

ODNIESIENIE INTENCJONALNE I JEGO PRZEDMIOT W PERSPEKTYWIE TRANSCENDENTALNEGO IDEALIZMU HUSSERLA

– Marek Rosiak –

Abstrakt. Rozważam następujące kwestie: 1. Na czym polega swoistość „próby wątpienia”, zalecanej przez Husserla w *Ideach I*, jako punktu wyjścia drogi prowadzącej do redukcji transcendenttalnej; 2. Jak możliwe jest i na czym polega według Husserla intencjonalne odniesienie aktu świadomości; 3. Logiczny związek między charakterystyką odniesienia intencjonalnego a stanowiskiem transcendenttalnego idealizmu w *Ideach I* Husserla; 4. Jak na gruncie transcendenttalnego idealizmu Husserla rozumieć utożsamienie noematu jako intencjonalnego odniesienia aktu świadomości i sensu (co to znaczy, że przedmiot intencjonalny jest sensem).

W wyniku przeprowadzonych analiz dochodzę do wniosku, że całkowicie spójna interpretacja wypowiedzi Husserla w wyżej wymienionych kwestiach nie wydaje się możliwa – aby taką osiągnąć należy niektóre z tych wypowiedzi zakwestionować lub zmodyfikować w określony sposób.

Słowa kluczowe: Husserl, fenomenologia, idealizm transcendenttalny, redukcja transcendenttalna, czysta świadomość, intencjonalność, noemat.

W II części *Idei I* Husserl prezentuje operację świadomości, bez której niemożliwe byłoby wkroczenie na drogę transcendenttalnej fenomenologii. Część ta nie bez kozery nosi tytuł: *Fenomenologiczne rozważanie podstawowe*, a operacja, o której tam mowa, to oczywiście redukcja fenomenologiczna lub transcendenttalna. Polega ona na osiągnięciu przez świadomość szczególnego stanu (raczej chwilowego niż permanentnego), do którego prowadzić ma „zawieszenie tezy naturalnego nastawienia”¹.

Na uwagę zasługuje to, że zabieg prowadzący do osiągnięcia stanu redukcji nie ma jak się wydaje szczególnie radykalnego charakteru. Co prawda, Husserl zaleca tu, jako „metodyczny środek pomocniczy”, „ogólną (powszechną) próbę wątpienia”. Podkreślmy jednak, że nie chodzi o faktyczne z wątpienie, ale jedynie o jego próbę. Mając to na uwadze, nie sposób nie zgodzić się z Husserlem, że „absolutnie o wszystkim możemy próbować [podkr. moje – M.R.] wątpić, jakkolwiek

¹ Husserl [1975] § 31, passim.

silnie bylibyśmy o tym czymś przekonani, a nawet choćbyśmy się o nim upewnili w adekwatnej oczywistości”². Dodajmy jeszcze, że ogólności i powszechności wspomnianej próby nie należy rozumieć w sensie kolektywnym, lecz dystrybucyjnym. Husserl pisze: „Ten, kto próbuje wątpić, próbuje podważyć jakieś [podkr. moje – M.R.] istnienie”. Powszechność próby wątpienia oznacza więc możliwość poddania jej dowolnego „istnienia”, niekoniecznie zaś za jednym zamachem wszystkiego, co istnieje.

Z drugiej strony, w porównaniu z łatwością przeprowadzenia opisanej właśnie próby wątpienia, nie może nie zastanawiać ogromna waga pociąganych przez nią następstw, do których należy w szczególności nieuchronność – zdaniem Husserla – przejścia na pozycje transcendentального idealizmu. Każdemu z nas zdarza się przecież po wielokroć żywić wątpliwości, a każdy taki faktycznie dokonany akt wątpienia zakłada dokonanie pomyślanej próby wątpienia. A jednak olbrzymia większość ludzi nie zdaje sobie w ogóle sprawy z samej choćby możliwości zajęcia stanowiska transcendentального idealizmu. W dokonywanych na co dzień aktach wątpienia przeoczamy więc zapewne coś, co ma zasadnicze znaczenie – cóż to może być? Być może też, że wbrew pozorom, „próba wątpienia”, którą zaleca Husserl, różni się w jakiś istotny sposób od próby „powszedniego” wątpienia i dlatego to ostatnie nie wyprowadza nas wcale poza obręb rzeczywistości.

Zastanówmy się zatem nad przebiegiem „zwykłego” wątpienia. Gdy na przykład nabieram wątpliwości, czy wychodząc z domu wyłączyłem w kuchni gaz, to nie jest to po prostu zwątpienie w istnienie w mojej gazowej kuchence wygaszonych palników. Jest to raczej wahanie się co do tego, który z dwóch przeciwnych faktycznych stanów rzeczy ma miejsce: gaz się nie pali – gaz się pali. Gdy powątpiewam w to, czy mający przede mną w ciemności kształt jest człowiekiem, to choćbym nie miał pojęcia, czym innym może on być, nie dopuszczam przecież ewentualności, że w ciemności przede mną czyha nicościująca nicość. Gdy dochodzę do wniosku, że jednak „niczego tam nie było”, to przecież nie rozumiem tego zwrotu dosłownie, a tylko w tym sensie, że nie było tam niczego szczególnego.

Jak widać, moje powszednie wątpienie w najmniejszym stopniu nie narusza przekonania o istnieniu otaczającej mnie rzeczywistości, nie może więc być mowy o tym, że prowadzi ono bezpośrednio do „wzięcia w nawias” tezy generalnej naturalnego nastawienia. Może więc w postulowanej przez Husserla próbie wątpienia zawiera się coś, co nie występuje już w samym spełnianym wątpieniu? Zauważmy, że na co dzień nie zajmuję się w ogóle „próbami” wątpienia, ale po pro-

² Ibidem, § 31, s. 88n.

stu w określonych okolicznościach przechodzę od razu w stan wątpienia. Mogę natomiast próbować na przykład coś sobie przypomnieć i próba taka nie musi zakończyć się przypomnieniem. Różnica bierze się stąd, że przedmiotu przypomnienia nie mam danego w momencie, gdy przychodzi mi na myśl, żeby go sobie przypomnieć, natomiast niemożliwością jest wątpić w coś, czego sobie nie przedstawiam.

Być może „próba wątpienia”, o której mówi Husserl, to pewien przejściowy stan, a właściwie proces, polegający na wahaniu się co do tego, czy pewne przekonanie należy żywić czy raczej je porzucić. Gdy mówię: „Zwątpiłem w jego prawdomówność”, znaczy to, że nie jestem już o niej przekonany. Stan, który prowadzi do utraty owego przekonania, polega na wahaniu się, rozważaniu argumentów za i przeciw, na zastanawianiu się, czy rozsądne byłoby dalsze ufanie w prawdomówność osoby, o której mowa. O tym, że Husserl ma prawdopodobnie tę właśnie postawę na myśli, wydają się świadczyć następujące jego słowa:

W próbie wątpienia, jaka się dołącza do jakiejś tezy, [...] to ‘wyłączenie’ dokonuje się w pewnej modyfikacji i wraz z pewną modyfikacją antytezy, mianowicie z ‘przyjęciem na próbę’ nieistnienia; przyjęcie to zatem współtworzy podłoże próby wątpienia³.

W odróżnieniu od tego, samo wątpienie należałoby wtedy rozumieć jako definitywny brak przekonania, iż sprawy mają się tak a tak. Tego rodzaju niezdecydowania nie ma już zatem w stanie zwątpienia, które polega na definitywnej utracie pewności co do zachodzenia określonego stanu rzeczy (co jeszcze nie oznacza nabrania pewności, że zachodzi stan rzeczy przeciwny).

Cóż takiego ma więc miejsce w próbie wątpienia, rozumianej w wyżej opisany sposób, czego próżno by już szukać w „dokonanym” wątpieniu? Wydaje się, że jest to zwrócenie się świadomości raczej na przekonania żywione w stosunku do przedmiotu, niż na sam przedmiot. Gdy definitywnie zwątpiłem w czyjąś prawdomówność, to raczej myślę o tej osobie jako niewiarygodnej, niż o swoich wątpliwościach w stosunku do niej. Gdy natomiast zastanawiam się dopiero, czy można komuś takiemu wierzyć, to zwracam uwagę raczej na możliwe racje, przemawiające na rzecz tego, by osobie tej ufać, bądź zaufania odmawiać. Oczywiście, może się zdarzyć, że w sprawie opisanego tu rodzaju nic nie budzi wątpliwości, na przykład gdy przyłapaliśmy znajomego na ewidentnym łgarstwie. W takim wypadku bez wahania odmawiamy mu wiarygodności i „próba wątpie-

³ Ibidem, § 31, s. 90n.

nia” nie ma w ogóle miejsca. Zmiana naszych przekonań („utrata zaufania”) dokonuje się w nastawieniu o dominująco przedmiotowym charakterze: zwracam uwagę na brak wiarygodności osoby, nie zaś na to, że zmieniły się moje przekonania. Być może dopiero po czasie zauważymy, że wydarzyło się właściwie coś ważnego po stronie świadomościowej, a nie przedmiotowej: nie tyle znajomy utracił nasze zaufanie, ile to my je do niego straciliśmy i strata ta nie polega na zmianie jakiejś obiektywnej własności, ale na przemianie świadomości, na zmianie naszego świadomościowego odniesienia do drugiej osoby. Zwykły sposób mówienia („O, Ela, straciłaś przyjaciela”⁴) ma tendencję do zacierania tej różnicy.

Sama zmiana nastawienia z przedmiotowego na podmiotowe nie oznacza jeszcze oczywiście osiągnięcia nastawienia określanego przez Husserla mianem fenomenologicznej, czy też transcendentnej, redukcji. Zdarza nam się przecież oddawać refleksji nad przeżyciami własnej świadomości, co nie prowadzi jednak do osiągnięcia stanu świadomości „czystej”. Niemniej jednak, w nastawieniu takim zbliżamy się do osiągnięcia tego ostatniego stanu. Dlaczego? Otóż wtedy zamiast przedmiotu, na przykład spostrzeżenia zmysłowego, tematem świadomości staje się jej odniesienie do tego przedmiotu, a stąd już blisko do zwrócenia uwagi na intencjonalność świadomości – ta jej właściwość, a zwłaszcza zrozumienie, na czym polega intencjonalne odniesienie świadomości do przedmiotu, wprowadza nas w samo sedno problematyki transcendentnej.

Istnieje dość zagadkowe ograniczenie, jakie Husserl nakłada na zabieg fenomenologicznej *epoche*. Pisze on:

Naszym zamierzeniem jednak jest wprost odkrycie pewnej nowej dziedziny naukowej, i to takiej, którą winno się uzyskać właśnie za pomocą metody ujmowania w nawias, ale tylko ograniczonego w pewien określony sposób. [...] Uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale „jest nam obecny”, „istnieje” i nadal pozostanie obecny jako świadomościowa ‘rzeczywistość’, nawet choć nam się spodoba ująć go w nawias⁵.

Wbrew temu, co mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, „ujęcie w nawias naturalnego świata” nie jest równoznaczne z zakwestionowaniem jego ontycznego statusu. Sama w sobie operacja *epoche* nie oznacza jeszcze przejścia na pozycję transcendentnego idealizmu. Zgodnie z twierdzeniem samego Hus-

⁴ Bogdan Łyszkiewicz tekst i muzyka, wyk. oryg. „Chłopcy z Placu Broni”.

⁵ Husserl [1975] § 32, s. 92n.

serla, zabiegowi epoke można przecież poddać absolutnie wszystko, w szczególności zatem i samą świadomość, a przecież nie prowadziłyby to do żadnego rodzaju materialistycznego epifenomenalizmu.

Ujęcie naturalnego świata w nawias jest szczególnego rodzaju abstrakcją – abstrahujemy mianowicie od wszystkiego tego, co dane jest „prościej”, niezreflektowanej, świadomości po to, by móc przystąpić do badania owego świata niejako od podszewki, tj. wychodząc od przeżyć świadomości (aktów intencjonalnych), w których świat ów jest nam dany. Chodzi o zbadanie tego, czy i w jaki sposób istnienie świata (które właśnie zostało ujęte w nawias), wiąże się z przebiegami świadomości. Można powiedzieć, że zabieg epoke jest próbą uświadomienia sobie rzeczywistości w nowy sposób – nie jako tego, co po prostu jest obecne (*ist da*), zastane, co tylko „odbija się” w świadomości, istniejąc zupełnie niezależnie od niej, ale raczej jako tego, co intendowane, aktowo ujmowane. Chodzi o to, aby świadomość, dokonując aktu refleksji, uchwyciła naturę i sposób swojego odniesienia do rzeczywistości. Husserl ujmuje to w następujących słowach:

Utrzymujemy zatem spojrzenie trwale skierowane na sferę świadomości i badamy, co w niej immanentnie znajdujemy. [...] To, czego nam bezwzględnie trzeba, to jest pewne ogólne naoczne zrozumienie istoty świadomości w ogóle, a w szczególności także świadomości w tej mierze, w jakiej w niej samej, z jej istoty, uświadamia się nam „naturalna” rzeczywistość⁶.

Ten w miarę klarowny obraz jest niestety zakłócany przez pewne wtrącenia, które nie bardzo dają się z nim uzgodnić. I tak, w szczególności, określa Husserl „czystą” (czyli – w naszym rozumieniu – wziętą w abstrakcji) świadomość jako „fenomenologiczne *residuum*”, „którego nie trafia fenomenologiczne wyłączenie”⁷. A przecież sam twierdził, że owo „wyłączenie” (epoke) ma potencjalnie nieograniczony zasięg: „Absolutnie o wszystkim możemy próbować wątpić, [...] nawet choćbyśmy się o nim upewnili w adekwatnej oczywistości”⁸. Wydaje się, że nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, iż wspomniane tu „fenomenologiczne wyłączenie” nie jest – wbrew wcześniejszym terminologicznym ustaleniom – rozumiane konsekwentnie jako próba wątplenia („wzięcie w nawias”), ale jako faktycznie dokonane zwątpienie⁹.

⁶ Ibidem, § 33, s. 96.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, § 31, s. 89.

⁹ W swojej znakomitej i bardzo erudycyjnej monografii poświęconej transcendentnej fenomenologii Husserla, Piotr Łaciak omawia, opierając się na istniejącej literaturze przedmiotu, trzy główne sposoby umożliwiające przeprowadzenie redukcji transcendentnej: „drogę kartezjańską”, „drogę

Abstrahowanie od „naturalnej rzeczywistości”, myślowe wyizolowanie („oczyszczenie”) sfery świadomości, to dopiero pierwszy krok na drodze prowadzącej do transcendentalnej redukcji. Husserl mówi o realizacji tej ostatniej w kolejnych krokach: „Metodycznie operacja ta [transcendentalna epoche] będzie się rozkładać na różne kroki ‘wykluczania’, ‘ujmowania w nawias’, i w ten sposób nasza metoda przyjmie charakter stopniowej redukcji”¹⁰. W miarę rozwijania kolejnych wątków namysłu nad istotą świadomości okazuje się, że ona, wraz z jej strumieniem przeżyć, nie tylko może być rozważana w abstrakcji od powiązań z rzeczywistością, ale że w sobie samej wręcz jest taką zamkniętą dziedziną, która z istoty swej nie może wchodzić w żadne związki z czymś, co skądinąd mogłoby sobie istnieć i poza takim związkiem, nie będąc jej dane:

[...] świadomość rozważana w swej ‘czystości’ musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą powiazaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć, całość, która nie ma żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego, ani na żadną rzecz takiego działania wywierać¹¹.

Niemniej jednak trzeba pamiętać, że aktowe przeżycia świadomości mogą intendować transcendentne przedmioty. To one właśnie brane są w perspektywie naturalnego nastawienia za przedmioty realne. Husserl wyjaśnia jednak, że:

Realność, zarówno realność pojedynczo wziętej rzeczy, jak również realność całego świata, pozbawiona jest w sposób istotny (w naszym ścisłym sensie) samodzielności. Nie jest w sobie czymś absolutnym i czymś, co wtórnie wiąże się z czymś innym, lecz w absolutnym sensie jest niczym, nie ma wcale żadnej ‘absolutnej istoty’, ma znamię czegoś, co zasadniczo jest jedynie czymś intencjonalnym, jedynie czymś uświadamianym, świadomościowo przedstawionym, pojawiającym się¹².

przez ontologię albo inaczej – kantowską” i „drogę przez psychologię intencjonalną” (zob. Łaciak [2012], rozdz. 3, *passim*. Zwięźlejsze omówienie dróg do redukcji zawiera: Łaciak [2014]). Wymieniony autor przytacza zgodną opinię komentatorów Husserla, że „wspomniane drogi są ze sobą ściśle związane, toteż nie mogą być rozpatrywane niezależnie od siebie” (*ibidem*, s. 156). W niniejszym studium staram się przedstawić sposób dojścia do redukcji bez rozróżniania owych trzech dróg.

¹⁰ *Ibidem*, § 33, s. 97.

¹¹ *Ibidem*, § 49, s. 150.

¹² *Ibidem*, § 50, s. 151.

W ten sposób zostaje powiązana problematyka intencjonalności i transcendentnego idealizmu – rozważanie tej pierwszej ma według Husserla prowadzić bezpośrednio do tego ostatniego. Należy tu zaakcentować kierunek tego wynikania – to opisowa analiza aktu świadomości, w szczególności zaś spostrzeżenia zmysłowego i jego intencjonalnego korelatu prowadzi do stanowiska idealistycznego.

Weźmy zatem pod uwagę przypadek spostrzeżenia materialnego przedmiotu – niech będzie to płaski kamień, którego używam jako przycisku do papierów. Jestem świadom, że widzę kamień, a nie na przykład wykonaną z tworzywa sztucznego atrapę, bo pamiętam, że sam położyłem go swego czasu w miejscu, gdzie teraz jest widoczny. To, że kamień położony przeze mnie swego czasu na biurku jest tym samym przedmiotem, co obiekt znajdujący się obecnie na tym miejscu, samo nie może być oczywiście spostrzeżone, ale jak widać, odgrywa istotną rolę w moim aktualnie spełnianym spostrzeżeniu. Gdybym zobaczył przedmiot, o którym mowa, po raz pierwszy, to być może wziąłbym go do ręki, chcąc się upewnić, czy rzeczywiście jest to kamień, czy może raczej coś, co tylko na kamień wygląda. Ale wyczuwszy w palcach jego chropowatą fakturę i poczawszy charakterystyczny dla kamienia ciężar, nadal nie miałbym przecież zupełnej pewności, że mam do czynienia z autentycznym kamieniem. Wyrażając się dokładnie, zapewne przeżywałbym już wtedy stan pewności, że trzymam kamień, choć przedmiot mego spostrzeżenia mógłby nim nie być. W spostrzeżeniu „kamienności” przedmiotu jest przez cały czas zaangażowane uznanie, że ma on cały szereg własności nieodłącznych od bycia kamieniem, których jednak przecież nie doświadczam – jest to na przykład bycie zbudowanym ze związków krzemu. Zdajemy sobie z łatwością sprawę z tego, że definitywne ustalenie cząsteczkowej struktury domniemanego kamienia następuje dokładnie tak samo niepokonalnie trudno, jak ustalenie jego kamienności, cząsteczki chemiczne bowiem i ich z kolei składniki są bytami w wyższym jeszcze stopniu zakładającymi pewne hipotetyczne charakterystyki, niż prezentujący się jakoś zmysłom kamień.

Do naiwnej wiary, że w zmysłowym doświadczeniu przedmioty ukazują nam się takimi, jakimi są same w sobie, przyczynia się nadal rozpowszechnione choć przecież już dawno zdemaskowane nieporozumienie, że zmysłowe jakości stanowią uposażenie samych rzekomo obiektywnie istniejących przedmiotów zmysłowego doświadczenia. Zwolennicy bardziej wyrafinowanej wersji epistemologicznego realizmu, zwanej „realizmem krytycznym”, uciekają się do wybiegu, że choć przedmioty, jakie spostrzegamy, nie są podmiotami zmysłowych jakości, to jednak są to podmioty pewnych „jakości pierwotnych”, które dają nam o sobie znać za pośrednictwem tych pierwszych. I tak na przykład charakterystyczny

chłód kamienia („No co tam? Co tak na kamieniu siedzicie, obywatelu – wilka chcecie dostać?” – by zacytować klasyka¹³) tłumaczy się tym, że kamień jest materialem o dużej przewodności cieplnej, co z kolei wiąże się z jego budową cząsteczkową. Nauki przyrodnicze mają pełne prawo formułować takie hipotezy, ale należy mieć świadomość, że tego typu tłumaczenie nie może być uważane za argument na rzecz epistemologicznego realizmu – w najlepszym razie jest to bowiem opcja na rzecz realizmu metafizycznego, jako że zawiera postulat istnienia pewnych hipotetycznych obiektów. I choć epistemologiczny realizm implikuje realizm metafizyczny, to już nie na odwrót.

Weźmy jeszcze pod uwagę i to, że o ile doświadczane w zmysłowym spostrzeżeniu jakości nie są i nie mogą być materią I¹⁴ przedmiotu istniejącego obiektywnie, w szczególności realnie, to co się tyczy formy I, czyli sposobu organizacji materii I, w ogóle żadna forma nie jest doświadczana zmysłowo (dana w spostrzeżeniu), jako że nie jest to oczywiście żadna kolejna zmysłowa jakość. Jeśli więc przedmiot realny myślany jest jako materia I w pewnej formie I, to kompleks taki nie jest ani co do materii, ani co do formy dany w spostrzeżeniu zmysłowym.

W ten oto sposób (jeden z możliwych) uświadamiamy sobie, że intencjonalnym przedmiotem spostrzeżenia zmysłowego, a tym bardziej żadnego innego ufundowanego na nim aktu świadomości, nie może być przedmiot istniejący niezależnie od świadomości. Zaawansowane badanie problematyki intencjonalności nie może postępować naprzód bez pozbycia się tego przesądu, jakoby w akcie intencjonalnym mógł być dany przedmiot istniejący realnie (nie będący przedmiotem jedynie za realny uznawanym). Pozostawanie na gruncie paradygmatu „spotkania” świadomości z niezależnie od niej (obiektywnie) istniejącym przedmiotem stanowi *proton pseudos* blokujący dostęp do autentycznego badania natury intencjonalności¹⁵.

¹³ Z filmu „Co mi zrobisz, jak mnie złapiesz” (1978), reż. St. Bareja, scen. St. Bareja, St. Tym.

¹⁴ Pojęcie ontologii Ingardena – zob. Ingarden [1987] § 35: *Stosunki między różnymi pojęciami formy, resp. materii. Zredukowanie ich do kilku pojęć zasadniczych*, s. 40n.

¹⁵ Błąd ten zdarza się nawet wytrawnym badaczom. Przykładem tego jest opublikowany ostatnio pod nieco mylącym tytułem artykuł A. Chrudzimskiego *Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia* (Chrudzimski [2014a]). Idealistyczne stanowisko Husserla jest tu wywodzone z jego koncepcji prawdziwości (ibidem, s. 343), a więc generalnie uznawane za pewną hipotetyczną opcję, podczas gdy – takie jest moje zdanie, na rzecz którego staram się tu argumentować – transcendentny idealizm wypływa z opisowych analiz aktu świadomości szczególnego rodzaju, jakim jest spostrzeżenie zmysłowe. Zdaniem Chrudzimskiego Husserlowska koncepcja noematu jako przedmiotu intencjonalnego jest konsekwencją jego idealistycznej opcji („wizja konstytucji ma kapitalne znaczenie dla obrazu intencjonalności, jaki wyłania się z późniejszych pism Husserla” – tamże) – uważam, że jest zupełnie odwrotnie. Co osobliwe – Chrudzimski cytując wypowiedź Husserla (ibidem, s. 344, przyp. 56) opuszcza fragment mówiący wprost o tym, że transcendentny idealizm nie jest spekulatywnym stanowiskiem: „Wszystkie realne jednostki są ‘jednostkami

Intencjonalny korelat aktu świadomości nazwany zostaje przez Husserla noematem. „Spostrzeżenie na przykład ma swój noemat, a u samego jego podłoża swój sens spostrzeżeniowy, tzn. to, co spostrzeżone, jako takie”¹⁶. Dodaje on zaraz, że „noematyczny odpowiednik [...] nazywa się sensem”¹⁷. Należy wyjaśnić jak to możliwe, że z przedmiotu spostrzeżenia, po poddaniu go redukcji (wzięciu w nawias jego „osadzenia w bycie”) zostaje „tylko” sens przedmiotowy, który sam nie jest już przedmiotem w zwykłym sensie słowa¹⁸.

Jako wprowadzenie do rozważania tej kwestii można przywołać bardzo starannie wypracowaną przez Romana Ingardena koncepcję przedmiotu czysto intencjonalnego¹⁹. Zdaniem tego myśliciela intencjonalnym korelatem aktu przedstawienia jest przedmiot o swoistym, bytowo heteronomicznym sposobie istnienia i szczególnej formie o dwustronnej budowie. Odsyłam do argumentacji, że tak charakteryzowany przedmiot nie może istnieć²⁰.

Pojęcie sensu przedmiotowego zostaje przez Husserla scharakteryzowane jako sposób ujęcia przez świadomość tego, co samo sensu takiego nie ma:

[Są] ‘treści wrażeniowe’, jak daty z dziedziny barw, daty dotykowe, dźwiękowe, itp., jakich nie będziemy więcej mieszać z przejawiającymi się momentami rzeczy:

sensu’. Jednostki sensu zakładają nadającą sens świadomość (nie dlatego – podkreślam to ponownie – że możemy to wydedukować z jakichś metafizycznych postulatów, lecz dlatego, że możemy wykazać w intuitywnym, całkowicie niewątpliwym postępowaniu)” (Husserl [1975] § 55, s. 170). Można te nieporozumienia podsumować słowami samego Husserla: „wprawdzie można posługiwać się słowem fenomenologia nie uchwyciwszy swoistości transcendentnego nastawienia i nie stanąwszy rzeczywiście na czysto fenomenologicznym gruncie, ale samej rzeczy jeszcze przez to się nie chwytając” (ibidem, § 87, s. 281).

¹⁶ Husserl [1975] § 88, s. 285.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zaproponowana przez Chrudzimskiego (Chrudzimski [2014a]) interpretacja tego fragmentu znajduje podsumowanie w ostatnim zdaniu jego artykułu: „Prawda jest taka, że noemat w pewnym sensie jest i celem, i pośrednikiem odniesienia intencjonalnego”: Stanowisko to jest w sposób oczywisty nie do utrzymania, implikuje bowiem absurdalną koncepcję „dwóch noematów”, z których jeden funkcjonowałby w charakterze zapośredniczenia dla drugiego. Teorię „pośrednika” w intencjonalnym odniesieniu aktu przedstawienia Husserl odrzuca explicite, pisząc, że „przyjmowanie czegoś takiego prowadzi do niedorzeczności” (Husserl [1975] § 90, s. 292). Co prawda, Husserl stwierdza: „Musimy też utrzymać rozróżnienie: pełnego noematu i, np. w wypadku spostrzeżenia, ‘ukazującego się przedmiotu jako takiego’” (ibidem, § 98, s. 326), ale oczywiście ten ostatni nie jest żadnym „pośrednikiem” w stosunku do pierwszego. „To, co spostrzeżone jako takie” nazywane jest także rdzeniem noematycznym i jest po prostu tym, co wspólne różnorodnym przedstawieniom jednego i tego samego przedmiotu (zob. ibidem, § 90, s. 295n. oraz § 99, passim).

¹⁹ Zob. Ingarden [1987] rozdz. IX, passim.

²⁰ Odrzucając Ingardenowską koncepcję przedmiotu czysto intencjonalnego, której zasadniczym pomysłem jest ontologizacja Husserlowskiego noematu, nie myślę negować doniosłości wkładu tego myśliciela w analizie intencjonalności. Zob. Rosiak [2009, 2011], [2012] rozdz. I.1.2.

barwnością, szorstkością, itd., które się raczej za pośrednictwem tamtych przeżyciowo 'przedstawiają'. [...] Tego rodzaju konkretne daty przeżyciowe znajdujemy jako składowe w obszerniejszych konkretnych przeżyciach, i to mianowicie w ten sposób, że ponad owymi zmysłowymi momentami leży pewna jakby 'ożywiająca', nadająca sens [...] warstwa, dzięki której z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie²¹.

A więc w paradygmatycznym wypadku spostrzeżenia zmysłowego, jego wcześniej wspomniany „zmysłowy sens” czy też noemat, to nic innego, jak „uprzedmiotawiający” sposób ujęcia czy raczej interpretacji dat materiałowych (hyletycznych)²². O tyle, o ile tak rozumiany sens ma charakter zbliżony do wektora, interpretując pewną mnogość dat jako obecność przedmiotu, można sens taki utożsamić z odniesieniem intencjonalnym, które też jest rodzajem wektora prowadzącego od treści immanentnej przeżycia do jego transcendentnego korelatu. Rozwijając dalej wprowadzaną dla opisu fenomenu intencjonalności terminologię, Husserl pisze: „To, co te materiały [= daty materiałowe] kształtuje w przeżycia intencjonalne oraz wnosi to, co swoiste dla intencjonalności [...] [określamy jako] moment noetyczny albo krócej, noeza”²³. Noeza jest więc tym konstytutywnym dla przeżycia intencjonalnego momentem, dzięki któremu ma ono swój noematyczny korelat (krótko: noemat).

Dopiero z perspektywy doprowadzonej do tego punktu analizy przeżycia intencjonalnego możemy właściwie pojąć sens metodycznego zabiegu epoche. Teza naturalnego nastawienia okazuje się teraz czymś, co dołącza się do ukonstytuowanego w świadomości noematu. W zastosowaniu do noematu konkretnego aktu świadomości możemy zamiast o tezie generalnej mówić o partykularnym momencie tetycznym danego aktu. Moment ten jest operacją świadomości od której świadomość może się powstrzymać bez szkody dla podbudowującej ów moment operacji o charakterze noetycznym.

Po zrozumieniu, na czym polega intencjonalne funkcjonowanie świadomości, można zadać pytanie, czy funkcjonowanie owo można rozumieć jako swoiste wytwarzanie czegoś, co mogłoby wtedy zostać nazwane wytwarzanym przedmiotem (przedmiotem czysto intencjonalnym). Tak właśnie rozumie intencjonalność świadomości Ingarden, mówiący w przywołanym wcześniej rozdziale *Sporu* o bezsilnej twórczości albo niesamoistnym wytwarzaniu przez świadomość

²¹ Husserl [1975] § 85, s. 269n.

²² Terminy wprowadzone przez Husserla, równoznaczne z „datami zmysłowymi” – zob. ididem.

²³ Ibidem, § 86, s. 282n.

przedmiotu czysto intencjonalnego²⁴. Jego charakterystyka przedmiotu czysto intencjonalnego okazuje się co prawda nie do pogodzenia z jego własną koncepcją przedmiotu jako trójjedni materii, formy i sposobu istnienia, ale można się zastanowić, czy nie dałoby się w sposób unikający nieporozumień mówić o wytwarzaniu przez świadomość przedmiotu czysto intencjonalnego w jakimś jeszcze słabszym od Ingardenowskiego sensie. Być może okaże się, że nie da się wręcz uniknąć przyjęcia jakiegoś swego rodzaju obiektu w pozycji celu intencji, skoro intendowanie jest zawsze i niezbywalnie intendowaniem czegoś.

Mamy do czynienia z kwestią rzeczową, a nie terminologiczną, którą jednak można przybliżyć, odwołując się do rozróżnienia o charakterze gramatycznym. W zwrocie „nieletni przestępca” przydawka „nieletni” pełni funkcję determinującą, nieletni przestępca bowiem jest rodzajem przestępcy. W zwrocie „niedoszły przestępca” jednak, przydawka „niedoszły” pełni zupełnie inną rolę, którą można określić mianem modyfikującej, niedoszły przestępca nie jest przecież w ogóle przestępcą. W interesującej nas kwestii chodzi właśnie o to, czy przydawka „intencjonalny” w określeniu „przedmiot intencjonalny” ma charakter determinujący (jak uważał Ingarden, a niewykluczone, że także Husserl), czy raczej modyfikujący.

J. Drummond zwraca uwagę na to²⁵, że w *Ideach I* Husserl, utożsamiając przedmiot intencjonalny z sensem przedmiotowym, utożsamia kategorię ontologiczną i logiczną, co robi wrażenie *metabasis*²⁶. Próbuje on argumentować na rzecz tego, że wbrew literalnemu odczytaniu słów Husserla, intendowany w akcie przedmiot nie jest tożsamy z noematycznym sensem tego aktu. Uważam, odmiennie od Drummonda, że nie mamy w danym wypadku do czynienia z lapsusem Husserla i że intendowany przedmiot co najwyżej o tyle nie jest sensem przedmiotowym, że jest momentem tego sensu (o czym dalej). To oczywiście zasadniczo modyfikuje rozumienie terminu „przedmiot”, ale modyfikacja ta pozostaje w zgodzie ze stanowiskiem transcendentального idealizmu.

Gdyby przedmiot czysto intencjonalny (noemat) uznać za przedmiot, należałoby wskazać co może mieć on wspólnego z przedmiotem realnym, ten bowiem jest przecież specjalną odmianą najwyższego rodzaju: przedmiot. Ingarden, jak wspomniałem, robi to; sądzę jednak, że nie można się z nim zgodzić co najmniej w kwestii charakterystyki formalnej takiego przedmiotu (zagadkowo przedstawia

²⁴ Jest to zresztą powtórzenie zwrotu użytego przez Husserla: „bezsilne odbicie noematycznego wytwarzania”, które ma jednak u tego ostatniego nieco inne znaczenie – zob. Husserl [1975] § 114, s. 368.

²⁵ Drummond [2014].

²⁶ Ibidem, s. 228.

się też sprawa jego materii I, ale tę sprawę zostawmy). Wprowadzone przez Husserla w *Ideach I* pojęcie ontologii formalnej i ontologii materialnych²⁷ pozwala przyjąć, że w przedmiocie jako takim, wziętym w najogólniejszym sensie, wyróżniał on materię i formę, przy czym ta ostatnia rozumiana była jako sposób organizacji, zjednoczenia, materii²⁸. Nie przesądzając, na czym miałyby polegać owo zjednoczenie, można chyba zgodzić się, że forma musi być zawsze czynnikiem jedności tego, co zróżnicowane. Cokolwiek jest przedmiotem, jest jednym przedmiotem, ma swoją zasadę jedności. „Swojość” (immanencja) formy polega zaś na tym, że jest ona wyznaczona przez materię, nie zaś przez czynniki zewnętrzne, pozaprzeczkowe.

Można byłoby próbować zakwestionować tak ogólne rozumienie formy przedmiotu, wskazując na analizowaną w ramach Ingardenowskiej ontologii formalnej formę tzw. całości sumatywnej, czyli formę III²⁹. Formę tę stanowi układ przedmiotów będących częściami całości sumatywnej – układ taki nie wynika z samych części, które zazwyczaj mogą istnieć w odmiennych konfiguracjach albo w rozsypce, nie tworząc w ogóle całości. Gdyby jednak, idąc za Husserlowską koncepcją całości, potraktować układ części jako niesamodzielny moment ich konfiguracji i zaliczyć go do części całości, to jej forma, polegająca na fundowaniu wspomnianego momentu przez wszystkie samodzielne części całości (materię III całości sumatywnej w sensie Ingardena) byłaby już wyznaczona przez zespół samodzielnych i niesamodzielnych składników całości.

Składniki, które same z siebie łączą się w jedno, nie muszą być przedmiotami realnymi – wystarczy, że są jednorodne. Łączyć mogą się na przykład współzależne sensory, takie jak sensory pojęć racji i następstwa, wnętrza i zewnątrz, przodka i potomka. Podobnie łączyć się ze sobą mogą jakości, na przykład tony w akordzie, dopełniające się barwy itd. Husserl wielokrotnie wspomina o noematycznej jedności³⁰ i w ogóle, sposób w jaki wypowiada się o noemacie wydaje się świadczyć, że bez wahania uznaje go za pewien rodzaj przedmiotu w ontycznym sensie. Czy jednak w istocie noemat charakteryzuje się immanentną jednością wystarczającą do tego, by uznać go za przedmiot w wyżej opisanym rozumieniu?

²⁷ Husserl [1975] np. § 59, s. 178.

²⁸ Można się też zgodzić, że o ile materia przedmiotu byłaby absolutnie prosta, to przedmiot taki nie miałby żadnej formy. Tego rodzaju proste przedmioty (np. proste jakości) nie następczą w naszych rozważaniach żadnych szczególnych kłopotów.

²⁹ Zob. Ingarden [1987] § 43: *Samoistny przedmiot indywidualny a całość. Przedmioty indywidualne wyższego rzędu*, s. 102–137.

³⁰ Np. Husserl [1975] § 97–98, *passim*.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mogę coś ujmować jako nieuporządkowaną wielość. Mówię wtedy zazwyczaj: „Nie dostrzegam w tym żadnego sensu”, „Nie mam pojęcia o co w tym chodzi” itd. Ujmowanie czegoś jako pozbawionej sensu chaotycznej wielości może być uważane za graniczny przypadek usensowniającego ujęcia (przypuszczalnie tego rodzaju przypadek miał na myśli Husserl, gdy wspominał o ewentualności „eksplozji [sensu]”)³¹. Rozpoznany, „pojęty” brak jedności jest jeszcze pewną jednością, mianowicie jednością ujęcia, choć już nie jednością tego, co ujęte. Zgodnie z tym, za przedmiot można byłoby uważać nie ujmowaną w ten szczególny sposób wielość, ale obszerniejszy kompleks, w skład którego wchodziłby również sam akt ujęcia. Ta przedmiotowa całość stanowi noetyczno-noematyczną korelację i nic nie stoi na przeszkodzie, by w akcie wyższego rzędu poddać jej jedność rozważaniu, choć i bez tego, w sobie samej, jest ona zupełną jednością. Nam jednak chodzi o jedność noematu, który sam nie jest noetyczno-noematycznym kompleksem. Pytamy, czy przedstawienie sobie czegoś jako jedności wystarcza, aby to, co przedstawione, ową jedność faktycznie miało. Gdy wyobrażam sobie rzecz przestrzenną, to oczywiście przedmiot mego wyobrażenia nie jest przestrzenny³². Czy przedmiot pomyślany, a więc tym samym pomyślany jako jedność, faktycznie ma tę jedność?

Jeśli drzewo spostrzegane w ogrodzie³³ jest w istocie tylko wziętym w cudzysłów „drzewem w ogrodzie”, tzn. noematem, a nie tym, co rzeczywiście istnieje, to i spostrzeganie tego pierwszego jest tylko „spozstrzeganiem”, tzn. innym przeżyciem, niż mi się to w naturalnym nastawieniu wydaje. Nie jest to zauważe-

³¹ Zob. *ibidem*, § 138, s. 453 i § 151, s. 500.

³² Zbliżoną kwestię rozważa w swojej, wspomnianej wyżej pracy A. Chrudzimski, z tym, że dotyczy ona tzw. przedmiotu immanentnego, pośredniczącego w przedstawieniu obiektu transcendentnego względem świadomości. Jego zdaniem przedmiot immanentny odpowiadający „zwykłemu” koniowi, jest tak samo jak ten ostatni czworonożny, z tym jednak, że czworonożność przysługuje jej w jakiś inny, bliżej niesprecyzowany sposób, niż u zwykłego zjadacza owsa (zob. Chrudzimski [2014a] s. 315). Jeśli własność jest tym, co przedmiotowi przysługuje (przysługiwanie jest konstytutywną właściwością własności jako takiej), to „inny sposób posiadania” musi oznaczać, że mamy do czynienia z własnością w innym rozumieniu, a tym samym i przedmiotem w innym rozumieniu. Upieranie się w tej sytuacji, że własność jest „ta sama”, a tylko „inaczej posiadana”, nie tylko niczego nie wyjaśnia, ale wręcz zaciemnia obraz. Nie wspomnę już o tym, na co bezskutecznie zwracałem autorowi uwagę przy innej okazji, że nonsensem jest utożsamianie własności z powszechnikiem, a posiadania z egzemplifikacją. Nadal trzyma się on też, jak widzę, wprowadzającej w błąd terminologii, określając skrajny realizm pojęciowy (platonizm) mianem realizmu metafizycznego, który dotyczy zupełnie innej kwestii, jak można łatwo sprawdzić choćby w propeudeutycznej książeczce Ajdukiewicza. Można oczywiście dokonywać terminologicznych ustaleń, kierując się własnymi racjami, ale w wypadku gdy klóci się to z powszechnie przyjętymi konwencjami, wypadałoby dać o tym znać czytelnikom, zwłaszcza tym mniej zorientowanym, którzy z pewnością sięgną po *Wprowadzenie do fenomenologii*.

³³ Przykład analizowany przez Husserla w Husserl [1975] § 88–90 i 97.

nie rosnącego za oknem drzewa, ale konstytuowanie w świadomości intencjonalnego korelatu pewnej mnogości noetycznych przeżyć. Gdy dokonałem pełnej redukcji, uświadamiając sobie, że „sposzrzegany” przedmiot to tylko korelat określonego sposobu nadawania sensu pewnemu wycinkowi strumienia mojej świadomości, wtedy to, co mam w polu uwagi, wraz ze swoim „zredukowanym” istnieniem, traci wszelką immanencję określeń, a wraz z nimi i ich jedność. Noemat nie jest taki, jakim jest myślany, on tylko jest za taki uznany. Cokolwiek da się o nim zasadnie orzec – że jest ... – da się orzec tylko w tym sensie, że jest uznany za... Tak na przykład noemat drzewa nie jest przedmiotem trwającym w czasie, ale jest uznany za to, co trwa w czasie, nie jest rzeczą przestrzenną, tylko jest uznany za rzecz przestrzenną, itd. Jego bycie to w każdym aspekcie jedynie bycie uznany, a więc w gruncie rzeczy nie jest to w ogóle jego bycie. Będąc uznany jako to oto, na przykład jako drzewo, jest on w istocie niczym więcej, jak właśnie sensem, bo niczego więcej jak dokonanie operacji nadania sensu świadomość nie może osiągnąć. O „nadawaniu” sensu też można mówić jedynie w tym znaczeniu, że pewne przeżycia zostają uznane za „ujawniające” transcendentny przedmiot. To nie im zostaje nadany sens bycia ujawnionym przedmiotem – ich sensem jest jego ujawnianie. Sens, jak z tego wynika, nie jest tylko noematem, ma bowiem także aspekt noetyczny.

Gdy rozpoznaję na ekranie telewizora twarz znanego aktora, to właśnie uświadamiam sobie sens układu barwnych plam wypełniających ten ekran. Sens ten nie dociera do mnie z ekranu (choć tak się może wydawać jakiemuś nałogowemu telewidzowi) – to ja „wkładam” ten sens w ukazujące się na ekranie kształty, nadaję go im. Gdy oglądam przygody agenta 007, to mogę operować sensem wyższego rzędu, rozpoznając na ekranie nie Rogera Moore, ale Jamesa Bonda. W każdym tego rodzaju wypadku mogę nie zdawać sobie sprawy, że „widzę” coś, czego tak naprawdę przede mną nie ma. Zwrócenie uwagi na tę okoliczność pozwala uświadomić sobie intencjonalną funkcję sensu spostrzeżeniowego. Funkcja ta, nawet gdy jest już uświadamiana, może być jeszcze do pewnego stopnia przesłonięta przez swego rodzaju realistyczną interpretację, polegającą na tym, że sens traktuje się jako odesłanie do czegoś skądinąd istniejącego. Gdy oglądam w telewizji relację z bieżących wydarzeń, na przykład konferencję prasową polityka, to mogę za sens pojawiających się na ekranie obrazów uważać pewne rzeczywiste wydarzenie czy też może odniesienie jednego do drugiego. Odniesienie to jednak nie jest związkiem pomiędzy faktycznymi okolicznościami, co zakładałoby cudowną zdolność świadomości do wejścia w kontakt z transcendentnym bytem za pośrednictwem „usensownienia” własnych przeżyć.

Ktoś mógłby tu zaprotestować, że przecież sam Husserl określa noemat – to, do czego odnosi się świadomość – jako byt transcendentny, tyle tylko, że nie-samodzielny w stosunku do świadomości. To prawda, ale transcendencja noematu nie jest – jak musimy po zastanowieniu się przyznać – rzetelną transcendencją, bo przecież i noemat nie jest rzetelnym bytem. Zapominanie o tym, to pozostałości realistycznego paradygmatu, który zakorzeniony jest w naszym myśleniu znacznie głębiej, niż mogłoby się to wydawać entuzjastycznemu czytelnikowi Husserlowskich *Idei*. Jeśli noemat jest sensem, a są to własne niejednokrotnie z naciskiem wypowiedziane słowa Husserla, to ma on właściwości sensu, a nie na przykład przestrzennej rzeczy. Skoro nadawanie sensu, noeza, jest momentem przeżycia, to transcendencja sensu może być tylko sensem transcendencji. To nie sens przedmiotowy transcenduje świadomość, ale transcendencja zawiera się w treści przedmiotowego sensu. Można byłoby tu spróbować następującej analogii: Jak pęcherzyki pary pojawiające się w strumieniu gorącej wody nie przestają zawierać się wewnątrz tego strumienia, podobnie sensory przedmiotowe tworzą swego rodzaju kapsułki przedmiotowych treści, ale ma to miejsce w unoszącym je ze sobą strumieniu przeżyć. Analogia ta zawodzi o tyle, że pęcherzyki pary mogą opuścić strumień wody i przejść do atmosfery, podczas gdy sensory przedmiotowe mogą powstawać i znikać, ale odbywa się to wyłącznie w obrębie świadomości.

Scharakteryzowanie aktu intencjonalnego jako przebiegu świadomości, którego fundamentalnym momentem składowym jest operacja nadawania sensu zmysłowym materiałom, oznacza radykalne zerwanie z koncepcją takiego aktu jako „trafiania” w cel- przedmiot intencji. Jeszcze u Ingardena, z jego koncepcją „bezsilnego wytwarzania” przedmiotu czysto intencjonalnego w akcie świadomości, obecny jest w zapleczu obraz „trafiania”, czy „kierowania się” intencji, choć właściwie nie ma przecież wielkiego sensu mówienie o „trafianiu” w to, co się jednocześnie samemu wytwarza – jak można byłoby w w takim wypadku „chybić”? „Wytwarzanie” też nie jest dobrym słowem na opisanie intencjonalności, implikuje bowiem istnienie wytworu, czyli przedmiotu³⁴. Przedmiot ten co prawda ma być niesamoistny, a więc musi być podtrzymywany w istnieniu przez akt świadomości, ale jednak ma być przedmiotem – czymś usytuowanym „naprzeciw” podmiotu, który doń „dociera”, „sięga”, właśnie w akcie intencjonalnym.

³⁴ Metafora „wytwarzania” wprowadza w szczególności w błąd tych, którzy dopatrują się analogii między aktem przedstawienia i boską kreacją rozumianą jako *creatio continua*. Niewykluczone zresztą, że tego rodzaju nieporozumienie stało się udziałem samego Ingardena, który w przygotowawczych egzystencjalno-ontologicznych rozważaniach I tomu *Sporu* zatrąca o hipotezę Boga jako podmiotu czystej świadomości, aby jakoś wytłumaczyć to, że świadomość mogłaby rzekomo wytwarzać także przedmioty samoistne (przypadek realistycznych kreacjonizmów).

Tymczasem Husserl tłumaczy akt świadomości zupełnie inaczej. Nadające sens przedmiotowy ujęcie dat hyletycznych nie jest ani trafianiem w przedmiot, ani jego wytwarzaniem. Rodzaj aktywności świadomości w takim akcie można spróbować opisać jako uznanie, że ma się do czynienia z przedmiotem. Nie chodzi przy tym o uznawanie kompleksu dat wrażeniowych za przedmiot, nie są też one żadnym składnikiem tego ostatniego. Daty te są interpretowane (ujmowane) jako wygląd przedmiotu, jako przeżycie kontaktu z przedmiotem, ale nie jako on sam. Uznawanie, że ma się do czynienia z przedmiotem, tak samo nie jest żadnym momentem przedmiotowym, jak uznanie jego istnienia w ramach naturalnego nastawienia nie jest jego istnieniem ani żadnym składowym momentem egzystencjalnym tego ostatniego. Gdybyśmy daty wrażeniowe lub cokolwiek innego uznawali za zawierające się w przedmiocie, miałyby wówczas sens pytanie, czy owo coś jest za przedmiot uznawane zasadnie, czy faktycznie ma strukturę przedmiotu – w szczególności tę najogólniej pojętą, którą starałem się opisać wyżej. W akcie intencjonalnym nie uznajemy jednak czegoś skądinąd już mającego miejsce za przedmiot, ale uznajemy, że mamy z przedmiotem do czynienia. W takiej sytuacji nie mamy czego sprawdzać pod kątem spełniania warunków przedmiotowości – możemy co najwyżej stwierdzić, że uznaliśmy, iż mamy do czynienia z przedmiotem, a więc z czymś dysponującym jednością.

Można by obstawać przy tym, że dałoby się zweryfikować przekonanie, iż w spostrzeżeniu mamy na przykład do czynienia z bryłą o kształcie sześcianu, a nie kuli, w oparciu o wrażenia (przeżycia wyglądów przedmiotu), jakie temu towarzyszą. O ile jednak da się faktycznie porównać treść wrażeń (na przykład jakości barwne) z materią intendowanego przedmiotu, to nie jest możliwe analogiczne skonfrontowanie z jakimikolwiek datami zmysłowymi domniemania, iż w ogóle mamy do czynienia z przedmiotem. Nie ma czegoś takiego, jak wrażenie przedmiotowości, choć jest wrażenie czerwoności czy gładkości. Tak więc w wypadku spostrzeżenia barwnego sześcianu o gładkich ściankach, możliwe jest skonfrontowanie charakteryzujących go jakości z doznawanymi datami wrażeniowymi, lecz pod warunkiem uprzedniego domniemania, że jest to w ogóle przestrzenna bryła. Te same daty wrażeniowe można byłoby ująć w odmienną formę przedmiotową czy ewentualnie w większą ilość takich form.

Domniemanie przedmiotowe polega na przyjęciu pewnej zasady syntezy dat wrażeniowych. Zasada ta nie tkwi w samych syntetyzowanych datach³⁵, nie

³⁵ „[W] samych materiałach, zgodnie z ich istotą, nie jest z góry jednoznacznie wyznaczone ich odniesienie do tej obiektywnej jednostki; raczej ten sam kompleks materiałowy może podlegać różnorodnym ujęciom, w nieciągły sposób przeskakującym jedno w drugie, i stosownie do nich zostają uświadomione różne przedmioty” (Husserl [1975] § 98, s. 324).

jest też do nich stosowana w taki sposób, w jaki Ingardenowska forma III (układ, konfiguracja) stosuje się do materii III (wielości części). Syntetyzowane daty są jednocześnie interpretowane przedmiotowo, w efekcie czego dokonana synteza jest transcendentna w stosunku do zawierającego je strumienia świadomości, który jako taki żadnych przestrzennych przedmiotów zawierać nie może. Na tym właśnie polega „ożywianie dat sensem”. Przedmiotowe ujęcie dat połączone z ich syntezą jest – patrząc od strony noetycznej – nadaniem im przedmiotowego sensu. Patrząc na to samo od strony noematycznej, mamy do czynienia z intendowanym przez akt świadomości przedmiotem. Nadawanie sensu, ujmowanie nie jest jednak operacją wytwarzania przedmiotu – jest to operacja uświadamiania sobie przedmiotu, operacja przemiany świadomości przepływu dat hyletycznych w świadomość transcendentnego przedmiotu. Świadomość przedmiotu nie jest jakimś medium, w którym intendowany przedmiot zawierałby się jak część w całości, nie sposób go też odnaleźć jako „wytraconego” gdzieś „poza” świadomością (bo żadnego takiego „poza” nie ma). Jedyne, co można odnaleźć, to tylko i aż świadomość transcendentnego przedmiotu, z której istnienia nie wynika istnienie tego, co w niej uświadomione³⁶.

Uświadomienie przedmiotu nie jest relacją świadomości do przedmiotu – sposób, w jaki mówimy o przedmiocie świadomości jest mylący, podobnie jak mylące są diagramy ilustrujące ten rzekomy stosunek strzałkami z dopiskiem „INT” itp.³⁷ Relację w standardowym sensie, który w szczególności znajduje pewne swoje odbicie w teoriomnogościowej koncepcji relacji, rozumie się jako określenie ufundowane w pewnej mnogości podmiotów (zwanymi argumentami tej relacji), ale nie na odwrót: argumenty tak rozumianej relacji nie są egzystencjalnie uwarunkowane przez relację, jaka między nimi zachodzi. Tego rodzaju relację nazywa

³⁶ Należy przyznać, że taka interpretacja noematu może budzić wątpliwości w świetle tego, co Husserl twierdzi na ten temat w kolejnej, trzeciej części *Ideii I*. Nie brak też jednak w dalszych partiach jego rozważań stwierdzeń, które pasują do zarysowanej tu interpretacji, jak np.: „'Przedmiot' to dla nas wszędzie nazwa dla istotnych związków świadomości” (ibidem, § 145, s. 476). Analizę relewantnych dla podjętych tu rozważań wypowiedzi filozofa i próbę ich spójnej interpretacji trzeba jednak odłożyć na później z uwagi na uwarunkowania redakcyjne.

³⁷ W udostępnionym w sieci prepryncie tekstu (Chrudzinski [2014b]), występuje diagram, na którym odniesienie intencjonalne podmiotu do przedmiotu nazwane jest „pseudo-relacją”. Jednakże, jak widać to na diagramie i co potwierdza w jego opisie sam autor, owa pseudo-relacja jest złożeniem dwóch „regularnych” relacji. Jeśli tak, to nie ma rady – i ona jest regularną relacją, określoną formułą $aRb \equiv \exists x aPx \wedge xQb$. Chyba, że autorowi chodzi o to, czego zupełnie nie oddaje jego diagram, że odniesienie intencjonalne jest relacją heterogeniczną, która w wypadku realnych przedmiotów odniesienia stanowi złożenie dwóch innych, w wypadku zaś nieistnienia takiego przedmiotu jest jedynie prostym odniesieniem świadomości do immanentnej treści. W obu jednak tych zasadniczo różnych wypadkach odniesienie intencjonalne okazywałoby się „regularną” relacją.

się niekiedy relacją zewnętrzną. Odniesienie intencjonalne nie spełnia tego warunku: podmiot świadomości konstytuuje tę „relację” wspólnie z jej drugim „argumentem”. Można zauważyć, że termin „odniesienie, ang. *reference*”, będący kalką z łaciny (*refero*) nienajgorzej wyraża to, o co chodzi. W transcendentnie skierowanym akcie intencjonalnym świadomość od-syła bowiem poza swą własną sferę. Do takiego „odesłania” nie jest niezbędne kierowanie się na coś, co już poza tą sferą istnieje, czy w ogóle na jakieś „zewnątrz”. Wystarczy do tego „przekreślić” własną sferę, z której „odesłanie” wychodzi.

W spostrzeżeniu zmysłowym momenty: hyletyczny, intencjonalny i tetyczny funkcjonują, rzecz by można, dialektycznie: pierwszy to proste doznanie dat wrażeńowych zawierających się w strumieniu przeżyć, drugi – konstytuując noemat – odsyła poza sferę świadomości, a więc poza sferę immanentnego bytu. Tym samym noematowi nadany zostaje status innobytu świadomości. Moment tetyczny wreszcie, pomimo wykreślenia noematu z obrębu immanentnego bytu, uznaje jego istnienie, ale już w innej sferze.

Bibliografia

- Chrudzimski [2014a] – A. Chrudzimski, *Intencjonalność z fenomenologicznego punktu widzenia*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, T. Płotka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, t. I, s. 297–344.
- Chrudzimski [2014b] – A. Chrudzimski, *Intencjonalność* [preprint], URL: http://www.academia.edu/3599432/Intencjonalno%C5%9B%C4%87_Intentionality_ [24.1.2014].
- Drummond [2014] – J. Drummond, *Kontrowersje wokół noematu*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, T. Płotka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, t. I, s. 226–265.
- Husserl [1975] – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, przeł. D. Gierulanka, wyd. II, PWN, Warszawa 1975.
- Łaciak [2012] – P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wyd. UŚL., Katowice 2012.
- Łaciak [2014] – P. Łaciak, *Drogi do redukcji a problem anonimowości świadomości transcendentnej*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. II, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 136–165.
- Ingarden [1987] – R. Ingarden., *Spór o istnienie świata*, wyd. 3, D. Gierulanka (red.), t. II, cz. 1, PWN, Warszawa 1987.
- Rosiak [2009] – M. Rosiak, *W sprawie (nie)istnienia przedmiotu czysto intencjonalnego*, „*Filozofia Nauki*” (XVII/1) 2009, s. 13–22.
- Rosiak [2011] – M. Rosiak, *Ingardenowska koncepcja przedmiotu czysto intencjonalnego a spór realizm-idealizm*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena*, A. Węgrzecki (red.), WAM, Kraków 2011, s. 42–60.
- Rosiak [2012] – M. Rosiak, *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*, ON PFF, Wrocław 2012.