

Andrzej Leder

Granica świadomego w *Badaniach logicznych* Husserla

**Czy husserlowska koncepcja świadomości może być punktem wyjścia dla
budowania teorii nie-świadomego?**

Pustka jest bytem szczególnym. Przede wszystkim dlatego, że nigdy nie prezentuje nam się bezpośrednio. Z pustką obcujemy poprzez przedmioty ją wypełniające, a przede wszystkim te, które określają jej granice. Jednak, zastanowiwszy się, nigdy nie moglibyśmy ich uchwycić, gdyby nie prezentowały się w pewnej przestrzeni. Pustkę można utożsamić z ową przestrzenią, która jest warunkiem koniecznym tego, aby przedmioty mogły nam się prezentować. Dlatego też nie można jej nazwać niebytem. Jest bytem szczególnym, którego istnienie dostępne jest tylko pośrednio, jednak który jest warunkiem koniecznym prezentowania się czegokolwiek.

Zbadamy, czy metafora pustki może pomóc nam w lepszym uchwyceniu tego, czym jest nie-świadome.

Zacniemy od pytania, czy świadomość może istnieć bez nieświadomości? Albo inaczej, czy można zbudować teorię świadomości bez uwzględnienia tego, co nie-świadome? Czy kartezjańska *res cogitans*, a właściwie jej późniejsza filozoficzna interpretacja, nie zapoznaje tego, co w „uświadamianiu sobie” najważniejsze — strefy cienia poprzedzającej widzenie jasne i wyraźne? Badanie prowadzi będziemy w perspektywie określonej przez fenomenologię, uznając, że jest ona właśnie ostatnią konsekwentną próbą skonstruowania modelu, w którym to, co nie-świadome programowo jest odrzucane. Rozważymy *Badania logiczne*, dzieło, w którym Husserl być może w sposób najbardziej radykalny sformułował swój program.

Chcemy wykazać, że niemożliwe jest pojęcie świadomości bez założenia nie-świadomego. Że konieczność tego założenia wynika z rygorystycznej analizy danych naocznych. Poddać chcemy fenomenologię jej własnej próbie, wykazując że rozważania Husserla radykalnie i istotowo wychodzą poza sferę tego, co rozumiemy jako „świadome”. Jednak nie wykazywanie luk czy niedopowiedzeń w konstrukcji

twórcy fenomenologii jest naszym podstawowym celem. Twierdzimy, że w badaniach Husserla, związanych z konstytucją przedmiotu świadomości, zawarte są niezwykle płodne i ważne myśli, myśli które mogą stanowić fundament dla przeformułowania dominującej współcześnie koncepcji nieświadomości, a także relacji tego, co świadome z tym, co nie-świadome.

Osią naszego rozumowania będzie teza, iż w swoich *Badaniach* Husserl przesunął granicę naoczności o parę kroków w stronę nie-świadomego, opierając się bardziej na oczywistości swoich wywodów niż na tym, co obecne w naoczności. Możliwe to było dzięki temu, że takie przedmioty jak akty, intencje, znaczenia, intuicyjnie łatwo uznać za uświadamialne, a więc świadome. Jednak wydaje się, że jest to łatwość pozorna. Utożsamienie tego, co może być uświadmione z tym co jest świadome jest błędem, prowadzącym do poważnych konsekwencji. Bowiem sam proces „uświadamiania sobie” czegoś, a więc ujmowania czegoś, co przedmiotem świadomości nie było, jako takiego przedmiotu, istotowo zmienia charakter tego „czegoś”. Ujmując akt intencjonalny, a nawet jego idealny przedmiot, jako pewne zjawisko świadomości, w istocie całkowicie zmienia się jego charakter, jego status ontologiczny. Przestaje on być tym aktem, który konstytuował obiekt, staje się obiektem konstytuowanym przez inny akt. Wykażemy, że Husserl miał co najmniej częściową tego świadomość.

Jeżeli więc sam akt, intencja leży poza tym, co jest fenomenem, a nawet fenomenem z istoty być nie może, to wszelki jej opis jest metaforą, która — jak pisała Hannah Arendt — przenosi to, co z natury nienaoczne w sferę naoczności. Jakiego rodzaju metaforą jest Husserlowska intencja? Zamierzamy pokazać, że metafora b r a k u, pustego miejsca, w którym konstytuuje się przedmiot świadomości, odpowiada Husserlowskiemu pojęciu intencji, tak jak przedstawił je w *Badaniach logicznych*. Jednocześnie jest metaforą, która zmusza do uznania pewnej przestrzeni intencjonalnej, przestrzeni, w której naoczny przedmiot świadomości konstytuuje się, która wręcz jest warunkiem koniecznym jego konstytucji, ale która sama jest nienaoczna, nie-świadoma. Ta myśl — obraz przestrzeni intencjonalnej, pustki, w której i poprzez którą dokonuje się konstytucja fenomenu, może okazać się podstawowa dla przemyślenia pojęcia tego, co nie-świadome i jego relacji z uświadamianym.

Rozróżniamy pojęcie nieświadomości i tego co nie-świadome. To pierwsze ma już ustalone znaczenie, wyrastające współcześnie przede wszystkim z psychoanalizy. Jeżeli będziemy chcieli nawiązać właśnie do tej tradycji, używać będziemy określenia „nieświadomość”. Natomiast tam, gdzie zechcemy zasygnalizować znaczenie inne, związane z tradycją fenomenologiczną i intuicją pustki, pisać będziemy „nie-świadome” lub „to, co nie-świadome”.

1. Granica świadomego w badaniu aktu intencjonalnego

To, że koniecznym warunkiem uświadomienia sobie czegokolwiek jest intencja — pewien akt — stanowi dla Husserla prawdę, którą ujmujemy z apodyktyczną pewnością. Choć jest to rzeczywiście myśl uderzająca swoją oczywistością, nie jest jednak prawdą „naoczną”. Zwraca na to uwagę Natorp, którego krytykę przytoczył Husserl w *Badaniu...* piątym. Natorp odrzucał po prostu pojęcie aktów intencjonalnych. Pisał on:

„Mogę wziąć pod uwagę dźwięk, sam w sobie albo też w stosunku do innych treści świadomości, bez tego żeby rozpatrywać jego istnienie dla jakiegoś ja, ale nie mogę rozpatrywać samych w sobie mojego ja i mojego aktu słyszenia, nie myśląc o dźwięku. [...] Być może ktoś jest zdolny uchwycić swoją świadomość w inny sposób niż poprzez istnienie dla niej pewnej treści, co do mnie... jestem do tego niezdolny”¹.

Wydaje się, że to, co dla nas najważniejsze w tym argumencie, ująć można w taki sposób: w świadomości mam dźwięk, ale nie mam żadnego „aktu”. Husserl odpowiada:

„Że akt słuchania nie może być oddzielony od usłyszenia dźwięku, tak jakby mógł być czymś jeszcze bez dźwięku, to jest całkowicie pewne. Ale nie znaczy to, że nie musimy rozróżnić dwóch rzeczy: z jednej strony słyszanego dźwięku, przedmiotu postrzeżenia i z drugiej słyszenia dźwięku, aktu postrzegania”². I dalej: „...żądać również uznania jako oczywistości, że rzeczywiście istnieją «formy świadomości», to znaczy formy intencjonalnego odniesienia do przedmiotu, istotowo różniące się od siebie [...]. Każdej formie reprezentacji mentalnej przedmiotu dającej się logicznie odróżnić, odpowiada różnica intencji. Uważam również, że jest niewątpliwe to, że poznanie tych wszystkich różnic posiadamy tylko dlatego, że w każdym konkretnym wypadku widzimy je naocznie [...] i z nich samych czynimy z kolei, w różnych aktach, przedmioty naoczności i myślenia”³.

Żądanie Husserla zmusza nas do zastanowienia się nad samym pojęciem naoczności. Co znaczy to, że coś jest naoczne? W jaki sposób widzimy naocznie formy intencjonalnego odniesienia do przedmiotu? Odpowiadaniu na te pytania poświęcimy dużą część naszych rozważań. Wstępnie przyjmiemy, że naoczne jest to, co zjawia się w danej chwili, jest bezpośrednio i jasno widziane (właśnie widziane — to odniesienie do wzroku okaże się później ważne), wreszcie jest pewną spójną, zamkniętą figurą. To rozumienie naoczności skonfrontujemy z te-

¹ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, Freiburg 1888, s. 18.

² E. Husserl, *Recherches logiques*, Paris 1969, tłum. z *Logische Untersuchungen*, Halle 1913, przez. H. Elie, A. Kelkel i R. Scherer, tłum. na j. polski własne, t. II, 2, s. 183[381].

³ Tamże, s. 189 [386].

za, że formy świadomości i akty są naoczne. Potem przyjrzymy się samej powyższej definicji naoczności.

Otóż o ile rozróżnienia „form świadomości” narzucają się swoją oczywistością, to przecież — wbrew twierdzeniu Husserla — wcale nie są one naoczne, bezpośrednio uchwytne. Świadomy — w powyżej zdefiniowanym sensie — jestem tylko dźwięku, aktu postrzegania dźwięku nie jestem świadomy. Domyślam się go na podstawie ukrytego rozumowania: jest dźwięk, a więc jest coś, co ten dźwięk postrzega, to coś to świadomość, a uchwycenie dźwięku jest jej aktem. Mogę wykonać pracę, która ów akt uczyni przedmiotem świadomości. Ale czy będzie on tożsamy z tym, czym był, gdy ujmowałem sam dźwięk? Tu kryje się pułapka, jej przeoczenie zmusza do uznania naoczności całej sfery intencjonalnej.

Jeżeli widzę parę zakochanych, to naocznie pojawia się coś w rodzaju: „O, zakochani.” Relacja „zakochania” oddzielona od ludzi, których postrzegam jest już efektem analizy pojęciowej i wymaga uczynienia w oddzielnym akcie „zakochania” pewnym przedmiotem. Jak pisze A. Półtawski:

„Chcąc uznać pojęciowe ujmowanie rzeczywistości za autentyczne poznanie, a zarazem akceptując postulat empiryzmu, żądający uprawomocnienia wszelkiego poznania w pierwotnym, źródłowym doświadczeniu, rozszerza Husserl pojęcie naoczności i przyjmuje specyficzną naoczność kategoryalną. Musi ją jednak oprzeć wyłącznie o akty i ich konfiguracje, gdyż nie mógł znaleźć dla niej podstawy we wrażeniach jako ostatecznych materiałach. Toteż właściwie jest to tylko *quasi-naoczność*”⁴.

Husserl przesuwą granicę naszego bezpośredniego, naocznego poznania w stronę tego, co naoczne nie jest — aktów, kategorii i znaczeń idealnych. Robi jednak coś więcej. Deklaruje, że mimo istotowych różnic sposób istnienia aktów ma wspólną cechę ze sposobem istnienia fenomenów — a tą wspólną cechą jest możliwość stania się przedmiotem świadomości. Świadomość może zwrócić swój „wzrok” na sam akt, tak jak na każdy inny przedmiot.

Wydaje się, że powtarza tutaj twórca fenomenologii rozumowanie Kartezjusza, które sam poddał krytyce. Jak pisze Husserl w *Kryzysie...*, apodyktyczną, naocznie ujmowaną, nie poddającą się wątpieniu prawdą twierdzenia *cogito, ergo sum* jest tylko *cogito*. *Sum*, uznanie substancjonalnego istnienia Ja, *ego*, jest już psychologiczną hipostazą. Pozostawienie przez Kartezjusza owego Ja, *ego*, było *residuum* naturalnego pojęcia duszy, a więc wyłomem w *epoche*⁵. Dla nas ważne jest w krytyce przedstawionej przez Husserla to, że choć istnienie podmiotu wywiedzione jest przez Kartezjusza pośrednio z faktu istnienia *cogitationes*, przyjmowane jest jako apodyktyczna, bezpośrednio dostępna prawda, praw-

⁴ A. Półtawski, *Świat, postrzeżenie, świadomość*, Warszawa 1973, s. 172.

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 76-77.

da o istnieniu. Sądzymy, że podobnie rzecz ma się z fenomenem i aktem u Husserla.

Scholastyczne pojęcie aktu intencjonalnego, które Husserl przejął od Brentano mówi:

„Wszelki fenomen psychiczny zawiera w sobie coś jako przedmiot, choć każdy zawiera go na swój sposób”⁶.

Z tych dwóch stwierdzeń — że każda świadomość jest świadomością czegoś i że to coś pojawić może się na różne sposoby, wyprowadzony zostaje pośrednio wniosek o tym, że owe różne sposoby to różne akty świadomości, a więc — znowu pośrednio — wniosek o istnieniu aktów, które owo coś muszą nieść, ujmować, konstytuować, nadawać im sens. Ale naocznie, bezpośrednio dane jest tylko to „coś”, zjawisko. Husserl więc wyprowadza z istnienia zjawisk istnienie aktów, a następnie stawia na jednej płaszczyźnie dwa istnienia — zjawiska i aktu. Tą wspólną płaszczyzną ma być „świadomość”.

2. Modyfikacja aktu w trakcie ujmowania go jako przedmiotu

„Apercepcja jest dla nas tym nadmiarem który zawiera się w przeżyciu samym, w jego opisowej zawartości [podkr. moje — A. L.], w przeciwieństwie do surowego istnienia wrażenia; to charakter aktu ożywia, by tak rzec, wrażenie i zgodnie ze swą istotą powoduje że postrzegamy taki a taki przedmiot [...]. Wrażenia, podobnie jak akty, które je „ujmują” albo „uprzątniają”, są w tym wypadku przeżywane, ale nie zjawiają się obiektywnie; nie są widziane, słyszane ani postrzegane w żadnym sensie. Przeciwnie, przedmioty pojawiają się, są postrzegane, ale nie są przeżywane”⁷.

Jak z powyższego wynika, ani wrażenia (surowe dane), ani akty nie są postrzegane. Założenie ich istnienia jest wynikiem analizy, wynikiem, który narzuca się z oczywistością, nie jest jednak bezpośrednio dostępny. Po to, żeby ów nadmiar, który Husserl nazwał apercepcją, mógł być przez nas uchwycony, potrzebny jest opis. Wyraźnie to, że są „przeżywane” nie wystarcza, by stały się przedmiotami świadomości. Przeżycie jest więc czymś, co mieści się poza tym, co świadome, bo przecież świadomość jest zawsze świadomością jakiegoś przedmiotu.

Ta nierozdzielna bliskość, która cechuje akt i jego przedmiot, powoduje, że teza Husserla, mówiąca, że wystarczy „odwrócenie kierunku spojrzenia”, by miast fenomenów ujmować akty je konstytuujące, jest niezwykle sugestywna. Ale ponieważ mamy tu właśnie do czynienia z uświadamianiem sobie, z pewnym procesem, to część rozróżnień terminologicznych Husserla nazywać musi to,

⁶ F. Brentano, *Psychologie*, I, s. 115 za E. Husserl, dz. cyt. s. 168 [367].

⁷ E. Husserl, *Rech. Log.*, t. II, 2, s. 188 [385].

co wcale jeszcze nie jest uświadomione. I uświadomione, co najmniej w sensie bycia pewnym zjawiskiem, być nie może. Uświadamiamy sobie intencje dzięki stworzeniu pojęcia intencji. Ale sama intencja nie jest uświadamiana.

Tak jak Merleau-Ponty nazwał pozytywistyczne założenie o pierwotnej naoczności danych wrażeniowych „mitem świadomości naukowej”⁸, tak Husserlowskie założenie naoczności aktów intencjonalnych nazwać można „mitem świadomości fenomenologicznej”.

Żeby intencja albo akt mogły stać się fenomenem, przedmiotem świadomości, muszą całkowicie zmienić swój sposób istnienia. Husserl miał tego świadomość. Rozważając trudności związane z badaniem fenomenologicznym pisze:

„...w trakcie przechodzenia od naiwnego spełniania aktów do postawy refleksyjnej, to znaczy do spełniania aktów, które związane są z tą postawą, te pierwsze akty modyfikują się w sposób konieczny. Jak precyzyjnie ocenić rodzaj i skalę tej modyfikacji? Więcej, jak w gruncie rzeczy możemy wiedzieć o niej cokolwiek czy jako o fakcie, czy jako o istotowej konieczności?”⁹

Modelem owej modyfikacji może być omówiona przez Husserla w *Badaniu...IV* zmiana znaczenia, nazywana *suppositio materialis*.

„Polega ona na tym, że wszelkie wyrażenie [...], może pojawić się jako своя własna nazwa, to znaczy że sama siebie nazywa jako fenomen gramatyczny. Kiedy mówimy: „ziemia jest okrągła» jest wypowiedzią”, to rolę reprezentacji podmiotu pełni nie znaczenie wypowiedzi, ale reprezentacja wypowiedzi jako takiej; to nie o fakcie, że ziemia jest okrągła, ale o zdaniu twierdzącym wypowiadamy sąd, [...] Mamy dokładny analogon *suppositio materialis* tam, gdzie wyrażenie jest nośnikiem nie swojego normalnego znaczenia, ale reprezentacji tego znaczenia [podkr. moje — A. L.] (to znaczy znaczenia skierowanego na to znaczenie jako swój przedmiot)”¹⁰.

Wydaje się, że podobnej, ale głębszej modyfikacji ulec musi to, co nazywamy aktem, intencją, by mogło stać się przedmiotem badania, wiedzy obiektywnej. Badamy nie akty, ale reprezentacje aktów, spetryfikowane, zastygłe pojęcia tego, co w samej swojej istocie jest ruchem, tworzeniem się, uświadamianiem sobie. Używając zaś języka fenomenologii powiedzielibyśmy, że mylimy intencję z jej wypełnieniem i owo wypełnienie badamy, udając przed sobą samymi, że zajmujemy się aktem, który owo wypełnienie ukonstytuował. Tak jak ktoś, kto twierdziłby, że kawałek bazaltowej skały jest tożsamy ze strumieniem zastygającej la-

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, s. 12.

⁹ E. Husserl, dz. cyt. t. II, 1, s. 11-13 [10-12].

¹⁰ Tamże, t. II, 2, s. 116-117 [322-323].

wy. Próbuje my badać jako przedmiot coś, co w istocie jest ukierunkowaną aktywnością.

Husserl jednak wyraźnie bronił się przed wizją aktu intencjonalnego jako pewnej aktywności, zapewne dlatego, że natychmiast musiałby zadać pytanie o nośnik owej aktywności, o energię zamieniającą się w znaczenie. Dla Husserla aktywność nierozdzielnie wiązała się z tym, co badane przez nauki pozytywne, z empirią, a on chciał pozostawać w sferze sensów idealnych. Dlatego pisał:

„Co się zresztą tyczy terminu akty, nie należy oczywiście myśleć tutaj dalej o literalnym znaczeniu *actus*, koncepcja aktywności musi pozostać całkowicie wykluczona.” I w przypisie: „definiujemy «akty» nie jako aktywności psychiczne, ale jako przeżycia intencjonalne”¹¹.

Można jednak rozumienie aktu zakorzenić całkowicie poza nowożytną nauką, poza empirią. W tym celu trzeba jednak podjąć się rozważań o charakterze ontologicznym, które rozpatrywałyby różnicę pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem istnienia. Poszukiwaną przez nas konstrukcję odnaleźć możemy w myśli scholastycznej.

3. Istota a istnienie

Omawiając sens przełomowej zmiany, jaką spowodował św. Tomasz w rozumieniu istnienia, pisze Etienne Gilson o różnicy pomiędzy porządkiem postrzegania (a więc i poznawania) bytów, a porządkiem ich bycia.

„Najpierw spostrzegamy pewne byty, następnie określamy ich istoty i następnie afirmujemy ich istnienie za pomocą sądu. Lecz z metafizycznego punktu widzenia porządek rzeczywistości stanowi właśnie odwrotność porządku ludzkiego poznania. Pierwszym bowiem elementem rzeczywistości jest pewien akt istnienia, który dlatego właśnie, że jest t y m konkretnym aktem istnienia, od razu określa jakąś istotę (...)”¹²

Św. Tomasz mówi: *dicitur esse ipse actus essentiae*. Być jest samym aktem, dzięki któremu jakaś istota jest¹³.

Otóż sądzę, że to zdanie można odnieść właściwie bez modyfikacji do „aktu” i „istoty” Husserla. W słowie „akt” z bardzo dużą siłą tkwi obraz pewnego działania się, który w analizach Husserla wraca i — co więcej — pełni istotne funkcje. Przykładem może być fragment rozważań związku fenomenologicznego pomiędzy słowem i znaczeniem zawarty w par. 19 tomu II.

¹¹ Tamże, s. 182 [379].

¹² E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982, s. 56.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *In I Sent.* 33, 1, 1 ad 1; cyt. za: E. Gilson, dz. cyt.

„Zwykle to z aktu, co obejmując jedność wszystkich aktów częściowych, podporządkowuje je wszystkie — [...] — jest tym, które rozwinię największą aktywność” [podkr. moje — A. L.]. I dalej: „...gdy nasza uwaga nie jest odwrócona, zwraca się nie na znaki, ale przeciwnie, na to, co jest oznaczane; dominująca aktywność należy więc do aktów nadających znaczenie”¹⁴.

Tak więc również Husserl nie mógł oderwać się od dynamicznego, aktywnego właśnie momentu znaczeniowego, zawierającego się w pojęciu aktu. Z jednej strony ów moment narzucał mu się w nieodparty sposób, z drugiej — był zagrożeniem dla całej konstrukcji myślowej *Badan*. I nie tylko dlatego, że — powierzchownie — kojarzył się z empiryzmem.

Trudność, która pojawia się kiedy chcemy unaocznic dynamiczny aspekt aktu intencjonalnego — ten aspekt, który jest ruchem, działaniem się, przepływem — ma głębszy charakter. Żeby ową trudność uchwycić najpełniej, wrócimy do krytyki pojęcia ruchu, sformułowanej w paradoksie Zenona z Elei. Powtórzmy więc za sceptykami: oto pojęciowe uchwycenie lecącej strzały, uchwycenie zgodne z intuicją, z wyobrażeniową naocznością, wymaga zatrzymania jej w punkcie czasowym o rozciągłości zero. Ale gdy strzała w pewnym punkcie jest nieruchoma, to dowolne sumowanie takich sytuacji nie odtworzy ruchu. Matematycy często odpowiadają, że u podstaw tego rozumowania leży błąd, polegający na opisywaniu położenia strzały w pewnym punkcie za pomocą trzech zmiennych przestrzennych, a nie wprowadzeniu czwartej zmiennej oddającej ruch — a mianowicie pędu. Błąd ten jednak jest nieprzypadkowy. Ludzka naoczność, szczególnie postępująca się zmysłem wzroku — a ta leży u źródeł europejskiej myśli filozoficznej — ujmując przedmiot jako przede wszystkim przestrzenny i w przestrzeni położony. Hannah Arendt zauważa, że takie ujęcie, abstrahujące od zmiany przedmiotu w czasie, pozwala wprowadzić

„obserwatora, który [...] nie traktuje teraźniejszości jako przemijającej jedynie chwili doświadczenia, lecz przekształca ją w «wymiar, gdzie rzeczy mogą być oglądane jako trwające». Jedyne zatem wzrok dostarcza zmysłowej podstawy, dzięki której umysł może pojąć ideę wieczności, ideę tego, co nigdy się nie zmienia i jest zawsze obecne”¹⁵.

Tak właśnie oglądana jest unieruchomiona strzała w paradoksie Zenona z Elei. I w oglądanej w ten sposób strzale nie ma żadnego pędu, pęd nie jest naoczny, naoczne jest tylko jej położenie w przestrzeni. Ale przecież w gruncie rzeczy nie ma żadnej chwili teraźniejszej rozciągającej się na wieczność. Taka „chwila” to dzieło świadomości, która ujmując przedmiot w jego stałości, bo to, co niezmiennie jest gwarancją prawdy, a dla istoty ludzkiej — gwarancją możliwości ujęcia,

¹⁴ E. Husserl, dz. cyt. s. 211 [405].

¹⁵ H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 165.

uchwycenia świata. A więc, jak nazywa to H. Arendt, gwarancją prawdy teoretycznej.

Husserl nie bez racji uważany jest za jednego z ostatnich „filozofów wzroku”. Wiele analiz zawartych w *Badaniach logicznych* potwierdza taką diagnozę. Już samo pojęcie sensów idealnych — niezmiennych i pozaczasowych — jest oczywistym nawiązaniem do wspomnianej wyżej tradycji. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Wielka przenikliwość i rzetelność analiz zmusiła Husserla do uznania, że wszelki fenomen, wszelkie zjawisko pojawia się w czasie, jako czasowe. Analizy dotyczące intencji sygnitywnej i jej wypełnienia postawiły problem „dynamiczności”, czy też „rozwinęcia w czasie” tej relacji¹⁶. Badał ten problem Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*.

W *Badaniach logicznych* dominuje jednak wątek stałości. Tego wymagał założony cel — poszukiwanie fenomenologicznej podstawy niezmiennych i absolutnych prawd logicznych. Podstawy tej szukał Husserl w stałości sensów idealnych i momentów kategoryalnych realne zjawiska kształtujących. Pojęciowe uchwycenie aktu intencjonalnego pozwalało na takie poszukiwanie. Owo pojęciowe uchwycenie polegało na zastąpieniu samego aktu rozumianego jako „dzianie się”, jako proces uświadamiania tego, co nie-świadome, pojęciem aktu, reprezentacją, czymś, co należy już do innego porządku ontologicznego, do sfery zjawisk. Przyjmując jednak, że realnie zjawiające się fenomeny zawsze są zmysłowe i czasowe, a jednocześnie zakładając, że akt ich konstytucji przynależy do porządku idealnego, do porządku tego, co niezmiennie i pozaczasowe, stawiał Husserl wobec ogromnych trudności¹⁷. Akt konstytucji jest zmianą, stawianiem się, i dlatego jest nienaoczny. Przesunięcie granicy naoczności i objęcie nią aktu konstytucji zmuszało do unieruchomienia go. To zaś powodowało wyrugowanie ruchu i zmiany ze sfery świadomości. Jednak w świecie nieruchomych, idealnych znaczeń niewytłumaczalny stawał się przepływ fenomenów — to, że melodia płynie, rozwija się, że po jednym dźwięku pojawia się inny. Dopiero właśnie wspomniane wyżej *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* są głęboką — i jak się wydaje udaną — próbą przełamania tej Parmenidesowej pułapki, próbą uchwycenia świadomości jednej chwili jako stopienia zmiany i trwania. W *Badaniach* Husserl koncentruje się jednak nadal na badaniu trwania, stałości znaczenia, którą zamyka w intencji sygnitywnej. To, jak możemy rozumieć owo pojęcie, będzie tematem naszych dalszych rozważań.

¹⁶ E. Husserl, dz. cyt., t. III, s. 53 [38].

¹⁷ Por. A. Półtawski, dz. cyt. s. 123 - 125.

4. Metafory Husserla

„Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywia umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć”¹⁸.

Z dotychczasowych rozważań jasno wynika, że takie podstawowe dla fenomenologii Husserla pojęcia, jak akty i intencje są dyskursywnymi określeniami nieuświadamianych warunków, które konieczne są, by fenomeny mogły zjawiać się tak jak się zjawiają. Owe „warunki” istnieją w inny sposób niż same przedmioty świadomości. Wiedzę o nich czerpiemy pośrednio, właśnie ze zjawisk: z ich ruchu, z ciągłego przepływu, w którym stapia się stałość, umożliwiającą uchwycenie czegokolwiek i zmiana, która bogactwo świadomości umożliwia. Jest to jednak wnioskowanie takie jak wtedy, kiedy o wybuchu wulkanu próbujemy mówić na podstawie badania zastygłych bazaltowych skał. Mamy do tego prawo, o ile nie mylimy przedmiotu z procesem, który go ukształtował i warunkami tego procesu. Same pojęcia są tylko reprezentantem owego z konieczności nie-świadomego procesu, reprezentantem, którego istoty w żadnym wypadku nie można utożsamiać z istotą tego, co reprezentuje. Wydaje się że Husserl, choć był tym, który wyeksplikował różnicę pomiędzy aktem i zjawiskiem, nie wziął jej jednak konsekwentnie pod uwagę, wytyczając granicę tego, co nazwał świadomością. W tej sferze, jako jednolitej ontologicznie i zamkniętej, umieścił zjawiska i formalne warunki ich istnienia. Tymczasem wydaje się, że zjawiska i akty intencjonalne jako ich warunki należą do ontologicznie zupełnie różnych porządków.

Stawanie się fenomenów, wylanianie się ich w polu świadomości jest procesem, który na pewno sięga w nie-świadome. Akty mogą być rozumiane jako nowa metafora *vis activa* Leibniza, tej siły, która pcha świadomość do tworzenia *cogitationes*. Albo są dopełnieniem po Freudowsku rozumianego popędu, dopełnieniem pojawiającym się na granicy świadomego. Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie te pojęcia to w gruncie rzeczy próby dyskursywnego uchwycenia koniecznych warunków procesu konstytuowania się zjawisk świadomości podmiotowo-przedmiotowej. I że obciążone są słabościami pojęć przynależnych do pewnych dyskursów.

Intencja jako promień w coś celuje. Tym czymś jest idealny przedmiot aktu. Metafora promienia podtrzymuje Husserlowski mit samoświadomości aktu, wprowadza go w sferę wzrokowej, promiennej właśnie, prawdy. Promień oświeceni sens idealny. Ta konstrukcja mocno tkwi w kartezjańskim jeszcze obrazie świadomości. Świadomości jako sfery przejrzystej, całkowicie jasnej, samopoznawalnej. Tylko, jak pokazaliśmy wyżej, jest to obraz zmitologizowany. Jeśli akt konstytucji, intencja, spłot intencji leżą poza granicą tego, co świadome, to ta metafora jest myląca, prowadzi nas ku fałszywym intuicjom. Bowiem kiedy

¹⁸ H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 155.

mówimy o „promieniu”, musimy zapytać o źródło tego promienia, o przestrzeń, w której ów promień się zwraca w jakimś kierunku¹⁹, o jego charakter i wreszcie o charakter tego, w co celuje.

„... nasza intencja, mimo że sama istnieje w jakimś teraz, nie celuje w najmniejszym stopniu w teraz, celuje w cztery, idealną, pozaczasową jedność”²⁰.

Nasz świat psychiczny rozpada się na „Ja, które celuje”, promień i idealny cel. Co więcej, musimy poradzić sobie ze *statusem* ontologicznym poszczególnych elementów tej metafory — czym jest *ego*, czym promień, czym zjawisko a czym przedmiot idealny? Zagroza nam znowu wizja pudła, wypełnionego „sensami idealnymi” jako czymś ukształtowanym w doświadczeniu, w co celują poszczególne akty, bo „promień” musi coś „oświeć”. A przecież Husserl odrzuca tę wizję:

„...zapomina się, że przedmioty które «uświadamiamy» sobie, nie są po prostu obecne w świadomości jak w jakimś pudle, w taki sposób, że wystarczyłoby je tam tylko znaleźć i pochwycić;...”²¹

W gruncie rzeczy metafora promienia u Husserla jest myląca. Bo wcale nie jest związana z intuicją oświeć, a raczej z obrazem celowania. Właśnie celowania, a nie „trafiania” czy „rozjaśniania”. A przecież promień światła nie może celować. On albo oświeca, albo nie. W gruncie rzeczy treścią metafory promienia — koherentnej²² z kartezjańskimi założeniami Husserla i dlatego często przez niego używanej — jest akt celowania, który skądinąd do promienia należeć nie może! Z aktem tym wiążą się zupełnie inne intuicje, niż z oświeć czy trafianiem.

„Wyrażenie «intencja» przedstawia podstawową właściwość aktów obrazem mierzenia w cel, [...]. W obrazie tym, działaniu polegającym na mierzeniu w cel odpowiada, jako korelat, to polegające na trafieniu go (akt strzelenia i trafienia w cel)”²³.

W pierwszym zdaniu Husserl jednoznacznie utożsamia intencję z mierzeniem w cel. Trafienie jest już korelatem, a więc, jak rozumiemy, ukonstytuowanym przedmiotem świadomości. Natomiast celowanie to chwila jeszcze przed trafieniem — a więc chwila „pusta”. Obraz celowania nasuwa intuicję chwili zawieszenia, chwili, w której panuje największe napięcie, ale kiedy nic jeszcze nie nastąpiło. To chwila domagająca się dopełnienia „trafieniem”, ale poprzedzająca je

¹⁹ Ppor. A. Półtawski, dz. cyt. s. 152.

²⁰ E. Husserl, dz. cyt. t. II, 1, s. 166 [141].

²¹ E. Husserl, dz. cyt. t. II, 1, s. 193 [165].

²² W sensie zawartym w dziele Lakoffa i Johnsona *Metafory w naszym życiu*.

²³ E. Husserl, dz. cyt. t. II, 2, s. 181 [379].

o mgnienie, a będąca czystą potencjalnością. Sądzymy, że to właśnie oddaje Husserlowską intuicję dotyczącą intencji. Szczególnie, że obraz ten bliski jest trzeciej metaforze używanej przez Husserla. Intencja, zwłaszcza intencja sygnitywna, może być pustym miejscem, domagającym się wypełnienia naocznością. Taki obraz nasuwają analizy zawarte w *Badaniu...VI*. Niedokończona melodia, która „domaga się” zakończenia, ukryta część dywanu, która „przyciąga” naszą myśl — to przejawy spłotów intencji, nieuświadomionych, ale stojących „o krok” od uświadomienia.

„...intencje sygnitywne są same w sobie «puste» i «domagają się wypełnienia»”²⁴. „Otóż, czyste akty oznaczania są «pustymi» intencjami, [...]”²⁵.

Takie sformułowania Husserla nieodparcie nasuwają obraz pustego miejsca, pewnego braku, negatywu określonego, fenomenalnego wypełnienia. Charakterystyka tego wypełnienia, jego indywidualna „jedyność” wiąże się z tym, że:

„...wszelkie postrzeżenie i wszelkie wyobrażenie jest spłotem intencji częściowych stopionych w jedność jakiejś ogólnej intencji. Korelatem tej ostatniej jest rzecz, podczas gdy korelatami tych intencji częściowych są części i momenty rzeczy”²⁶.

Ponieważ jednak same intencje są pustymi miejscami „czekającymi” na zjawiska, to ich spłot tworzy obraz pewnej pustej przestrzeni intencjonalnej, która jednak nie może być czymś określonym, bo czymś jest tylko fenomen, to, co się zjawia. Przestrzeń intencjonalna ujawnia się w owej rzeczy, jest metaforą warunku koniecznego, by coś się zjawiało, a więc istnieje w inny sposób niż owo „coś”.

Przestrzeń intencjonalną obrazować można przez analogię z fizycznym pojęciem przestrzeni wypełnionej polem, zakrzywionej, nieizometrycznej. Niektóre modele fizyki matematycznej sugerują, że pojawienie się tego, co nazywamy obiektami w przestrzeni, jest przejawem odpowiedniej konfiguracji pola wypełniającego tę przestrzeń²⁷. Tak jakby „zakrzywienie” czy „zakłęśnięcie” przestrzeni w określonym wymiarze na tyle zmieniało warunki stanu równowagi, że w miejscu tym pojawia się przedmiot o charakterze korpuskuły. Analogicznie można rozumieć pojawienie się zjawiska w przestrzeni intencjonalnej. Polem wypełniającym przestrzeń intencjonalną jest dążenie do wypełnienia, dążenie do „pełni”, dążenie istotowe dla bytu, mówiąc językiem Heideggera, otwartego. To dążenie do obiektu, które Freud nazwał „popędem”, kształtuje dynamiczny charakter świadomości. Intencja wypełniająca się jest tym dążeniem, które w danym momencie czaso-

²⁴ E. Husserl, dz. cyt. t. III, s. 98 [76].

²⁵ Tamże, t. III, s. 121 [96].

²⁶ Tamże, t. III, s. 57 [41].

²⁷ Por. M. Hempoliński, dz. cyt. s. 151 i koncepcja A. J. Wheelera.

wym było, mówiąc słowami Husserla, „najbardziej aktywne”. To, że pewne zjawisko pojawia się, a inne nie, jest zależne od aktualnego stanu przestrzeni intencjonalnej.

5. Przestrzeń intencjonalna a nieświadomość

„W splocie przeżyć intencjonalnych naszej świadomości jest wiele możliwości ukształtowania się aktów i zespołów aktów, ale pozostają one zwykle nie zrealizowane”²⁸.

Przecież w tym zdaniu Husserl mówi o nieświadomości. To, co niezrealizowane nigdy nie staje się przedmiotem świadomości, a więc jest nie-świadome. W swoim pojęciu świadomości Husserl po prostu zamknął nieświadomość. Łącznie z koncepcją Freudowską, bo przecież uraz, który został wyparty poza świadomość, może być rozumiany jako jeden z możliwych zespołów aktów, który jednak nie jest realizowany, gdyż inne akty (związane z tym, co Freud nazywa „oporem”) poprzez swoją aktywność uniemożliwiają to.

Metafora intencji jako „pustego miejsca”, czystej potencjalności domagającej się wypełnienia i wypełniającej się przedmiotem świadomości oraz związana z nią koncepcja przestrzeni intencjonalnej jako pustki, w której obecne są różne sploty intencji, mogą posłużyć do przebudowania pojęcia nieświadomości. Pozwalają bowiem na rozwiązanie podstawowych aporii związanych z koncepcją Freudowską, a także wywodzącymi się z niej koncepcjami Junga czy Lacana. Nie mamy tutaj miejsca na pełną dyskusję tego zagadnienia, zaznaczyć możemy tylko najistotniejsze problemy, o których mówimy.

Ricoeur pokazał podstawowe sprzeczności tkwiące w klasycznej koncepcji nieświadomości²⁹. Po pierwsze, pytanie, jakiego rodzaju bytem jest przedmiot nieświadomości? Czy fenomen urazu w nieświadomości istnieje w taki sam sposób, jak jego uświadomiony w czasie analizy obraz? A jeśli tak, to czy znaczy to, że mamy dwa „pola świadomości”, tylko jedno z nich jest niedostępne? Konsekwencją takiego rozumowania są wszystkie „filozofie podejrzania” i związane z nimi pojęcia świadomości prawdziwej i fałszywej. Przyjęcie koncepcji, w której to, co nie-świadome jest raczej pewną przestrzenią intencjonalną, poprzez swoje własności determinującą sposób konstytucji zjawisk świadomości, w sposób oczywisty rozwiązuje ten problem.

I drugie, zupełnie podstawowe pytanie. Jak można rozumieć zamianę energii popędowej w znaczenie? Jak można przeskoczyć ontologiczną granicę pomiędzy porządkiem istnień a porządkiem znaczeń? Jak już pisaliśmy wcześniej, rozumienie intencji sygnitywnej jako aktu określającego istnienie pewnej istoty pozwala

²⁸ E. Husserl, dz. cyt. III, s. 61 [44].

²⁹ P. Ricoeur, *De l'interpretation*, Paris 1965.

oderwać się od empirycznej, biologicznej treści pojęcia „akt”. Co to jednak oznacza w kontekście tworzenia się znaczenia?

Husserl sam zwracał uwagę, że realizowane jest to znaczenie, które wykazuje się „największą aktywnością”. W *Badaniu VI* pisze o złudzeniu, jakiemu ulec można w muzeum figur woskowych. Jeśli widzę wiernie oddaną postać kobiety, to mogę równie dobrze uznać na moment, że jest to obiekt pożądania, jak zobaczyć w niej dzieło zręcznego rzemieślnika. To, czy ujawni się takie, czy inne znaczenie zależy tylko od stanu naszej przestrzeni intencjonalnej, od tego, jakie sploty intencji będą w nim dominować. Ten sam znak, przedmiot — owa figura — może odsyłać do różnych znaczeń, różnych przedmiotów intencjonalnych. Czym w takim razie jest tu znaczenie?

„Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga...”³⁰

pisal I. Kant. Dla nas istotne jest to, że pojęcie, które utożsamiamy z jego znaczeniem, jest tu pewnym prawidłem, które rządzi naszą wyobraźnią. Jednak uważamy, że pozwala ono nie tyle szkicować „postać czworonoga”, co tworzy miejsce dla całego potoku kolejnych przedstawień i pojęć, a to znaczy, że wpływa na treść kolejnych intencji „domagających się” wypełnienia. Jeżeli intencja jest pustym miejscem w przestrzeni splotu intencjonalnego, to wypełniające się znaczenie jest modyfikacją tej przestrzeni, modyfikacją wymuszającą pojawienie się kolejnej intencji, kolejnego pustego miejsca domagającego się wypełnienia. Tak właśnie jest z melodią, którą słyszymy. W każdej chwili kreuje ona w nas modyfikację przestrzeni intencjonalnej, nowe sploty intencji — ujawniające się w postaci gotowości do „dośpiewania” dalszego ciągu melodii. W „znaczeniu” zawarty jest kierunek ruchu w przestrzeni intencjonalnej.

To rozumienie znaczenia zaś, pozwala podjąć postawiony przez Ricoeura problem przekształcania się aspektu energetycznego w zjawiskowy, problem, który zawsze pojawia się, kiedy dyskutujemy relację pomiędzy nie-świadomym a świadomym, nieświadomością a świadomością. Bo pustka, „brak” domagający się wypełnienia — właśnie tego, konkretnego wypełnienia przedmiotowego — może wyjaśnić to, dlaczego jedne sploty intencji mają większą aktywność niż inne, dlaczego figura woskowa czasem objawia się jako kobieta, a czasem — jako dzieło mistrza. Wyjaśnia wreszcie, dlaczego możemy marzyć o tym, czego nie poznaliśmy.

³⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa, 1957, t. I, s. 291.

The Boundary of the Conscious in Husserl's *Logische Untersuchungen*

The 'unconscious' looms large as one of the most significant ideas of contemporary thought. It is by no means clear, however, what content is to be found in this concept. Many thinkers confuse the 'unconscious' with Freudian unconsciousness. Such indiscriminate use of terms leads to bad misunderstandings. The author proceeds to re-define the unconscious using Husserl's phenomenology as his starting point. He goes back to Husserl's early work, *Logische Untersuchungen*, where the fundamental Cartesian thesis can be found about the similarity of the experience of a phenomenon and the experience of an intentional act. When making this suggestion Husserl was coming to close to saying that the two experiences are identical, though he himself was aware of the differences that set them apart. The apparent similarity can be explained as a similarity of metaphor, which leaves room for the recognition of differences. Husserl uses three metaphors in his comparison: intention is like a 'ray of light', like 'taking aim at something', like an 'empty place'. The author argues that the third metaphor is the best.