

Józef Tischner

Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla

Studia Theologica Varsaviensia 2/1-2, 535-578

1964

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JÓZEF TISCHNER

JA TRANSCENDENTALNE W FILOZOFII EDMUNDA HUSSERLA

W niniejszej rozprawie poddaję krytycznej analizie koncepcję budowy tzw. ja transcendentalnego wysuniętą przez Edmunda Husserla w dziełach ogłaszanych od 1913 r. Całość rozprawy obejmuje dwie części. Cz. I. jest poświęcona streszczeniu poglądów Husserla na interesujący nas temat, cz. II jest poświęcona krytyce tych poglądów. Streszczenie oparłem zasadniczo na wszystkich dotąd opublikowanych pracach, ale szczególnie uwzględniłem prace wydane jeszcze przedśmiertnie. W krytyce nie kwestionowałem ani istnienia ja świadomości (ślądem neokantystów), ani istnienia podmiotu świadomości (ślądem pozytywistów), lecz poświęciłem ją wyłącznie sprawie wewnętrznej budowy ja *rsp.* podmiotu świadomości. Pytałem: czy podmiot świadomości to to samo, co ja świadomości? Czy ja transcendentalne jest *czystym* ja? Szukając odpowiedzi na postawione pytania opierałem się na rozróżnieniach zaczerpniętych z ontologii Romana Ingardena¹. Dwa rozdziały poprzedzające właściwą krytykę poruszają niektóre jej założenia: pierwszy zagadnienie terminologii, drugi specjalnego sposobu wyodrębnienia ja transcendentalnego ze strumienia świadomości jako samoistnego przedmiotu badań.

W tytule rozprawy występuje przymiotnik „transcendentalne”. Co Husserl rozumiał przez świadomość transcendentalną i konsekwentnie, co rozumiał przez ja transcendentalne?

¹ Zob.: Spór o istnienie świata, t. I, PWN 1960 i t. II PWN 1961.

Świadomość transcendentálna była swoistą sferą bytową, którą Husserl wyodrębnił z konkretnej świadomości ludzkiej dzięki stosowaniu tzw. redukcji transcendentálno-fenomenologicznej. Prześledzenie zasadniczych elementów redukcji transcendentálnej pozwoli na uchwycenie podstawowych rysów świadomości transcendentálnej w zakresie wystarczającym do osiągnięcia celu wyznaczonego przez nasz temat.

Redukcja transcendentálno-fenomenologiczna stanowi przewycięzenie „przedkrytycznej” postawy wobec świata, która charakteryzuje codzienne życie człowieka oraz praktykę nauk szczegółowych. Postawa ta opiera się na przeświadczeniu, że istnieje realnie świat i jego składowe części: rzeczy, ludzie itd. Żyjąc w niej, dokonujemy szeregu stwierdzeń dotyczących istniejącej rzeczywistości, rozstrzygamy pytania dotyczące „prawdziwego” istnienia jednych przedmiotów, a „pozornego”, „złudnego” innych. Wszystko to w ramach „generalnej tezy egzystencjonalnej”, która jest korelatem pierwotnego przeświadczenia o istnieniu świata (Weltglaube). W postawie naturalnej świat, według wyrażenia E. Finka, jest „dogmatem transcendentálnym”².

Redukcja transcendentálna jest przewycięzeniem tej postawy wobec świata. Ale przewycięzenie było możliwe na kilka sposobów: przez wątpienie kartezjańskie, przez zajęcie postawy sceptycznej, przez „pomyślenie sobie”, że jest inaczej. Żaden z wymienionych sposobów Husserla nie zadowala. Nie zamierza on wątpić w istnienie świata, nie zamierza wysuwać antytezy, że świat nie istnieje, ani też „wyobrazić sobie”, że nie istnieje. Wymienione metody przewycięzenia pierwotnej „naiwności” nie są dostatecznie krytyczne, a poza tym są bezradne, gdy idzie o wyodrębnienie dziedziny badań transcendentálnej fenomenologii. Zamiast tego Husserl po prostu „bierze w nawias”, „wyłącza”, „nie robi użytku” z naturalnej tezy egzystencjonalnej³, lub — trafniej — poddaje neutralizacji

² E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der Gegenwärtigen Kritik, Kantstudien*, Bd. 38, 1933.

³ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Bd. I, *Husserliana* Bd. III, M. Nijhoff Haag 1950, § 31.

ukryty w niej moment stwierdzania istnienia czegoś⁴. Przeświadczenie o istnieniu świata i, co szczególnie doniosłe, istnieniu mnie samego jako ludzkiej osoby żyjącej w świecie i będącej członem tego świata, trwa wprawdzie po „ujęciu w nawias”, ale neutralizacja uczyniła je „bezsilnym” (kraftlos). Świat, który jest przedmiotowym korelatem naturalnej tezy egzystencjalnej i ja sam jako osoba ludzka stanowiąca człon świata, nie zanika w wyniku redukcji, przeciwnie, pozostaje nadal, ale już tylko jako fenomen świadomości, która nie będąc „światowo-ludzką” jest właśnie *transcendentalną*⁵.

Wnikając w bliższe szczegóły całej operacji, okazuje się, że kryje ona następujące momenty: dzięki redukcji zostaje wyodrębnione transcendentalne ja (ego), które okazuje się być podmiotem przeświadczenia o istnieniu świata i wszystkich jego elementów wraz z moją osobą ludzką. Dalej, ujawnia się transcendentalna apercepcja świata (mniemanie świata), której przedmiotowym (ściślej: „noematycznym”) korelatem jest fenomen świata i mnie jako osoby ludzkiej. Po ujawnieniu się tych danych intuicji powstaje możliwość wytoczenia zagadnienia genezy świata i mnie jako osoby ludzkiej w świadomości transcendentalnej. Świadomość ludzka przyporządkowana ogólnej strukturze świata zatracą sens realnej rzeczywistości należącej do świata, a zyskuje sens sfery irrealnej i absolutnej. Taką właśnie sferę stanowi świadomość transcendentalna. Husserl będzie o niej twierdził, że jest ona w zakresie swego sposobu istnienia bytowo pierwotna i bytowo samodzielna. Istnieje w sposób absolutny tzn. do swego istnienia nie wymaga z zasady istnienia żadnej rzeczy⁶.

⁴ Ideen I, § 109.

⁵ Na temat redukcji por.: E. Husserl, *Erste Philosophie* 1923—24, *Husserliana* Bd. VIII, cały tom passim oraz *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* Bd. VI, s. 138—156.

⁶ Also kein reales Sein, kein solches, das sich bewusstseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist für das Sein des Bewusstseins selbst (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) notwendig. Das immanente Sein ist

Ja transcendentalne, nazywane także czystym podmiotem świadomości, jest subiektywnym biegunem świadomości transcendentalnej. Odgrywa w niej rolę czynnika organizującego od strony podmiotowej, analogicznie jako przedmiot intencjonalny organizuje ją od strony przedmiotowej⁷. Tematem naszych rozważań i analiz będzie właśnie ów czysty podmiot transcendentalnej świadomości *rsp.* transcendentalne ja, przeciwstawione w ten sposób ludzkiej osobie. Aby stanąć na płaszczyźnie badań Husserla, na której może mieć sens wszelka krytyka immanentna, nie poddaję tutaj analizie krytycznej ogólnej koncepcji świadomości i koncepcji redukcji

also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla „re” indiget ad existendum. Ideen I, s. 115 (92).

⁷ Fink w cyt. artykule jest zdania, że oprócz ja — subiektywnego bieguna świadomości transcendentalnej oraz ja empirycznego tj. ludzkiego i „światowego”, możliwe jest jeszcze do wyodrębnienia trzecie ja, mianowicie to, które dokonuje redukcji i jest „bezzstronnym obserwatorem transcendentalnego mniemania świata”. Sprawa ta pojawiła się potem kilkakrotnie w miarę publikowania niektórych rękopisów Husserla, ale najbardziej konsekwentnie rozwinął ją R. Toulemon t w pracy pt.: *L'essence de la société selon Husserl*, P U F 1962, s. 33—39. W skróceniu przedstawia się ona następująco:

Oto spoglądam na leżący za moim oknem las. W pewnym momencie kieruję akt refleksji na akt widzenia lasu. Refleksja ta jest refleksją I-go stopnia. Zwykle dokonujemy jej spontanicznie, zaś metodycznie posługuje się nią psycholog. Następnie dokonuję aktu refleksji II-go stopnia, w którym ujmuję widzenie lasu wraz z ja będącym podmiotem owego widzenia (ja empiryczne). Lecz akt refleksji II-go stopnia również jest zakotwiczony w jakimś podmiocie (ja) — tym razem jest nim ja transcendentalne. Ja transcendentalne jest zatem podmiotem mniemającym ja empiryczne i empiryczne widzenie (mniemanie) świata (lasu). Refleksja trzeciego stopnia pojawia się, gdy zamierzam uchwycić ja transcendentalne i z kolei jego mniemania (ja empirycznego). Podmiotem aktu refleksji na tej płaszczyźnie będzie również jakieś ja — tym razem ja anonimowe, bezstronny obserwator ja transcendentalnego i jego transcendentalnych mniemań.

W związku z powyższym pozostają następujące zagadnienia:

a) Do istoty refleksji należy to, że może ona iść w nieskończoność. Powstaje pytanie, dlaczego zatrzymujemy się na ja anonimowym ewentualnie ja transcendentalnym? Husserl odpowiada (wg rękopisów

transcendentalnej, a także jej przydatności w tego rodzaju badaniach. Jak się można przekonać niżej, zasadnicza koncepcja budowy ja transcendentalnego wysunięta przez Husserla jest niezależna od jego idealistycznych rozstrzygnięć i może być niezależnie od nich krytykowana i niezależnie od nich przejmowana w zakresie, w jakim jest wiernym opisem fenomenalnego stanu rzeczy.

R o z d z i a ł I

Ja transcendentalne w filozofii E. Husserla

W poglądach Husserla na zagadnienie immanentnej budowy ja transcendentalnego zaznaczyła się pewna zmiana: według początkowej koncepcji miało ono być pozbawione wszelkich bezpośrednich kwalifikacji — było w pełnym tego słowa znaczeniu czystym ja. Według koncepcji późniejszych budowa ja transcendentalnego przedstawia się nieco inaczej. Niżej zajmę się najpierw zagadnieniami, które nie ulegały

opracowanych przez Tulemonta), że dalsze stopnie refleksji nie wniosą już nic istotnie nowego.

b) Husserl twierdzi, że w aktach refleksji różnych stopni ja ulega rozszczepieniu (różnicuje się na ja empiryczne, transcendentalne, anonimowe itd.). Co w takim razie gwarantuje nam tożsamość ja? Tulemont pisze: „...le sujet garde une pleine conscience de son unité à travers ses changements d'attitude, et cela grâce à la 'retention' ou memoire immédiate”.

c) Odrębnym zagadnieniem jest pytanie, jaki zachodzi stosunek między redukcją transcendentalną, która w Ideach I stanowiła jedyną metodę uzyskiwania transcendentalnej świadomości, do teorii refleksji, która tutaj stanowi coś, co mogłoby uchodzić za tę metodę. Czy są to dwie drogi do tego samego celu? Czy może redukcja jest zabiegiem specjalnym, który daje oczekiwany wynik dopiero po zrealizowaniu opisanych stopni refleksji? Czy może sama realizacja stopni refleksji kryje w sobie implicite lub wprost stanowi redukcję transcendentalną? Ponieważ wysunięcie odpowiedzi na powyższe pytania wymagałoby wielu dodatkowych analiz, pozostawiamy tutaj sprawę otwartą i przechodzimy wprost do badania budowy ja transcendentalnego bez wnikania w szczegóły użytych metod.

ewolucji z biegiem badań Husserla, a potem dopiero, w rozdziale poświęconym temu, co nazywam „warstwową budową ja transcendentalnego”, zajmę się resztą poglądów.

§ 1. *Czysty podmiot świadomości jako jej subiektywny biegun*

Najbardziej charakterystycznym i z wielu powodów rozstrzygającym o egologicznej koncepcji świadomości momentem poglądów Husserla na budowę ja transcendentalnego jest przekonanie, że stanowi ono strukturę na wskroś dynamiczną. Ja transcendentalne (rsp. czysty podmiot świadomości, jak się częściej wyraża przynajmniej w Ideach I) nie jest jakąś rzeczywistością statyczną, bierną, której funkcje wyczerpywałyby się bez reszty w wiązaniu w immanentną jedność strumienia przeżyć lub w specyficznym orientowaniu ich w „subiektywnym” kierunku, przy czym sam strumień świadomości oznaczałby się własną, wewnętrzną dynamiką, dominującą nad „biernym” trwaniem podmiotu. Przeciwnie, jest ono strukturą dynamiczną, źródłem „promieniowania” świadomości intencjonalnej, źródłem spontanicznego czynu, zdolnym nie tylko do doznawania bodźców pochodzących od przedmiotów, lecz również do reagowania na nie i do samorzutnych czynności. Strumień świadomości przynależy do czystego ja (jest jego strumieniem) nie tylko dlatego, że ja „żyje” w aktach strumienia, ale głównie dlatego, że jest on „polem”, w którym ja w swobodny sposób dokonuje aktów świadomości tj. przeżyć aktowych⁸. Husserl zwraca uwagę na szereg aktów świadomości, przez które w szczególny sposób ujawnia się dynamiczny charakter ja transcendentalnego. W aktach stwierdzenia czegoś, potwierdzenia, przypuszczenia, że coś jest, lub nie jest, lub, że jest takie, a nie inne, w aktach utwierdzenia uprzednich przekonań, słowem: w dokonywaniu jakichkolwiek pojedynczych stwierdzeń (tez) i tworzeniu systemów twierdzeń („syntez”), ja transcendentalne nie zachowuje się pasywnie, lecz jest aktywne i twórcze. Akty promieniają z niego

⁸ ...Erlebnisstrom... ein Feld freien Vollzuges von Cogitationem des einen und selben reinen Ich ist; Ideen I, s. 184 (150).

jak ze swego praźródła⁹. Z tego tytułu Husserl opisuje czystą (transcendentalną) świadomość takimi terminami: jest ona „polem potencjonalności dla wolnych aktów ja”, jest „polem swobodnie dokonujących się przeżyć aktowych”¹⁰, jest w swoistym znaczeniu „wolną istotą” („freie Wesen”) tj. istotą zdolną mi do swobodnej przemiany świadomości nieaktowej (biernego przeżywania, doznawania) w aktową (np.: ja myślę, chcę, rozważam itd.)¹¹.

Dla konsekwentnie egologicznej koncepcji świadomości najbardziej rozstrzygające określenie, służące do wyrażenia swoistej sytuacji ja w transcendentalnej świadomości, kryje się w twierdzeniu, że „czyste ja jest zasadniczo konieczne”¹² w przeciwstawieniu do aktów świadomości, które koniecznymi nie są. Dla uchwycenia istotnego znaczenia poglądów autora rozpatrzmy bliżej sens owego twierdzenia, które może kryć w sobie pewne wieloznaczności. Może ono mianowicie zna-
czyć, że a) konieczny jest pomiot świadomości (czyste ja — Husserl używa tych terminów zamiennie), ponieważ z racji szczególnej budowy strumienia świadomości nie może go nie być; b) konieczny jest podmiot, bo z racji swej własnej struktury nie może nie przejawiać się przez strumień świadomości (w tym przypadku strumień świadomości byłby ze swej strony również koniecznym korelatem podmiotu świadomości); c) konieczny jest podmiot świadomości, ponieważ nie może go nie być, gdy jest akt świadomości; d) jest konieczny podmiot świadomości, ponieważ nie może nie przejawiać się przez jakiś poszczególny akt świadomości.

⁹ Ideen I, s. 300 (253).

¹⁰ Ideen I, s. 231 (192).

¹¹ Gdy Husserl mówi „wolna istota”, gdy mówi dalej, że jesteśmy wolni, ponieważ możemy sobie wyobrazać postać centaury i że z drugiej strony „nie jesteśmy całkowicie wolni”, ponieważ w naszym wyobrażeniu jesteśmy związani m. in. prawami przestrzeni, które ujmują w swoje ramy wyobrażenie wszelkiej rzeczy przestrzennej, ma na uwadze to, czego możemy dokonać w granicach strumienia świadomości dzięki decyzji naszego ja (por. Ideen I, s. 366 (311)). Nie ma natomiast na uwadze żadnego metafizycznego sensu twierdzenia.

¹² Ideen I, s. 137—138 (109).

Gdy Husserl mówi o konieczności czystego ja (ja transcendentalnego), ma niewątpliwie na uwadze trzy pierwsze z wymienionych znaczeń twierdzenia. Wynika to z następujących rozstrzygnięć:

Na tle nieustannie zmieniających się aktów świadomości ja transcendentalne jest nie tylko niezmiennie, ale wprost konieczne. Należy ono do każdego nadchodzącego i przemijającego przeżycia, jego „spojrzenie” przenika każde aktowe cogito kierując się w stronę przedmiotu. Ponieważ do każdego „cogito” należy, jako jego immanentny moment, „spojrzenie w stronę” przedmiotu, które ze swej strony „wytryska” z ja transcendentalnego, również owego ja nigdy nie może zabraknąć¹³. Znaczy to, że w równej mierze immanentna struktura ja transcendentalnego jest taka, że nie może ono być bez strumienia świadomości, jak struktura świadomości jest taka, że świadomość nie może być bez ja transcendentalnego. Natomiast struktura ja transcendentalnego wcale nie domaga się, by ja ujawniło się przez jakiś określony i pod każdym względem ukonkretyzowany akt świadomości. W tym znaczeniu poszczególne akty świadomości są dla Husserla zasadniczo „faktycznymi” składnikami strumienia świadomości¹⁴. Wynika stąd ostatecznie, że świadomość transcendentalna nie tylko faktycznie posiada egologiczną budowę, lecz że taka budowa jest dla niej z istoty płynącą koniecznością.

Innym charakterystycznym momentem przeprowadzonego opisu jest strukturalne przeciwstawienie, mimo korelacji i immanencji poznawczej (w świetle Idei I), strumienia świadomości i ja transcendentalnego. Ja transcendentalne nie sta-

¹³ Demegenüber scheint aber das rein Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches... Ideen I, s. 137—138 (109) por. też s. 89 (65).

¹⁴ Da Ich aber ist ein Identisches. Mindestens, prinzipiell betrachtet, kann jede cogitatio wechseln, kommen und gehen, wenn man es auch bezweifeln mag, ob jede ein notwendig Vergängliches sei und nicht bloss, wie wir es vorfinden, ein faktisch Vergängliches. Ideen I, s. 137 (109).

nowi przeżycia równorzędnego innym przeżyciom, nie jest jakimś ciągiem przeżyć, ani nie jest częścią składową żadnego przeżycia. Nie stanowi ono wreszcie żadnego kompleksu aktów lub pierwotnych dat wrażeńowych. Dzięki temu przejawia ono, według wrażeń z Idei I, specyficzną „transcendencję w immanencji”¹⁵.

W oparciu o przeprowadzony opis czystego podmiotu świadomości transcendentalnej (ja transcendentalnego) można w głównych zarysach rozstrzygnąć zagadnienie stosunku koncepcji Husserla do analogicznej koncepcji Kanta. Wzmiankuje o tym sam Husserl.

Otóż twierdzenie Kanta, w myśl którego przedstawienie „ja myślę” musi móc towarzyszyć wszelkim mym przedstawieniom”¹⁶ wyraża, że czyste ja jest koniecznym warunkiem formalnym wszelkiego myślenia, ściślej: formalnym warunkiem możliwości syntetycznej jedności przedstawień przywiązanym do doświadczenia i wyprzedzającym doświadczenie. Kant nie twierdził, że jest ono pojęciem, ale że jest „motorem pojęć w ogóle”, który służy do tego, by „wszelkie myślenie przedstawić jako należące do świadomości”¹⁷

Tymczasem dla Husserla czyste ja nie stanowi żadnego formalnego warunku możliwości syntetycznej jedności przedstawień, nie jest żadnym zespołem warunków logicznych. Bardzo trafnie uwydatnia pogląd Husserla J. P. Sartre, gdy pisze, że jest ono „absolutnym faktem” podmiotowej organizacji strumienia świadomości¹⁸. Gdy natomiast chodzi o konieczność jego zachodzenia wyrażoną przez Kanta w zdaniu „musi móc towarzyszyć przedstawieniu”, to zgodnie z poglądem na sposób obecności czystego ja dla świadomości, zdaniem

¹⁵ Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt... ein reines Ich... dann bietet sich mit ihm eine eigenartige — in gewissen Sinne nicht konstituierte — Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar. *Ideen I*, s. 138 (109—110).

¹⁶ *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, PWN 1957, t. I, s. 238.

¹⁷ *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 52.

¹⁸ *La transcendence de l'Ego*, *Recherches philosophiques VI*, 1936—1937, s. 87.

Husserla, „jest ono sensowne, jeżeli przez przedstawienie będziemy rozumieć tutaj wszelką ciemną świadomość”¹⁹.

W ten sposób przeprowadzona charakterystyka strukturalna czystego podmiotu świadomości jako bieguna świadomości obejmuje, jak dotąd, następujące twierdzenia:

1. Czysty podmiot świadomości jest dynamicznym i koniecznym biegunem świadomości;
2. Ujawnia specyficzną strukturalną transcendencję w immanencji poznawczej;
3. Jest „absolutnym faktem” strumienia świadomości transcendentalnej.

§ 2. *Czyste ja jako podmiot transcendentalnej świadomości*

Przewodnią ideą rozważań Husserla nad zagadnieniem, które moglibyśmy określić jako zagadnienie warstwowej budowy świadomości, jest pojęcie podmiotu świadomości występujące zarówno w Ideach jak Medytacjach Kartezjańskich. Jednolita pod tym względem terminologia prac Husserla mogłaby nam jednak zaciemnić nader istotną różnicę pomiędzy dwoma etapami rozważań i dlatego zaraz na wstępie musimy poświęcić kilka uwag sprawie znaczenia terminu „podmiot świadomości”. Interesują nas jedynie te przypadki, które mogą znaleźć zastosowanie w opisie odnośnego stanu rzeczy.

Termin „podmiot” mógłby mieć znaczenie logiczne lub znaczenie strukturalne. W znaczeniu logicznym „podmiot” jest tym, o czym coś się orzeka. Związek między tym, o czym coś się orzeka, a tym, co się orzeka, byłby wtedy związkiem wyłącznie logicznym między podmiotem a orzeczeniem zdania.

W znaczeniu strukturalnym mógłby ów termin mieć dwa warianty, wyznaczające węższy i szerszy zakres możliwego zastosowania. Podmiot w znaczeniu strukturalnym, związany z szerszym możliwym zastosowaniem, byłby „identycznym punktem odniesienia wszystkich własności, z którego one się niejako wyłaniają i na który są bytowo zdane: one są jego

¹⁹ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. II, Husserliana t. IV, Haag 1952, s. 108.

własnościami — lub też danego przedmiotu”²⁰. Wreszcie nie negując, ale i pozytywnie nie twierdząc, że czyste ja jest podmiotem w powyższym sensie, możemy w zawężonym znaczeniu mówić o podmiocie świadomości mając na uwadze jedynie moment czynnej sprawczości aktów i wtedy podmiotem świadomości byłoby bytowe źródło aktowego sposobu występowania przeżyć, czyli po prostu bytowe źródło przeżyć aktowych. W tym wypadku podmiot świadomości byłby czystym ja wziętym wyłącznie w jego najbardziej dynamicznym aspekcie, jaki ujawnia się w powoływaniu do istnienia przeżyć aktowych. I wreszcie można by dokonać syntezy obydwu powyższych znaczeń i stwierdzić, że w najszerszym możliwym zastosowaniu podmiot świadomości to identyczny punkt odniesienia własności, na który są one bytowo zdane, oraz bytowe źródło przeżyć aktowych.

Logiczne znaczenie terminu „podmiot” w zastosowaniu do ja świadomości transcendentalnej należy z góry wyeliminować. Ja transcendentalne to nie tylko podmiot orzeczeń, lecz przede wszystkim specyficzna niesamoistna, niemniej strukturalnie transcendentna w stosunku do strumienia świadomości rzeczywistość subiektywnego „bieguna” świadomości, z której w specjalny sposób „tryskają” przeżycia świadomości. Sposób owego „tryskania” jest jeszcze do zbadania, lecz Husserl nigdy nie sprowadzał go do prostego logicznego związku między podmiotem, a orzeczeniem zdania. Koncepcja autora stoi na przeciwległym krańcu koncepcji pozytywistycznych, dla których świadomość jest kompleksem asocjacyjnie powiązanych ze sobą przeżyć wraz z tkwiącym wśród nich i im równorzędnym przeżyciem (względnie izolowanym od całości ich kompleksem) stanowiącym ja świadomości²¹. Pozostają zatem do dyspozycji znaczenia strukturalne.

Otóż najogólniej rzecz biorąc podmiot w znaczeniu bytowego źródła przeżyć aktowych jest charakterystyczny dla opisów Idei I, natomiast podmiot w znaczeniu substratu własności

²⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, s. 360.

²¹ *Ideen I*, s. 213 (176).

oraz bytowego źródła przeżyć aktowych (trzecie znaczenie) przebijają przez wszystkie późniejsze prace.

Przede wszystkim jest czyste ja podmiotem aktów myślenia, pragnienia, ustosunkowania się do czegoś, doświadczenia itd. Jego aktywna spontaniczność przejawia się w wydawaniu stwierdzeń i budowaniu systemu stwierdzeń. Wszystkie przeżycia takowe zyskują w czystym podmiocie pierwotny moment tworzącego się właśnie początku. Również przeżycia nieaktowe, których ogół konstytuuje „pole wolności” czystego ja, przynależą jakoś bezpośrednio lub pośrednio, dzięki immanentnym związkom z przeżyciami aktowymi, do czystego podmiotu świadomości. Są bowiem przeżyciami strumienia świadomości, który jest „moim” strumieniem²². Husserl nie wyjaśnia jednak bliżej sposobu owej przynależności, lecz mimo to mówiąc na łamach *Ideí I* o ja jako podmiocie zawsze dodaje: przeżyć aktowych. Wynika stąd, że posługuje się w zasadzie zacieśnionym znaczeniem terminu „podmiot świadomości”²³.

W oderwaniu od sposobów odniesienia się podmiotu świadomości do przedmiotów oraz różnego typu sposobów zachowania się go, jakie ujawniają się przez akty świadomości, jest — zdaniem Husserla — czyste ja niemożliwe do opisanía, co więcej, jest ono pozbawione wszelkich istotowych komponentów, nie posiada samo w sobie żadnej możliwej do wyeksplikowania zawartości, jest czystym ja i niczym więcej²⁴. Nie jest to jednak jednoznaczne sformułowanie. Nie wiadomo mianowicie, czy chodzi o to, że nie jest ono bezpo-

²² In jedem aktuellen cogito lebt es sich in besonderem Sinn aus, aber auch alle Hintergrundserlebnisse gehören zu ihm und es zu ihnen, sie alle, als zu dem einen Erlebnisstrom gehörig, der meine est, müssen sich in aktuelle cogitationes verwandeln oder in solche immanent einbeziehen lassen. *Ideen I*, s. 138 (109).

²³ Solche Aktregungen sind mit all ihren Intentionalitäten erlebt, aber das Ich lebt in ihnen nicht als „Vollziehendes Subjekt”. *Ideen I*, s. 300 (253).

²⁴ Von seinen „Beziehungsweisen” oder „Verhaltensweisen” abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nicht weiter. *Ideen I*, s. 195 (160).

średnio ukwalifikowane żadnymi własnościami, lecz stanowi wyłącznie „bytowe źródło aktów”, czy o to, że samo w sobie jest nieopisywalne, a to z racji braku jakiegokolwiek treściowej zawartości konstytuującej je w nim samym. Słowa: „Völlig leer an Wesenskomponenten”, „kein explikabeln Inhalt”, „an und für sich unbeschreiblich” wskazują na drugą interpretację jako bliższą prawdy, chociaż może chodzi tylko o podkreślenie, że wszelkie opisy struktury czystego ja mogą być dokonywane wyłącznie dzięki poznawczemu ujęciu aktów, które są jego aktami. Nie wykluczają one jednak pierwszej, jeżeli tylko weźmiemy pod uwagę okoliczność, że w pracach późniejszych Husserl mówi o własnościach habitualnych jako własnościach kwalifikujących bezpośrednio ja transcendentalne i zarzuca, może świadomie, może przypadkowo, pojęcie „czystego ja” (wyjawszy Idee II, gdzie teoria własności habitualnych współwystępuje z pojęciem czystego ja”). Wydawałoby się zatem, że ostatecznie chodzi o podkreślenie owego „braku bezpośrednich kwalifikacji” przez własności i o nic więcej. W krytyce poglądów Husserla będziemy zatem zmuszeni stale mieć na uwadze obydwa warianty interpretacyjne.

Podmiot w znaczeniu substratu aktów i własności występuje od momentu, gdy Husserl w pełni uświadamia sobie, że czyste ja jest bezpośrednio ukwalifikowane spełnionymi mniemaniami, przekonaniami, postawami, słowem: własnościami habitualnymi. W ten sposób budowa czystego podmiotu świadomości bardziej się różnicuje. Obok aspektu dynamicznego, jaki ujawnia ja będąc źródłem przeżyć aktowych, występuje moment „statyczny” związany z prostym „inherowaniem” w podmiocie świadomości własności habitualnych²⁵. Odtąd

²⁵ Wir finden uns dann als das auf den Strom der Erlebnisse bezogene geistige Ich...; z. B. ich „denke” (cogito), d. i. ich nehme war, ich stelle in irgend einen Modus vor, ich urteile, ich fühle, ich will und finde mich dabei als einen und selben im Wechsel dieser Erlebnisse, als „Subjekt” der Akte und Zustände. Ideen II, s. 97.

...Dahin gehören solche Einheiten wie die bleibenden „Meinungen” eines und desselben Subjekts. Man kann sie in gewissem Sinn „habituelle” nennen, es sich aber nicht um einen gewohnheitsmäßigen Habitus, als ob das empirische Subjekt reale Dispositionen,

możemy wyróżnić w budowie świadomości wzajemnie sobie przyporządkowane „warstwy”: płynny strumień świadomości, własności habitualne oraz czysty podmiot świadomości jako taki. Być może w warstwie konstytuującej własności habitualne można by jeszcze wyróżnić warstwowo uformowane regiony własności nawzajem sobie podporządkowanych, ale Husserl już tego nie robi. Nie używa również terminu „warstwa”. Wprowadzamy go jedynie ze względów metodycznych i w przekonaniu, że nie zaciemni on obrazu przedstawianych poglądów. Czysty podmiot świadomości jest nadto, według Medytacji, podmiotem władz transcendentálnych, o których jednak Husserl bliżej również nic nie mówi²⁶. Nie jest wykluczone, że jest to jedynie szczegółowy przypadek własności habitualnych.

Czym w rezultacie są własności habitualne?

Na jednym z miejsc Idei II mówi Husserl, że są one *nabytkiem* (*Eigentum*) czystego podmiotu świadomości²⁷. Pojawiają się wtedy, gdy podmiot podejmie jakąś określoną decyzję, w wyniku czego zajmie pewną postawę wobec zadanego tematu, np. jakiegoś doświadczenia, postawionego mu zapytania, alternatywnych wartości itp. Oczywiście jest ta postawa wynikiem oddziaływania na podmiot pewnych motywów. One to właśnie wyznaczają w pewien sposób wystąpienie we mnie przekonań, określonych postaw, negacji lub afirmacji, które trwają nawet po przemięnięciu motywów i tak długo, jak długo na mocy innych motywów nie zajmę odrębnego stanowiska lub nie nabiorę nowego przekonania. W ten sposób z każdym nowym przeżyciem aktowym pojawia się w czystym podmiocie świadomości jako jego bezpośrednia kwalifikacja jakaś własność habitualna²⁸.

die da gewohnheitsmässige heissen, gewinnen würde. Der Habitus, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich. Ideen II, s. 111. Por. też: s. 113, 116 n., Cartesianische Meditationem, Husserliana Bd. I, Haag 1955, s. 100 n.

²⁶ Cart, Med., s. 62.

²⁷ Ideen II, s. 114, 116.

²⁸ Ideen II, s. 112 nn., Cart. Med., s. 100 n.

Własności habitualne, podkreśla dalej autor, nie są jakąś przeżyciową jednością, ani jednością wiązki przeżyć lub jakoś do niej podobną lub podobną do tej, jaka znajduje się w sferze faktów empiryczno-psychicznych. Trwają one w czasie, ale nie w ten sposób, by ich trwanie polegać miało na wypełnianiu treściami przeżyciowymi czasowo przebiegającego strumienia świadomości. Przysługują podmiotowi świadomości, ale jest to podmiot świadomości transcendentalnej, a nie podmiot psychofizyczny. Nie można również dopatrywać się w nich jakiegoś rodzaju abstrakcyjnych idei: istnieją bowiem wyłącznie w odniesieniu do podmiotu, są zawsze czymś dla podmiotu. Tylko dzięki temu mogą stanowić jego bezpośrednią kwalifikację.

Na podstawie powyższych uwag widać, że Husserl posługuje się teraz najwyraźniej terminem „podmiot świadomości” w znaczeniu substratu własności i bytowego źródła przeżyć aktowych. Ponadto ja transcendentalne staje się podmiotem następujących jeszcze określeń: jest jedno, trwające w czasie, niezmiennie itp. To inna sprawa, czy można to, co terminy te określają, uznać za własności w sensie ścisłym podmiotu.

Konieczne jest jeszcze zwrócenie uwagi na inną sprawę. Wraz z nauką o ja jako biegunie aktów oraz podmiocie własności habitualnych i przeżyć aktowych wkraczamy w sferę problematyki, którą Husserl nazwał fenomenologią genetyczną. Poświęcona jest ona zagadnieniom transcendentalnej genezy świata, a w tych ramach również transcendentalnej konstytucji ja.

Termin „konstytucja” lub „geneza konstytutywna” znajduje u Husserla bardzo rozległe zastosowania²⁹, ale nas interesuje wyłącznie to, które ma znaczenie w rozważaniach nad sferą transcendentalnego ja. Otóż tutaj konstytucją nazywa Husserl rozpościerające się nieustannie w ciągu płynącego strumienia świadomości jako istniejące w sobie samym ja transcenden-

²⁹ Por. na temat: R. Ingarden, *Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez E. Husserl*, Cahier de Ryaumont, nr. III, Husserl, Paris 1949 oraz także: W. Biemel, *Les phases decisives dans le developpement de la philosophie de Husserl*, tamże.

talne ³⁰. W tym pierwotnym znaczeniu jest ja transcendentálne rzeczywistością ukonstituowaną, w innym może jednak być rzeczywistością konstytuującą. Otóż w genezie konstytutywnej ja konstytuuje się jako zawsze ten sam substrat trwających własności habitualnych ³¹, które w relatywnym znaczeniu mogą w dalszym ciągu uchodzić za rzeczywistość konstytuującą w stosunku do rzeczywistości osoby ludzkiej.

Ukonstituowanie się osoby ludzkiej (ja osoby ludzkiej) dokonuje się dopiero na wyższych warstwach genezy konstytutywnej i jest związane nierozdzielnie z konstytucją świata jako otoczenia człowieka, jako struktury intersubiektywnej i wreszcie jako uniwersalnego horyzontu wszelkiej rzeczywistości. Zagadnienia związane z genezą konstytutywną ja jako osoby ludzkiej, zagadnienia różnicy między jednym i drugim ja, konstytucji świata itd., stanowią zupełnie odrębny rozdział filozofii Husserla i dlatego pozostawiamy je na uboczu.

R o z d z i a ł II

Próba krytyki teorii ja transcendentalnego Husserla

Dotychczasowa krytyka teorii czystego podmiotu świadomości nigdy nie objęła wszystkich wysuniętych przez Husserla zagadnień, niemniej można w niej wyróżnić dwie główne idee przewodnie. Pierwsza wiązała się z próbą kwestionowania egologicznego charakteru świadomości transcendentalnej i doprowadziła do przyjęcia aegologicznej koncepcji teje. Druga wiązała się z akceptacją stanowiska egologicznego, a jednym celem, jaki sobie stawiała, było uściślenie struktury

³⁰ Das Ego selbst ist für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes. *Cart. Medit.*, s. 100.

³¹ Indem aus eigener aktiver Genésis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, es sich in weiterer Folge auch als stehendes und bleibendes personales Ich. *Cart. Med.*, s. 101.

ralnego opisu czystego podmiotu. Pierwszą rozpoczął J.- P. Sartre³², co z kolei wywołało polemikę, w której zabierali głos: A. Gurwitsch³³, M. Natanson³⁴, H. Spiegelberg³⁵. Spór nie zdaje się być ostatecznie zakończony, niemniej nie będziemy tutaj do niego wracać, ponieważ odwiodło by nas to od zasadniczego tematu. Drugi typ reprezentują na gruncie fenomenologii — oprócz wymienionych antagonistów Sartre'a — R. Ingarden, który podejmuje lub wykazuje konieczność podjęcia bardziej precyzyjnego opisu czystego podmiotu świadomości w różnych aspektach jego budowy. Powtarzanie tej krytyki tutaj wydaje się nam zbędne, ponieważ prace autora są na ogół łatwo dostępne³⁶.

Nasza krytyka Husserla będzie krytyką drugiego typu. Jej celem jest ujawnienie pewnych, zdaniem naszym, braków w opisie ja transcendentalnego dotyczących szczególnie stosunku między ja transcendentalnym, a czystym podmiotem świadomości oraz kwalifikacji ja transcendentalnego jako takiego.

W tym celu czynimy tutaj dwa założenia.

Pierwsze założenie dotyczy redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Ponieważ doprowadza ona wyłącznie do zmiany sensu problematyki przekształcając ją ze „światowej” w transcendentalną, a bez zmian pozostawia główny zarys zagadnień, być może nawet pod wieloma względami umożliwia opis danych oglądu, jej metodycznej wartości tutaj nie kwestionujemy. Założenie drugie wiąże się z przedstawioną przez Husserla w Medytacjach Kartezjańskich teorią oczywistości apodyktycznej i adekwatnej: aby pozostać w ramach oczywis-

³² Art. cyt.

³³ A non-egological conception of consciousness, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, n. 1, Buffalo—New York 1940/41.

³⁴ The Empirical and Transcendental Ego, w *For Roman Ingarden, nine Essays in Phenomenology*, S. Gavenhage, M. Nijhoff 1959, s. 42—45.

³⁵ Husserl's Phenomenology and Existentialism, *Journal of Philosophy* LVII (1960).

³⁶ Oprócz sporu o istnienie świata por. także: *Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden w Cartesianische Meditationen, Husserliana Bd. I, s. 205—218.*

tości tego typu, zacieśniamy nasze badania do świadomości zamkniętej w granicach aktualnej teraźniejszości czasowej i z tego powodu nie poruszamy zagadnienia tożsamości ja w czasie.

Obydwa założenia mają charakter wyłącznie metodyczny. Przechodzimy teraz do wstępnych zagadnień krytyki.

§ 1. *Sprawa nomenklatury*

Jak mogliśmy się przekonać ze sprawozdawczej części niżej rozprawy, Husserl używał kilku terminów na oznaczenie ja transcendentalnego: subiektywny biegun świadomości, czysty podmiot świadomości, czyste ja, wolna istota i ja transcendentalne. Na wstępie strukturalnych analiz poświęconych „subiektywnemu biegunowi świadomości” jest rzeczą konieczną przeprowadzić przynajmniej częściowe ujednoczenie terminologii. Unikniemy w ten sposób wieloznaczności i niebezpieczeństwa, że użycie pewnych nazw zwiąże się z jednoznacznym rozstrzygnięciem jakiegoś zagadnienia strukturalnego w sensie stanowiska filozoficznego, którego przyjęcie byłoby tutaj nie na miejscu. I tak pragniemy całkowicie zrezygnować z nazwy „biegun świadomości”, dalej nazwy „wolna istota”, „czyste ja”, a także bliżej sprecyzować znaczenie i dlatego też bardziej zacieśnić stosowanie terminu „podmiot świadomości”. W rezultacie pozostaniemy przy terminie „ja transcendentalne” lub po prostu „ja” z tym zastrzeżeniem, że stale tutaj będzie nam chodzić o ja świadomości poddanej uprzednio redukcji transcendentalnej.

Dlaczego rezygnujemy z pojęcia „biegun świadomości”?

Jak już zwracał na to uwagę R. Ingarden³⁷, pojęcie bieguna zostało prawdopodobnie zaczerpnięte z dziedziny fizyki (biegun magnetyczny) i wniosło ze sobą moment wyobrażenia przestrzennego ułożenia obok siebie linii sił oraz współczesnego występowania wielu sił obok siebie. Ale w świadomości nie można mówić o żadnym przestrzennym usytuowaniu ja w stosunku do strumienia świadomości, pojawia się w niej nato-

³⁷ Spór, t. II, s. 501 n.

miast pierwotny moment trwania w czasie i kolejności następowania jednego przeżycia po drugim. Nieprzebrzenność naszego ja jest tak radykalna, że nie możemy wyznaczyć żadnej granicy między ja, a strumieniem świadomości ani też odkryć czegoś w rodzaju stopniowania ja: nie ma niczego takiego, co by w jednym punkcie było bardziej ja niż w innym. Rozstrzygający jest jednak jeszcze jeden moment. „Biegun” czegokolwiek, to najczęściej pojęciowy twór skonstruowany na oznaczenie czegoś w rodzaju idealnego punktu w przestrzeni, z którego rozchodzą się linie sił lub tp. Ja transcendentale jest niewątpliwie czymś więcej niż tego typu idealnym „punktem”. Już sam fakt dynamicznego i spontanicznego zachowania się ja jako źródła przeżyć aktowych i podmiotu własności habitualnych wyklucza uznawanie go za tego typu twór idealny. Z tego też powodu rezygnujemy nie tylko z nazwy „biegun świadomości”, lecz także z nazwy „punkt świadomości”, którą wielu się posługuje (E. Wentscher, A. Pfänder, J. de Vries, J. P. Sartre i in.).

Dlaczego z kolei z powściągliwością odnosimy się do pojęcia „podmiot świadomości?”

Husserl posługuje się zamiennie pojęciem ja i pojęciem podmiotu świadomości. Nie wydaje się to jednak słuszne. Bliższym sprecyzowaniem obydwu znaczeń zajmiemy się nieco dalej, obecnie zaznaczymy jedynie moment najbardziej wyraźny. Gdy wypowiadam sąd: „ja myślę”, „ja mówię” „ja piszę”, „ja odczuwam chłód”, wiadomo każdemu słuchaczowi bez dodatkowych określeń, o kogo chodzi. Pojęcie ja występujące w powyższych sądach wskazuje intencjonalnie na konkretne indywiduum, którym jestem i które tego lub owego doznaje. Inaczej jest z pojęciem „podmiot świadomości”. Termin w swym najbardziej ogólnym znaczeniu wcale nie wskazuje, że chodzi o ewentualny podmiot mojej świadomości, a zatem o to ja, którym jestem, jeżeli ja spełnia warunki bycia podmiotem świadomości. Poza tym kryje w sobie liczne wieloznaczności, na które zwróciłem już uwagę. Nie sądzimy oczywiście, że jego użycie jest w ogóle bezpodstawne, ale i tak pozostanie prawdą, że stanowi ono wyraz filozoficznego opra-

cowania struktury świadomości, a nie najbardziej bezpośrednio dostępnych danych refleksji.

Termin „wolna istota” („freie Wesen”), którego Husserl użył w Ideach I, jest czymś więcej niż nazwą stworzoną do celów porozumienia się: jest wynikiem wniknięcia w immanentną sferę czystego ja w jej istocie. Wyrażać on ma najbardziej pierwotną dynamikę ja, dzięki której może ono w pewnych granicach wpływać na przebieg (w najszerszym znaczeniu) przeżyć świadomości, co z kolei sprawia, że strumień świadomości stanowi „pole potencjalności” czystego ja. Mylący jest tutaj przymiotnik „wolna”.

Jest niewątpliwie faktem danym świadomości, że mogę wywoływać w sobie wyobrażenie szklanej góry i że po dokonaniu tego wyobrażenia będzie ono należeć do strumienia świadomości. Lecz również do strumienia moich przeżyć może należeć doznanie bólu głowy, na które w aktualnym momencie jego trwania nie jestem w stanie wpłynąć. Mogę wewnętrznie buntować się przeciwko bólowi i odwracać uwagę w inną stronę, a wtedy mój protest wejdzie w skład strumienia świadomości podobnie jak ból, który go wywołał. Opisując następujące po sobie stany świadomości będę stwierdzał, że coś „mogę zrealizować” w tej sferze, a czegoś „nie mogę”, przy czym jedno i drugie może podlegać pewnemu stopniowaniu. Natomiast nie potrzebuję posługiwać się tutaj pojęciem „wolność” w sensie: „m a m w o l n o ś ć zrealizowania...”, lub „nie mam w o l n o ś c i zrealizowania...”.

Jeżeli mimo to posłużę się tutaj terminem „wolność”, wtedy do pierwotnego znaczenia pojęcia „wolność” dodam treść, która w nim wcale nie musi występować. Nowe pojęcie będzie wyrażać z d o l n o ś ć sprawczą przysługującą mojemu ja i skierowaną na przedmiot, który wybrałem w swobodny sposób. „Swobodnie wybrać” znaczy tutaj „zrealizować”, „stworzyć”, „ureczywistnić” to, co się swobodnie wybrało. Wtedy „pole wolności” pokrywałoby się z „polem potencjalności”, ale nie znaczyłoby tego samego.

Aby uniknąć nieporozumień, należy dokładnie rozgraniczyć wymienione momenty znaczeniowe i nie rozstrzygając, w któ-

rym ze znaczeń ja jest naprawdę wolne, stwierdzić, że nie są one równoważne. Termin „wolność” oznaczałby podstawowy przywilej ja, który polega na zdolności autonomicznego ustosunkowania się do własnego strumienia przeżyć oraz otaczającego świata, akcentowany ilekroć używam terminów: chcę, nie chcę, aprobuję, protestuję itd. Rozszerzone znaczenie terminu „wolność”, w którym obok momentów „wybierania czegoś” współwystępuje moment „sprawiania tego, co się wybrało”, wprowadza w konsekwencji nieporozumienia i paradoksy i dlatego wolimy z niego zrezygnować.

W wyborze obydwu znaczeń terminu kierujemy się intuicją tego, że moment „wybierania czegoś” jest bardziej zasadniczy od momentu „sprawczości czegoś”, ponieważ wtedy i tylko wtedy można przypisywać momentowi sprawczości charakter wolności, gdy się wpierw założyło u jego podstaw „wolną decyzję” w sensie „wybierania”.

Pojęcie „czystego ja” odrzucamy z powodów merytorycznych, które będą jeszcze przytoczone niżej. Są one podobne do tych, które skłoniły Husserla do twierdzenia, że ja jest bezpośrednio kwalifikowane przez własności habitualne.

Pozostaje jako ostateczne określenie „ja transcendentalne”, tj. ja świadomości oczyszczonej przez redukcję transcendentálną. Przy tym określeniu pragniemy tutaj pozostać.

Mógłby jednak ktoś zarzucić, że pojęcie „ja transcendentalne” wnosi ze sobą szereg metodycznych i merytorycznych twierdzeń dotyczących świadomości transcendentalnej i dlatego już z góry determinuje wyniki naszych rozważań w określonym kierunku. Nie byłaby to jednak uwaga słuszna. Jedynie przedmiot naszych badań został przygotowany przez Husserla, natomiast rezultaty badawcze w całości będą się opierać na danych refleksyjnego oglądu w wyznaczonym na początku zakresie. Inaczej zresztą być nie może, jeżeli próba dalszego rozwijania zagadnienia ma mieć jakieś naukowe znaczenie.

Przymiotnikową formą od ja (niem.: *ichliche*) będzie dla nas, ze względów językowych, słowo: „egotyczne”, „egotyczny”.

§ 2. Redukcja „egotyczna”

Jedną z zasadniczych trudności badawczych związanych z przedmiotem naszych zainteresowań pochodzi stąd, że nie wiadomo bliżej, w jaki sposób wyodrębnić ją jako taką z całej sfery świadomości transcendentalnej, która przecież stanowi zwartą i niepodzielną całość. Ja transcendentalne nie pojawia się niezależnie od przeżyć, ani też wiedza o ja nie konstytuuje się niezależnie od wiedzy o aktach, które z niego płyną. Zarówno Husserl jak pozytywiści, np. Mach, są zgodni, że ja niezależnie od świadomości istnieć nie może. Powstaje stąd pytanie, w jaki sposób możliwe jest wyodrębnienie ze sfery transcendentalnej świadomości ja transcendentalnego jako autonomicznego przedmiotu badań?

Przede wszystkim nasuwają się następujące możliwe metody:

Ja transcendentalne akcentuje w stosunku do strumienia świadomości, który podlega nieustannym zmianom, immanentną tożsamość. Można by zatem wyzyskać charakterystyczny rys tożsamości ja i po uchwyceniu przeciwieństwa między tym, co w strumieniu świadomości jest płynne, a tym, co niezmiennie, próbować oglądowego doświadczenia ja jako takiego. Tą drogą, podejmując analogiczną problematykę, szli E. Mach³⁸, E. Titchener³⁹ i inni pozytywiści. Niestety nie możemy iść za ich przykładem i to nie tylko z racji naszego metodologicznego postulatu badania świadomości w momencie aktualnej teraźniejszości, ale również z tej racji, że przeciwstawienie ja i strumienia świadomości jako tego, co zmienne i tego, co tożsame ze sobą (niezmiennie), nie zdaje się być najbardziej pierwotne, lecz jest prawdopodobnie podbudowane doświadczeniem bardziej zasadniczych momentów strukturalnych.

Można jeszcze, jak E. Rothacker⁴⁰ na gruncie psychologii, próbować uchwycenia najbardziej zasadniczych funkcji

³⁸ Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886, s. 3 n.

³⁹ Podręcznik psychologii, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1929, s. 446.

⁴⁰ Die schichten der Persönlichkeit, wyd. 2, Leipzig 1941.

ja, przez które najwyraźniej się ono ujawnia i na tej drodze uznać ja za podmiot tej właśnie funkcji, tj. za jej twórce. „Instancja ja dorzuca do naturalnych funkcji głębi osoby — pisze Rothacker — akty kontrolujące i sterujące...”⁴¹. Lecz i ta próba nie jest zadowalająca. Akty kontroli, o których wspomina autor, przysługują mnie (mojemu ja) tak samo jak wszelkie inne akty, np. braku kontroli, rezygnacji ze sterowania i cały szereg przeżyć aktowych. Poza tym metoda tego rodzaju uobecniałaby nam ja wyłącznie w jego najbardziej dynamicznym aspekcie, co wydaje się nie dość pełne.

Można by wreszcie wziąć za podstawę wyróżnienia następującą uwagę J. Lindworsky'ego: „...ja ukazuje się nam zawsze tylko w naszych przeżyciach, podobnie jak np. natężenie albo rozciągłość pojawia się tylko we wrażeniach. Jeżeli mimo to dochodzimy do ja odosobnionego, zawdzięczamy to naszej zdolności wyodrębniania z różnych przeżyć stale powracającego rysu Ja (Ichzug). A więc ten rys naszych przeżyć poznajemy dlatego, że możemy abstrahować, czyli ostatecznie dlatego, że możemy ujmować stosunki”⁴². Abstrakcji, o której pisze Lindworsky, możemy rzeczywiście dokonać i niejednokrotnie jej dokonujemy. Niemniej i ta droga nie zadawała. Abstrakcja tego typu jest dopiero wtedy możliwa, gdy dysponujemy bardziej pierwotną wiedzą o charakterystycznej strukturze świadomości oraz o momentach wyróżniających ja do strumienia świadomości. Innymi słowy: gdy wiemy, na czym polega „stale powracający rys ja”. Poza tym zakłada ona konieczność wzięcia pod uwagę czasowej struktury świadomości i porównania tego, co zmienne z tym, co stale powraca, jakby obecność ja nie zaznaczała się już w momencie aktualnej terażniejszości. I wreszcie wprowadza ona obciążony wieloznacznościami termin „abstrakcja”, który w rezultacie zaciemnia powstały obraz ja: w wyniku procesu abstrahowania uzyskujemy pojęcie abstrakcyjne, a zatem ja byłoby takim właśnie pojęciem. W ten sposób potraktował ja,

⁴¹ Dz. cyt., s. 16—17.

⁴² Psychologia eksperymentalna, przeł. Ks. M. Piechowski, Kraków 1933, s. 212.

stosując metodę „abstrahowania”, W. Schuppe⁴³, co wydaje się nieoczekiwane.

Jak widać z przytoczonych wyżej przykładów sprawa metody uzyskiwania ja transcendentalnego posiada duże znaczenie i musi być skrupulatnie przeanalizowana.

Przejdźmy zatem do pozytywnych rozwiązań.

Oto siedzę teraz w zamkniętym pokoju. Z oddali dobiega mnie stukot przejeżdżającego wozu. Blżej słyhać stukot maszyny do pisania. Wytężona uwaga kieruje się na określony temat. Poza tym odczuwam własne ciało, chłód pokoju i szereg innych doznań, których wymienić nie jestem w stanie. Są one niezwykle różnorodne, a między nimi znajdują się takie, które mogą w tej chwili zmienić (np. mogę skierować uwagę na inny temat) i takie, których zmienić nie potrafię (np. stukotu przejeżdżającego wozu). Mimo tych różnic wszystkie one charakteryzują się wspólnym momentem: są *moimi* doznaniem. Mogą one być doznaniem także innej osoby, ale to nie zmienia w niczym sytuacji, że teraz są *moimi*. Każde z nich wskazuje pośrednio lub bezpośrednio na mnie (na ja), jako na tego, kto doznaje.

Co znaczy termin „*moje*” doznania, akty, wrażenia itd.? W jaki sposób przeciwstawia się to, co ja mam (doznaję), temu, kim ja jestem?

Przede wszystkim narzuca się uwaga, że „*moje*” jest to, w stosunku do czego „*ja*” posiada pewną „władzę” tj. możliwość dysponowania tym „*moim*”. Pole tak pojętej potencjalności może podlegać stopniowaniu od nieograniczonej możliwości myślenia o tym lub owym, do coraz bardziej ograniczonego „dysponowania” bólem głowy, aktualnym słyszeniem określonych dźwięków itd. Te wszystkie doznania są „*moimi*” doznaniem nie tylko pośrednio, ponieważ należą jakoś do ciała, które jest *moje*, lecz bezpośrednio, ponieważ dotyczą tego „*ja*”, którym jestem. G. Marcel zauważa, że „*moje*” ujawnia swoistą „zewnętrzność” w stosunku do ja, która bierze się stąd, że żaden moment lub cecha tego, co jest *moje*, nie jest

⁴³ Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, wyd. 2, Berlin 1910, s. 19.

cechą ani momentem tego, co stanowi ja jako takie. „Moje” jest aktualne słyszenie stukotu wozu, maszyny do pisania, myślenie na zadany temat, ale w żadnej mierze nie jest ja. Niekiedy co prawda używamy terminu „moje ja”, lecz oznacza on wyłącznie tę okoliczność, że chodzi o mnie samego, a nie o jakieś inne indywiduum. „Zewnętrzność”, o której wspomina Marcel, wnosi ze sobą swoiste poczucie dystansu, transcendencji w całym swoistym znaczeniu, „mojego” do „ja”⁴⁴. Z drugiej strony obydwie pojęcia są korelatywne: nie może być nic mojego bez ja, ani też żadnego ja bez mojego. Ja przejawia w tym, co „jego” swą jakby eksterytorialność, której momentem charakterystycznym jest „wyjście” ze siebie w stronę tego, co nie będąc wprawdzie ja, jest przecież z ja w konieczny sposób sprzęgnięte. Piętno „moje” może być wyciśnięte nie tylko na aktach, doznaniach, własnościach świadomości, ale także na rzeczach całkiem zewnętrznych: mówimy wszakże „moje pióro”, „mój dom” itd.

Otóż ów niesamoistny moment „moje”, który sprawia, że ucechowane nim przedmioty i przeżycia odnoszą się do mnie jako właściciela, nazwiemy egotycznym momentem posesywnym. Podkreślamy jednocześnie, że nie utożsamia się on z własnością w sensie formalnej ontologii (w rozumieniu Ingardena). To, co moje, wskazuje na ja w sposób, który trzeba będzie jeszcze opisać, ale który jest inny niż sposób, w jaki forma I własności domaga się formy I podmiotu własności⁴⁵.

Egotyczny moment posesywny kwalifikuje bezpośrednio to, co jest moje, a nie ja jako takie. Podmiotem, który określa (przysługuje mu), jest właśnie owe c o (przeżycie, doznanie, rzecz), ale nie określa go jako własność analogiczna do innych własności (czerwień rzeczy, pulsowanie przeżycia itd.). Wska-

⁴⁴ G. Marcel, *Esquisse d'une Phénoménologie de l'avoir*, *Recherches Philosophiques*, III, 1933—34, s. 58—64. Por. też tegoż autora: *Etre et Avoir*, Paris 1935, s. 225 i L. Litwiński, *La psychologie du „mien”*, *Repr. from Acta Psychologica*, vol. VI, n. 2/3, 1949, s. 190—195.

⁴⁵ Pojęcie „forma I”, „materia I” i ontologia formalna i materialna wg R. Ingardena. Por.: *Spór o istnienie śwata*, t. I, s. 291—352.

zuje on intrawertywnie na ja jako na to, k o g o jest moje. Stosunek między tym, co moje, a tym co jest ja, jest nieodwracalny: nigdy nie może być tak, by ja było posiadane przez to, co moje, lecz zawsze musi ja posiadać moje.

Odkrycie egotycznego momentu posesywnego skierowanego jednoznacznie na ja umożliwia nam dopiero przeprowadzenie „redukcji” i uchwycenie ja poprzez to, co moje. Egotyczny moment posesywny, w który wyposażone są akty, treści aktów, doznania, wrażenia, wyobrażenia, a także niektóre rzeczy istniejące poza moim ciałem, zwraca się zawsze w tym samym kierunku i zawsze wskazuje intrawertywnie na to samo: na ja, jako konieczny korelat mojego. Dokonując stopniowej redukcji tego, co „najmniej moje”, poprzez coraz bardziej „moje” i „bliskie mi”, redukując także myślowo to, co ów moment określa, chwytając intuicyjnie jedynie ów moment i kierunek, w którym wskazuje, zbliżam się coraz bardziej do tego, co jest ja i co zostaje w ten sposób intencjonalnie wyznaczone. Redukcja, którą przeprowadzam, polega na ujęciu „w nawias” tego, na czym zakotwiczony jest egotyczny moment posesywny, zatem aktu, przeżycia, doznania rzeczy itd., a pozostawieniu i uchwyceniu bliższego i dalszego momentu wskazywania na to ja, z którym wiąże się w sposób konieczny. Najbardziej istotny dla nas jest właśnie ów intrawertywnie zwrócony moment wskazywania na ja.

Ten typ redukcji nazywam tutaj r e d u k c j ą e g o t y c z n ą. Jest ona dla mnie metodą wyodrębnienia „momentu” ja z transcendentalnej świadomości (mojej) jako samoistnego obiektu badań. Nie przeciwstawia się ona w niczym formom redukcji opisanym przez Husserla, lecz stanowi ich uzupełnienie lub lepiej: jest zastosowaniem ogólnej idei redukcji do konkretnego zagadnienia⁴⁶. Pozwala nam ona nie tylko na możliwie dokładne uchwycenie przedmiotu naszych badań, lecz również na odgraniczenie problematyki ściśle egologicznej od problematyki formalno-ontologicznej. Do tego jeszcze wrócimy.

⁴⁶ Na temat różnych znaczeń redukcji por.: Quentin Lauer, *Phénoménologie de Husserl*, Paris 1955, s. 340—341.

§ 3. Krytyczna analiza poglądów Husserla

Podstawowe zagadnienia dyskusji można sformułować następująco: czy między podmiotem świadomości, a ja transcendentalnym zachodzi bezwzględne „pokrywanie się”, bezwzględna „tożsamość”, tak, że jedno jest drugim? Czy ja transcendentalne jest czystym ja w którymś ze znaczeń tego słowa? Obydwa pytania dotyczą zagadnienia budowy ja transcendentalnego w oderwaniu od budowy całej sfery świadomości transcendentalnej. Odpowiedź na nie powinna stanowić doniosły przyczynek do wyjaśnienia natury ja.

Husserl stwierdza niejednokrotnie, że ja transcendentalne jest podmiotem świadomości i odtąd używa obydwu terminów zamiennie. Słowo „jest” kryje jednak w sobie pewne wieloznaczności. Nie wiadomo bliżej, czy chodzi o tożsamość, czy przysługiwanie jednego drugiemu, czy „spełnianie funkcji” itd. Niemniej zamienne użycie obydwu terminów jako synonimów naprowadza na przypuszczenie, że Husserl nie zdawał sobie dostatecznie sprawy z dwóch swoistych aspektów świadomości ujmowanych z jednej strony przez termin „podmiot”, z drugiej przez termin „ja”. W zastosowaniu do sfery świadomości obydwie znaczenia utożsamiają się dla niego. Wprawdzie o podmiocie świadomości mówił najczęściej, gdy uwzględniał pole potencjalności ja transcendentalnego, ale zmieniło się to już w Medytacjach przy opisywaniu stosunku własności habitualnych do ja transcendentalnego. W Ideach I, jak widzieliśmy, używa również terminu „wolna istota” na oznaczenie ja oraz charakterystycznego dynamizmu opisywanego gdzie indziej przez termin „podmiot”. Tymczasem wydaje się, że to, co opisuje pojęcie „czysty podmiot świadomości” i pojęcie „ja transcendentalne” nie utożsamia się ze sobą. Mimo to nie da się zaprzeczyć, że świadomość przejawia zarówno egologiczną (wbrew niektórym neokantystom) jak podmiotową (wbrew pozytywistom) strukturę.

Co w szczególności myślę, gdy biorę pod uwagę sens zdania: „ja słyszę skrzypiący wóz”, „ja słyszę turkot maszyny do pisa-

nia”, „ja koncentruję uwagę...?” „M o j e” słyszenie i „m o j e” skupianie uwagi wskazuje na „ja” które jest. Ono bez żadnych wątpliwości jest. Mogę nie wiedzieć dokładnie, jakie ono jest, mogę nie umieć bezpośrednio je uchwycić, ale wiem, że jest. Wiem także, że to ja jestem. Kryje się w tym pewne przeciwstawienie do wszelkiego innego ja, jeżeli takie istnieją, polegające na stwierdzeniu, że to ja nie jest żadnym innym ja (nikogo innego). W ten sposób chwytam jednocześnie jego swoistą indywidualność. Indywidualność ta nie polega na tym, że ja jest ucechowane ostatecznymi odmianami konkretnych jakości, jak czasowo-przestrzenny przedmiot, ale po prostu na tym, że samo w sobie nosi swą własną i najbardziej pierwotną niepowtarzalność. Odkrywam także jego pierwotny dynamizm: jest w nieustannej „gotowości”, czujne, roztaczające swą moc na to, co teraz robię i na kierunek mojej uwagi. Ono nie jest przytłoczone ciężarem znużenia, jak moje ciało lub moje emocje. Nawet wtedy, gdy nie ujawnia swej dynamiki, mam świadomość, że jego jakby milczenie jest w istocie rzeczy brzemienne w swoistą egzystencjalną pełnię.

Co myślę z kolei, gdy twierdzę, że świadomość transcendentna lub w ogóle ta świadomość, którą posiadam przed redukcją, jest świadomością określonego p o d m i o t u?

Myślę przede wszystkim o swoistej funkcji, którą podmiot spełnia w stosunku do świadomości. Jest on identycznym punktem odniesienia świadomości, która jest j e g o świadomością. To byłoby jednak zbyt mało. Myślę nadto, że świadomość jest egzystencjalnie zdana na podmiot, w jakimś stopniu od podmiotu zależy w swym istnieniu, jest świadomością tego oto podmiotu. Ale wcale nie potrzebuję myśleć, że podmiotem świadomości jest jakieś ja lub konkretne moje ja. Myśląc o strumieniu świadomości i podmiocie tego strumienia, wcale nie muszę myśleć o jakimkolwiek ja.

Stanie się to dla nas jaśniejsze, gdy tylko porównamy ze sobą związki, jakie zachodzą między podmiotem świadomości a strumieniem świadomości z jednej strony i egotycznymi momentami posesywnymi, a ja z drugiej.

Pojęcie „podmiot czegoś” jest z punktu widzenia ontologii

(w rozumieniu Ingardena) pojęciem opisującym przypadek kategoriałnej formy I przedmiotu i jako takie wchodzi w skład pojęć, którymi posługuje się ontologia formalna. Nie jest pojęciem samodzielnym, lecz występuje w koniecznym związku z pojęciem „własność czegoś”, „zdarzenie” czegoś, „czyjś proces”, słowem: czyjś „stan rzeczy”, które również opisuje inny szczególny przypadek formy I przedmiotu. Pojęcia formalne oznaczają *ex definitione* to, co radykalnie niejakościowe, a w czym tkwi to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu. W zastosowaniu do najogólniej pojętej sfery transcendentálnej świadomości obydwá typy pojęć („podmiot czegoś” i „stan rzeczy posługujący podmiotowi”) ujmują wyłączenie jej strukturę formalną.

Potrzebne są jednak tutaj dodatkowe wyjaśnienia. Chodzi o bliższe ujęcie struktury strumienia świadomości i dokonanie próby wykrycia charakterystycznych formalnych konieczności zachodzących w sferze świadomości transcendentálnej.

Jaki jest stosunek strumienia świadomości w najogólniejszym sensie do czystego podmiotu świadomości?

Strumień świadomości nie posiada jednolitej budowy. Wyróżnia się w nim zwykle szereg „stanów rzeczy”, a mianowicie: akty świadomości w sensie najogólniejszym (akty poznania, decydowania, upodobania, odrazy itd.), procesy doznawania wrażeń, uczuć, spełniania swoistych czynności i wreszcie własności habitualne. Te ostatnie, będąc z całą pewnością czymś ze sfery świadomości, wykraczają w pewnym stopniu poza płynny strumień powstających i zapadających w przeszłość aktów, chwilowych doznań itp. Wszystkie one są przeniknięte świadomością i wszystkie jakoś przynależą (przysługują) podmiotowi świadomości: są jego aktami, jego stanami, jego doznaniem, jego własnościami itd. Interesuje nas tutaj szczególnie sam ten formalny związek podmiotu z tym, co w świadomości jest „jego”.

W skład strumienia świadomości wchodzi niezawodnie procesy będące bądź doznaniem (oto doznaję bólu), bądź „działaniami” podmiotu (oto skupiam uwagę przez chwilę na temacie). Podmiot świadomości bierze udział w tych procesach

albo w ten sposób, że je biernie przeżywa, albo w ten, że aktywnie spełnia szereg czynności wymaganych do tego, by ukonstytuował się cały proces.

Z istoty swej formy I procesy w ogóle, a w szczególności procesy świadomości domagają się w sposób konieczny podmiotu, który je spełnia, lub do którego one przynależą (którego procesami są). Zachodzi pytanie, czy strumień świadomości jako proces złożony z wielu procesów składowych, lub może jakieś poszczególne procesy składowe, mógłby być uznany za własność w sensie formalnej ontologii czystego podmiotu świadomością, czy też nie, czy zatem między podmiotem świadomości, a strumieniem świadomości (lub jego składową częścią) zachodzi taki związek, jak zachodzi między własnością a pomiotem własności? Istnieją pewne argumenty za tym i przeciw temu.

Strumień świadomości jako proces złożony lub jakiś proces będący jego składnikiem wykazuje charakterystyczną trójjednię materii, formy i sposobu istnienia, a zatem spełnia konieczne warunki do tego, by być własnością w sensie ontologii formalnej. Strumień świadomości jako proces złożony i jego poszczególne procesy składowe domagają się w sposób konieczny podmiotu, w którym tkwią, który je dokonuje, w którym się rozgrywają, podobnie jak własności domagają się w konieczny sposób podmiotu, któremu przysługują. Ale istnieją niewątpliwie argumenty przeciw. Oto sam strumień świadomości, a także jego składowe strumienie mogą być i faktycznie są podmiotami własności: mówimy np., że doznanie bólu było „szarpiące”, „wiercące”, „długie” itd. To zaś wykluczone jest w przypadku własności. Inny też jest prawdopodobnie sposób istnienia własności, a inny sposób istnienia procesów strumienia świadomości. Pierwsze trwają w czasie będąc niejako niewrażliwe na jego upływ, drugie istnieją rozpościerając się w czasie tak, że w aktualnej terażniejszości istnieje jedynie część procesu, podczas gdy całość dopiero się konstytuuje. Do tego dochodzi jeszcze różnica trzecia: oto z istoty formy I podmiotowej jest niemożliwe, by istniał podmiot własności bez przysługujących mu własności. Podmiot

własności domaga się w sposób konieczny, aby przysługiwały mu jakieś własności i własność domaga się w sposób konieczny, by tkwiła w swym podmiocie. Tymczasem między czystym podmiotem świadomości, a świadomością jako procesem nie ma owego wzajemnego koniecznego postulowania się podmiotu i procesu: wprawdzie proces w ogóle, a zatem również proces świadomości domaga się w konieczny sposób podmiotu własności, ale podmiot własności nie domaga się ani jakiegoś konkretnego procesu świadomości, którego by doznawał, lub który by spełniał, ani prawdopodobnie nie domaga się strumienia świadomości, w którym by „żył”⁴⁷. Niestety nie możemy tutaj rozstrzygać całego zagadnienia, ponieważ musielibyśmy wtedy wykroczyć szeroko poza granice wyznaczone przez nasz metodologiczny postulat, a nadto odwiodłoby nas to zbyt daleko od zasadniczego pytania: czy podmiot świadomości i ja transcendentalne utożsamiają się ze sobą? Dla naszych celów wystarczy, jeżeli przyjmimy, że zachodzi konieczny związek formalny między procesami strumienia świadomości (lub strumieniem świadomości), a podmiotem własności: strumień świadomości pojęty jako zespół procesów świadomości domaga się dla siebie w sposób konieczny podmiotu, który jest właśnie podmiotem świadomości.

To samo można powiedzieć o aktach świadomości. One również w konieczny sposób domagają się dla siebie podmiotu, który je spełnia. Nie mogą w żaden sposób istnieć bez tego, kto (ew. c o) jest ich spełniaczem. Konieczność spełniającego podmiotu dla aktów jest natury formalnej i stanowi szczególny wypadek konieczności wynikającej z formy I kategoryjalnej samoistnego przedmiotu indywidualnego. Wydaje się jednak, że podmiot świadomości nie domaga się w ten sam sposób aktu świadomości, że zatem, podobnie jak poprzednio, brak tutaj postulowania aktu przez przedmiot.

Zachodzi wreszcie konieczne i formalne przyporządkowanie własności habitualnych i ewentualnie jeszcze innych — jeżeli takie istnieją — podmiotowi świadomości jako podmiotowi wła-

⁴⁷ Por.: Spór o istnieniu świata, t. I, s. 241, t. II, s. 149.

sności. Forma I własności w ogóle, w szczególności zaś forma I własności habitualnych, nie może występować bez korelatywnej formy I podmiotu własności. Czy podmiot świadomości jako podmiot własności samoistnego przedmiotu indywidualnego może występować bez korelatywnej formy własności czegoś, do tego jeszcze wrócimy, wydaje się jednak, że może on się obejść bez niektórych przynajmniej własności habitualnych i mógłby się być może obejść bez niektórych innych własności (gdyby takie były).

Resumując należy stwierdzić: istnieje konieczne, oparte o formę I przedmiotową, domaganie się podmiotu świadomości przez świadomość w ogóle, przez poszczególne procesy rozgrywające się w świadomości, przez akty świadomości i wreszcie przez własności habitualne i inne. One wszystkie i to wszystko nie może istnieć bez doznającego, spełniającego, „noszącego” je podmiotu, który jest właśnie z tego tytułu podmiotem świadomości. Jest to konieczność formalna tzn. zakotwiczona na formie I kategorialnej w sensie ontologii Ingardena.

Z drugiej jednak strony nie widać żadnej formalnej konieczności, by owym podmiotem świadomości musiało być właśnie to ja, którym jestem, a nawet, by w ogóle jakieś ja musiało występować w świadomości. Nie można pomyśleć formalnej budowy strumienia świadomości w sensie najogólniejszym, bez podmiotu świadomości, ale można ją pomyśleć bez jakiegokolwiek ja. Znaczy to, że formalna budowa świadomości nie postuluje wystąpienia w świadomości żadnego ja. Wnikając myślowo w tę budowę natrafiam na podmiot świadomości, który tutaj nazywam czystym podmiotem świadomości, tzn. podmiotem świadomości i niczym więcej. Natomiast nie natrafiam na ja, które w związku z tym ujawnia mi się jako coś „z poza formy” świadomości, coś dodane niejako „z zewnątrz” (oczywiście nie w sensie przestrzennym), czymś obcym w stosunku do formy I świadomości, co nie występuje w charakterystycznej siatce formalnych konieczności sfery transcendentnej. Nie można zatem twier-

dzić, że podmiot świadomości po prostu utożsamia się z ja świadomości (ani nawet, że się z nim równoważy).

Charakterystyczne wyodrębnienie się czystego podmiotu świadomości od ja transcendentalnego ujawnia się nam również gdy bierzemy pod rozwagę egotyczny moment posesywny cechujący to, co moje („moje” ciało, „moje” przeżycia, „moje” przyzwyczajenia) lub syntetyczny zbiór takich momentów konstytuujących wspólnie z tym, czemu przysługują „moje” otoczenie, „mój” świat i ich stosunek do transcendentnego ja uzyskanego na drodze redukcji egotycznej. Egotyczne momenty posesywne („moje” w sensie najszerszym) stoją w koniecznym związku z ja transcendentalnym, na które też intrawertywnie wskazują („moje” jest cokolwiek zawsze ze względu na ja), chociaż nie jest to związek formalny. Formalnie rzecz biorąc jest egotyczny moment posesywny „quasi-własnością” przedmiotu, który cechuje, a zatem tego, co jest moje (przeżycie, akt, własność habitualna). Jego podmiotem, w którym tkwi, nie jest ja, którym jestem, lecz to, co jest moje. Z drugiej strony jest niemożliwe bez ja, na które intrawertywnie wskazuje. Między egotycznym momentem posesywnym, a ja zachodzi związek konieczny i to w obu stronach kierunku: gdy istnieje coś, co jest moje, to musi też istnieć ja, z którym to moje jest związane i gdy istnieje jakieś ja, to musi również istnieć coś, co jest jego (np., że istnieje), chociaż nie można dokładnie rozstrzygnąć, jakie minimum jest wymagane w tym celu. Mimo to jednak w ramach konieczności zachodzącej między moim i ja nie występuje, jako struktura przyporządkowana owej konieczności, czysty podmiot świadomości. Znaczy to, że wnikając myślowo w treścią zawartość egotycznych momentów posesywnych jako takich, nie mogę pominąć korelatywnej struktury ja, do którego one się odnoszą i bez którego w ogóle by ich nie było, ale wcale nie muszę przy tym myśleć o czystym podmiocie świadomości jako czymś stojącym w koniecznym związku z nimi. I nie chodzi tutaj o prostą niemożliwość „pomyślenia sobie”, lecz o obiektywną konieczność, *resp.* jej brak, która ma swe źródła w swoistej budowie badanych

struktur świadomości. W ten sposób ujawnia się ten sam stan rzeczy, mianowicie że konieczność ja świadomości transcendentalnej oraz czystego podmiotu świadomości i, co za tym idzie, ja jako takie i czysty podmiot jako taki, nie utożsamiają się ze sobą⁴⁸.

Zbadanie koniecznych związków między świadomością a podmiotem świadomości oraz między egotycznymi momentami posesywnymi, a ja świadomości umożliwiło potwierdzenie wysuniętej wyżej tezy, że zawartość „treściowa” czystego podmiotu świadomości nie utożsamia się z zawartością „treściową” ja świadomości, aczkolwiek między podmiotem świadomości (czystym podmiotem), a ja świadomości zachodzą jakieś bezpośrednie związki.

Jeżeli jednak w sferze transcendentalnej świadomości występują co najmniej dwa różne typy konieczności: między formą I strumienia świadomości w najszerszym sensie i korelatywną formą podmiotu tego strumienia z jednej, a egotycznymi momentami posesywnymi i ja jako takim, które są ostatecznie wyrazem braku tożsamości ja transcendentalnego i czystego podmiotu świadomości, z drugiej strony, to nie można twierdzić, że ja transcendentalne jest w konieczny sposób wyznaczone i postulowane przez formalną budowę strumienia świadomości. Ja jest konieczne ze względu na występowanie egotycznych momentów posesywnych cechujących to, co moje, a nie ze względu na formę I świadomości.

Nie można również twierdzić, że egotyczne momenty posesywne domagają się wprost i bezpośrednio oraz z koniecznością czystego podmiotu świadomości, lub, że to czysty podmiot świadomości domaga się jako koniecznego korelatu

⁴⁸ Zachodzi pytanie, czy świadomość musi zawsze być świadomością jakiegoś „ja”? Wiemy, że formalnie rzecz biorąc tak być nie musi, ale czy nie zachodzi konieczność materialnie uwarunkowana między „ja”, a świadomością, która jest jego świadomością? Wydaje się, że możliwa jest świadomość nie będąca świadomością żadnego „ja”, aczkolwiek musiałby istnieć jakiś podmiot owej świadomości. Konieczność ja wystąpi dopiero wtedy, gdy uwzględnimy zachodzenie egotycznych momentów posesywnych. Zagadnienie to wymagałoby jednak odrębnego potraktowania.

egotycznych momentów posesywnych. Formalnie egotyczne momenty posesywne „tkwią” w tym, co jest moje (stany, akty, własności, rzeczy). Natomiast można twierdzić, że egotyczne momenty posesywne wzięte bądź razem, bądź każdy z osobna z koniecznością domagają się ja jako tego, na kogo wskazują intrawertywnie (są „zwrócone”) i od którego genetycznie się wywodzą. Można również twierdzić, że świadomość z racji swej formalnej budowy domaga się korelatywnie wystąpienia w niej czystego podmiotu.

Intuicyjnie uchwycenie charakterystycznego „nie pokrywania się”, *rsp.* braku tożsamości, ja transcendentalnego oraz czystego podmiotu świadomości sprowadza w konsekwencji wyodrębnienie dwóch typów zagadnień obejmujących sferę transcendentalnej świadomości.

Jedna grupa zagadnień jest zorientowana wokół formalnej budowy świadomości, druga wokół jej egologicznej struktury. Husserl wypowiadał twierdzenia jednego i drugiego typu, chociaż niewątpliwie więcej uwagi poświęcił zagadnieniom formalnej budowy świadomości. Oprócz tego jednym z najbardziej zasadniczych pytań, jakie w związku z tym powstaje jest zagadnienie stosunku ja transcendentalnego do czystego podmiotu świadomości. Otwiera ono jednak całkiem nowy typ problematyki, której tutaj rozwijać nie jesteśmy w stanie.

W ścisłym, jak się okaże, związku z zagadnieniem tożsamości czystego podmiotu świadomości oraz ja świadomości transcendentalnej stoi zagadnienie struktury ja jako takiego. Jak już widzieliśmy, w poglądach Husserla kryje się pewna wieloznaczność. Nie wiadomo bliżej, czy termin „czyste ja” oznacza ja jako nie będące bezpośrednio ukwalifikowane żadnymi własnościami, czy też ja jako pozbawione wszelkich istotowych komponentów i z tej racji niemożliwe do opisanie, czy też wreszcie ja niepoznawalne i nieopisywalne w oderwaniu od aktów, które są jego aktami (mają w nim swe źródło). Jedynie tego ostatniego poglądu nie zamierzamy poddawać krytyce, natomiast poglądy zawarte w obydwu pierwszych interpretacjach wydają się nam niemożliwe do utrzymania.

Husserl sam zresztą zrezygnował w pewnym stopniu z pierwszego z nich w chwili, gdy odkrył tzw. własności habitualne i uznał, że kwalifikują one bezpośrednio ja świadomości transcendentalnej. Sprawa kwalifikacji ja transcendentalnego nie wydaje się jednak przez to bezapelacyjnie rozstrzygnięta. Powstaje bowiem pytanie, czy rzeczywiście wszystkie własności habitualne bezpośrednio kwalifikują owe ja? Czy nie trzeba przyjąć, że istnieją jakieś inne własności kwalifikujące to ja bardziej pierwotnie niż własności habitualne? Czy oprócz tego nie musimy przyjąć, że ja posiada cały szereg istotowych komponentów konstytuujących je jako takie, w jego „istocie”?

Aby rozstrzygnąć pierwsze z pytań, zwróćmy baczniejszą uwagę na niektóre momenty charakteryzujące sposób, w jaki własności habitualne kwalifikują ja transcendentalne, a zwłaszcza na charakterystyczny moment genezy owych własności.

Przypuśćmy, że mając do wyboru zwrócenie uwagi na stukot maszyny do pisania i treść tego, co aktualne piszę, postanawiam, że będę zwracał uwagę na treść wystukiwanych słów i zdań. Odtąd trwa we mnie, jako jedna z habitualnych własności, to właśnie, że jestem skierowany w określonym kierunku, że zajmuję określoną postawę wobec fragmentu zewnętrznego świata. Powstaje teraz zasadnicze pytanie, czy ja mógłbym zwracać uwagę na treść wypisywanych zdań, gdyby moje ja nie było wyposażone własnością rządzenia uwagą w ogóle? Czy mógłbym to czynić, gdyby moje ja nie było ukwalifikowane własnością, którą potocznie określamy jako „zdolność skupienia uwagi”? A oprócz tego jeszcze bardziej pierwotną własnością swobodnego ustosunkowania się do tego, co się poza nim rozgrywa? Wnikając jeszcze głębiej w strukturę ja i jego relacje do własności habitualnych, czy możliwe byłyby własności habitualne, gdyby ja transcendentalne nie było wyposażone we własności umożliwiające wyłanianie w sobie (ew. ze siebie) takich właśnie własności? Wydaje się, że nie. Własności habitualne, zgodnie z Husserlem, dorzucają się niejako „od zewnątrz” do tego, czym jest ja samo w sobie i odtąd tkwią w nim, „inherują”, są jego własnościami. Wyznaczają one granice „od zewnątrz”

temu, co jest „jego”, lub trafniej, wykańczają jego pełną „nadbudowę”. Ten rodzaj przynależności „określeń” do ja transcendentalnego przypomina sposób, w jaki własności habitualne konstytuują i przynależą do osobowego ja konkretnej, ludzkiej jednostki⁴⁹. Ale stwierdzenie, że istnieją własności habitualne, genetycznie wyłaniające się z przeżyć aktowych, zakłada, że ja transcendentalne jest wyposażone we własności jeszcze bardziej pierwotne i jeszcze bardziej „intymne”, które wprost pozytywnie umożliwiają genezę konstytutywną poszczególnych własności habitualnych i w konsekwencji całą warstwę takich własności.

Przejdźmy obecnie do drugiej interpretacji terminu „czyste ja”, według której znaczy on, że ja jest pozbawione wszelkich istotowych komponentów i dlatego też jest nieopisywalne.

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że przypisywanie ja transcendentalnemu własności bezpośrednio je kwalifikujących wcale nie zwalnia od odpowiedzi na pytanie, czym to ja jest samo w sobie i czym wyróżnia się ono od całego strumienia świadomości łącznie z własnościami habitualnymi.

Własności habitualne przejawiają z formalnego punktu widzenia formę I „bycia własnością czegoś” i z koniecznością domagają się korelatywnej formy I podmiotu własności, którym — zdaniem Husserla — jest właśnie ja transcendentalne. Obydwa aspekty formy I są w stosunku do siebie nawzajem korelatywnie przeciwstawne i to umożliwia wyodrębnienie niesamoistnego momentu podmiotu (ja według Husserla) od całości, którą stanowi sfera transcendentalnej świadomości. Własności habitualne konstytuują się w czasowo przebiegającym strumieniu świadomości. Ja transcendentalne trwa jako tożsame (zdaniem Husserla) pod zmienną warstwą własności habitualnych i przeżyć. Trzeba wreszcie pamiętać, że dopiero na drodze konstytucji transcendentalnej dochodzi do genezy osoby ludzkiej i że ja transcendentalne samo w sobie nie jest ani osobowe, ani ludzkie (zdaniem Husserla). Wyodrębnia się

⁴⁹ Ingarden zwraca uwagę, że koncepcja z Medytacji stanowi, wbrew wszelkim zastrzeżeniom, zbliżenie do koncepcji osoby (monady) ludzkiej. Spór..., t. II, s. 475.

ono zatem z warstwy strumienia świadomości jako podmiot świadomości, jako struktura tożsama w zmiennym strumieniu przeżyć, jako struktura bardziej pierwotna niż ja osobowe i ja ludzkie. Poza tym jednak nie jest ani aktem, ani przeżyciem, ani częścią składową przeżycia, ani nawet osobowe i ludzkie. Czym zatem jest? czym jest samo w sobie? Jakie to konkretnie momenty sprawiają, że nie zatapia się ono w warstwie własności, doznań, aktów itd.? Skoro Husserl wyodrębnia ja od strumienia świadomości w znaczeniu najszerszym, pozostaje otwarta możliwość pokazania momentów usprawiedliwiających to rozróżnienie nie tylko od strony strumienia świadomości, ale również i przede wszystkim od strony jego samego. Wskazanie na podmiotową formę I świadomości nie zadowala, ponieważ forma I świadomości, jak widzieliśmy, nie utożsamia się jeszcze z ja świadomości. Poza tym oprócz wyróżniających momentów formalnych powinny istnieć również wyróżniające momenty materialne w sensie materii I korelatywnej do formy I. Nie zadowala również wskazanie na moment tożsamości w zmiennym strumieniu świadomości, ponieważ tożsamość musi być zawsze tożsamością czegoś, co jest jakoś materialne (jakościowo) ukwalifikowane. Pytanie, czym jest owa wyodrębniająca się struktura ja transcendentalnego, nadająca strumieniowi świadomości charakterystyczny styl bycia jego strumieniem, stanowiąca istotny i trwały rdzeń świadomości, pozostaje nadal bez odpowiedzi. Tymczasem odpowiedź na nie jest nieodzowna, jeżeli ma być usprawiedliwione wyodrębnienie tego, co jest ja transcendentalnym od tego, co jest jego strumieniem świadomości (własnością, aktem, przeżyciem itd.).

Poza tym rodzi się nowa trudność.

Należy zwrócić uwagę na swoisty moment ja transcendentalnego, a mianowicie, że jest ono dane świadomości jako indywidualne i jednocześnie jako indywidualizujące to, co wchodzi w skład strumienia świadomości⁵⁰. Gdyby ja trans-

⁵⁰ Husserl przyjmował zresztą zupełnie wyraźnie indywidualność ja transcendentalnego. Por.: Ideen II, s. 97, Die Krisis der europäischen

cidentalne było samo w sobie czystym ja, czy mogłoby występować jako czynnik rozstrzygający o tym, że strumień świadomości jest moim i tylko moim strumieniem? Czy mogłoby wywierać piętno niepowtarzalności jakościowej na własnościach, aktach, doznaniach, przeżyciach itd.? Czy można by jeszcze w jakimkolwiek sensie twierdzić, że jest to „m o j e” ja, a nie „j a w o g ó l e?” Skoro samo w sobie jest ono „czyste”, a jakościową kwalifikację zawdzięcza dopiero własnościom habitualnym, to jest również „n i c z y j e”, jest „j a w o g ó l l e”. Takie zaś ja w ogóle jest a b s t r a k t e m, który może być użyteczny jako swoiste pojęcie graniczne, ale nie może w szczególny sposób indywidualizować strumienia świadomości.

Wydaje się wreszcie, że sam fenomenologiczny opis genezy konstytutywnej własności habitualnych wraz z wzmiankowanym już pojęciem pola potencjalności, które wyznacza granice swobodnego wpływu ja na przebiegi strumienia świadomości, z a k ł a d a, że ja transcendentalne jest „czymś” samo w sobie, co jest wprawdzie bardzo trudne do pojęciowego opisu, lecz co jest „inne” niż cechujące je własności.

Czym jest ja w chwili, gdy waha się, czy ma się zwrócić w stronę przejeżdżającego drogą wozu, czy nadal rozważać interesujący je temat? Cokolwiek byśmy powiedzieli, jest ono swoistą p o z y t y w n ą p o t e n c j a l n o ś c i ą zdolną do zajęcia takiej lub innej postawy, podjęcia takiej lub innej decyzji, ustosunkowania się do przedmiotu, a zatem pozytywną potencjalnością konstytuowania lub niekonstytuowania własności habitualnych w określonej strukturze. Zanim dojdzie do efektywnego ukonstytuowania własności habitualnej mamy świadomość, że w naszym ja istnieją (użyte terminy nie są niestety wystarczająco adekwatne) warunki wymagane do spełnienia konstytuującego aktu, chociaż świadomość ta jest jeszcze ciemna. Mówiąc „pozytywną potencjalność” mam na myśli coś więcej niż czystą możliwość wyznaczoną przez niesprzeczność tego, co ma być ukonstytuowane z tym, co konstytuuje. Jest to pozytywna „zdatność” wyposażona w swoistą „moc”, delikatnie rysujący się dynamizm o okre-

ślonej jakościowej strukturze (potens), ostateczne źródło wciąż gotowej i wciąż odradzającej się „spontaniczności”, dzięki której stwierdzamy, decydujemy, rozstrzygamy, zajmujemy określone postawy wobec świata. Ponieważ zaś konstytucja własności habitualnych dochodzi do skutku dzięki przeżyciom aktowym, pozytywna potencjalność (lub ich zbiór) jest także zdolnością, do spełniania przeżyć tego typu. Trudno słowami oddać swoistą strukturę ja, ponieważ słowa ujmują tutaj to, co już zostało „zamrożone” przez akt konstytuujący. Mimo to daje ona znać o sobie naszej świadomości poprzez niejasne przekonanie towarzyszące przynajmniej niektórym aktom konstytuującym, że „mogło być inaczej”, że zatem „moc” przed realizacją własności spełniała warunki do innego niż to faktycznie miało miejsce zaktualizowania. Ów brak jednoznacznego kierunku działania nie może być utożsamiony z całkowitym brakiem „określoności” w sobie samym. Ja, które jest mocne i może tak czy inaczej spełniać przeżycia aktowe, które samo jest „mocą”, nie może jednocześnie uchodzić za w żaden sposób nieokreślone. W ten sposób ujawnienie genezy konstytutywnej własności habitualnych w ramach pola potencjalności stanowi jednocześnie krok w stronę fenomenalnego ujawnienia niezwykle swoistej budowy ja na płaszczyźnie „sub-konstytutywnej”. Jest rzeczą oczywistą, że nie jest to „c z y s t e” ja.

Resumując: ja świadomości transcendentalnej nie może nie być ukwalifikowane przez własności jeszcze bardziej pierwotne niż własności habitualne i nie może nie zawierać w sobie istotowych komponentów umożliwiających jego wyodrębnienie ze strumienia świadomości i kwalifikujących je własności oraz w konsekwencji jego opis.

Teoretycznym źródłem poglądu na budowę ja transcendentalnego, z którym przeprowadzamy dyskusję, jest, jak się wydaje, przekonanie Husserla o tożsamości ja transcendentalnego i czystego podmiotu świadomości. Skąd mogło się wziąć u Husserla, a także u innych myślicieli przed nim oraz po nim pojęcie „czystego ja”? Wydaje się, że było to wynikiem projekcji w sferę świadomości transcendentalnej zorganizowanej egologicznie pojęcia czystego podmiotu świa-

domości i w związku z tym doszło następnie do zatarcia wszelkiej różnicy między podmiotową, a egologiczną organizacją świadomości. Na tej drodze nastąpiło też utożsamienie tego, co opisują obydwaj pojęcia. To wydaje się tłumaczyć genezę poglądu z Idei I. Tymczasem skoro coś w świadomości jest „czyste”, tj. pozbawione samo w sobie jakościowych (materialnych I) określeń, to — abstrahując od samej świadomości — może to być jedynie czysty podmiot świadomości, skoro zaś coś jest ja, to jest po prostu ja i jako takie nie jest „czyste”. Następująca po Ideach I próba przewyciężenia koncepcji, aczkolwiek niewątpliwie usprawiedliwiona w swych intencjach, okazała się jednak, jak sądzę, połowiczna. Ostatcznym wyrazem owej połowiczności było zatarcie różnicy między konkretną osobą ludzką, a ja transcendentalnym.

Bezspornie do najbardziej nieoczekiwanych twierdzeń Medytacji Kartezjańskich, tyczących teorii transcendentalnego ja, należy twierdzenie, że stanowi ono strukturę ukonstytuowaną w aspekcie swego istnienia i jednocześnie konstytuującą. Rozważanie zagadnienia konstytucji transcendentalnej nie należy do naszego tematu, mimo to trzeba stwierdzić, że skoro samo istnienie ja transcendentalnego jest ukonstytuowane na mocy genezy konstytutywnej, to pogląd Husserla zawiera cały szereg tez niemożliwych do pogodzenia bez dodatkowych wyjaśnień. Abstrahując od sposobów rozumienia terminów „konstytucja transcendentalna”, wydaje się, że zgodnie z zasadniczą ideą fenomenologii, a zwłaszcza redukcji transcendentalno-fenomenologicznej, może on dotyczyć wyłącznie intencjonalnego przedmiotu aktu. Gdyby konstytucja dotyczyła również istnienia ja transcendentalnego, byłoby ono takim samym transcendensem jak każdy inny przedmiot intencjonalny. Czy można by je jeszcze określać jako podmiot aktu? Czy ja mogłoby być, według wyrażenia Natansona, „neotyczną matrix” aktów intencjonalnych? Czy znowu nie trzeba by je utożsamić z osobą człowieka? Poza tym, czy owa ukonstytuowana pod każdym względem struktura ja transcendentalnego, mogłaby jednocześnie uchodzić za ja konstytuujące? Stanie się to dla nas tym bardziej trudne do zrozumienia,

gdy przez konstytucję będziemy rozumieć po prostu proces wytwarzania przedmiotu intencjonalnego. W jaki sposób to, co jest bytowo pochodne od konstytuujących je aktów, ma być jednocześnie bytowo pierwotne w stosunku do aktów konstytuujących jako takich? I wreszcie, czy można by je uznać za immanentny moment absolutnej świadomości, która nie wymaga żadnej rzeczy do swego istnienia, skoro byłoby w tej aferze bytowo pochodne?

Zakończenie

Przedstawiona krytyka poglądów Husserla miała charakter wyłącznie negatywny: w zasadzie nie wysuwała żadnych pozytywnych rozstrzygnięć, które by dotyczyły budowy transcendentального ja. Niemniej zarysowała przed nami potrzebę takich rozstrzygnięć. Wobec tego, że ja transcendentalne nie jest niczym z zakresu formy I podmiotowej świadomości, zachodzi pytanie, czym ono samo w sobie jest? Powiedzieliśmy wprawdzie, że jest „pozytywną potencjalnością”, ale przez to wcale zagadnienie nie zostało rozstrzygnięte. W świadomości istnieje prawdopodobnie cały szereg potencjalności, które ja nie są. Ponieważ zaś krytyka nasza dokonywała się ze stanowiska, które przyjmowało zarówno egologiczną jak podmiotową (wbrew poglądom niektórych neokantystów i pozytywistów) budowę świadomości, powstało zagadnienie, jaki jest stosunek ja transcendentalnego do czystego podmiotu świadomości i w konsekwencji jednej organizacji do drugiej?

Wysunięciem odpowiedzi na powyższe pytania zajmiemy się odrębnie⁵¹.

Pozytywny wynik niniejszej rozprawy stanowi zarysowana teoria redukcji egotycznej (r. II, § 2) oraz twierdzenie, że ja

⁵¹ Zagadnienie to poruszyłem częściowo w art. pt. „Czym jest ja transcendentalne”, Szkice filozoficzne, Romanowi Ingardenowi w darze, Warszawa—Kraków 1964, s. 349—364.

transcendentalne samo w sobie kryje jakąś „konstytutywną” je „treść” i jest bezpośrednio ukwalifikowana przez własności m. in. habitualne.

Powyższe wyniki mogą służyć za punkt wyjścia dalszych pozytywnych rozważań nad ja transcendentalnym.

S u m m a r y:

The transcendental ego in the philosophy of Edmund Husserl.

In the treatise entitled „The transcendental *ego* in the philosophy of Edmund Husserl” the structure of the so called transcendental *ego*, proposed by Husserl, is subjected to a critical analysis. The treatise consists of two parts. The first part presents briefly Husserl’s philosophical views, the second part is devoted to a critical appreciation of those views.

The basic critical questions are as follows: ist the subject of consciousness identical with the *ego* of consciousness? Is the transcendental *ego* the pure *ego*? In my endeavours to answer the above questions I based myself on the differentiations introduced by R. Ingarden in his ontology (footnote 1). In the second chapter, § 2, I subjected to analysis the special way of isolating the transcendental *ego* from the sphere of the transcendental consciousness, as an independent object of investigation.

The results of the investigation are as follows:

1. In order to investigate the *ego* as such a special method is required which would enable a separation of the *ego* from the sphere of consciousness. I call this method the „egotic reduction”. It consists in an intuitive passing from what is mine as mine, i. e., from the so called egotic possessive moment, through what is mine in a higher degree, to what is just myself. The passing in question is justified by the necessary relation between the egotic possessive moments and the *ego*, which has been detected.

2. Husserl was not right in identifying the transcendental *ego* with the pure subject of consciousness. Between the pure subject of consciousness and the transcendental *ego* there are some necessary relations, indeed, but the former is not the latter: the pure subject of consciousness is the subject form of consciousness (in the sense proposed by Ingarden’s ontology), and the *ego* of consciousness, taken in

its original individuality, is nothing from the sphere of form. Therefore the one cannot be identified with the other in an absolute way.

3. The transcendental *ego* is not the pure *ego*. First of all, it is qualified by some habitual qualities as well as by some other qualities, more primary ones, which enable the appearance of the habitual qualities. Besides, it is qualified in itself by some content which determines its individuality and conditions its isolation from the rest of the stream of consciousness.

Consequently, by criticizing Husserl neither the existence of the subject of consciousness (as is the case with the positivists) nor the existence of the *ego* of consciousness (as is the case with the neo-Kantists) is called in question. A positive answer to the question „what is the transcendental *ego*?” is given in another treatise of the author (cf. the footnote 51).

Józef Tischner