nanie strachu" tak, że mamy tu do czynienia z aktem strachu przed czymś, a nie z doznaniem niepokoju (s. 45 n., 49 n.).

3. Opis przejścia od „ja" nieautentycznego do „ja" autentycznego (s. 47) jest tak nieostrożnie przeprowadzony, jakby istniały faktycznie różne „ja": fikcyjne i rzeczywiste. Tymczasem to nie „ja" się zmienia, lecz zmienia się świadomość „ja" lub po prostu działanie „ja" (przywołane w tym opisie doświadczenia nie pozwalają na przyjęcie innych wniosków).

4. Stwierdzenie, iż bez czasowości strumienia świadomości nie jest możliwa żadna samowiedza (s. 49), jest bardzo „mocne" metafizycznie, niestety nie znajduje w tekście Autora uzasadnienia.

5. Pojęcie „intencyjności wsobnej" (s. 52 i in.) wymaga odpowiedniej eksplikacji; termin ten zbyt się kojarzy z momentem intencji uprzedmiotowującej (w akcie), która przecież jest czymś innym!

6. „[...] manifestacja nie jest aktem świadomości" (s. 53). Ale występuje tylko w ramach świadomości. Brak tu jakiegoś dopowiedzenia. Poza tym: manifestacja jest pewnym sposobem ujawniania się „ja", ale czy jest zarazem szczególną postacią świadomości (jak chce Autor na s. 53)?

7. Wszystkie typy świadomości przedrefleksyjnej i refleksyjnej Autor proponuje nazywać konscjentywnością, zaś świadomość refleksyjną — scjentywnością (np. s. 53). Przecież w ten sposób akcentuje się jako istotniejszy podział świadomości na refleksyjną i nierefleksyjną, zamiast podziału na przedmiotową (aktową) i nieprzedmiotową (nieaktową).

8. Na s. 55 czytamy: „Ingardenowskie przeżywanie ma, moim zdaniem, prezentować to, że taki, a nie inny akt świadomości jest właśnie przez nas przeżywany, natomiast nie prezentuje nam „bezpośrednio" tego, kto ten akt przeżywa". Każdy akt świadomości w przeżywaniu odsłania (m. in.) własną „pierwszo-osobową formę", tzn. to, że jest czyjś, że przynależy do jakiegoś (określonego indywidualnie) „ja". I w tym sensie akt świadomości prezentuje nam bezpośrednio tego, kto ten akt przeżywa.

9. Wydaje się, że poglądy Sartre'a (s. 55 n.) są w znacznym stopniu zainspirowane przez niektóre teksty Husserla. Poza tym: czy można powiedzieć, iż (ten sam) moment tetyczny jest zwrócony (zarazem) na przedmiot aktu i na sam akt i jego podmiot? Trzeba by tu przyjąć jakieś strukturalne rozszczepienie aktu (czy świadomości aktowej).

10. Autor zdaje się termin „refleksja" stosować tylko do spostrzeżenia wewnętrznego, ewentualnie także do spostrzeżenia immanentnego (s. 57). Tymczasem należałoby przynajmniej wziąć pod uwagę rozpowszechniony dosyć zwyczaj stosowania tego terminu również do retrospekcji.

11. Budzi niepokój termin „wyobrażenie prospektywne" (s. 60). Podobnie jak przypomnienie nie jest wyobrażeniem przeszłości, tak oczekiwanie nie jest wyobrażeniem przyszłości.

12. Autor cytuje z uznaniem Ricoeura: „Doznawać to zarazem coś więcej niż rozumieć" (s. 65). Intencja tego cytatu w danym kontekście jest jasna. Ale równie dobrze można to powiedzenie odwrócić i też będzie prawdą. Lepiej więc unikać takich sformułowań prawd.

Do tego ograniczymy listę naszych pytań i wątpliwości. Czytelnik zapewne zauważył, że tym razem chodzi nie tyle o listę zarzutów, ile o próbę wspólnego rozważania trudnych, lecz podstawowych zarówno dla teorii poznania, jak i dla teorii człowieka kwestii.

ANTONI B. STĘPIEŃ

O INTENCJONALNYM SPOSOBIE ISTNIENIA — PONOWNIE

1. M. A. Krąpca teoria bytu intencjonalnego[1] była dwukrotnie przedmiotem dyskusji[2]. Artykuł *Intencjonalny charakter kultury*[3] powraca do tego tematu, częściowo uwzględnia dyskusję i skłania

[1] Po raz pierwszy ogłoszona w „Collectanea Theologica" (1957).

[2] A. Stępień. *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*. „Roczniki Filozoficzne" T. 8:1960 z. 1; tenże. *O sposobie istnienia dzieła sztuki*. „Zeszyty Naukowe KUL" R. 6:1963 nr 3.

[3] W: *Logos i ethos*. Kraków 1971 s. 203-218.

do ponownego jej podjęcia. Zakłada się tu u Czytelnika znajomość jej poprzednich etapów. Nie będziemy powtarzali ani jej przebiegu, ani wchodzących w grę rozważań Ingardena.

Pomijając sprawę trafności pewnych uwag historycznych (dotyczących poglądów Tomasza z Akwinu, F. Brentana czy E. Husserla — s. 207 n.), zatrzymajmy się przy zagadnieniu istnienia bytu czysto intencjonalnego w sensie ingardenowskim (s. 210-213 i 216).

2. Przede wszystkim: nie należy łączyć sprawy uznania istnienia (bytu) czysto intencjonalnego ze stosowaniem „redukcji transcendentalnej". Tak zwane nastawienie gnozeologiczne — o którym w omawianym artykule mowa — charakteryzuje pewne etapy myśli Husserla i nie jest związane z całą filozofią fenomenologów. Trzeba też zaznaczyć, że warunkami owocnej dyskusji w poruszanej sprawie są: a) odróżnianie dwóch różnych znaczeń „intencjonalności" (tomistycznej i ingardenowskiej), b) odróżnianie między przedmiotem aktu (i jego treścią) a aktem świadomości (i jego treścią). Niestety, w rozważaniach Autora na s. 211 n. musimy stwierdzić przechodzenie od Ingardenowego do Tomaszowego pojęcia intencjonalności oraz oscylowanie między „treść poznawcza = to, co poznawane lub poznane" i „treść poznawcza = to, co determinuje wewnętrznie akt, jego immanentna zawartość".

3. Czytamy (s. 212 n.): „Gdyby treść intencjonalna miała jako swe uposażenie choćby najsłabsze istnienie, to nie można by z analizy tak pojętego bytu intencjonalnego wnioskować o istniejącym podmiocie, a więc o człowieku, jego duszy etc., gdyż tak pomyślany byt intencjonalny, nawet istniejący najsłabiej, uniemożliwiłby immanencję (obecność) jaźni (— byłaby ona czymś zewnętrznym w stosunku do istniejącego bytu —) we wszystkich aktach poznawczych". Spróbujmy wyeksplikować sens tego argumentu.

Co tu znaczy „treść intencjonalna"? Jeśli przedmiot (aktu), to jest on zawsze transcendensem względem ujmującej go (skierowanej na niego) świadomości. Jeżeli wyobrażam sobie na przykład złotą górę, to moje wyobrażenie przyporządkowane intencyjnie (wyobrażonej) złotej górze samo nie jest ani złote, ani górą, ale odnosi się do złotej góry. Jeżeli przypominam sobie nieobecną przeszłość, to to, co sobie przypominam, nie stanowi zawartości (obecnego) aktu przypominania, lecz jego transcendentny przedmiot. Podobnie rzecz ma się z tym, czego oczekuję. Oczywiście, mogę wchodzące tu w grę akty uczynić przedmiotem poznania, ale w aktach innego typu, mianowicie w aktach refleksji. To, co sobie wyobrażam, co oglądam w filmie, widzę na fotografii, nie jest fragmentem świata realnego (ani nie musi być obrazem czegoś rzeczywistego), nie jest też immanentną treścią moich przeżyć, mojej świadomości. Jeśli owe przedmioty potraktuję jako nieistniejące (ponieważ nie istnieją one realnie!), skomplikuję sobie język, doprowadzę do szeregu paradoksów i niczego w faktycznej sytuacji nie zmienię: nadal będę musiał uznać, że obok realnych są jakieś przedmioty nierealne; są — tzn. mają określone własności, określoną strukturę, są poznawalne, pozostają w pewnych relacjach do innych przedmiotów (w tym także realnych).

Jeśli w powyższym cytacie „treść intencjonalna" to immanentna treść aktu (species), to przyjmując jej istnienie — na podstawie rozumowania, ponieważ bezpośrednio jesteśmy świadomi przedmiotów lub zachodzenia własnych przeżyć, ale nie własnych treści świadomości — traktujemy ją jako realny element naszego realnego przeżycia, naszej realnej czynności psychicznej. Jaźń jest obecna w akcie świadomości nie jako immanens (wewnętrzna treść aktu), lecz jako transcendens, jednak innego typu niż przedmiot aktu; akt świadomości wprost w przeżywaniu ujawnia swoją formę przypadłości, jest uświadomiony jako czyjś, jako należący do jakiegoś (indywidualnie określonego) „ja".

4. W związku z dalszymi rozważaniami Autora, dotyczącymi wytworów kulturowych, wypada podkreślić, iż należy wyróżnić i pod pewnymi względami przeciwstawić sobie dwa zasadnicze typy wytworów działalności kulturotwórczej człowieka: wytwory czysto intencjonalne (np. dzieła sztuki, pieniądze) i wytwory realne (narzędzia materialne, maszyny). Te ostatnie istnieją i działają jako przedmioty realne, poruszane czy kierowane przez inne przedmioty realne; jako takie są oznakami, a nie znakami intencji człowieka.