

Józef Tischner

Dyskusja nad pracą
"Phänomenologie und Egologie,
faktisches und transzendentes Ego
bei Edmund Husserl", M. Nijhoff, Den
Haag, 1963, s. 224 + X

Studia Theologica Varsaviensia 3/2, 489-502

1965

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JÓZEF TISCHNER

DYSKUSJA NAD PRACĄ J. M. BROEKMANA

**PHÄNOMENOLOGIE UND EGOLOGIE, FAKTISCHES
UND TRANSZENDENTALES EGO BEI EDMUND HUS-
SERL, M. NIJHOFF, DEN HAAG 1963, s. 224 + X.**

Tematem pracy J.M. Broekmana jest sprawa stosunku ja transcendentalnego do ja faktycznego w filozofii Edmunda Husserla. Podejmuje on zagadnienie wysunięte po raz pierwszy przez Romana Ingardena w jego komentarzu do Medytacji Kartezjańskich Husserla (por. „Husserliana” t. I, Haag, Martinus Nijhoff 1950, s. 205—218, szczeg. strony 212—214) w formie pytania: jak możliwa jest tożsamość obydwu ja? Broekman zamierza uzasadnić, że ja transcendentalne i ja faktyczne nie mają się do siebie jak dwie oderwane dziedziny bytowe, między którymi nie można dopatrywać się żadnej jedności *rsp.* tożsamości, lecz że są to jedynie „odmiany świadomościowe” *‘Bewusstseinsabwandlung’* jednego i tego samego *c z y s t e g o* ja żyjącego w różnych postawach. Centralnymi dla rozważań autora są zatem pojęcia ja i pojęcia postaw. Wokół nich ogniskują się także najbardziej ciekawe pomysły autora. Źródłami, z których czerpie poglądy Husserla, są wszystkie wydane dotychczas jego prace a także w pewnym zakresie rękopisy jeszcze nieogłoszone.

Praca Broekmana zawiera dwie części zresztą niezbyt wyraźnie uwypuklone w tytułach rozdziałów. Do pierwszej można zaliczyć analizy husserlowskich pojęć intencjonalności, postaw i redukcji a także wyjaśniające zestawienia z Kantem, w których podkreśla niektóre różnice między postawieniem zagadnienia transcendentalności przez Kanta i Husserla. Do drugiej zaliczamy badania „egologicznych struktur” i stosunków zachodzących między nimi. We wstępie analizuje także pewne nurty ewolucyjne poglądów Husserla z zamiarem podkreślenia jedności całej jego filozofii.

W niniejszej recenzji ograniczymy się do analizy zasadniczego nurtu rozważań Broekmana a na uboczu pozostawimy zagadnienia historyczno-porównawcze.

I.

We fragmentarycznych stosunkowo analizach intencjonalności, postaw i redukcji zamierza Broekman wykazać, że u podstaw wymienionych fenomenów a także u podstaw fenomenu refleksji i samoświadomości leży jakaś postać rozszczepienia ja (Ichspaltung). Oto, jak w zarysie przebiega myśl autora:

a) Intencjonalność, rozumiana przez niego najszerszej jako skierowanie świadomości ku czemuś, jest istotnym rysem świadomości. Z kolei odkrywa, że istotną funkcją intencjonalności jest nadawanie sensu: „ist... die Intentionalität... als der Akt einer Sinngebung charakterisiert“ (s. 49). Ponieważ jednak przytoczone określenie oddaje wyłącznie poznawczy sposób zachowania się świadomości, musimy sięgnąć po określenie bardziej zasadnicze, które wyrazi „bytowy“ status intencjonalności i bytowy status świadomości będący podstawą poznawczego zachowania się świadomości. Broekman widzi tę podstawę w urzeczywistniającej się wciąż i należącej do istoty świadomości jako świadomości jej własnej auto-transcendencji. Wyraża ją terminami zaczerpniętymi od M. Heideggera, de Waelhensa a także Hegla: „Offenheit oder Ek-sistenz“, „Sein des Bewusstsein ist: Sein“, „anderes zu sein, in der Weise, es nicht zu sein“ (s. 53). Później określi ten sam fenomen terminem „Ichspaltung“ — rozszczepienia ja.

b) Przez postawę rozumie Broekman „wszelkie dostosowanie (Einengung) się ja (dla Husserla: świadomości) do jakiegoś określonego kręgu przedmiotowego“ (s. 59). W zakresie naszej wolności leży możliwość przechodzenia od postawy naiwnej i przed-refleksyjnej do postawy refleksyjnej, w której przedmiotem badań staje się nasza własna ludzka osoba i dany jej świat. Jest to jednocześnie zasadniczy krok w stronę zajęcia postawy fenomenologicznej. W ramach postawy refleksyjnej dokonujemy redukcji transcendentalnej i przechodzimy stopniowo przez postawę naturalną (nie-naiwną), fenomenologiczną i transcendentalną. W postawie refleksyjnej naturalnej poszukujemy nowego przedmiotu badań, w postawie fenomenologicznej i transcendentalnej dokonujemy redukcji transcendentalno-fenomenologicznej. Ponieważ zmiana

postawy w postępowaniu redukcyjnym jest szczególnym dziełem ja i jednocześnie szczególnym sposobem obecności ja w „świecie“ fenomenów, można w tym przechodzeniu i trwaniu widzieć „egocentryczny aspekt postępowania redukcyjnego“ (s. 61). Ostatni, transcendentalny etap redukcji ujawnia nasze własne ja-jako-źródło-sensu i bytu (Seins und Bedeutungsquelle) (s. 68).

c) Zadaniem redukcji fenomenologicznej jest: „odkryć to, co oczywiste, w ja i jego konstytucyjnych aktach“ (s. 72). Broekman wyodrębnia trzy zasadnicze etapy redukcji. Pierwszy polega na „ujęciu w nawias“ ogólnego przeświadczenia o istnieniu świata cechującego postawę przedrefleksyjną. Dzięki temu ujęciu pojawia się „wątpienie we wzajemną przynależność do siebie materialnych tworów światowych i spostrzeżenia tych rzeczy jako psychologicznego przebiegu“ (s. 73). Uzyskujemy w ten sposób jako szczególną dziedzinę badań sferę aktów świadomości lub „immanentnych momentów mojego strumienia świadomości“ (s. 74). Krokiem następnym jest redukcja eidetyczna, której wynikiem jest uchwycenie strumienia świadomości w jego istotowej jedności. Prowadzi do niego „abstrahowanie“ od „psychicznej faktyczności“. Tak uzyskana sfera jest czystą świadomością, bytem absolutnym, który pokrywa się z absolutną obecnością poznawczą. Ostatni wreszcie krok redukcji zmierza do wyodrębnienia „elementów dysjunktywnych“ świadomości i wzięcia pod uwagę „elementów konjunktywnych“. Oznacza to dalsze oczyszczenie świadomości z tego, co empiryczne. Po ujęciu „w nawias“ wszelkich „światowych“ momentów strukturalnych ja uzyskujemy na koniec tzw. czyste ja (s. 78).

Jak wspomniałem, u podstaw opisanych fenomenów intencjonalności, postawy i redukcji odkrywa autor fenomen rozszczepiającego się ja. W jaki sposób dochodzi do tego odkrycia? Otóż podstawowym warunkiem zachodzenia wszystkich wymienionych fenomenów jest samoświadomość (nierefleksyjna) i refleksyjna. Natomiast, jak sądzi, do istoty samoświadomości i refleksji należy „rozszczerzenie ja“. Stąd rozszczerzenie ja leży również u podstaw powyższych fenomenów. „Reflexion, Selbstbewusstsein und Ichspaltung gehören eng zusammen...“ (s. 119).

Na czym jednak ma polegać istota rozszczerzenia ja?

Fenomen rozszczepienia ja kryje się w akcie refleksji, ponieważ w nim „ja jest przedmiotem dla samego siebie“ (s. 119). Z kolei samoświadomość wiąże się ściśle z refleksją i rozszczepieniem ja. Powiązania te idą jednak w przeciwnych kierunkach: refleksja jest możliwa wyłącznie nad treściową zawartością samoświadomości lub wprost samoświadomością, natomiast rozszczepienia ja jest warunkiem samoświadomości, ponieważ w nim i w niej „jestem przedmiotem dla samego siebie“ (s. 125). Nie dość tego: rozszczepienie ja jest fundamentalnym warunkiem czasowości ja. „Podział i utożsamianie się różnych części ja przebiega w czasie i splata się z bezpośrednim przeżyciem retencji i protencji. W aktualizowaniu się rozszczepienia ja, w którym odsłania się nam to ‘teraz’ i to ‘dopiero co’ wykrywamy podstawy dla dwu immanentnych przeżyć: refleksji i samoświadomości“ (s. 130).

Mając na względzie powyższe „uwarunkowania“ może Broekman uznać fenomen rozszczepienia ja za istotową strukturę świadomości (s. 124). My z kolei możemy się domyślać, że odkryta wprzód u podstaw intencjonalności „Ek-sistenz“ jest w istocie rzeczy opisywanym rozszczepieniem.

Czym z kolei jest ja jako takie? Jakie momenty konstytuują się w nim lub dzięki niemu na mocy rozszczepienia?

Autor używa terminu „ja“ niejednoznacznie. W sensie najszerszym oznacza nim „system potencjalności“ konstytuujący całość osoby ludzkiej. Wśród nich szczególnie doniosłą jest wolność zajmowania coraz to nowych postaw także w stosunku do samego siebie (s. 133). W tej „całości“ jako tzw. „momenty egologiczne“ pojawiają się m.in.: transcendentalno-fenomenologizujące ja, które spełnia akty refleksji skierowane na bytującą „w świecie“ osobę ludzką, ja fenomenologiczne, ja transcendentalne, ja eidetyczne i czyste ja. Pojawiają się one jako „egotyczne aspekty“ coraz to nowych stopni redukcji i są ostatecznie coraz to inaczej aktualizującym się „Ichspaltung“. Wśród wszystkich „momentów egologicznych“ najdonioślejsze okazuje się „czyste ja“. Jest ono wyłącznym centrum funkcji takich jak: konstytucja w najszerszym sensie (s. 189), funkcja dokonywania zasadniczych dla fenomenologii etapów rozszczepienia ja (s. 190), poza tym jest „strukturą trwającą w czasie“ (s. 192). Co więcej: ono samo w sobie jest swą

własną czasowością: „Insofern als das reine ego sich als das identisch selbe setzt, ist es Zeitlichkeit. In dieser Zeitlichkeit erfasst es sich wiederum als identisches und reines ego“ (s. 193). Od ja transcendentalnego różni się tym, że nie zawiera już ono żadnych „światowych elementów“ (s. 195).

Możemy teraz przejść do odpowiedzi na zasadnicze pytanie rozprawy Broekmana: jak możliwa jest tożsamość ja transcendentalnego i ja faktycznego?

Ja faktyczne i ja transcendentalne nie są oddzielonymi od siebie nawzajem sferami bytowymi, lecz stanowią różne sposoby występowania jednego i tego samego ja. Ich pojawienie się nie narusza w niczym ani jedności całej osoby ludzkiej, ani pierwotnej tożsamości ja, które w trakcie przechodzenia przez poszczególne etapy redukcji przyjmuje różne postawy.

Jedność osoby ludzkiej nie zostaje naruszona. „Wyraźnie potwierdza się, pisze autor, jedność całej osoby: ja jestem wciąż jednym jedynym ja, nawet wtedy, gdy wystąpią przeciwieństwa w rodzaju tych między konstytuującym a ukonstytuowanym biegunem ja. Są to przeciwieństwa, które wprawdzie wykluczają się w dziedzinie logiki, ale w dziedzinie osoby dana nam jest implikatywna jedność tych przeciwieństw, jedność na wskroś poznawczo przeniknięta“ (s. 135—136).

Tożsamość ja jest w istocie rzeczy tożsamością czystego ja, które pozostając niezmiennie w sobie, „ujawnia się pod postacią ja przynależnego do różnych postaw; w ten sposób zabarwia całą egologiczną strukturę funkcjonując jako ja dokonujące aktu apercepcji: ‘ja ten oto człowiek’“ (s. 194). Czyste ja zajmując postawę transcendentalną przestaje, jak sędzę, być czystym ja a staje się ja transcendentalnym, w postawie naturalnej — ja naturalnym itd., ale nie przestaje być przez to samo ja jako takim. W ten sposób jego tożsamość nie zostaje naruszona. Ponieważ zaś poszczególne etapy redukcji i poszczególne zmiany postaw są poznawczo na wskroś przeniknięte przy pomocy refleksji, jego pierwotna tożsamość jest również w pełni poznawczo przeniknięta.

Na gruncie powyższego stwierdzenia powstaje jeszcze pytanie, które to ja dokonuje poznawczego przenikania różności i jednocześnie tożsamości „momentów egologicznych“ (ja)? Broekman

sądzi, że odpowiedź na pytanie zależy od zajętego punktu widzenia: jeżeli bierzemy pod uwagę całość badań fenomenologicznych, poszczególne etapy redukcyjne, całość procesu konstytucji transcendentalnej, całą interpretację intersubiektywności, wtedy to ja transcendentalno-fenomenologizujące spełnia to zadanie. Jeżeli natomiast skierujemy uwagę na same „struktury immanentno-egologiczne“ i ich konstytucję w świadomości (ja naturalne, ja fenomenologiczne itd.), wtedy trzeba będzie wskazać na czyste ja. Ostatecznie okaże się, że „różne momenty egologiczne nie mogą być pomyślane, jakby były zupełnie od siebie niezależne. Wszystkie stanowią momenty jednej i tej samej struktury“ (s. 194)

II.

Krytyka poglądów Broekmana winna z natury rzeczy posłużyć się, oprócz kryterium logicznej koherencji, podwójnym kryterium ocen: kryterium wierności poglądom Husserla i kryterium wierności opisywanym fenomenom. Z tego też punktu widzenia zamierzamy poddać bliższym badaniom zasadnicze rozstrzygnięcia autora. Gdy idzie o analizy przygotowawcze pojęć intencjonalności, redukcji, refleksji, to z braku miejsca ograniczymy się do uwag bardziej ogólnych.

W przypadku pojęcia intencjonalności Broekman nie porusza szeregu zagadnień stojących w istotnym związku z jego koncepcją „ekstazy“ świadomości a także nie wyjaśnia dostatecznie swego stosunku do stanowiska Husserla. Do takich nietkniętych zagadnień należy np. pytanie, czy cała świadomość ma intencjonalną budowę, czy tylko niektóre przeżycia są tego typu? Czy intencjonalność przysługuje wyłącznie świadomości, czy też występuje również poza nią? Sam Husserl nie twierdził zresztą, że to cała świadomość wykazuje intencjonalną budowę. Pisał: „... ogólnie do istoty każdego *a k t o w e g o cogito* należy bycie świadomością czegoś... Przez przeżycia w *s z e r s z y m s e n s i e* rozumiemy wszystko to, co znajduje się w strumieniu świadomości a zatem nie tylko przeżycia intencjonalne“¹. I tak teza Broekmana, że

¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, B. I s. 79—80, cyt. wg. wyd.: *Husserliana*, Bd. III, Haag, Martinus Nijhoff.

świadomość jest w swej naturze „Eksistenz“ ani nie jest dostatecznie uzasadniona, ani nie jest wiernym nawiązaniem do Husserla.

Jeszcze dalej w dowolności idzie autor w przypadku pojęcia redukcji. Samo wyodrębnienie i sposób uszeregowania trzech stadiów redukcji jest wyjściem poza Husserla. Redukcja eidetyczna, która miała umożliwiać ogłąd istoty przedmiotu, należy do wcześniejszych pomysłów Husserla niż redukcja transcendentálna, która miała umożliwiać wyodrębnienie absolutnej sfery czystej świadomości jako specjalnego przedmiotu badań transcendentálnej fenomenologii, i jest od niej w całym funkcjonowaniu niezależna. Tymczasem u Broekmana stanowi dopiero etap drugi, warunkowany przez redukcję transcendentálną. W związku z tym sprzeczne z tekstami Husserla² jest twierdzenie, że dzięki redukcji eidetycznej uzyskujemy „sferę immanencji“, która ma być równoznaczna z „czystą świadomością“ (s. 75). Zresztą sam Broekman nie jest konsekwentny, ponieważ podobne zadanie przypisuje także redukcji transcendentálnej (s. 74). Podobną niekonsekwencję obserwujemy w przypadku określania natury samego „ujmowania w nawias“. Najpierw, zgodnie zresztą z Husserlem, podkreśla, że nie chodzi o żadne wątplenie w istnienie świata (s. 70), by potem stwierdzić, że spełnienie redukcji ujawnia się właśnie „wątpleniem we wzajemną przynależność do siebie materialnego świata rzeczy i spostrzeżenia tych rzeczy jako procesu psychicznego“ (s. 73). Trzeci wreszcie krok redukcyjny, w którym ma się dokonać wyodrębnienie i ujęcie w nawias dysjunktywnych elementów świadomości (w przeciwstawieniu do elementów konjunktywnych), stanowi wyraźne wykroczenie poza teksty Husserla. Obydwa terminy od Husserla nie pochodzą a nadto zostają wprowadzone bez żadnych wyjaśnień dotyczących ich ewentualnego związku z elementami istotnymi i nieistotnymi.

Przejdźmy teraz do bardziej zasadniczych części pracy Broekmana. Obejmują one sprawę „rozszczipienia ja“, zagadnienie funkcji tego rozszczipienia w aktach refleksji, samoświadomości,

² *Op. cit.*, s. 72—73.

bezpośrednim doznaniu czasu a także w zajmowaniu postaw związanych z redukcją.

Porównując husserlowskie znaczenie terminu „rozszczerzenie ja“ ze znaczeniem, jakie mu nadał Broekman, natrafiamy na zasadnicze różnice. Wg. Husserla w akcie poznania refleksyjnego, w którym ja kieruje swą intencją na samo siebie, ulega ono „rozszczerzeniu“ na podmiot i przedmiot aktu refleksji. Husserl podkreśla, że fenomen rozszczerzenia wiąże się z naturą poznania refleksyjnego, ponieważ tylko tutaj aktualizuje się poznawcze przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu poznania. Natura refleksji jest tego rodzaju, że nad aktem refleksji pierwszego stopnia może się nadbudować zwrócony ku niemu akt refleksji drugiego stopnia i tak w nieskończoność. W nieskończoność mogłyby również zdążać coraz to nowe rozszczerzenia ja. Husserl z pewnych względów pozostaje na płaszczyźnie refleksji drugiego stopnia, na której intencjonalnym p r z e d m i o t e m aktu jest ja transcendentalne a jego p o d m i o t e m jest „ja anonimowe“ lub „bezsronny obserwator“ ujawniającej się konstytucyjnej funkcji ja transcendentalnego ³.

Dla Broekmana istota rozszczerzenia przedstawia się inaczej. Używa on, jak się okaże, tego terminu w trzech różnych znaczeniach. Pierwsze jest zbliżone do husserlowskiego: w akcie refleksji dochodzi do przeciwstawienia sobie podmiotu i przedmiotu aktu poznania. Fenomen rozszczerzenia jest za tem związany z samo-poznaniem a nie z czysto „ontycznym“ *status* świadomości. Zaraz jednak potem zmienia zdanie i pisze, że jest ono związane także z prostą samoświadomością (co zresztą nie jest zgodne z Husserlem, ponieważ nie występuje tam zróżnicowanie na podmiot i przedmiot świadomości), i że ja ulega rozszczerzeniu na „Ich-teile“ — części ja. W ten sposób w „całości“ ja zostają powołane do istnienia szczególne „momenty strukturalne“ jak np. ja naturalne i ja transcendentalne (s. 122, 134). Termin „część“ posiada znaczenie metaforyczne, ale to ostatecznie nie zmienia faktu, że

³ Por.: *Erste Philosophie* (1923-24), T. 2, s. 88—91 i T. I, s. 73, wyd. *Husserliana*, Bd. VII i VIII, oraz rękopisy cytowane przez R. T o u l e m o n t a w pracy pt.: *L'essence de la société selon Husserl*, PUF 1962, s. 33—39.

nie chodzi już tutaj o przeciwstawienie poznawcze (podmiot-przedmiot poznania), lecz oswoistą ontyczną sytuację świadomości. Autor zresztą konsekwentnie unika pojęcia podmiotu i przedmiotu świadomości. W ten sposób daje o sobie znać drugie znaczenie terminu „rozszczerzenie ja“ wyrażające się tym razem przeciwieństwami między poszczególnymi „momentami strukturalnymi“. Trzecie znaczenie wiąże się z pierwotnym doznaniem czasu. Doznania retencji, protencji i aktualnej teraźniejszości są znowu wyrazem szczególnego rodzaju rozszczerzenia. Chociaż autor nie wyjaśnia, dlaczego tutaj mamy do czynienia z rozszczerzeniem świadomości na momenty czasowe a nie na momenty egologiczne, jak przedtem.

Trzy znaczenia terminu „Ichspaltung“ są jednocześnie ilustracją tego, w jaki sposób Broekman usiłuje powiązać koncepcję Husserla z koncepcją świadomości jako „Ek-sistenz“. Czy powiązanie się udaje? Wydaje się, że nie. Autor dokonuje najwyraźniej pewnego przeskoku z „płaszczyzny“ poznawczej, na której dokonywał swych analiz Husserl, na płaszczyznę „ontyczną“, na której starał się trwać Heidegger. Przeskokowi towarzyszy radykalna zmiana znaczeń pojęć „ja fenomenologicznego“, „naturalnego“, „transcendentalnego“ itd. Dla Husserla w żadnym znaczeniu tego słowa, nawet przenośnym, nie były one „częściami“ jakiejś ogólniejszej całości, lecz właśnie p o d m i o t a m i aktów refleksji różnego stopnia.

Rozważmy jeszcze bliżej koncepcję czystego ja, która stoi w szczególnym związku z tematem pracy.

W filozofii Husserla termin „czyste ja“ (z Idei I) jest co najmniej dwuznaczny a nadto ulega znamiennej ewolucji. Może on znaczyć to, że ja nie jest bezpośrednio ukwalifikowane żadnymi własnościami, lecz stanowi wyłącznie „bytowe źródło aktów“, lub to, że samo w sobie jest nieopisywalne z racji braku jakichkolwiek istotnych komponentów określających je w nim samym. Broekman, jak się wydaje, idzie za pierwszą interpretacją, ponieważ nie przypisuje mu żadnych własności chociaż przyznaje, że jest „biegunem funkcji“. Tym samym jednak staje w sprzeczności z dalszymi poglądami Husserla, który ostatecznie zarzuca ideę ja nieukwalifikowanego żadnymi własnościami. Wydaje się, że sama koncepcja czystego ja, niezależnie od powyższych inter-

pretacji, pozostaje w związku z wpływami neokantystów, ale też ja tak pojęte jest niemożliwe do fenomenologicznego ujawnienia. Czy może istnieć ja, które by było biegunem funkcji a jednocześnie nie posiadało własności spełniania tych funkcji? Czy mogą istnieć takie akty wyboru, zajęcia postaw, decyzji, które by nie pozostawiały żadnych własności habitualnych? W każdym razie wg. Husserla jest to niemożliwe.

Czy jednak w związku z teorią czystego ja nie kryje się w pracy Broekmana jakaś sprzeczność lub co najmniej wymagające wyjaśnienia koncepcyjne przeciwieństwo? Jak mianowicie pogodzić istnienie czystego ja jako trwałego i względnie ostatecznego „elementu“ świadomości z tezą, że istnienie świadomości polega na „Ek-sistenz“? Jeżeli w sam rdzeń świadomości wprowadzimy tego rodzaju „negatywność“, czy pozostanie jeszcze miejsce na „pozytywną bytowość“ czystego ja? Jeżeli mimo to koncepcja czystego ja daje się obronić, to jak ostatecznie należy interpretować terminy: „Offenheit“, „Ek-sistenz“, i zdanie „anderes zu sein in der Weise, es nicht zu sein“?

Inne pytanie o zasadniczym znaczeniu pozostaje również nierozstrzygnięte: dlaczego czyste ja ma być ostatecznie podstawowym „elementem“ świadomości? Dlaczego proces rozszczepień nie mógłby iść w nieskończoność? Jaki jest stosunek Broekmana do tego aspektu teorii refleksji Husserla? Oczywiście powiązania pewnego przynajmniej rodzaju „rozszczepień“ z refleksją jest przecież bezsporna.

Szczególnym przykładem niedopracowania jest sprawa czasowości czystego ja. Wypowiadane tezy są nieuzasadnione, wnioski z tekstów Husserla są paralogizmami. Nie rozumiem, na jakiej podstawie można twierdzić, że czyste ja samo w sobie jest immanentną czasowością i przeprowadzać następujące wnioskowanie z cytatu Husserla: „es ist das identische dieser immanenten Zeit“ „es ist die immanente Zeit“ (s. 193). Albo: „Das Ich ist zeitlich in der Reflexion und als Reflexion. Das gilt a fortiori für das reine ego. Insofern als das reine ego sich als das identisch selbe setzt, ist es Zeitlichkeit. In dieser Zeitlich-

⁴ *Ideen...*, Bd. II, s. 103, *Husserliana*, Bd. IV.

keit erfass es sich wiederum als identisches und reines ego“ (s. 193). Autor nie rozróżnia dwóch sytuacji czasowych, w których rozgrywają się przeżycia i w których trwa ich egotyczny podmiot. Akty resp. procesy refleksyjne powstają i znikają w czasie, są zatem we właściwym tego słowa znaczeniu immanentnie czasowo określone. Natomiast podmiot trwa niewrażliwy na upływ czasu. Jaki sens ma tutaj twierdzenie, że właśnie ten podmiot jest dzięki refleksji swą własną czasowością?

Przejdźmy na koniec do sprawy zasadniczej: jaki jest ostatecznie stosunek ja transcendentalnego do ja faktycznego? Broekman, jak widzieliśmy, wskazuje w odpowiedzi na tożsamość czystego ja, które, ulegając coraz to nowemu rozszczepieniu, przyjmuje różne postawy, przy czym świadomość tej tożsamości jest gwarantowana poznawczą przejrzystością procesu przechodzenia od jednej do drugiej postawy. Ale, jak również widzieliśmy, autor zbyt radykalnie odbiega od poglądów Husserla w kwestii rozumienia pojęć: „rozzczepienie ja“, „ja naturalne“, „ja transcendentalne“, „czyste ja“, itd. oraz istoty świadomości, by jego odpowiedź mogła być uznana za integralnie związaną z poglądami Husserla, i zbyt wiele kryje merytorycznych niejasności, by mogła stanowić przykład samodzielnej i zwartej koncepcji. Sądzę, że wszystkie wymienione czynniki stanowią zasadniczą przeszkodę uniemożliwiającą nie tylko rozwiązanie postawionego zagadnienia, ale nawet właściwe postawienie go.

Broekman wyraźnie nawiązuje w pracy do zagadnienia postawionego przez R. Ingardena w komentarzu do tekstu Medytacji. Niestety cytuje niezbyt szczęśliwie dobrane miejsce. Ingarden pisze, że na gruncie rozstrzygnięć Husserla powstaje problem tożsamości ja transcendentalnego i ja faktycznego a następnie dodaje: „Und doch ist man geneigt, diesen Satz audrechtzuerhalten, weil man geneigt ist, eine Identität zwischen mir als dem reinen Ich und mir als dem realen Ich, psychophysischen Individuums, das Teil der Welt ist, zu statuieren. Aber dann bleibt die grosse Schwierigkeit, auf die meines Wissens noch niemand hingewiesen hat, wie ein und dasselbe zugleich konstituierendes, reines Ich und konstituiertes reales Ich sein kann, wenn die ihnen

zugesprochenen Eigenheiten sich gegenseitig ausschliessen und somit nicht in der Einheit eines Gegenstandes zusammen bestehen können?“⁵⁾

Odpowiedź Broekmana brzmi: „czyste ja, samo w sobie niezmiennie, ujawnia się pod postacią ja należącego do określonej postawy; ono ‘zabarwia’ w ten sposób całą strukturę egologiczną“ (s. 194).

Wydaje się, że odpowiedź jest tak ogólnikowa, iż nie wyklucza szeregu niejasności, i że zasadniczo nie stanowi odpowiedzi na postawione przez Ingardena pytanie.

Broekman nie jest przede wszystkim oryginalny. Pisząc, że różnice między poszczególnymi momentami egologicznymi (ja) są w istocie różnicami postaw jednego i tego samego ja, stoi pod wyraźnym wpływem H. U. Asemisena⁶⁾ i, prawdę rzekłszy, zasadniczo nie wykracza poza te wpływy. Asemissen pisze: „Reflektierend oder reflektiert, konstituierend oder konstituiert, rein oder real, transzendental oder transzendent — jede dieser Bestimmungen ist als ‘Reflexionsbestimmung’ eine partielle Selbstentfremdung des Ego und als solche eine Teilwahrheit, die ihre Ergänzung in der jeweils gegenteiligen Bestimmung hat“⁷⁾. Różnica między nimi jest tylko ta, że Broekman wprowadza dodatkowo pojęcie postawy, którego brak u Asemisena, chociaż wydaje się, że implicite ono tam się kryje. Abstrahując od merytorycznej wartości odpowiedzi, którą wysuwa Asemissen, odpowiedź Broekmana jest obciążona licznymi niejasnościami. Bo, która z postaw ma być ostatecznie obowiązującą i ważną? Jakie są bariery dowolności w przechodzeniu z jednej postawy w drugą? Czy postawa transcendentalna przysługująca transcendentalnemu ja jest ostateczną, czy nie jest? Jeżeli jest, to dlaczego? W jakiej z kolei postawie jest dla nas osiągalne czyste ja? Czy czyste ja jest „oczyszczone“ z wszelkich postaw, czy też jest „skierowane“ na ja transcendentalne? A w takim razie, dlaczego czyste ja ma być relatywnie ja ostatecznym? Przecież refleksja nad nim nie

⁵⁾ *Cartesiansche Meditationen, Beilage: Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, Krakau, s. 213,*

⁶⁾ *Egologische Reflexion, Kantstudien, Bd. 50, 1958/59, s. 262—272.*

⁷⁾ *Op. cit., s. 272.*

może „wisieć w próżni“ i sama musi być zakotwiczona w jakimś ja zajmująca jakąś postawę. Dlaczego łańcuch zmieniających się postaw nie może iść w nieskończoność? Te wszystkie pytania postają bez odpowiedzi. Sprawia to na czytelniku wrażenie pewnego niedosytu: autor więcej zapowiada niż w efekcie prezentuje.

Wydaje się nadto, że Broekman rozminął się z zasadniczą intencją pytania Ingardena. Ingarden wyraźnie podkreśla, że istota trudności leży w tym, jak można mówić o tożsamości tego, co ukonstytuowane z tym, co konstytuuje. Nerwem całego zagadnienia jest zatem natura konstytucji transcendentalnej a następnie sprawa tożsamości obydwu korelatów: ja transcendentalnego i ja faktycznego. Pozytywne wykazanie tego, jaka jest natura konstytucji, zajęłoby nam zbyt wiele miejsca, ale z pewnością — o czym doskonale wie Broekman, ponieważ daje temu niejednokrotnie wyraz — nie polega ona na prostej zmianie postaw czystego ja. Zmiana postaw, związana z redukcją, była jedynie ś r o d k i e m do ujawnienia procesu konstytucji. A zatem nie w analizie istoty postawy należało szukać rozstrzygnięcia sprawy. Przedmiotem analizy winna stać się natura konstytucji transcendentalnej i szczególne związki między tym, co konstytuuje a tworam i ukonstytuowanymi. Postawione przez Ingardena pytanie ostatecznie pozostaje bez odpowiedzi.

Praca Brockmana, niewątpliwie odważna i operująca znacznym materiałem erudycyjnym, wydaje się w swych zasadniczych zrębach nie do przyjęcia. Gdybyśmy chcieli szukać źródeł tego stanu rzeczy, to najprawdopodobniej trzeba by wskazać na ducha swoistego eklektyzmu, który ją przenika i prawie bez reszty ciąży nad bezpośrednimi analizami fenomenów.

S u m m a r y :

The article discusses Brockman's solution of the problem: how is the transcendental *ego* related to the factual *ego* in the philosophy of E. Husserl. The author of the article proves that Brockman is not reliable enough in presenting Husserl's views on intentionality, on reduction, on the splitting of *ego*, on the structures of the pure *ego* and of the transcendental *ego*, as well as on the temporal character of *ego*, that he omits a number of essential questions and

does not eliminate the ambiguities of the views of Husserl and those of his own ones. The final solution of the essential problem is also unsatisfactory. The idea of attitude, involved in it, is unclear, we do not know to what extent is an *ego* free in passing from one attitude to another and why various *egos* are required for various attitudes. All those difficulties arise in consequence of the fact that Brockman neglects the problem of constitution, especially that of the constitution of the person.

Ks. Józef Tischner