



WOJCIECH MACKIEWICZ
UNIwersytet Wrocławski

PROBLEM KONSTYTUCJI FENOMENOLOGICZNEGO CZASU W MYŚLI HUSSERLA — KRYTYKA JACQUES'A DERRIDY

Prąd myślowy, jakim była fenomenologia zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, niemal od razu napotkała wiele problemów. Mimo że była ona niezwykle inspirująca dla wielu, o czym świadczy szerokie grono uczniów niemieckiego filozofa, to diagnozy, jakie postawiła, wciąż wymagały pogłębiania otrzymywanych wyników badań. Z tego powodu myśl Husserla podlegała ciągłej ewolucji, w trakcie której nierzadko zdarzało się jej zaprzeczać sobie samej.

Z racji swojej specyfiki metoda fenomenologiczna na bardzo wczesnym etapie musiała uporać się z problematyką czasu. Proces „napływu” treści poznawczych do świadomości, a następnie ich konstytucja, niejako sam implikuje pytanie o naturę fenomenologicznego czasu, jego miejsce, szybkość przemijania oraz skutki. Skoro bowiem fenomenologia stawia ego transcendentalne w centrum, to również czas musi mieć w nim swoje źródło.

Mówiąc o „czasie fenomenologicznym”, należy go wyraźnie odróżnić od tego, co zwykliśmy określać mianem „czasu kosmicznego”¹. Redukcja fenomenologiczna ma sprawić, że nie tylko wyrzekamy się ścisłych związków z materialną rzeczywistością, ale również z „czasem kosmicznym”.

Ten czas, który z istoty należy do przeżycia jako takiego, ze swymi odmianami bycia danymi w postaci pewnego „teraz”, „przedtem”, „potem” oraz owego przez nie modalnie określanego „równocześnie”, „jedno po drugim” itd., nie da się mierzyć żadnym

¹ „Czas kosmiczny” rozumie Husserl jako absolutny, tożsamy z sobą i niezmienny, obejmujący swym zasięgiem cały wszechświat.

położeniem słońca, żadnym zegarem, żadnymi środkami fizykalnymi i w ogóle nie da się mierzyć. [Husserl 1967, 1, 270]

Husserl uznaje więc „czas kosmiczny” za jeden z wielu *modi* czasu fenomenologicznego, w dodatku dość ubogi. Nie dostrzega w nim możliwości wyrazu zależności między przedstawieniem a treścią przedstawianą, co skutkuje niemożliwością wyrażenia jedności istoty [Husserl 1967, 1, 270].

Cóż więc może interesować fenomenologa w koncepcjach czasu? Otóż istotne stają się tutaj „przeżycia czasu” [Husserl 1989, 16] — nie to, że należą do świata rzeczy, że mają w nim swoje miejsce, tam działają, empirycznie powstają itd. Ważne jest, że w przeżyciach czasu podmiot domniemywa „obiektywnie czasowych” danych [Husserl 1989, 17]. To na ich podstawie tworzy intersubiektywny model czasu. Fenomenologia chce zatem badać owe sposoby konstytucji obiektywności. W głównej mierze idzie tu bowiem o takie kwestie jak: ujęcie porządku czasowego jako dwuwymiarowego szeregu nieskończonego, niemożliwość istnienia jednoczesnego dwóch różnych czasów, niesymetryczność czasu, w którym podmiot „jest zanurzony”, i czasu, który sobie wyobraża, powszechnie obowiązująca przechodniość, to, że każdy czas ma swój moment wcześniejszy i późniejszy itd. [Husserl 1989, 17].

W badaniach nad świadomością czasu wyróżnia Husserl kilka jej elementów: praimpresję, retencję (przypomnienie pierwotne), wyobrażenie (przypomnienie wtórne) oraz protencję. Można uznać, że stanowią one wyabstrahowane z fenomenalnych treści struktury fenomenologicznego modelu czasu. Należy jednak pamiętać, że w praktyce występują one wraz z prezentowanymi treściami i są niedostrzegalne przez konstytuującą świadomość.

Praimpresją nazywa niemiecki filozof „punkt źródłowy”, który daje asumpt do konstytuowania treści napotkanego obiektu w świadomości [Husserl 1989, 44]. Warto odnotować, że moment ten jest nieuchwytny dla świadomości — każdorazowo gdy próbujemy nań zwrócić swą uwagę, staje się on momentem już przeszłym. Niczym promień komputerowego skanera odczytuje treści skanowane, sam jednak skanowaniu podlegać nie może. W jego ogniskowej napływające do świadomości treści są najbardziej intensywne [Husserl 1989, 145]. Jest to wynikiem przeżywania, rozumianego jako połączenie sfery

ontologicznej i epistemologicznej, a nie li tylko przypominania (postępowanie epistemologiczne).

Następnie świadomość dołącza do praimpresji kontinuum treści retencjonalnych. Stanowią one model „pierwotnego przypomnienia”, a ich zadaniem jest utrzymywanie w ciągłości wydarzenia, które jest w trakcie podmiotowego postrzegania. Bieżące odwołanie treści już-przeszłych do teraźniejszych jej następstw gwarantować ma zachowanie sensu całości. Przykładem może być słuchana melodia. Każdy kolejny dźwięk utworu stanowi apogeum jego intensywności, albowiem prócz jego percepcji zmysłowej (tj. słyszenia) w praimpresji, podmiot rozpoczyna jego konstytucję w świadomości. Gdy dźwięk przebrzmi, pozostanie tylko w formie ukonstytuowanej treści. Ale najistotniejsze jest to, że aktualny dźwięk może się nam podobać lub nie tylko poprzez odniesienie go do harmonii wcześniejszych dźwięków. Muszę je więc pamiętać i na bieżąco „scalać” ze słuchanym w „teraz” kolejnym dźwiękiem. Innymi słowy, mimo że niektóre fragmenty melodii już zmysłowo nie istnieją, to wciąż zachowuję je w pamięci i odnoszę je do dalszych fragmentów melodii. Tu dopiero można powiedzieć, że mamy do czynienia z „adekwatnym spostrzeżeniem obiektu czasowego” [Husserl 1989, 58]. Aby zatem dźwięk mógł połączyć się z innymi, z którymi wspólnie tworzy melodię, dochodzi do retencji jego treści. „Cielesne »teraz« dźwięku stale przemienia się w świadomości w coś »byłego«” [Husserl 1989, 44]. Gdy z praimpresji wyłania się dźwięk A, trwa przez chwilę, a następnie w retencji jest konstytuowany jako trwające A. Jednocześnie w trakcie tejże retencji wyłania się w praimpresji dźwięk B, również trwa krótki czas i jest konstytuowany jako trwające B. Jednak prócz tego dane jest coś jeszcze: następstwo B względem A. „Świadomość następstwa jest świadomością prezentującą *źródłowo* [podkreślenie moje — przyp. W. M.], jest spostrzeżeniem tego następstwa po sobie” [Husserl 1989, 64].

W tym momencie niezwykle istotna jest uwaga dotycząca tejże konstytucji. Albowiem powtarzanie świadomości tego następstwa, które prowadzi do jego uobecnienia, stanowi prawo a priori wolności podmiotu transcendentnego [Husserl 1989, 64]. Spostrzeżone następstwo A — B nie pozostaje odwzorowane w świadomości jako A' — B', ale jako (A — B)', co należy rozumieć jako A' — B' [Husserl 1989, 65]. Dochodzi więc nie tylko do modyfikacji postrzeżenia, ale również do modyfikacji świadomości następstwa B po A. Podobnie jak w

przypadku postrzegania noematu bez noezy, również tutaj podmiot jest w stanie dostrzec tylko treści, bez opisanych powyżej mechanizmów poznania. Ważne jest jednak to, że problematyka ta stanowi sferę „mogę” podmiotu:

...pukam dwukrotnie w stół, uobecням sobie następstwo, potem zwracam uwagę na to, że najpierw miałem następstwo dane spostrzeżeniowo, a potem je sobie przypomniałam; następnie zwracam uwagę na to, że dokonałem właśnie tego zwrócenia uwagi, i to jako trzeci człon szeregu, który mogę sobie powtórzyć itd. To wszystko, zwłaszcza w fenomenologicznej metodzie pracy, jest czymś zupełnie zwyczajnym. [Husserl 1989, 65-67]

Gdy retencja melodii przeminie, możliwe jest jej przywołanie z bardziej odległej pamięci. Odbywa się to dzięki wyobrażeniu (przypomnieniu wtórnemu). Jego zadaniem jest więc „uobecnianie” treści, które kiedyś napłynęły do świadomości podmiotu [Husserl 1989, 54], i których świadomość została zerwana (np. poprzez sen, zapomnienie). Również wyobrażenie ma swój punkt uprzywilejowany — przebiegając melodię w pamięci, przypominamy sobie kolejne jej dźwięki jako ówczesne „teraz”. Ale odbywa się to również w rzeczywistym „teraz” — bazując na treści przypominanej, jej obecność jest tylko obecnością przypominaną, lub jakby powiedział Husserl — uobecniwym „teraz” [Husserl 1989, 62]. Jak zatem widzimy, czas fenomenologiczny dopuszcza swoje podwojenia, potrojenia itd. Nie wolno jednak zapominać, że samo przypomnienie wtórne jest źródłowo ukonstytuowane (tzn. nieważne jak często będziemy sobie przypominać daną melodię bazując tylko na pamięci — ona kiedyś do świadomości napłynęła w praimpresji). Retencja w przeciwieństwie do tak rozumianego modelu wyobrażenia nie wytwarza żadnych treści, ale tylko je zatrzymuje i modyfikuje. Ważne jest również to, że prezentowane treści jawią się nam w sposób oczywisty.

Należy jednak podkreślić, że prócz funkcji wytwórczej, wyobrażenie również modyfikuje swoje treści. Każde kolejne wyobrażenie różni się bowiem od poprzedniego, a wszystkie — od samej praimpresji. Czymś znacznie uboższym w treści jest każdorazowe wyobrażenie melodii, której słuchałem rok temu, w porównaniu z jej terażniejszym słuchaniem na koncercie. Ponadto im dalej sięgamy pamięcią, im wcześniejsze treści staramy się z niej wydobyć, tym

wyobrażenie jest uboższe, mniej wyraźne, a jego treści bardziej splecione ze sobą. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że po jakimś czasie owe treści zostaną bezpowrotnie zapomniane. Przeżycia, ich retencje i wyobrażenia zmierzają więc ku nicości (choć nie zawsze zanikają — przykładem mogą być zdarzenia o dużej wartości lub traumy).

Problem konstytucji sensu w oparciu o problematykę czasu przeprowadzony został przez Husserla już w *Ideji fenomenologii* w 1906 roku. Dokonując redukcji przedmiotu o danej barwie, podmiot przedstawia sobie „czysty fenomen barwy” [Husserl 1990, 78]. Odbywa się to w czasie teraźniejszym. Należy jednak rozważyć ów moment. Jeśli redukcja jest rodzajem refleksji, to wnioskować należy, że nie może ona być jednoczesna ze spostrzeżeniem. To z kolei oznacza, że fenomen „barwa” pojawia się na podstawie retencji (tj. w momencie późniejszym, aniżeli spostrzeżenie przedmiotu barwnego, ale przy jednoczesnym utrzymywaniu jego barwy w retencji), a ta jest przypomnieniem pierwotnym.

Konstytucja tego samego fenomenu na podstawie wyobrażenia (przypomnienie wtórne) nie może być jakościowo równoznaczna z powyższym przykładem. Wyobrażenie jest bowiem mniej jasne, zatem i jego fenomen jest mniej pewny [Husserl 1990, 78]. Nie znaczy to jednak, że uobecnienie na podstawie wyobrażenia nie jest możliwe. Jest zgoła odwrotnie: wyobrażając sobie dwa dźwięki, świadomość potrafi się zorientować, który z nich jest wyższy, potrafi odtworzyć melodię itd. Jednak zawsze pozostaje to tylko od-tworzeniem (dźwięk istnieje tylko jako powielony, zatem mniej zasobny w treści). Dla rozważania istotowego oba rodzaje przypomnienia mają tę samą wartość.

Oba te przykłady mówią nam, że spostrzeżenie wykracza poza punkt „teraz” w sposób zdecydowany, ale jednocześnie istnieje możliwość uchwycenia w dowolnym przyszłym „teraz” każdej jego składowej. Mogę sobie w dowolnej chwili przypomnieć jakiś aspekt barwnego przedmiotu, ale im dalej od jego praimpresji, tym takie wyobrażenie staje się jakościowo gorsze. W ten sposób, pisze Husserl, jawi się nam „byt czasowy” [Husserl 1990, 80]. Prócz spostrzeżenia i utrzymywania w retencji fenomenu, dochodzi również do jego uogólniania — np. rzecz w ogóle, trwanie w ogóle, zmiana w ogóle [Husserl 1990, 80]. Ujęcie takiej „idei” odbywa się na podstawie spojrzenia wstecz na inne przeżycia tak daleko, jak tylko to możliwe.

Jednocześnie dokonywanie refleksji jest w opinii Husserla aprioryczną możliwością podmiotu [Husserl 1967, 276]. Horyzont przeżyciowy dotyczy nie tylko perspektywy czasowej, ale również różnych sposobów „dania” przedmiotu. Żadne konkretne przeżycie nie może być rozpatrywane jako coś zupełnie samodzielne. Należy je raczej rozumieć jako „moment przepływu”.

Problem pojawia się jednak, gdy po dokładniejszym badaniu okazuje się, że te same wrażenia konstytuują różne przedmioty [Husserl 1990, 84]. Oznacza to, że dane immanentne nie są, jak by się wydawało, stałe, lecz przedstawiając się każdorazowo jako „przejawy”, w swej zmiennej strukturze tworzą przedmioty. W nadbudowanej nad spostrzeżeniem lub wyobrażeniem świadomości obiektu ogólnego konstytuuje się to, co ogólne, natomiast samo spostrzeżenie lub wyobrażenie to konstytucja przypadku jednostkowego. Może to powodować zaburzenia w procesie poznania danej rzeczy, ponieważ mogą ją postrzegać przez pryzmat jej pojęcia ogólnego. Przypominając sobie, że spożywałem pół roku temu żółte jabłko, uobecniam je na podstawie obrazu wszystkich żółtych jabłek, które zdarzyło mi się od tamtej pory ujrzeć w sklepie.

Jak zatem zauważa Husserl, należy być wielce ostrożnym w konstatowaniu sensu różnych, a zwłaszcza tych samych, przedmiotów. Jeśli bowiem możliwe jest doprowadzenie do oczywistości, która kształtuje naszą wiedzę, to prowadzi ona do kształtowania różnych *modi* przedmiotowości [Husserl 1990, 87]. Ostatecznie idzie bowiem o utworzenie możliwie najpełniejszego modelu korespondujących ze sobą konstytucji fenomenu w jego środowisku. Pozwoli to na stopniowe wykluczanie błędnych interpretacji transcendentnego przedmiotu czy zjawiska. Wszelka realność istnieje tylko poprzez „nadanie sensu”. Odbywa się to na podstawie „naturalnych przedmiotów realnych”, ale należy wystrzegać się utożsamiania tego z ogółem bytu. Tego rodzaju absolutyzację uznaje niemiecki filozof za niedorzeczność [Husserl 1967, 181].

Fenomenologię czasu Husserla dopełnia model przyszłości. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że autor *Idei fenomenologii* nie przywiązuje do niego zbyt wiele uwagi. Wychodzi bowiem z założenia, że przyszłość nie istnieje, nie można zatem o niej wiele powiedzieć. Z kolei to, co o niej mówimy, wchodzi w zakres funkcji wyobrażenia [Hernans 2008, 63]. Píše, że możemy nie tylko przywoływać do „teraz” treści,

które dawno już minęły. Możliwe są również takie przywołania dotyczące przyszłości. Są one jednak nieporównywalnie mniej pewne, ponieważ w niczym nie mają oparcia. Innymi słowy: przyszłość jest niewiadomą. Tyle w płaszczyźnie epistemologicznej.

Natomiast na płaszczyźnie ontologicznej mówi Husserl o protencji [Husserl 1989, 95]. Schematycznie stanowi ona odpowiednik retencji, skierowany w przyszłość. Jednak różnica jest zasadnicza: retencja bazuje na pewnej realnej treści, która napłynęła (bądź napływa) do świadomości, natomiast protencja stanowi jedynie pewne „nastawienie sytuacyjne” podmiotu. Nie jest więc ona wtórnie konstruowana jak wyobrażenie. Można powiedzieć, że dzieje się samoistnie i pozbawiona jest treści fenomenologicznych. Husserl powie, że stanowi ona „swoiste nastawienie przyszłościowe”, które uprzedza nową teraźniejszość [Hernans 2008, 64]. Skoro wybieram się dziś do teatru, to protencja będzie dotyczyła wszystkich działań fizycznych z tym związanych: przygotowań, drogi do przebycia, wreszcie samego dotarcia i zajęcia miejsca na widowni oraz mojego nastawienia do tych czynności. Partycypacja przyszłości odbywa się tu tylko na podstawie działań. Na tej podstawie twierdzi Husserl, że nie ma możliwości wypełnienia protencji treścią fenomenologiczną.

Tak, w ogólnym zarysie, funkcjonuje fenomenologiczny model poznawczy. Akcent położony jest tu na procesualność całości, tylko bowiem na drodze stopniowego, rozciągniętego w czasie poznania możliwe jest budowanie „obiektywnej” wiedzy o przedstawiającej się rzeczywistości [Husserl 1990, 90]. Radykalizm polega na wyławianiu spośród subiektywnych ujęć tych treści, które ujmują rzeczywistość samą. Subiektywne przeżycia psychologiczne muszą być rugowane. Fenomenologa interesuje tylko stosunek między poznaniem a przedmiotem, a problem poznania może być rozwiązany tylko w obrębie oczywistości danych absolutnych.

Husserl dostrzegł, że to Kant jako jedno z pierwszych odkrył subiektywne źródła zasad określających wszelkie poznanie, co dało podstawy filozofii transcendentnej. Twórca fenomenologii uznał jednak, że problem Kanta polegał na tym, że prawidłowości logiczne, którymi królewiecki filozof tłumaczył mechanizmy poznania, nie wymagają dalszych wyjaśnień [Święcicka 1993, 89]. Jedyne problem stanowi sposób ich stosowalności do świata. Husserl uznał za niewystarczający sposób odwoływania się do formalnych struktur

świata. Wyjaśnieniu podlega również sens mówienia o świecie i jego prawidłowościach [Świąćicka 1993, 89]. Idzie więc Husserlowi o odsłonięcie sensu świata poprzez transcendentalne źródła określające jego strukturę. Tak przedstawiany aprioryzm nie będzie więc *stricte* matematyczno-logicznym. Główny akcent położony jest bowiem na prawidłowości procesów konstytutywnych jako przejawu świadomości transcendentalnej. Zgodnie z tym, nie wystarczy odwoływać się tylko do logiki, rozumianej jako „nauka o myśleniu”. Trzeba sięgać głębiej — do doświadczenia źródłowego, a tym samym doświadczenia samego siebie, „w którym zarazem konstytuują się wszelkie sensy przedmiotowe, także te najogólniejsze, o których mówi logika” [Świąćicka 1993, 90].

Apriorycznym elementem genezy fenomenologicznej jest również koncepcja ustawicznego przepływu. Tak jak życie świadomości, również przypomnienie ma ten charakter. Wszystko, co nowe, oddziałuje na to, co stare, i odwrotnie [Husserl 1989, 81]. Świadomość nie posiada więc łańcucha skojarzonych ze sobą samych faktów, ale raczej jest to jedna wspólna intencja, która w dodatku ciągle się modyfikuje. Jest to możliwe, ponieważ każda intencja wypełniona jest przez swoją treść — świadomość bazuje na treściach. Husserl pisze, że „jest to wyznaczone *a priori* przez strukturę przepływu przeżyć jako przepływu przeżyć intencjonalnych” [Husserl 1989, 177].

Niemiecki filozof od samego początku pisał, że pojęcia *a priori* i *a posteriori* są dość niejednoznaczne i niezbyt ścisłe. Wynika to z naleciałości „dziedzictwa przeszłości” [Husserl 1967, 11]. Z tej racji nie przystają do fenomenologii. Zastępuje je więc pojęciem *eidosu* [Łaciak 2008, 114]. Stąd poznanie *a priori* jednoznaczne jest z poznaniem ejdetycznym (tzn. „dotyczącym istoty”). To z kolei prowadzi nas do stwierdzenia, że fenomenologia przyjmuje istnienie przedmiotów idealnych. Uznaje też logikę za naukę formalno-aprioryczną, tj. niezależną od innych nauk. Obejmować ma ona „idealne warunki możliwości nauki w ogóle” [Husserl 1996, 3]. Na tym opiera się wgląd w strukturę poznania, co nie pozostaje bez znaczenia dla modelu fenomenologicznego czasu.

Prócz tego wprowadza Husserl pojęcie „idealnego znaczenia”, dla którego tylko przypadłością jest to, że jest myślane i wyrażane [Husserl 2000, 54]. Owe prawa istotowe mają status praw *a priori*. Muszą one podlegać wyjaśnieniu, ponieważ podmiot domniemywa ich

jedności na podstawie przedstawień wielości [Husserl 2000, 54]. Husserl również argumentuje, że sens praw a priori konstytuuje się w aktach naocznych, ponieważ to w nich znajduje wypełnienie. Wyjaśnienie tych praw możliwe jest poprzez odniesienie ich do przeżyć, w których są dane. Nie jest to jednak subiektywizacją, w fenomenologii definiowanie przedmiotów idealnych możliwe jest tylko poprzez akty, w których są dane [Husserl 2000, 174]. Husserl wykazuje, że to, co obiektywne, ma swój korelat w tym, co subiektywne (tj. w przeżyciach). W takim świetle nie można mówić o przeciwności subiektywności względem obiektywności, o pierwotności jednego względem drugiego. Pierwotna jest tu bowiem wspólna korelacja obu perspektyw poznawczych [Łaciak 2008, 113]. W przypadku zagadnień temporalnych istotne będzie prześledzenie korelacji między aktami apriorycznego poznania a prawami a priori.

Prawa a priori dzieli Husserl na analityczne (bezwarunkowo ogólne, zawierające tylko pojęcia formalne, są wolne od wszelkiej faktyczności empirycznej, należą do esencjalnego wyposażenia tego, co realne) i syntetyczne (każde prawo nie będące analityczną koniecznością, są to wypowiedzi na temat istot materialnych, obowiązują w obrębie szczegółowych dziedzin bytu). Stąd też istoty formalne określa Husserl jako istoty niewłaściwe, w odróżnieniu od właściwych istot materialnych [Łaciak 2008, 130]. Jednakże dotychczasowa charakterystyka pozbawiona była fenomenologicznego horyzontu, jakim niewątpliwie jest podmiot. Jak zatem należy dokonać rozróżnienia, skoro idealne przedmioty w poznaniu świadomościowym nie odróżniają się od przedmiotów realnych? Tu odwołuje nas Husserl do fenomenologicznej zasady zasad: „wszystko, co się (...) źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” [Husserl 1967, 73]. Trzeba jednak wcześniej przypomnieć sobie, czym jest akt świadomości. Jest on bowiem aktem intencjonalnym, tzn. skierowanym ku przedmiotom (stanowi więc połączenie jakości i materii) [Husserl 2000, 519]. Przedmiotowość obecna jest w świadomości w przedstawieniach, sądach, życzeniach itd.

Myślą przewodnią rozważań nad fenomenologią czasu jest pytanie o konstytucję czasu obiektywnego, problem czasu immanentnego czy wreszcie o źródło czasowości w świadomości w ogóle. Husserl dostrzega, że każde pytanie o czas zakłada rozważenie

problemu poprzedzania i następstwa [Judyci 1990, 61]. Problem polega bowiem na tym, że to nie świadomość uchwytuje obiektywne trwanie i następstwo, ale że to raczej w niej się ono konstytuuje. To z kolei zdaje się świadczyć o tym, że stanowi ono strukturę, na której podłożu dokonuje się konstytucja wszelkich innych elementów świadomości.

Sama retencjonalna konstytucja czasowości świadomości nie jest jeszcze konstytucją obiektywności. Ten etap nazywa Judyci konstytucją pasywną [Judyci 1990, 64]. Nie zostaje tu bowiem przekroczone aktualne „teraz”, zdarzenie zatem wciąż jest uzależnione od pewnego „teraz” świadomości. To z kolei prowadziłoby do stanu, w którym w różnych miejscach czasowych spostrzegam tę samą treść jako indywidualnie inną. Jednak nadanie indywidualności treści związane jest z jej identycznością. Gwarantuje to synteza przypomnieniowa [Husserl 1989, 152]. Jak zatem widzimy, retencja zapewnia tylko potencjalną konstytucję identyczności. W wyobrażeniu dochodzi niejako do jej potwierdzenia, a tym samym — utwierdzenia. W ten sam sposób dochodzi do konstytucji fenomenu następstwa: tylko wtedy, gdy jestem świadomy możliwości dowolnie wielokrotnego powracania do tego samego obiektu i możliwości odnajdywania go w tym samym miejscu strumienia świadomości, w którym został on retencjonalnie „umieszczony”, mogę powiedzieć, że konstytuuje się jego obiektywne „przed” i „po” [Husserl 1989, 162-163].

Umożliwia to zestawienie, to znaczy: umieszczanie innych treści „przed” i „po”. Tak dopiero konstytuuje się świadomość następstwa czasowego. Jednocześnie należy pamiętać, że ta obiektywizacja nie jest jednoznaczna z konstytucją czasu obiektywnego. Do tej pory wykazaliśmy, jak czas pozwala na obiektywne konstytuowanie innych treści. Przypomnienie wtórne jest koniecznym, lecz niewystarczającym elementem jego konstytucji. Teraz trzeba zmienić sposób ujmowania tego, co dane. Podmiot musi przestać ujmować akty w ich pojawieniu się w czasowych aspektach i za przedmiot apercepcji uznać transcendentne rzeczy dane w wyglądach [Husserl 1989, 163].

Jednocześnie Husserl zauważa, że nie każda świadomość przedmiotu jest świadomością czasu. W ten sposób docieramy do najtrudniejszego momentu całej koncepcji: odpowiedzi na pytanie o samo płynięcie czasu. Niemiecki filozof podaje, że należy go określić jako „strumień”, coś co wypływa w pierwotnym punkcie „teraz”.

Świadomość czasu obiektywnego „rekonstruuje” obiekty ujawniające się w niej. Również „samego wypływu każdorazowego »teraz« nie możemy uchwycić inaczej, jak [tylko — przyp. W. M.] przez uprzedmiotowienie tego, co w nim się konstruuje. Świadomość jako źródło absolutne czasu jawi się w swoim podłożu jako aczasowa” [Judycki 1990, 67]. Jest to też moment samokonstytucji subiektywności. Tym samym konstruuje się czasowy horyzont, w którym ma miejsce wszelkie doświadczenie.

Zarysowany powyżej pogląd na naturę czasu w koncepcji Husserla pochodzi z okresu, w którym wykłady z fenomenologii czasu były głoszone, a następnie uzupełniane (tj. z lat 1893-1918). Trzeba jednak dodać, że nie jest to ich ostateczna postać — w późniejszych latach były poprawiane i uzupełniane dodatkowymi treściami. Należy również pamiętać, że nie wszystkie rękopisy na temat fenomenologii czasu ujrzały światło dzienne. Wiele z nich do dziś pozostaje w depozycie Archiwum Husserla.

Z tak przedstawioną koncepcją postanawia mierzyć się Jacques Derrida. Analiza prac Husserla stanowi początkowy okres działalności francuskiego myśliciela. Główna praca na ten temat, *Głos i fenomen*, pochodzi z roku 1967 i jest niewielkim rozszerzeniem pracy magisterskiej Derridy.

Autor późniejszych *Marginesów filozofii* opiera twórczą krytykę poglądów Husserla na trzech elementach: pojęciu punktowości, pojęciu obecności oraz problemie jedności retencji, spostrzeżenia i protencji.

Derrida zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli naruszy porządek punktowego „teraz” koncepcji Husserla, wówczas podważy w wątpliwość cały projekt fenomenologiczny. Albowiem, jak wcześniej sygnalizowaliśmy, w „teraz” zbiegają się wszystkie elementy metody fenomenologicznej (stąd wypływa świadomość, zatem i czas, a co za tym idzie — istnienie w ogóle). Derrida zauważa również, że Husserl miał świadomość hipotetycznego charakteru owego uprzywilejowanego punktu: „... do istoty przeżyć należy to, że muszą się one w ten sposób rozpościerać, że faza punktualna nigdy nie może istnieć sama dla siebie” [Husserl 1989, 71]. Z drugiej strony ów moment chce rozumieć Husserl jako „punkt źródłowy”. Mimo że czas ma stanowić jedność niemożliwą do podziału na odcinki i punkty, to cały jego model odsyła do „teraz”. Musi on więc stanowić uprzywilejowany moment całej koncepcji czasu. Z drugiej strony ów punkt ma stanowić

tylko „robocze założenie”, które po przyswojeniu całej koncepcji ma zostać odrzucone. Jednakże na podstawie powyższej argumentacji Derrida wnioskuje, że prowadzi on raczej do „nowej metafizyki obecności, (...) metafizyki idei jako przedstawienia” [Derrida 1997, 105]. Problem jednak powstaje, gdy okazuje się, że ów moment odgrywa główną rolę w modelu fenomenologicznym. Jest on bowiem punktem, w którym pojawia się nowa treść w świadomości. Nie można tego momentu rozmyć w całości „absolutnego przepływu”, ponieważ wówczas dochodzi do pomieszania porządku ontologicznego i epistemologicznego. Jeśli oto wybieram się do biblioteki po książkę, otrzymuję ją i zaczynam ją czytać, odbywa się to na poziomie ontologicznym. Jednak jeśli w następnej chwili jakieś treści zaczynają napływać do mojej świadomości, wówczas przechodzę na poziom epistemologiczny. Sam moment przejścia jest możliwy, a nawet konieczny do wyznaczenia. Ten właśnie moment fenomenologia ustanowiła sobie jako moment źródłowy. Nie sposób go pominąć, jak również nie sposób go rozciągnąć w czasie. Tymczasem Husserl w ogóle postanawia go odrzucić jako „założenie robocze”. Derrida na tę niekonsekwencję zwraca uwagę, tłumacząc, że dla fenomenologii jest to moment najważniejszy. Z drugiej strony przyzna, że jest to jednocześnie moment uprzywilejowany na tle całej koncepcji, zatem prowadzący do metafizyki obecności.

Drugie zagadnienie, które stanowi podstawę polemiki Derridy z Husserlem, to problem „tożsamości ze sobą tego, co obecne” [Derrida 1997, 107]. Francuski filozof chce przez to powiedzieć, że konstytucja fenomenologicznego sensu zawsze prowadzi do obecności poprzez poszukiwanie *eidosu*. Innymi słowy: sens bycia jest dla Husserla obecnością [Skarga 2002, 18]. Oznacza to, że nie ma jakościowego zróżnicowania między przypomnieniem pierwotnym i wtórnym (i to zarówno w przypadku noezy, jak i noematu). Derrida pyta o zasadność tego rozdziału i o nadrzędne kryterium, na podstawie którego Husserl miałby dokonać tego zestawienia [Derrida 1997, 108]. Jest to niezwykle ważki argument — niemiecki filozof bowiem owym kryterium nie dysponuje. Skrajność opinii Derridy jest tu tak samo uzasadniona jak Husserłowy postulat intuicyjnego zestawiania ze sobą treści retencji i wyobrażenia. Derrida słusznie zauważa, że skoro między nimi dochodzi do radykalnego zerwania, a wyobrażone treści są jakościowo różne od przeżywanych, to dlaczego wciąż mamy uważać, że stanowią one o tym

samym fenomenie? Dlaczego redukcja ilościowa treści wyobrażenia względem retencji nie miałaby pociągać za sobą zmian jakościowych? Rzeczywiście problem wydaje się zasadniczy, tym bardziej, że wyobrażenie uczestniczy w konstytucji czasu obiektywnego. Mówiąc językiem Derridy: Husserl w sposób nieuzasadniony dokonuje zbyt swobodnych przejść między obecnością i nieobecnością, jak również między tym, co spostrzeżone i niespostrzeżone [Łaciak 2001, 94].

Komentując Derridę, Vincent Descombes znajduje pewne rozwiązanie tego problemu:

...teraźniejszość nie może być tylko teraźniejsza, musi być również teraźniejszością już przeszłą a zarazem teraźniejszością jeszcze przyszłą; dzięki owej przeszłości jeszcze obecnej i przyszłości już obecnej, przeszłość jako taka będzie dla nas teraźniejszością, która nie jest już obecna, a przyszłość będzie odwiecznie i na zawsze teraźniejszością, która nie jest jeszcze obecna. Wówczas pojawi się *różnica* lub nie-przystawalność obecności do siebie samej. [Descombes 1994, 63]

W takim modelu musimy jednak przyjąć dwa rozwiązania: albo pojęcia tracą swoje stałe znaczenie (bo jakżeby inaczej rozumieć „teraźniejszą przyszłość”), albo trzeba odrzucić klasyczny podział czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W obliczu ścisłości fenomenologicznej Husserl raczej skłaniałby się ku drugiemu rozwiązaniu. Dla Derridy z kolei stwierdzenie to nie stanowi żadnego problemu. Teraźniejszość nie jest dlań czymś prostym. W jego opinii w owym momencie uczestniczą wszystkie pozostałe składowe modelu czasu Husserla. Punktem wyjścia dlań nie jest bowiem obecność, ale nie-obecność i wewnętrzna niekoherencja, która dopiero prowadzi do skonstatowania tożsamości (co jest złudne, dlatego Derrida mówi o „metafizyce obecności”).

Jednak nie tylko w teraźniejszości, ale również w retencji dostrzega Derrida uwalnianie się nie-aktualności w aktualności i nie-obecności w obecności. Przecież treści retencjonalne są również czymś jakościowo odmiennym od treści samego spostrzeżenia. Czymś zgoła odmiennym jest spostrzegać fenomen, aniżeli utrzymywać go w retencji. Przecież mimo wszystko stanowi ona również rodzaj przypomnienia (przez co bliżej jej do wyobrażenia, aniżeli do momentu

spostrzeżeniowego) [Derrida 1997, 110]. Ten wniosek stanowi zatem wskazanie kolejnej niejasności w myśli autora *Idei fenomenologii*.

W trzecim kontrargumencie Derrida rozpatruje moment, w którym sąsiadują ze sobą retencja i wyobrażenie. Jest to dość osobliwy moment, gdzie przeplata się wzajemnie obecność i nie-obecność. Uważa bowiem Husserl, że retencja może być traktowana jako obecność [Husserl 1989, 68-69]. Niemiecki filozof pisze zatem, że na styku retencji i wyobrażenia mamy do czynienia z przechodzeniem obecności w swoje przeciwieństwo. Dla Derridy jednak sprawa nie jest taka oczywista. Proces zanikania retencji jest przecież odcinkiem w przeszłości. Wówczas ów osobliwy punkt styku retencji i wyobrażenia będzie miejscem styku dwóch rodzajów nie-obecności [Derrida 1997, 113]. Tym samym francuski myśliciel wskazuje, że fenomenologiczny model czasu jest pełen roboczych założeń. Wydaje się to stać w sprzeczności z wymogiem fenomenologicznej pewności. Na tym jednak nie koniec, albowiem założenia robocze stoją w ostrej sprzeczności z konstruktami na nich osadzonymi. W konsekwencji, po ukonstytuowaniu na nich modelu czasu, należy je odrzucić [Derrida 1997, 114-115]. Jak zatem zauważa Derrida, ostatnie dwa argumenty są do siebie bardzo zbliżone.

Autor *Marginesów filozofii* proponuje rozpatrzenie fenomenologii czasu w świetle własnej koncepcji „śladu”. To udogodnienie ma niwelować konieczność osadzania myśli Husserla w „metafizyce obecności”, a tym samym zniosłoby implikowanie tego rodzaju paradoksów. Koncepcja śladu w tym kontekście godziłaby „czystą aktualność »teraz« z ruchem konstytuującym, który śladowość w nią wprowadza” [Derrida 1997, 113]. Postulat ten odrzucałby powielanie idealności (obecności) w nieskończoność, które w dodatku u Husserla ma charakter konieczny. Uważa również Derrida, że bez źródłowej różnicy nie jest możliwa refleksja i uobecnienie, rozumiane jako pojawienie się w obecności (tj. w „teraz”) czegoś już nieobecnego.

Postulaty Derridy są interesujące i być może rozwiązują wiele problemów fenomenologii czasu Husserla. Problem jednak polega na tym, że ustanawiają one zupełnie inną perspektywę czasu. Czas bowiem przestaje być tu rozumiany jako ruch na gruncie tego, co obecne [Derrida 1997, 115], a podmiot transcendentálny musi być rozumiany jako naruszany przez swoje własne źródło. Trzeba też pamiętać, że

koncepcja „śladu” nie odsyła do żadnej obecności, co w opinii wielu może być odczytane jako silnie metafizyczne założenie².

Jak zatem łatwo dostrzec, świadomość, którą obdarza Husserl podmiot transcendentálny, zostaje poważnie zdeprecjonowana przez Derridę. Mimo że całość projektu robi duże wrażenie, nie udało się ustrzec Husserlowi przez błędami. Mogą być one rozumiane jako błędy faktyczne. Mimo metodologicznej ścisłości, być może chciał on pozostawić pewne miejsca rozrzedzonej treści teoretycznej. Pozwoliłoby to na podkreślenie procesualności, z jaką treści świadomości konstytuują się w niej. Skoro konstytucja nie odbywa się momentalnie, zatem zapadanie treści świadomości w pamięci również odbywa się wielopłaszczyznowo, nierównomiernie, stopniowo. W takim wypadku konstatacja, mówiąca, że treść taka może być jeszcze terażniejsza i jednocześnie już przeszła, jest uprawomocniona. Wynika to z faktu, że niektóre jej składniki już zapadły w pamięć, natomiast inne w tym samym czasie drogę tę dopiero przebywają (to znaczy: są zapamiętywane). Postulat Derridy rozkładający treści na czynniki pierwsze i analizujący je niejako z osobna powoduje w ostateczności „usztynienie” całej koncepcji czasu przy jednoczesnym pozbawieniu jej elementu transcendentálnego. Mimo że nabiera ona w jego wykonaniu znamion konkretności, dokładności, skrupulatnej ścisłości, to jednocześnie wydaje się, że traci „siły witalne”.

Z drugiej strony nie sposób odmówić Derridzie słuszności. Zgodnie z wystosowanymi przez siebie postulatami, Husserl nie trzyma się ścisłości w takim stopniu, w jakim by tego sobie sam życzył. Derrida dostrzega tę niekonsekwencję i stara się ją zaznaczyć. Najistotniejszą jednak uwagą do całego projektu niemieckiego filozofa jest dostrzeżenie przez Derridę poważnego błędu w założeniach nie tylko fenomenologii czasu, ale w ogóle metody fenomenologicznej. Wydaje się, że z tego oskarżenia teoria Husserla nie potrafi się wybronić. Stanowi to zasadniczy problem również dla zagadnienia konstytucji fenomenologicznego sensu w ogóle.

Należy również przyznać rację Derridzie, kiedy dostrzega, że koncepcja Husserla rozwija się bez uwzględnienia problemu języka. Francuski myśliciel argumentuje, że to przecież język determinuje znaczenie, na którym opiera Husserl problem sensu. Zatem

² Jako uprzywilejowanie tego, czego nie ma kosztem obecności.

doświadczenie transcendentale nie jest nieme, jakby tego chciał autor *Idei fenomenologii* [Skarga 2002, 18]. Jednak w wydaniu Derridy owa koncepcja języka wydaje się zbyt szeroka, ponieważ rozszerza uniwersum znaczeniowe do tego stopnia, że poza językiem nic więcej nie istnieje. W efekcie język można odczytywać jako rodzaj wszechogarniającego bytu [Skarga 2002, 25]. Wydaje się to kolejną przesłanką do oznaczenia postulatów Derridy jako metafizyki. Wiele problemów nastręcza również rozumienie Derridiańskiego pojęcia „śladu” czy „różnicy”. Te jednak pomijam, jako że ich problematyka nie dotyczy bezpośrednio problemu fenomenologicznego czasu. Sygnalizuję jedynie, że sam Derrida nie daje odpowiedzi na pytanie o to, jak miałyby wyglądać koncepcja czasu, która nie opiera się na kategorii obecności i która w sposób niejednoznaczny uzasadnia problematykę przejścia między nie-obecnością i obecnością.

BIBLIOGRAFIA

- Descombes, V., 1994, *Różnica*, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków: Inter esse
- Derrida, J., 1997, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Aletheia.
- Hernans, A., 2008, *Husserlowska wizja czasu bez przyszłości*, [w:] A. Bobko, M. Kozak (red.) *Czas, przemijanie, wieczność*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Husserl, E., 1996, *Badania logiczne*, t. 1, przeł. J. Sidorek, Toruń: PWN.
- Husserl, E., 2000, *Badania logiczne*, t. 2, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1990, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1989, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Judycki, S., 1990, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL
- Łaciak, P., 2008, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łaciak, P., 2001, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków: Baran i Suszyński.
- Skarga, B., 2002, *Ślad i obecność*, Warszawa: PWN.
- Święcicka, K., 1993, *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

ABSTRACT

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF TIME — THE CRITIQUE BY JACQUES DERRIDA

The problem of time was very important in the theory of phenomenology. Husserl understood that this is the basis of his research. That is why phenomenology of the time was scrutinized with a great importance. Conception of non-linear time and many possibilities of philosophical re-thinking the same moment of the time were the results of that theoretical model.

Reading Husserl's works Derrida is impressed with them. His analysis of phenomenology starts with a general question: if the conception of the time contains mistakes should we still accept the entire phenomenology at all? Accordingly, French philosopher finds three moments of that theory, which are illegitimated. However Derrida doesn't want to refuse the phenomenology. In that three problematic points he offers his own, very interesting solutions.