

Marek Maciejczak

Świadomość intencjonalna w *Badaniach logicznych* E. Husserla

Badania logiczne (1900–1901) miały przynieść odpowiedź na zasadniczy problem teorii poznania: jak w akcie poznania może być ujęty przedmiot w swoich własnościach, jak możliwe jest skierowanie świadomości, jej zwracanie się ku przedmiotowi i następnie trafiać go takim, jakim jest¹. Podobne sformułowanie znajdujemy też w wygłoszonych kilka lat później wykładach zatytułowanych *Idea fenomenologii* (1907): „Lecz w jaki sposób poznanie może zyskać pewność co do swojej zgodności z poznawanym obiektem, w jaki sposób może wykroczyć (*über sich hinaus*) poza siebie i niezawodnie trafiać obiekt poznania?”² Husserl stawia ten problem również we *Wprowadzeniu do logiki i teorii poznania* (1906/1907): „Jak myślenie w swoich różnych odmianach dochodzi do rzeczy, które przecież istnieją w sobie? [...] Czy poznanie ujmuje rzeczy i zatrzymuje w subiektywności, czy też je odwzorowuje i nosi w sobie pewien obraz, który w przypadku uzasadnionego poznania odzwierciedla wiernie naturę rzeczy?”³

W sposobie postawienia pytania, Husserl wiąże strukturę świadomości z obiektywnością poznania i przedmiotowością. Z tego też względu można powiedzieć, że tak jak wcześniej Kant, również Husserl stawia przed sobą zadanie krytyki rozumu. Jej elementami są krytyka i teoria poznania. Krytyka poznania ma za cel rozjaśnić istotę poznania i przedmiotu poznania — stanowi pierwszy i podstawowy zrab fenomenologii w ogóle. Fenomenologia znajduje się w szerszej tematyce teorii poznania, która obejmuje także zagadnienia znaczenia i przedmiotu, odpowiednio — teorię języka i ontologię formalną. Fenomenologia bada formę i strukturę aktu poznania oraz formę i strukturę świadomości w ogóle, a szczególnie jej funkcje (*Leistung*) i stosunek aktów do przestrzenno-materialnych przedmiotów. Natomiast teoria znaczenia wyjaśnia, jak akt świadomości względnie wyrażenie językowe odnosi się do przedmiotu za pomocą znaczenia. Z kolei

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen 1993, wyd. 7, tom II, część 1, s. 8. W tekście stosuję skrót: LUII/1, 8.

² E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 29.

³ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*, wyd. przez U. Melle, Den Haag 1984, s. 150 (Hua XXIV).

zadaniem ontologii jest badanie formalno-logicznej budowy przedmiotów i formalno-logicznych stosunków między nimi.

Celem teorii poznania jest wyjaśnienie rodzaju stosunku, jaki zachodzi między tymi trzema dziedzinami: aktem poznania, znaczeniem i przedmiotem. Co w bardziej kantowskim brzmieniu można określić jako wyjaśnienie samej możliwości poznania. Przedmiotem analizy jest świadomość. Badanie jej struktury ma doprowadzić także do wyjaśnienia struktury prezentujących się jej zjawisk. Ma ono charakter eidetyczny — nie chodzi tu o związek między pewnym psychologicznym przeżyciem a realnym bytem, zwanym przedmiotem, lub o psychologiczne powiązanie zachodzące w obiektywnej rzeczywistości między jednym a drugim, lecz o przeżycia wyłącznie co do ich istoty, o to, co w tych istotach zawarte jest *a priori*.

Zasadniczym pojęciem, oznaczającym, jak później Husserl powie, cudowną własność świadomości, do której wiodą wszystkie zagadki metafizyczne dotyczące teorii rozumu, jest „intencjonalność”⁴. Pojawia się ono w *Badaniach logicznych* w różnych kontekstach. Zakresowo przede wszystkim związane jest ze świadomością, jako cechą przeżyć, niekiedy też z odniesieniem aktu do przedmiotu, a dalej z samym przedmiotem zwanym „intencjonalnym”. Do zagadnienia intencjonalności wchodzi zatem trzy aspekty: intencjonalność jako własność przeżyć, odniesienie aktu do przedmiotu oraz konstytucja przedmiotów poznania *resp.* doświadczenia. Pierwszy aspekt jest najważniejszy, gdyż stanowi założenie dla pozostałych i jemu właśnie odpowiadają określenia intencjonalności: „cecha konstytutywna świadomości”, „podstawowa cecha życia psychicznego”, „własność” pewnej klasy przeżyć (aktów psychicznych), „opisowy charakter aktu”, „świadomość przedmiotu”, „zasada istnienia świadomości”.

W następnych dziełach Husserl uwzględni również pozostałe aspekty, w *Badaniach logicznych* jeszcze niedostrzeżone lub nie uznane, czy też marginalnie potraktowane. Zmierza w kierunku modelu świadomości *resp.* doświadczenia, jako samoregulującego i samotworzącego się systemu, zdolnego realizować odniesienia różnego typu. Zadaniem dla interpretatora byłaby rekonstrukcja husserlowskiego modelu świadomości (co pozwoli wytłumaczyć jej zagadkową sprawczość), a następnie pokazanie w jego świetle różnych odmian intencjonalności, jako warunku możliwości konstytucji świata ludzkiego doświadczenia. Dopiero dysponując takim modelem, Husserl może dać pełniejszą odpowiedź na postawione powyżej pytania teoriopoznawcze.

W *Badaniach...* dostrzegamy pierwszy krok w tym kierunku, w określeniu intencjonalności jako cechy przeżyć. Do tego określenia ograniczymy też nasze rozważania. Wyjdziemy od opisu typu przedmiotu, jakim jest świadomość (część I), następnie wskażemy funkcje, jakie pełni (część II). Kulminacją jest określenie intencjonalności jako zasady istnienia świadomości (część III).

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. i przyp. opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 264.

Przedstawiona w *Badaniach logicznych* próba wyjaśnienia stosunku między aktem, znaczeniem i przedmiotem, nie zadowoliła Husserla. Jeszcze pod koniec swego życia, choć analizom świadomości poświęcił ponad trzydzieści lat, twierdził, że pozostaje ona największą ze wszystkich filozoficznych zagadek⁵. Nigdy jednak nie porzucił przekonania, że tu właśnie kryje się odpowiedź na wyżej wymienione teoriopoznawcze pytania. Może dlatego, rozszerzając perspektywę fenomenologii o zagadnienia genetyczne, wewnętrznej świadomości czasu, konstytucji, redukcji, Ja transcendentalnego, pasywnych syntez, popędowości itd., nie tyle zmienił określenie intencjonalności z *Badan logicznych*, co odsłonił jej dotąd nie uwzględnione elementy konstytutywne. Stawką badań nad intencjonalnością jest w istocie powodzenie projektu fenomenologii transcendentalnej, a zmiany, jakim ulegało to pojęcie, decydują jednocześnie o kształcie samej fenomenologii. Bez intencjonalności nie można mówić o transcendentalności świadomości.

I. Świadomość określona ontologicznie

Husserl, omawiając różne pojęcia świadomości i później budowę aktu oraz stosunek między aktem i przedmiotem, posługuje się formalno-logicznymi pojęciami. Zarówno świadomość, jak i przeżycia świadomości opisuje jako przedmioty pewnego typu mające części i łączące się w całości czy jednostki (*Bewusstseinsganzen*).

Wymieńmy podstawowe ontologiczne pojęcia pozwalające scharakteryzować świadomość:

Przedmiot

Kategoria ta obejmuje między innymi: całość i część, podmiot i uposażenie jakościowe (*Beschaffenheit*), indywiduum i *species*, rodzaj i gatunek, relację i zbiór (*Kollektion*), jedność, liczbę, kolejność, liczebnik porządkowy, wielkość (LUII/1, 225).

Species

Każdy przedmiot jednostkowy należy do pewnej *species* (LUII/1, 232, 240, 243, 256). Na przykład ten oto moment czerwieni jest egzemplifikacją *species* „czerwień”⁶. Choć czerwień tej oto książki i czerwień tego tu oto stojącego pudełka są numerycznie różne, mówimy, że są tego samego koloru, gdyż czerwień książki i czerwień pudełka są egzemplifikacjami tej samej *species* — „czerwień”. Ta sama *species* może być egzemplifikowana w różnych aktach tej samej osoby lub aktach różnych osób. Dlatego możemy powiedzieć, że mają one to samo spostrzeżenie lub wyrażają to samo stwierdzenie, oczekiwanie, przypomnienie itd.

Fundowanie

Określa ono sposób, w jaki przedmioty są ze sobą powiązane. Husserl upatruje w stosunkach fundowania podstawy jedności przedmiotu (LUII/1, 279). Z tego

⁵ E. Sróker, *Intencjonalność jako temat fenomenologii Husserla*, tłum. W. Galewicz, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 27, 1984, nr 3, s. 37.

⁶ Przez „moment” Husserl rozumie niesamodzielną „część” aktu.

powodu fundowanie jest ważnym pojęciem dla określenia pojęcia świadomości jako całości we właściwym sensie oraz teorii aktu i przedmiotu. Istnieją różnego rodzaju stosunki fundowania, zawsze jednak opierają się na pewnej prawidłowości istotowej (LUII/1, 239). „Przedmiot ufundowany” to inaczej przedmiot niesamodzielny, który wymaga uzupełnienia (istnienia innego przedmiotu) (LUII/1, 235, 240, 261).

Przykładem przedmiotu ontologicznie ufundowanego w dwóch przedmiotach jest pojedynek. Jest on realnym powiązaniem — ten typ powiązań nie może istnieć bez realnych przedmiotów. Innym typem (analitycznym) jest powiązanie pojęciowe: pan nie może być panem bez niewolnika, mąż nie może być mężem bez żony itd. Również jedność samodzielnego przedmiotu (nie ufundowanego w innych przedmiotach) jest rezultatem stosunków wzajemnego fundowania, w tym przypadku zachodzącego między jego częściami (członami).

Całość i części

W swoim podręcznym egzemplarzu *Badań logicznych* Husserl stwierdza: „Przedmioty mogą pozostawać do siebie w stosunku całości do części. Części są powiązane w całość, całość wiąże części, składa się z nich. W każdej całości wyróżniamy formę i materię. Ogół (*Inbegriff*) części nazywamy materią. Natomiast «sposób» powiązania — formą. Całości nie stanowi bycie razem części ani bycie razem części wraz z formą, lecz bycie razem części w tej formie”⁷ (LUII/1, 281). Pary pojęć: „forma–materie” i „całość–część” są analogiczne. Części wiążą się w całość, różne całości mogą mieć te same części, a tylko powiązane inaczej (w innej formie). Całości o różnych częściach mogą mieć też takie same formy powiązania. Forma pewnej całości określa wobec tego sposób, w jaki ta całość jest uporządkowana. Stosunki fundowania natomiast to to, co jednoczy materię (ogół części) w taką a taką formę (LUII/1, 279).

Właśnie ze względu na formę Husserl wyróżnia trzy pojęcia całości: w najszerszym sensie, w węższym i we właściwym.

Całość w najszerszym sensie

Jedność taka to zwykle bycie razem części (LUII/1, 257).

Przykładowo, w akcie zbierającym szereg przedmiotów ujętych razem — sosna i buk, i dąb, i lipa, wymienione przedmioty są wspólnie domniemane. W całości tego typu sama jednocząca intencja nie tworzy rzeczowego powiązania (nie funduje nowej treści, formy powiązania) i obejmuje ogół jakichkolwiek „treści”. W ten sposób, w refleksji, możemy syntetycznie powiązać dowolne pary przeżyć „samyh w sobie nie połączonych i bez związku” (LUII/1, 282, 283).

Całość przeżyć, jako jedność mniemania, zakłada już to, że przeżycia należą do tego samego strumienia, a zatem panujące w nim stosunki czasowe. Każde

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, wyd. Ursula Panzer, Den Haag 1984, s. 841 (Hua XIX/2).

przeżycie występuje w swoim czasowym otoczeniu, wielości przeżyć uporządkowanych już czasowo, wcześniejszych ewentualnie późniejszych względem niego. Jedność mniemania zakłada świadomość jako całość. Zgadza się to z twierdzeniem Husserla, że czynnikiem integrującym, tym, co rzeczywiście jednoczy przedmioty (w tym przedmioty takie, jak przeżycia i całości takie, jak świadomość) jest stosunek fundowania (LUII/1, 279).

Całość w węższym sensie

Dla utworzenia się całości tego typu wymagany jest pewien dodatkowy moment jednoczący części wchodzące w jej skład. On sam jest z kolei ufundowany w innych przedmiotach (LUII/1, 234, 277). Aby dwa dowolnego rodzaju przedmioty były tego typu całością, wymagana jest obecność trzeciego, wiążącego je przedmiotu.

Całość w sensie właściwym

Z całością tego typu mamy wówczas do czynienia, gdy moment jednoczący (*Einheitsmoment*), jednoczy pewną liczbę przedmiotów (części) już nie dowolnego (jak powyżej), lecz określonego rodzaju.

Jedność taka powstaje, gdy wszystkie jej części objęte są siecią stosunków fundowania i to bez odniesienia do dalszych treści (przedmiotów): „Mówienie o jedności przez fundowanie ma oznaczać, że wszystkie treści, czy to wprost, czy nie wprost, powiązane są ze sobą (*jeder Inhalt mit jedem*) przez fundowanie” (LUII/1, 276). Dowolna część takiej całości pozostaje w stosunku fundowania z jej kolejnymi częściami i one też pozostają w takim stosunku do niej⁸.

Całościom we właściwym sensie przysługuje cecha szczególna. Całość tego typu musi posiadać cechy, które nie przysługują żadnej z jej części odrębnie wziętej ani też żadnemu przedmiotowi, którego odnośna całość może być częścią. Przykładowo, cecha „bycie człowiekiem” przysługuje indywidualnemu człowiekowi, a nie dotyczy żadnej jego części — żadna część człowieka nie jest człowiekiem. Nie przysługuje też żadnemu przedmiotowi, którego indywidualny człowiek jest częścią — żadna grupa ludzi nie jest człowiekiem.

Po uwzględnieniu ujmowania w abstrakcji od innymi przedmiotów i przyjęciu założenia, że każdy przedmiot realny należy do pewnej *species*, Husserl stwierdza: całość tego typu jest egzemplifikacją pewnej *species*, natomiast żadna z jej części i żaden przedmiot, której ona jest częścią, nie jest egzemplifikacją tej *species*⁹.

⁸ Husserl oznacza tym pojęciem również przedmioty codziennego doświadczenia. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil 2, dz. cyt., s. 843 (Hua XIX/2). Całości tego typu dają się rozważać w izolacji od innych obiektów: „To, co w obiekcie pozostaje stałe w zmianie relacji, a więc to, co trwa, gdy inne przedmioty nie wchodzą w rachubę, należy do jego treści w sensie właściwym...” Tamże, s. 838 (Hua XIX/2). O pojęciu całości Husserl pisze też w *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972, s. 160-163.

⁹ E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., par. 3;12.

Posługując się podanymi powyżej pojęciami typów całości, Husserl definiuje trzy znaczenia terminu „świadomość” (LUII/1, 346).

Świadomość jako jedność przeżyć Ja empirycznego

Świadomość stanowi ogół splecionych ze sobą części (przeżyć) — jedność strumienia. Składają się na nią zmienne i przenikające się „przeżycia” i „treści”, realne zdarzenia indywiduum psychicznego: spostrzeżenia, przedstawienia fantazyjne i obrazowe (*Phantasie und Bildvorstellungen*), akty pojęciowego myślenia, przypuszczenia i wątplenia, radość i ból, nadzieje i obawy, życzenia i pragnienia itd. (LUII/1, 347). Są to efektywne treści świadomości. Wraz z nimi przeżyte są składające się na te przeżycia części i abstrakcyjne momenty.

Przeżycia są w czasie i same też zawierają w sobie pewną rozpiętość w czasie — trwają, zaczynają się i kończą. Są zdarzeniami czasowymi, jak spacer, wykład czy koncert. Wyparte przez następujące po nich przeżycia włączają się w pewne kontinuum innych trwał — nieograniczony horyzont, ogół przeżyć. Przeżycia pozostają wobec siebie w pewnych stosunkach czasowych — przed i po, wcześniej i później. Właśnie minioną teraźniejszość i źródłową teraźniejszość, przepływając kolejno po sobie, tworzą jedność¹⁰.

Choć wszystkie przeżycia jako uporządkowane czasowo są jednością, to jednak samo uporządkowanie czasowe przeżyć nie tworzy jeszcze świadomości jako jedności. Pojęcie to zakłada już Ja, które może doświadczać strumienia. W tym właśnie sensie drugie, poniżej omawiane pojęcie świadomości jako zdawania sobie sprawy z własnych przeżyć, jest „bardziej źródłowe” i nawet „w sobie wcześniejsze” (LUII/1, 356).

Świadomość jako zdawanie sobie sprawy z własnych przeżyć

Jest to wewnętrzne spostrzeganie przeżyć własnej świadomości. Spostrzegając jesteśmy świadomi, że spostrzegamy, przedstawiając sobie coś, świadomi tego, że przedstawiamy, sądząc, pragnąc itd., świadomi tego, że sądzimy czy pragniemy¹¹. Wewnętrzne spostrzeganie towarzyszy przeżyciom aktualnym. Bez niego nie byłibyśmy świadomi swego działania, jak to się niekiedy dzieje w przypadkach silnego emocjonalnego pobudzenia.

Jedność świadomości tworzą zatem stosunki — pewne formy powiązania w jakich pozostają przeżycia: „Przebiegają one [formy powiązania] w różnoraki sposób od treści do treści, od kompleksu treści do kompleksu treści, co w rezultacie prowadzi do ukonstytuowania się jedności wszystkich treści, która nie jest niczym innym niż samym (*selbst*) fenomenologicznie zredukowanym Ja” (LUII/1, 354).

¹⁰ O czasowej orientacji przeżyć decydują przeżycia spostrzeniowe, gdyż transcendentne wobec nich przedmioty i procesy „oznakowują” je wskaźnikami czasowymi i wiążą w ten sposób czasowy porządek przestrzennego świata z czasowym porządkiem przeżyć świadomości.

¹¹ Wewnętrzne spostrzeżenie związane jest z zagadnieniem spostrzeżenia immanentnego, prezentującego adekwatnie przeżycia i dane wraz z nimi przedmioty. Jego przeciwieństwem jest spostrzeżenie zewnętrzne (LUII/1, 354-359).

Formy powiązania określają współwystępowanie i stapianie się treści w większe całości, co ostatecznie równoznaczne jest z utworzeniem się świadomości jako jedności. W niej wszystkie przeżycia (części) są ze sobą powiązane¹².

Świadomość jako intencjonalne przeżycie — akt psychiczny

Świadomość jest całością w sensie właściwym. Jej częściami są przeżycia. Przeżyciem jest każda efektywna część składowa jedności świadomości, o ile ta, ze swojej strony, pojęta jest jako strumień świadomości (LUII/1, 347-351). Natomiast ze względu na swój sposób prezentacji przeżyciem jest wszystko to, co adekwatnie spostrzeżone (LUII/1, 354-359).

Teraz Husserl wprowadza podział przeżyć na intencjonalne i nie intencjonalne (LUII/1, 366-370). Przymiotnikiem „intencjonalne” oznacza, wspólny przeżyciom i wyróżniający je jako klasę, charakter istotowy. Dla nich wybiera termin „akt” (LUII/1, 378). Akty cechuje przedmiotowa intencja.

Treści świadomości, w których przedmiotowa intencja nie występuje, funkcjonują jako budulec dla aktów [*Bausteine*] (LUII/1, 383).

Natomiast przeżycia nie intencjonalne to wrażenia (*Empfindungen*) (LUII/1, 365). Husserl mówi o wrażeniach jako o danych zmysłowych. Do nich zalicza dane z dziedziny barw, dotyku, słuchu — biel, czerwień, szorstkość, dźwięk, a także doznania przyjemności i bólu (*Schmerz und Lustempfindungen*). Odróżnia też wrażenia w szerokim sensie, niezależnie od tego, czy reprezentują, czy źródłowo przedstawiają, oraz w wąskim, gdzie wyłącznie prezentują (LUII/2, 78-9). Treści zewnętrznego spostrzeżenia to wrażenia w zwykłym, wąskim sensie. Natomiast w wyobraźni kompleksy wrażeń wyłącznie reprezentują, wprost lub przez obraz (*der schlichten oder abbildenden Imagination*), przedmioty wcześniej spostrzeżone (LUII/1, 385). Ontologicznie biorąc, wrażenia są efektywnymi składnikami świadomości, częściami świadomości.

Przedmiotowe ujęcie wrażeń — intencjonalna materia

Samo przeżywanie danych zmysłowych (treści wrażeniowych) nie tworzy świadomości przedmiotu. Przykładowo, dana wrażeniowa, biel doznana w przeżyciu spostrzeżeniowym tej oto kartki białego papieru, jest częścią efektywną tego spostrzeżenia. Nie jest jeszcze świadomością czegoś. Jednak jako część przedstawiająca aktu, jest nosicielem intencjonalności¹³.

¹² W *Badaniach logicznych* Husserl nie przyjmuje jeszcze żadnego swoistego czy odrębnego od strumienia czynnika jednoczącego przeżycia — zasady jedności świadomości. Kiedy oddzielimy czysto psychiczne Ja od Ja cielesnego (*Ichleib*) ograniczamy się wówczas do jedności świadomości jako realnych kompleksów przeżyć: „Fenomenologicznie zredukowane Ja nie jest niczym swoistym, co unosiłoby się ponad wielością przeżyć, lecz jest po prostu identyczne z ich własną jednością powiązania” (LUII/1, 353). Na tej samej stronie, w przypisie, Husserl stwierdza, że w pierwszym wydaniu *Badań logicznych* strumień świadomości był w ogóle określony jako „fenomenologiczne Ja”.

¹³ E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 105-106.

Potrzebne są jeszcze intencjonalne momenty aktu, przez które świadomość ujmując, interpretuje przedmiotowo wrażenia — funkcja ujęcia (apercepcja). Przez nią wrażenia są przedmiotowo zinterpretowane, przedmiot i jego cechy przedstawione — powstaje świadomość przedmiotu. Wrażenia prezentujące czy przedstawiające przedmiot i jego cechy stanowią więc oparcie dla przedmiotowego ujęcia, są materią dla ujęć, intencjonalnego momentu aktu (LUII/1, 383, 385).

Dokładniej, ujęcie Husserl określa jako „nadwyżkę, która powstaje w nas, w samym przeżyciu, w jego opisowej treści, w stosunku do surowego bytu wrażeń; jest ona charakterem aktowym, który wrażenie zarazem ożywia (*beseelt*) i zgodnie z jego istotą sprawia, że spostrzegamy to lub tamto (*dies oder jenes Gegenständliche*), np. widzimy to drzewo, słyszymy to dzwonięcie, wąchamy ten zapach kwiatów itd.” (LUII/1, 385). „Do spostrzeżenia należy, że coś w nim się pojawia; lecz to apercepcja decyduje o tym, co nazywamy pojawianiem się czy to niedokładnym, czy przeciwnie, czy wiernym i adekwatnym, trzymającym się w granicach tego, co dane bezpośrednio, czy też je przekraczającym, niejako antycypując przyszłe spostrzeżenie. Dom pojawia mi się przez to odmiennie, zależnie od tego, w jaki sposób ujmuję faktycznie przeżyte treści zmysłowe. Słyszę *katarynkę* — doznane dźwięki interpretuję (*deute ich*) jako *dźwięki katarynki*” (LUII/2, 233). W spostrzeżeniu ujmuję całość przeżytych, przedstawiających treści w ich złożoności, np. jako *katarynkę*, jako *dom*, natomiast konkretne układy treści — jako *dźwięki katarynki*, jako *cechy domu*. Charakter ujęcia, ożywiając ten jakby „martwy” materiał sprawia, że prezentują one pewien przedmiot w jego określeniach¹⁴.

Świadomość przedmiotu, *resp.* intencjonalność przeżycia, powstaje wraz ze spełnieniem funkcji apercepcji: „Rozumiemy zarazem, że to, co w odniesieniu do intencjonalnego przedmiotu nazywa się przedstawieniem (spostrzeżeniową, przypomnieniową, wyobrażającą, odtwarzającą, określającą intencją skierowaną na przedmiot), jest tym samym, co w odniesieniu do należących efektywnie do aktu wrażeń nazywa się ujęciem, interpretacją, apercepcją” (LUII/1, 385)¹⁵. Spostrzegać, przypominać, wyobrażać itd., znaczy tyle, co ujmować, interpretować wrażenia.

Te same kompleksy przedstawiających czy prezentujących wrażeń mogą być ujęte w różny sposób. Mogą być treścią różnych spostrzeżeń i w ten sposób prowadzić do różnych przedmiotowości: zmysłowy reprezentant może pozostać ten sam przy zmieniającym się ujęciu (LUII/2, 169). Możliwa jest też sytuacja prze-

¹⁴ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, wyd. Ulrich Cläsger, Den Haag 1973, s. 45 (Hua XVI).

¹⁵ Husserl, wprowadzając termin „intencjonalność” zwraca uwagę na pewną dwuznaczność słowa „przedstawienie”, które może oznaczać zarówno przedstawienie, jak i to, co przedstawione. Aby tego uniknąć zamiast określenia „intencjonalne przeżycie”, wprowadza słowo „akt” (LUII/1, 378-379). Dodaje tu: „nie należy mieć odtąd na myśli pierwotnego sensu słowa *actus*”. Nie chodzi więc o czynność psychiczną, lecz o wyrażenie synonimiczne do „intencjonalnego przeżycia”.

ciwna. Różne akty o różnych treściach wrażeniowych mogą dotyczyć tego samego przedmiotu: ten sam dźwięk słyszymy raz z bliska, innym razem z daleka. Te same „materie” nie mogą dać różnego przedmiotowego odniesienia, natomiast różne „materie” mogą dać to samo odniesienie: „Moje przedstawienie lodowej pustyni Grenlandii różni się od tego, jakie ma Nansen, jednak przedmiot jest ten sam” (LUII/1, 416, 418).

Intencjonalna materia aktu stanowi sens przedmiotowego ujęcia, czyli to „jako co” ujmowana jest pewna treść (kompleks wrażeń). Sens musi być „dopasowany” do treści, materii ujęcia. Choć opisowa treść przeżyć zmienia się, sens ujęcia pozostaje ten sam. Właśnie dzięki identycznej jedności materii, a z tym też intencjonalnej istoty możemy twierdzić, że mamy „to samo” spostrzeżenie lub że je tylko powtarzamy (LUII/1, 420). Intencjonalna materia sprawia, że akt przedstawia właśnie ten sam przedmiot i to dokładnie w ten sposób — w takim rozkładzie cech, w takich formach, w określonym odniesieniu do takich a takich określeń czy stosunków. Przedstawienia o „zgodnych” materiach przedstawiają wobec tego nie tylko ten sam przedmiot, lecz przede wszystkim *jako* ten sam, jako zupełnie tak samo określony (LUII/2, 86)¹⁶. „Sposób”, dodaje Husserl, obejmuje nie tylko to, jakie własności będzie miał przedmiot, lecz również, jak będą one rozłożone i uformowane (*Gliederung und Formen*).

Pojęcie materii jest podstawą identyczności, tożsamości przedmiotu (LUII/2, 88).

Intencjonalna jakość aktu

W pełnym akcie, obok intencjonalnej materii i wrażeń, Husserl wyróżnia jeszcze intencjonalną jakość (LUII/1, 411; LUII/2, 90, 94).

Ten składnik aktu sprawia, że akt jest bądź to aktem spostrzeżenia, bądź to przedstawiania, sądzenia, zapytywania, wątpienia, wartościowania, życzenia *etc.* Intencjonalnej materii nie da się pomyśleć bez pewnej jakości, tak jak barwy bez rozciągłości (LUII/1, 437, 427, 435). Każda materia ma pewną jakość — musi być materią czy to przedstawiania, czy sądzenia *etc.* (LUII/1, 416). Ta sama intencjonalna jakość może występować z różną materią, podobnie też akty o różnej intencjonalnej jakości mogą wiązać się z tą samą materią.

Jakość aktu kwalifikuje pewien stan rzeczy jako faktycznie zachodzący, jako możliwy, pozostający pod znakiem zapytania, prawdopodobny *etc.* Określa sposób, w jaki to, co już przedstawione jest intencjonalnie obecne, a więc czy to jako pytane, czy sądzone lub życzone. „Dzisiaj będzie padało” jest sądem; „Dzisiaj może padać” — przypuszczeniem; „Czy dzisiaj będzie padało?” — pytaniem; „Oby dzisiaj padało!” — życzeniem. Jakość jest abstrakcyjnym momentem aktu ufundowanym wraz z materią w przedstawiającej części (treść) aktu, dlatego przed-

¹⁶ W przypadku aktów nominalnych, których językowym odpowiednikiem są nazwy, pojęcie intencjonalnej materii aktu zbiega się z pojęciem denotacji — materia decyduje, do którego przedmiotu odnosi się akt. Materia jednocześnie wyznacza sposób (*die Weise*) — cechy tego przedmiotu, zbiega się więc z pojęciem konotacji.

stawiająca treść musi dopełnić konkretny akt, nawet akty czysto sygnitywne. Podobnie jak ich jedność — intencjonalna istota są one efektywnymi momentami, nieodłącznymi warunkami intencjonalnej funkcji aktu¹⁷.

Podsumowanie

Ontologicznie biorąc, świadomość jest jednością, określoną przez stosunki fundowania zachodzące między jej częściami. W jedności tej Husserl wyróżnia formę i materię. Forma to uporządkowanie części danej całości. Natomiast czynnikiem jednoczącym są stosunki fundowania. Przeżycia nie mogą występować osobno, samodzielnie, bez jedności, jaką jest świadomość jako całość. Każde z nich wymaga uzupełnienia, koniecznego powiązania, czy, co znaczy to samo, ufundowania (LUII/1, 261). Współwystępowanie przeżyć jest określone pewnym prawem, dlatego nie potrzebują one żadnej nadrzędnej zasady jednoczącej.

Akt (przeżycie intencjonalne) zbudowany jest z trzech składników: treści przedstawiających (dane wrażeniowe, dane zmysłowe), ujęć czy sensów (intencjonalna materia) i intencjonalnej jakości. Materia, jakość i reprezentująca treść składają się razem na pełny akt (LUII/1, 417). Składniki te pozostają ze sobą w stosunkach fundowania. W języku ontologicznych odróżnień: jakość i materia to wzajemnie niezbywalne części aktu (LUII/1, 417).

Patrząc od strony intencjonalnej materii, ujęcie wrażeń jest wewnętrzną sprawą aktu. Dzięki niemu akt zostaje określony jako intencjonalny, jest świadomością czegoś. Świadomość przedmiotu konstituuje się przez „immanentne charaktery”, tzn. efektywną intencjonalną jakość i materię: ujęcie treści wrażeniowych tworzy „byt przedmiotu dla mnie” (LUII/1, 383).

W ontologicznej analizie Husserl uznaje samą strukturę aktu za czynnik odpowiadający za to, co będzie przedmiotem, jak rozłożone i jakie określenia i własności będzie przedmiot posiadał. Struktura aktu decyduje też o rodzaju aktu, o tym, czy mamy do czynienia z aktem spostrzeżenia, czy sąđenja itd.

II. Świadomość określona fenomenologicznie

Do momentu wydania *Badań logicznych* dominowało ujęcie świadomości jako reprezentacji i znaku. W swojej koncepcji świadomości jako intencjonalnej Husserl przeciwstawia się sensualistycznej i empirystycznej teorii świadomości *resp.* doświadczenia. Krytyka jej założeń prowadzi do odmiennego ujęcia funkcji świadomości.

¹⁷ Husserl przedstawia konieczność uzupełnienia materi przez jakość w polemice z Brentana pojęciem czystych przedstawień (*blosse Vorstellungen*) — gdy np. słyszymy ze zrozumieniem pewne wyrażenie (LUII/1, rozdz. 3, częściowo też 4 i 5). Brentano sądzi, że akty czyste go przedstawiania i akty uznające w bycie stanowią dwie samodzielne postacie świadomości. Husserl natomiast, że należy je ująć jako modyfikację klasy uprzedmiotowiających aktów uznających w bycie. Z tego właśnie względu utrzymuje, iż materia nie może wystąpić bez jakościowej kwalifikacji.

Przykładowo, empiryzm Locke'a akcentuje odbiorczy charakter świadomości. Doświadczenie tworzy się dzięki zmysłom pobudzonym przez bodźce płynące od przedmiotów. Zmysły przekazują do umysłu wrażenia (impresje — umysłowy odpowiednik zmysłowego bodźca). Sens i struktura danych w spostrzeżeniu przedmiotów tworzy się spontanicznie, dzięki prawom asocjacji: podobieństwa, styczności i następstwa wrażeń. Świadomość następnie przekształca bezpośrednio przeżywane wrażenia (treści wrażeniowe) i tworzy podobiznę — obraz przedmiotów danych w spostrzeżeniu; natomiast dla przedmiotów nauk fizycznych tworzy ich symboliczną reprezentację. Podstawowym stosunkiem świadomości do świata jest tu obrazowa lub też symboliczna (znakowa) reprezentacja.

Przedmiot (skonstruowany z wrażeń) jest rezultatem bezpośredniego oddziaływania świata realnego na świadomość — odwzorowanie jest skutkiem realnego oddziaływania przedmiotów otoczenia, realnym procesem. Związek między świadomością a przedmiotem jest stosunkiem realnym, obiektywnym i niebezpośrednim¹⁸. Empiryzm był naturalistyczną teorią poznania, a wrażenia zmysłowe uniwersalnym materiałem, budulcem wszystkiego, co istnieje. Kojarzący je umysł (spostreganie faktów i logicznych związków) pozostawał zasadniczo bierny.

Powyższa teoria świadomości jako reprezentacji prowadziła do sceptycznej tezy — zamknięci w sferze umysłu nie możemy widzieć zakładanego podobieństwa między obrazem a tym, co w nim przedstawione. Możemy jedynie przypuszczać, że w umyśle (w obrazie) istnieją własności analogiczne do tych, jakie ma rzecz. Nie możemy wiedzieć tego z pewnością, ponieważ sam przedmiot nigdy nie jest dany bezpośrednio.

Bodźce i przeżycia

Czy można w przypadku złudnego spostrzeżenia, w którym przedmiot prezentuje się inaczej niż jest w rzeczywistości lub wcale nie istnieje, mówić jeszcze o treściach wrażeniowych wywołanych realnym oddziaływaniem przedmiotu na zmysły? Czy można również twierdzić, że na podstawie tych samych treści wrażeniowych zawsze prezentuje się ten sam przedmiot? Na te pytania trzeba odpowiedzieć przecząco. Husserl odrzuca tzw. hipotezę stałości, przyjmowanej przez empirystów stałej odpowiedniości bodźca fizycznego i wrażenia (zjawiska) w świadomości. Obecność tych samych treści wrażeniowych nie oznacza automatycznie obecności tego samego przedmiotu spostrzeżenia. Także różne treści wrażeniowe mogą leżeć u podstaw prezentacji tego samego przedmiotu: ten sam dźwięk słyszymy raz w przestrzennej bliskości, innym razem oddaleniu; choć spostrzegamy kostkę z różnych stron, pozostaje ona tym samym przedmiotem spostrzeżonym w różnych aspektach — obracając kostkę doznajemy różnych treści wrażeniowych, jednak pojawia się ten sam przedmiot.

¹⁸ M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty'ego*, Toruń 1995, s. 56.

Przedmiot

Zewnętrzne przedmioty prezentują się w spostrzeżeniu poprzez kompleksy wrażeń, jednak same te kompleksy nie prezentują się jako takie.

Wrażenia są przeżywane, nie są widziane, słyszane czy dotykane w jakimkolwiek sensie (LUII/1, 385). W rzeczywistości przecież nie widzę wrażenia barwy, lecz barwne rzeczy, nie słyszę wrażeń dźwięku, lecz pieśń śpiewaczki itd. (LUII/1, 374). „Między treścią jako wrażeniem świadomym (*Empfindung*), ale takim, które nie stało się jeszcze przedmiotem spostrzeżenia, a treścią w sensie właśnie (*eben*) przedmiotu spostrzeżenia, istnieje różnica bytowa” (LUII/1, 381). Nie chodzi tu o zwykłą obecność treści w strukturze świadomości. Spostrzeżenie, podkreśla Husserl, jest aktem, w którym treść jest uprzedmiotowiona. W refleksji (wewnętrznym spostrzeżeniu) mogę skierować uwagę na przeżyte treści i wtedy staną się one przedmiotem spostrzeżenia. Natomiast w zewnętrznym spostrzeżeniu, w spełnianiu aktu, dokonuje się ustanowienie zasadniczej różnicy między treściami wrażeń i pojawiającymi się przedmiotowymi momentami rzeczy. Należy więc rozróżnić między przeżyciem i pojawiającym się przedmiotem, np. spostrzeżeniowym przeżyciem pewnej barwy (uświadomioną czy przeżytą „treścią”) i barwnością samej rzeczy (LUII/1, 348).

Byt wrażeniowo doznanej treści jest czymś zupełnie różnym od bytu przedmiotu spostrzeganego (LUII/1, 382). Dane zmysłowe są częściami świadomości jako całości, natomiast szorstkość, barwność itd., są częściami (cechami, momentami) przestrzenno-materialnej rzeczy (LUII/2, 234-235)¹⁹. Wrażenia zmysłowe, podobnie jak wszystkie pozostałe typy przeżyć świadomości, nie są przestrzenne i materialne. Przestrzenne i materialne są rzeczy i ich własności.

Wrażeniom (treściom wrażeń) przypada ważna z teoriopoznawczego punktu widzenia rola: wrażenia przedstawiają czy też prezentują przestrzenno-materialne rzeczy i ich cechy (LUII/1, 365, 382). Przykładowo, ten kompleks wrażeń prezentuje tu oto stojącą filiżankę, jej kształt, barwę itd. Sama filiżanka nie zawiera się w żadnym sensie w przeżywanych treściach wrażeń, jest natomiast dzięki nim przedstawiona. W aktach spostrzeżenia sposób, w jaki wrażenia źródłowo prezentują przedmiot, zależy od położenia spostrzeganego przedmiotu w przestrzeni i od pozycji ciała (narządów zmysłowych). Przedmiot prezentuje się w zmiennych perspektywach, gdyż kompleksy wrażeń przedstawiają przedmiot każdorazowo w inny sposób.

Ową ontologiczną różnicę Husserl wyraża przeciwstawieniem efektywno-transcendentny. Treści wrażeń to „efektywne” (*reell*), immanentne składniki, z których zbudowany jest akt. Z takimi treściami mamy też do czynienia przy odczuwaniu bólu. W tym przypadku nie ma żadnej różnicy między przeżytą czy uświadomioną treścią a przeżyciem samym: „To, co doznane (*das Empfundene*), jest

¹⁹ E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 122 oraz par. 85.

niczym innym niż doznawaniem (*Empfindung*)” (LUII/1, 352). Przedmiot spostrzeżony jest natomiast „transcendentny” i nieredukowalny do treści wrażeniowych, nierozkładalny na atomy wrażeniowe. Sensualizm popełnia więc błąd, ujmując wielości realnych części i momentów pojawiającego się przedmiotu jako treści wrażeniowe. Nie należy mylić doznania (wrażenia) barwy z obiektywną barwą przedmiotu: „Twierdzenie: różnica między treścią uświadomioną w spostrzeżeniu i spostrzeżonym (spostrzeżeniowo domniemanym), zewnętrznym przedmiotem jest jedynie różnicą sposobu rozpatrywania, który to samo zjawisko raz stawia w subiektywnym związku (w związku ze zjawiskami odniesionymi do Ja), a drugim razem w związku obiektywnym (w związku samych przedmiotów), jest, fenomenologicznie biorąc, fałszywe” (LUII/1, 349).

Nawet gdyby przyjąć stanowisko sensualizmu — istniejący „w sobie” przedmiot warunkuje doznawanie wrażeń, to nie osiągnęlibyśmy jeszcze świadomości przedmiotu. Doznawanie wrażeń nie jest równoznaczne z pojawieniem się przedmiotu. Elementem tworzącym przedmiotowość jest funkcja obiektywizującego ujęcia treści wrażeniowych. Dzięki niej powstaje „najpierw byt przedmiotu dla mnie”. Bez obiektywizującego ujęcia jako autonomicznej funkcji świadomości nie dokonałaby się konstytucja przedmiotowości i w konsekwencji nie pojawiłby się przedmiot jako różny od niej samej.

Świadomość nie jest reprezentacją

Empirystyczna teoria świadomości stawia między istniejącą w sobie rzeczywistość i świadomość jej reprezentanta (*cogitatum*): „Na zewnątrz znajduje się, przynajmniej w pewnych okolicznościach, rzecz sama; w świadomości znajduje się jako jej przedstawiciel pewien obraz” (LUII/1, 421).

Założeniem dla teorii reprezentacji jest podobieństwo między obrazem a tym, co obrazowane. W teorii znaku natomiast, to, co spostrzeżone czy uświadomione jest znakiem hipotetycznie dającego się wywnioskować „świata w sobie” — pomiędzy światem a świadomością pośredniczy symbol znaczący. Symboliczne znaczenie jest w tym przypadku reprezentantem tego, co spostrzeżone, np. spostrzegany stół jest tożsamy z rzeczą fizykalną, czyli uporządkowaniem określonych cząstek i atomów.

Husserl podkreśla, że atomy, cząstki itd., są przedmiotami teoretycznymi, a nie przedmiotami zwykłego spostrzeżenia, danymi w ich treściowym uposażeniu. Gdybyśmy nie mieli przedmiotów bezpośrednio danych w spostrzeżeniu, np. doświadczenia stołu jako przestrzennie rozciągniętego przedmiotu, o takich a takich własnościach, nie byłoby dla nas żadnego świata fizykalnych bytów i w efekcie symbole niczego by nie oznaczały.

Gdyby przyjąć, że świadomość jest w gruncie rzeczy reprezentacją czy też że jej głównym zadaniem jest reprezentowanie, nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób uzasadnić rzeczowe odniesienie samej reprezentacji, czego odwzorowaniem jest właśnie dana odwzorowana. „Na czym polega zatem to, że

wychodzimy poza sam dany w świadomości „obraz” i możemy uważać go za obraz pewnego przedmiotu, różnego od świadomości?” (LUII/1, 422). Twierdząc, że na reprezentacji, wpadamy w regresywne postępowanie — ów obraz sam znów musiałby konstytuować się poprzez obraz. Przeciwnie do stanowiska empiryzmu, należy więc uznać, że założeniem świadomości jako obrazu jest obiekt już intencjonalnie dany świadomości. Inaczej, ze względu na bezpośrednie spostrzeżenie (*schlicht*), nie można by poważnie mówić o znajdującym się w nim „obrazie spostrzeżeniowym”, „za pomocą” którego spostrzeżenie odnosi się do „samej rzeczy” (LUII/1, 423). Obraz zakłada już to, co obrazowane w obrazowym przedstawieniu, zakłada bezpośrednią obecność przedmiotu, świadomość, której przedmiot pokazuje się „we własnej osobie”, a nie za pośrednictwem „obrazu”: „Malowidło (*das Gemälde*) jest obrazem tylko dla konstytuującej obraz świadomości, która mianowicie pierwszemu i spostrzeżeniowo pojawiającemu się obiektowi przez swoje (tutaj więc w spostrzeżeniu ufundowane) imaginatywne ujęcie najpierw nadaje «obowiązywanie» czy «znaczenie» obrazu” (LUII/1, 423).

Husserl podkreśla, że przedmiot może być przedstawiony bądź przez obraz, bądź symbolicznie, jednak najpierw musi być dany jako on sam, aby móc w ogóle mówić o jego reprezentacji jako jego obrazie czy symbolu. Inaczej nie możemy zrozumieć, czego dany obraz czy symbol jest reprezentacją.

Nawet w przypomnieniu to, co niegdyś spostrzeżone, jest reprodukowane jako odległe w czasie, a nie jako odwzorowane w obrazie przypomnieniowym. Przypominam sobie katedrę w Kolonii, tak jak ją niegdyś widziałem. W fantazji również prezentuje się sam Centaur, a nie jego obraz. W spostrzeżeniu przedmiot aktualnie prezentuje się we własnej osobie. Podczas gdy w przypomnieniu czy fantazji prezentacja jest uobecnieniem przedmiotu, to spostrzeżenie czy proste przypomnienie lub fantazyjne przedstawienie jest prezentacją przedmiotu; dopiero w przedstawieniu obrazowym czy symbolicznym przedmiot jest odwzorowany albo sygnitywnie ujęty i poprzez to ujęcie czy obraz kierujemy się na to, co odwzorowane lub symbolicznie ujęte.

Różnica w typach świadomości naocznej i obrazującej czy sygnitywnej jest różnicą między tym, co fundujące i ufundowane. Fundującą w tym przypadku nie może być świadomość reprezentująca, podstawowym *modus*em świadomości nie może być reprezentacja, obrazowa czy symboliczna. Trzeba więc uznać, że świadomość przez swoją własną strukturę i funkcje potrafi wytworzyć bezpośrednie „odniesienie” przedmiotowe i to dzięki niemu przedmiot może być jej dany wprost, bez pośrednictwa obrazu czy symbolu. Nie jest więc tak, że w umyśle powstaje obraz przedmiotu, któremu następnie może coś ewentualnie odpowiadać (wtedy przeżycie byłoby intencjonalne), lecz to świadomość sama jest już owym „skierowaniem do”, intencjonalnością: „Przedmiot jest przedmiotem świadomości nie dlatego, że w niej znajduje się podobna transcendentnej rzeczy «treść», lecz to w świadomości, w jej fenomenologicznej istocie, w niej samej, zawarte jest wszelkie odniesienie do przedmiotu i tylko w niej zasadniczo może być zawarte i to jako od-

niesienie do «transcendentnej rzeczy» (LUII/1, 423). Odniesienie do przedmiotu jest świadomością samą²⁰.

W tym świetle Brentana określenie przedmiotu jako „intencjonalnie czy mentalnie zawartego w świadomości”, nie jest trafne²¹. Przedmiot intencjonalnego odniesienia nie jest w terminologii Husserla żadnym efektywnym momentem świadomości — nie jest zawarty w świadomości. Ożywiające ujęcie wrażeń jest równoznaczne z utworzeniem się odniesienia przedmiotowego, owego „do czego”, a nie przedmiotu. Toteż uwaga Langrebe: Husserl przejął od Brentana tylko słowo „intencjonalność”, jednak rzeczowo od początku postawił ją w zupełnie innym świetle, wydaje się uzasadniona²².

Motywacja

W ontologicznej analizie świadomości omówiliśmy związki formalne obejmujące wszystkie przeżycia, części świadomości, a więc fudowania i czasowego uporządkowania — formalne warunki świadomości jako pewnej całości. W części fenomenologicznej natomiast, to, w jaki sposób owa całość staje się świadomością przedmiotu. Obok związków formalnych Husserl mówi jeszcze o motywacji i określa ją jako rzeczowy związek przeżyć. Z tego powodu zagadnienie to należy do opisowej charakterystyki świadomości.

Pojęcie motywacji wiąże się z wyodrębnieniem sfery czysto fenomenologicznej i jako kontrast do pojęcia przyczynowości, odnoszącego się do transcendentnej sfery realności. Jest uogólnieniem pojęcia motywacji, wedle którego mówimy np. o chceniu celu, że motywuje chcenie środków²³. Sposoby motywacji przeżyć są różne, te same sytuacje wyzwalają różne przeżycia i zachowania. Sądy są również motywowane i uzasadniane przez spostrzeżenia czy inne sądy (we wnioskowaniu), podobnie pragnienia, uczucia itd., motywują pewne sądy. Husserl ma tu na myśli przede wszystkim przeżycia intencjonalne — takie, w których pewien przedmiot, zdarzenie, stan rzeczy jest uświadomiony. One właśnie, jako zawierające pewne „treści”, motywują inne przeżycia. Motywacja obejmuje przeżycia wchodzące do tej samej całości świadomości, dlatego pozwala określić jedność strumienia jako jedność motywacji. Właśnie dzięki związkowi motywacji, w refleksji możemy dociekać, co motywuje dane przeżycie, co do niego przywodzi. Husserl dopuszcza też przeżycia nie umotywowane. Jednak i one pozostają w związku

²⁰ E. Levinas, *Über die Ideen Edmund Husserls*, w: *Husserl*, hrsg. v. H. Noack, Darmstadt 1973, s. 101.

²¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. 1, Leipzig 1924 (1 wyd. 1874), s. 124.

²² L. Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, w: *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1969, s. 11.

²³ E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 143; zob. też LUII/1, 25-27 o motywowaniu się aktów sądzenia: motywująca jedność aktów sądzenia ma sama charakter jedności sądu i tym samym w całości odpowiada jej pewien przedmiotowy korelat w niej domniemany.

motywacyjnym, gdyż same z kolei motywują inne przeżycia. W *Ideach I* pisze: „Motywacje co do swej zawartości ująć, *resp.* określić są różne, bogatsze lub mniej bogate, treściowo bardziej lub mniej określone albo nieostre, zależnie od tego, czy chodzi o rzeczy już «znane», czy o «całkiem nieznane», jeszcze «nie odkryte», *resp.* przy widzianej rzeczy o to, co z niej znane czy o to, co jeszcze nie znane”²⁴. Motywacja przeważnie przebiega niewiadomie. Później zostanie związana z pojęciem horyzontu. O jego składowych Husserl powie, że nie są dowolne, lecz właśnie umotywowane, w tym sensie, że z góry zarysowują nowe, możliwe przebiegi doświadczenia, nieokreślony, lecz dający się określić horyzont mojej każdorazowej doświadczeniowej sytuacji²⁵.

Motywacja, a nie intencjonalność, określa wobec tego stosunek materialno-rzeczowy między przeżyciami. Trudno natomiast rozstrzygnąć pytanie o to, czy sam przedmiot uświadomiony w przeżyciu motywuje. Raczej bliższe intencjom Husserla jest uznanie motywacji jako czynnika wiążącego doświadczenia, ugruntowanego w czasowym uporządkowaniu przeżyć. Przeżycie motywujące jest wcześniejsze lub jednocześnie z przeżyciem motywowanym, toteż ciągła jedność strumienia określona zostaje jako jedność motywacji.

Podsumowanie

Wysuwając teorię świadomości jako intencjonalnej, Husserl podważył empirystyczną koncepcję umysłu modelowaną według wzorca nauk ścisłych.

Odrzucił przyczynowe uwarunkowanie przeżyć świadomości — intencjonalna analiza spostrzeżenia logicznie poprzedza przyczynowe wyjaśnienie. Pokazuje to krytyka obrazowej i znakowej teorii świadomości, *resp.* spostrzeżenia. Fizykalny przedmiot jest pewnym teoretycznym konstruktem zakładającym zmysłowo doświadczony przedmiot: „Przyczynową analizę i opis procesu spostrzegania poprzedza analiza i opis procesu spostrzegania, która czyni zrozumiałym źródłowo dany świat i odniesienie spostrzeżenia do rzeczywistości”²⁶.

Również inaczej opisał funkcje świadomości. Świadomość nie jest pasywnym obserwatorem, lecz aktywnym czynnikiem tworzącym przedmiotowość. W empirystycznej teorii poznania, powiązanie (synteza) było zewnętrznym czynnikiem łączącym wrażenia. Prawa asocjacji były odpowiednikami prawa przyczynowości panującego w przyrodzie. Współwystępowaniu w czasie, podobieństwu i następstwu — empirycznym prawom asocjacji przeżyć, Husserl przeciwstawił we-

²⁴ E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 143.

²⁵ Tamże, s. 144. Fakt, że aktualne doświadczenie wskazuje poza siebie, będzie jednym z powodów, które zwróciły uwagę Husserla na badania genetyczne.

²⁶ U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, The Hague–Boston–Lancaster 1983, s. 19.

wnętrzną syntezę — intencjonalne powiązanie, motywowanie wzajemne przeżyć, które w ogóle nie ma żadnego analogonu w tym, co fizyczne²⁷.

III. Intencjonalność jako zasada istnienia świadomości

Ukonstytuowanie się świadomości jako intencjonalnej jest jej immanentnym, własnym dokonaniem i poprzedza każdą prezentację rzeczy. Wraz z intencjonalnością występuje różnicowanie między immanencją a transcendencją²⁸. W następstwie tego przedmiot może zostać spostrzeżony, wyobrażony, osądzony itd. jako transcendentny wobec świadomości. Konsekwentnie więc, „odniesienie do”, inaczej „intencjonalność”, staje się zasadą istnienia (*Seinsprinzip*) świadomości.

O ile dokonuje się ożywiające wrażenia ujęcie, powstaje świadomość przedmiotu, niezależnie od tego, czy przedmiot ten faktycznie istnieje, czy nie.

W samej strukturze świadomości, w jej funkcjach, najpierw musi dokonać się owo odniesienie — musi ukonstytuować się pewien charakter przeżyć, aby świadomość mogła następnie odnieść się do pojawiającej się rzeczy: „Realna istota, której brakowałoby tego rodzaju przeżyć, która posiadałaby jakoś tylko treści tego rodzaju, jakimi są przeżycia wrażeniowe, a nie byłaby zdolna interpretować je przedmiotowo czy w jakiś inny sposób za ich pomocą przedstawiać przedmioty — a więc właściwie już niezdolna w dalszych aktach odnosić się do przedmiotów, osądzać je, cieszyć się nimi czy smucić, kochać je czy nienawidzić, pożądać i nie znosić — taką istotę nikt już nie nazwałby istotą psychiczną” (LUII/1, 365).

Intencjonalność

Ukonstytuowanie się intencjonalnego charakteru przeżyć oznacza jednocześnie obecność przedmiotu intencjonalnego. Dokładniej, wyznaczone zostaje to, jakiego typu przedmiotem będzie, jakiego rodzaju własności będą mu przysługiwaly i też jak będą rozłożone.

Intencjonalność nie jest relacją między realnym procesem a realnym bytem: nie jest realnym procesem czy zdarzeniem (*Vorgang*), realnym odniesieniem, jakie rozgrywałoby się między Ja czy świadomością a uświadomioną rzeczą (LUII/1, 371). Nie jest żadnym realnym, psychofizycznym powiązaniem czy relacją, jaka by zachodziła między pewnym rzeczywistym, psychologicznym procesem (przeżyciem) i pewnym realnym bytem (przedmiotem)²⁹.

²⁷ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, wyd. W. Biemel, Den Haag 1968, s. 36 (Hua IX).

²⁸ W *Medytacjach Kartezjańskich* Husserl powie wprost, że to świadomość ustanawia tę różnicę, co trzeba tu powiedzieć, między jej własnymi przeżyciami, a światem zewnętrznym: „świadomość jest tym jedynym miejscem, w którym konstytuuje się wszelka, nierozłącznie z nim związana transcendencja”. E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 98.

²⁹ Intencjonalność określona została jako własność (pewnej klasy przeżyć). Własność to, ontologicznie biorąc, jednoelementowy atrybut (własność przedmiotu). W odniesieniu do przeżyć

Odniesienie aktu do przedmiotu

Postawmy pytanie: „w jaki sposób świadomość może być świadomością czegoś i przy tym być różna od przedmiotowego odniesienia?” Czy już same określenia intencjonalności aktu: „własność”, „intencja”, „skierowanie”, „świadomość czegoś”, „czyste (*blosse*) mniemanie”, „zmierzanie do czegoś” (*Abziehen*) itd., nie sugerują, aby akt faktycznie był także odniesiony do przedmiotu?

Rozróżnijmy więc „celowanie” — intencjonalność jako wewnętrzne określenie przeżyć (przeżycia tak określone są świadomością przedmiotu), ponadto odniesienie przedmiotowe (niezależnie czy przedmiot istnieje, czy nie) i jeszcze odniesienie aktu do realnego przedmiotu. W ten sposób uchylamy konieczność tego, aby akt faktycznie odnosił się do przedmiotu, więc uwzględniamy husserlowski nacisk na niezależność intencjonalności od istnienia względnie nieistnienia przedmiotu.

Pierwszemu określeniu odpowiada obraz łucznika napinającego cięciwę, lecz nie wypuszczającego strzały. Określenie świadomości przedmiotu jako wewnętrznej sprawy aktu oznacza przygotowanie warunków prezentacji przedmiotu. „Przedstawiam sobie boga Jowisza, tak więc ten bóg jest przedmiotem przedstawionym, jest w moim akcie «immanentnie obecny», ma w nim «mentalną inegzystencję», czy jak tam można wyrazić we właściwej interpretacji te przewrotne określenia (*die verkehrten Redeweisen*). Przedstawiam sobie boga Jowisza, to znaczy mam pewne przeżycie o charakterze przedstawienia (*Vorstellungserlebnis*), w mojej świadomości dokonuje się przedstawianie-boga-Jowisza. Jakkolwiek by się rozkładało to intencjonalne przeżycie w opisowej analizie, to czegoś takiego jak boga Jowisza nie można naturalnie w nim znaleźć; ten «immanentny», «mentalny» przedmiot nie należy więc do opisowej (efektywnej) treści (*Bestande*) przeżycia, na prawdę więc wcale nie jest mentalny czy immanentny. Nie jest nawet także *extra mentem*, w ogóle nie jest. Lecz nie przeszkadza to temu, że owe przedstawianie-boga-Jowisza jest rzeczywiście tego rodzaju przeżyciem, pewnym tak określonym sposobem wzięcia czegoś na myśl (*eine Weise des Zumuteseins*), że ten, kto je przeżywa, słusznie może powiedzieć, iż przedstawia sobie owego mitycznego króla bogów, o którym to czy tamto opowiadano” (LUII/1, 373).

Określenie intencjonalności jako pewnego sposobu mniemania, brania czegoś ma myśl (*eine Weise des Zumuteseins*), nie zależy od kwestii istnienia względnie nieistnienia przedmiotu, którego dotyczy akt intencjonalny. Intencjonalność nie jest relacją. Gdyby intencjonalność była pewną relacją do przedmiotu zewnętrznego wobec przeżycia, zależałaby od jego istnienia lub nieistnienia. Wówczas intencjonalnymi należałoby nazwać tylko te przeżycia, których przedmioty istnieją. Odróżnienie między przeżyciami intencjonalnymi i nie intencjonalnymi przebiega jednak w obrębie samych aktów, czyli przeżyć (LUII/1, 365, 383). Tylko wtedy dla świadomości to, co dane, może być z istoty tym samym, bez względu na to,

(aktów) oznacza to tyle, że mają one pewne istotowe części — efektywną jakość i efektywną materię. Intencjonalność jako własność nie może być relacją.

czy przedmiot istnieje, czy nie, czy jest wymyślony, czy nawet niedorzeczny (LUII/1, 373). O odrębności intencjonalnych przeżyć stanowi to, że odnoszą się one do przedstawionych przedmiotów w różny sposób. Czynią to właśnie w sensie intencji (LUII/1, 372). Przedmiot jest w nich „domniemany”, one „celują” w niego. Kiedy zachodzi przeżycie intencjonalne — przedstawianie, sążenie, pragnienie, to w przeżyciu, abstrahując od pewnych szczególnych przypadków, nie ma dwóch rzeczy obecnych, jak np. część i obejmująca ją całość — przedmiotu i obok intencjonalnego przeżycia, które by się na ów przedmiot kierowało: „tylko jedno jest obecne, to przeżycie intencjonalne, którego opisowym charakterem jest właśnie odnośna intencja. [...] Jeśli to przeżycie jest obecne, to *eo ipso*, podkreślam, w jego własnej istocie jest spełnione intencjonalne «odniesienie do przedmiotu», *eo ipso* przedmiot jest «intencjonalnie obecny»; tak więc jedno i drugie znaczą dokładnie to samo” (LUII, 372). Określenie intencjonalności jako „skierowanie” czy „świadomość czegoś” itd., to tylko „obrazowy zwrot”, dopuszczalny o tyle, o ile intencjonalność jest właśnie pierwotnym terminem, którego sens Husserl ma nadzieję dalej wyjaśnić (LUII/1, 374)³⁰.

Przyjmując jako uzasadnioną różnicę między intencjonalnością aktu a odniesieniem aktu do przedmiotu, możemy zrozumieć stwierdzenie, że każdy akt, który jest świadomością przedmiotu jest intencjonalny, lecz nie każdemu przedmiotowi aktu odpowiada przedmiot, czyli nie każdy akt jest odniesiony do przedmiotu. W tym ostatnim przypadku istnieje tylko intencja, „mniemanie” tak a tak uposażonego przedmiotu, a nie ów przedmiot. Kiedy istnieje intencjonalny przedmiot, a Husserl podkreśla, że przedmiot intencjonalny przedstawienia jest tym samym, co rzeczywisty i zależnie od przypadku zewnętrzny i nie ma sensu między nimi odróżniać, to wówczas istnieje nie tylko intencja, mniemanie, ale też i to, co domniemane (LUII/1, 424, 425). Gdy to, co mniemane istnieje, zachodzi też przedmiotowe odniesienie aktu³¹.

³⁰ Trzymając się określenia intencjonalności jako wewnętrznego charakteru przeżyć, dostrzegamy dwuznaczność terminologiczną — mówiąc o intencjonalności aktu, Husserl faktycznie bardzo często ma też na myśli jego odniesienie do przedmiotu. Odniesienie ma dwa aspekty: „przedmiot w sposób, w jaki (*so wie*) jest intendowany”, oraz po prostu (*schlecht-hin*) przedmiot, który jest intendowany” (LUII/1, 400). Akt predykatywny np. odnosi się do przedmiotu wziętego „w sposób, w jaki jest intendowany”. Dla aktu sążnienia jest nim wyrażony w sądzie stan rzeczy (LUII/1, 402). Natomiast pierwotnym przedmiotem odniesienia aktu intencjonalnego jest przedmiot wzięty tak, jak jest intendowany. Na pytanie: w jaki sposób akt odnosi się do przedmiotu, który jest intendowany, odpowiada husserlowska teoria stanu rzeczy. Składowymi stanu rzeczy są intendowane przedmioty i do nich odnosi się akt w pochodnym znaczeniu (LUII/1, 48). Jednakże mówiąc o odniesieniu przedmiotowym możemy mieć na myśli raz podmiot wyrażenia „*S* jest *P*”, a więc *S* jest wtedy przedmiotem, „o którym się orzeka”, a innym razem przedmiotem może być cały stan rzeczy. Husserl zmienił swą teorię w *Wykładach z teorii znaczenia*. Odtąd intendowany przedmiot jest tym, do którego akt odnosi się w pierwotnym znaczeniu, a do stanu rzeczy w pochodnym.

³¹ Później (w *Ideach*), aby wyjaśnić to odniesienie Husserl wprowadził pojęcie noematu.

Ujęcie intencjonalności jako charakteru pewnego typu aktów zgadza się w pełni ze sformułowaną w pierwszym wydaniu *Badań...* zasadą bezzałożeniowości teorii poznania. Wymaga ona od teorii poznania, aby abstrahowała od wszystkiego, co metafizyczne, psychiczne i fizyczne. W istocie Husserl traktuje pytanie o istnienie i strukturę świata zewnętrznego jako metafizyczne. Stąd też określa intencjonalność odwołując się do wewnętrznej struktury samego aktu i funkcji, jakie w nim się dokonują. Wyklucza zagadnienie odniesienia aktu do różnego od niego przedmiotu: „przedmiot we właściwym sensie jest niczym «w» przedstawieniu” (LUII/1, 434). Nie należy więc pojmować go referencjalnie — jako odrębnego od aktu: dla analizy efektywnych składników aktu przedmiot jako różny od aktu (jako nie będący jego efektywną częścią) został właśnie wykluczony (LUII/2, 91).

Pytanie teoriopoznawcze

Wskazaliśmy na teoriopoznawczą motywację, kierującą uwagę Husserla na zagadnienie intencjonalności. Powiedzieliśmy, że celem *Badań logicznych* było wyjaśnienie stosunku między aktem poznania a przedmiotem poznania. Jednakże ujęcie intencjonalności jako cechy przeżyć, nie wyznaczyło żadnego stosunku rzeczowo-materialnego między przeżyciami. Nie wyznaczyło też żadnego stosunku między przeżyciami a przedmiotem. Należy więc stwierdzić, że koncepcja intencjonalności jako cechy przeżyć, jest odpowiedzią na pytanie, jak tworzą się warunki bezpośredniej obecności przedmiotu, a nie na pytanie o stosunek między aktem poznania a przedmiotem poznania.

Czy w świetle podanej struktury aktu można by powiązać akt z przedmiotem?

Częścią aktu, która nadaje mu odniesienie do przedmiotu, jest intencjonalna materia (LUII/1, 373, 415, 416, 426-427). Przyjmując, że intencjonalna materia tworzy czy obowiązuje w akcie jako to, co mu „nadaje” odniesienie do przedmiotu, należałoby powiedzieć, że skoro każdy akt ma intencjonalną materię, to także każdy akt ma również odniesienie do przedmiotu. Nie trafia to w intencje Husserla. Husserl mówi przecież o bezprzedmiotowych przedstawieniach, czyli aktach, którym nie dpowiada żaden przedmiot, podkreśla, że sprzeczne i absurdalne znaczenia *in specie* (np. „okrągły czworokąt”, „drewniane żelazo”) nie mają znaczenia ontycznego, czyli że oznaczony przez nie przedmiot (rzecz, stan rzeczy) nie istnieje i wcale istnieć nie może. Nie przeszkadza to jednak temu, że samo znaczenie istnieje (LUII/1, 327)³². Istnieją więc sprzeczne znaczenia *in specie*, lecz nie istnieją sprzeczne i absurdalne ontyczne znaczenia: sąd „Czworokąt jest okrągły” ma znacznie *in specie*, a nie ma ontologicznego. Myślenie, któremu nie przysługuje ontyczne znaczenie, Husserl nazywa też „blosses Bedeuten”, „blosses Vorstellen” (LUII/1, 500). Tak więc określenie: „każdy akt ma pewien przedmiot” znaczy „każdy akt jest świadomością przedmiotu”.

³² Husserl w *Badaniach logicznych* nie odróżniał jeszcze terminologicznie znaczenia *in specie*, fanzyicznego (*Bedeutung selbst*) i ontycznego (stan rzeczy, intencjonalny przedmiot).

Jeśli więc weźmiemy pod uwagę to, że nie każdemu aktowi odpowiada przedmiot czy inaczej — nie każdy akt ma odniesienie do przedmiotu, to widzimy, że Husserl nie powinien twierdzić, iż sama efektywna intencjonalna materia wystarcza, aby utworzyć odniesienie aktu do przedmiotu³³. Nie można też przyjąć, że odpowiada za nie intencjonalna materia *in specie*. Wtedy to, aby powstało przedmiotowe odniesienie, np. w akcie przedstawienia czerwieni tego oto pióra, zarówno w moim realnym akcie, jak i w piórze musi być egzemplifikowana idealna materia *in specie*. Barwa pióra egzemplifikuje jednak *species* czerwieni. Akt w ogóle nie egzemplifikuje *species* czerwieni. Gdyby tak było akt byłby czerwony, kwadratowy, okrągły itd., a Husserl przecież wielokrotnie przestrzegał, aby nie mylić cechy czy własności rzeczy spostrzeżonej z daną zmysłową. Ta ostatnia nie jest momentem czerwieni pióra.

Wracając do wyjściowego pytania Husserla o stosunek aktu poznania do poznawanego przedmiotu stwierdzamy, że w *Badaniach logicznych* nie ma na nie odpowiedzi. Ramy intencjonalnej psychologii, czysto opisowa, statyczna koncepcja aktów i przyjęta bezzalożeniowość teorii poznania, niewiele pozwalają powiedzieć o relacji pomiędzy poznającą świadomością a poznawanym światem. Nie wiążąc podmiotu z realnym światem, „jedynym prawdziwym światem”, jako „oczywistością stojącą poza wszelką wątpliwością”, nie da się odpowiedzieć na pytanie o stosunek świadomości czy umysłu do świata³⁴. Nie można tym samym zrealizować celu, jaki Husserl sam postawił przed poznaniem: „Określenie bytu w tym, jaki jest i czym jest”³⁵.

Zakończenie

Następstwem odkrycia intencjonalnego charakteru świadomości jest, ontologicznie biorąc, przyznanie świadomości, odmiennie niż w epirozmy, samodzielności bytowej i strukturalnej. Intencjonalność staje się istotowym momentem jej struktury i zasadą jej bytu. Natomiast fenomenologicznie — dzięki intencjonalności świadomość może być świadomością bezpośrednią, źródłowo prezentującą. Nie jest zamkniętym w sobie „życiem psychicznym” (*Innerlichkeit*), lecz „subiektywnością, która sama siebie na zewnątrz manifestuje (*eine sich selbst im Aussen*

³³ Powołujemy się tu na wczesną rozprawę o intencjonalnych przedmiotach, gdzie Husserl mówi, że przedmiotowa intencja aktów jest „pewną cechą treści”. Por. E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen 1890-1910. Mit ergänzenden Texten*, wyd. B. Rang, Den Haag 1979, s. 303-348 (HuaXXII).

³⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass: Erster Teil 1905-1920*, wyd. 1, Kern, Den Haag 1973, s. 113.

³⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, dz. cyt., s. 321.

assernde Subjektivität)³⁶. Teoriopoznawczo zaś, świadomość dzięki funkcji intencjonalnej jest źródłem prawomocności poznania.

Badania logiczne stały się pierwszym etapem na drodze, prowadzącej do przekształcenia opisowej fenomenologii w fenomenologię transcendentálną *Ideii* I. Husserl powie nawet: „*Badania logiczne* były w tej samej mierze «transcendentálne» w moim rozumieniu, co *Idee*”³⁷.

Intentional consciousness in Husserl's *Logische untersuchungen*

The concept of intentionality is essential for what Husserl understands as consciousness. It is analyzed by him with the help of such notions as „live experience”, „act-to-object relationship” and „intentional object”. The „live experience” serves as the foundation for the remaining notions. The paper consists of three parts; in the first consciousness is discussed in ontological terms, in the second it is investigated phenomenologically, in the third the author argues that intentionality is inherent in consciousness.

³⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Die Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, wyd. W. Biemel, Den Haag 1962 (Hua VI), s. 116.

³⁷ Cytat z rękopisu Ms. A VII 14/91a; zob. Karl Schuman, [Wprowadzenie wydawcy do nowego wydania *Idei* I], (Hua III/1) s. XV.