

Iwona Lorenc

Scena świadomości. Wokół problematyki przedstawienia u Husserla.

1. Uwagi wprowadzające

Artykuł dotyczy problematyki przedstawienia w obrębie wewnętrznego życia świadomości transcendentalnej u Edmunda Husserla. Pojęcie sceny, które organizuje zaprezentowane tu problemy, zostało dwukrotnie, lecz raczej marginalnie użyte przez Derridę w *Głosie i fenomenie*. Jakkolwiek będę się poruszała w tym samym horyzoncie, co Derrida w swym eseju, a mianowicie w obszarze zagadnień języka u Husserla i jego podstawowego rozróżnienia na znaczenie i oznaczanie, to jednak dla przedstawionych tu analiz jest to horyzont drugoplanowy. Wątki, które mnie szczególnie interesują, dotyczą pytania o to, czy i jak jest możliwe, aby świadomość transcendentalna coś sobie przedstawiała.

Zakładam również, że w obrębie czystych przeżyć transcendentalnych wewnętrzne „ucho” pełni zarazem funkcję wewnętrznego „oka”. Być może założenie to ustanawia pewną ciągłość pomiędzy przeprowadzoną tu analizą i Wittgensteinowską krytyką Husserlowskiego „oka wewnętrznego”, tak jak przedstawił ją Jacques Bouveresse w książce *Le mythe de l'interiorité*¹. Píše on tam, że Wittgenstein jest tyleż bliski Peirce'owi, co oddalony od Husserla, którego projekt uznaje za metafizyczny ze zgoła innych powodów, niż te, które stoją u podstaw krytyk postheideggerowskich.

Husserl — wielki współczesny kontynuator Kartezjusza — zostaje przez Bouveresse'a przeciwstawiony antykartezjanizmowi Wittgensteina, obwieszczonego śmierć *cogito* i jego dziedzictwa. Wittgenstein powinien zostać uznany za anty-Husserla — pisze francuski badacz. Sprzeciw autora *Dociekań* dotyczy przede wszystkim Husserlowskiego patosu fundamentów oraz takich idei, jak: radykalna źródłowość, czystość, istota, apodyktyczna oczywistość, naukowość.

¹ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'interiorité. Éxperience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Edition du Minuit, Paris 1976.

Istnieją, co prawda, interesujące zbieżności pomiędzy Husserlem i Wittgensteinem. Obydwaj twierdzą mianowicie, że filozofia ma charakter opisowy, obydwa w celu określenia swego przedsięwzięcia filozoficznego używają terminu „fenomenologia”, podkreślając jej niezależność od psychologii, przeprowadzając surową krytykę tej ostatniej. Na tym jednak kończą się podobieństwa.

Radykalna różnica, na którą Bouveresse zwraca szczególną uwagę, była już podkreślana przez innych badaczy (np. przez Maysa i Browna²), którzy zauważyli, że Husserlowskie doświadczenie wewnętrzne odwołuje się do instancji wewnętrznego „mentalnego oka”, a założenie to — wspólne dla całej tradycji filozofii europejskiej od Platona począwszy — wpisuje Husserla w tę tradycję. Odrzucając Husserlowską teorię intuicji Wittgenstein dopuszcza, by twierdzić tylko to, co można „jasno zobaczyć” nie w znaczeniu apodyktycznej oczywistości izolowanego doświadczenia wewnętrznego, lecz w znaczeniu przedsięwzięcia komunikacyjnego. Tym, co źródłowe i autentyczne ma być intersubiektywna komunikacja.

Problematyczność fenomenologii nie sprowadza się w ujęciu Wittgensteina jedynie do metafory widzenia, lecz dotyczy raczej pojęcia doświadczenia wewnętrznego (termin Husserla) lub doświadczenia prywatnego (termin Wittgensteina), prywatnego prawodawstwa. Chodzi o cały kompleks trudności wiążących się z niemożnością przekazania komuś drugiemu doświadczenia „bliskości rzeczy samej”. Jak pisze Bouveresse, „problem dotyczy sprzecznej natury przedstawienia obecności, która ma zmysłowy charakter i która powinna być rozumiana jako obecność integralna, bez punktu widzenia i bez dystansu”³.

Pewnym aspektem podniesionej kwestii jest kłopot z nieprzekładalnością doświadczeń afektywnych na intelektualne i niewyraźności ich w dyskursie. Wedle diagnozy Wittgensteina, który wpisuje tradycję pokartezjańską w europejską historię „oka wewnętrznego”, do tej tradycji należałyby wszelkie rozwiązania stosujące klasyczne opozycje: zewnętrzne–wewnętrzne, bezpośrednie–pośrednie, dane–skonstruowane, zależne–niezależne. U Husserla „wewnętrzne oko” śledzi dane wrażeniowe (*sense data*), wrażenia i przedstawienia lub rzeczy z porządku znaczeń, istot i przedmiotów idealnych. Zarazem jednak — paradoksalnie — oko to nie jest obdarzone zdolnością widzenia. Można nawet mówić o pewnej „ślepcie” tego organu. W większym stopniu pełniłby on funkcję „palca” niż „oka”. Z zasady bowiem podmiot nie jest w stanie powiedzieć, co widzi. Nie istnieje język, w którym mógłby to uczynić. Jedynym językiem, w którym możliwe byłoby ujęcie tego, czego dotyczy doświadczenie wewnętrzne, byłby, wedle Wittgensteina, język intersubiektywnej komunikacji. Jednak Husserl odsuwa go wraz z redukcją. Jest faktem znaczącym — zauważa autor *Mitu wewnętrzności* — że przeprowadzając redukcję Husserl nie pyta o to, co pochodzi z języka, a przecież

² Por. tamże, s. VII.

³ Tamże, s. IX.

chodziłoby o zawieszenie ujęcia naturalnego właśnie z uwagi na język. Idealem byłoby, aby podmiot dokonał opisu tego, co jest mu dane bezpośrednio do widzenia i co koresponduje z Wittgensteinowską koncepcją „języka prywatnego”, który Wittgenstein chciałby sprowadzić do absurdu.

Dostrzegając problem niekomunikowalności wewnętrznego doświadczenia podmiotu u Husserla, autor *Traktatu* zadaje przy okazji istotne pytanie: Jak podmiot komunikuje się sam ze sobą? W jakim języku to czyni? To samo pytanie, jak to zostanie niebawem pokazane, zadaje w *Głosie i fenomenie* Derrida, spłacając dług zaciągnięty u Husserla postawą polemicznego napięcia wobec spuszczony fenomenologicznej.

Jednak w porównaniu z ujęciem Bouveressowskiego Wittgensteina, Derrida przedstawia w sposób znacznie bardziej szczegółowy kwestię utożsamiania „wewnętrznego oka” i „wewnętrznego ucha”. Zauważa, iż w tradycji zachodnioeuropejskiej instancja oka, jako przynależna do obszaru empirycznej widzialności, jest zarazem pewnym sposobem uzyskania dystansu wobec przyrody. Tak jest w tradycji kantowsko-transcendentalnej i u Hegla, gdzie „przyroda manifestuje się w świetle, widzi się, pozwala się widzieć i widzi sama siebie”⁴. Hegel dowodzi w swej *Estetyce* wyższości zmysłu słuchu nad wzrokiem. W większym bowiem stopniu, niż wzrok, słuch znosi (unicestwia) to, co zewnętrzne, jest „[...] sposobem wypowiedzania się adekwatnym stronie wewnętrznej”⁵; to zmysłowi słuchu przypisuje Hegel zdolność znoszenia „stanu przestrzennego” na rzecz „wewnętrznej” czasowości. Dźwięk stanowi idealizację (uwewnętrznienie) tego, co zewnętrzne, jest zniesieniem tego, co widzialne.

Jako zniesienie (*Aufhebung*) tego, co widzialne stanowi w pewnym — ściśle Hegłowskim sensie — zachowanie tego, co widzialne, tyle że w idealnej płaszczyźnie, w obrębie życia wewnętrznego, jako obrazująca moc wyobraźni czy pamięci. Zmysłowo-przestrzenny ogląd zewnętrzności ustępuje czasowemu charakterowi wewnętrznych procesów inteligencji. U Hegla instancja oka jedynie pozornie pozostaje na zewnątrz tych procesów. Bowiem „głos” słyszalny przez „wewnętrzne ucho” zachowuje w sobie coś z owego „widzenia”, które zostało przezwyciężone w ruchu *Aufhebung*, staje się „wewnętrznym okiem”, które „widzi” poza czasoprzestrzenną przyrodą. Spełnieniem tej — obecnej u Hegla — idei „wewnętrznego oka”, które nie różni się w istocie od „wewnętrznego ucha”, jest Husserłowska naoczność bezpośredniego widzenia w wewnętrznym życiu świadomości. Husserl podtrzymuje Hegłowskie rozróżnienie na to, co wewnętrzne — znaczone i to, co zewnętrzne — znaczące; pierwsze — jako dziedzinę czasowej idealności, która pozostawiła poza sobą empiryczność przyrody i drugie — jako

⁴ J. Derrida, *Szyb i piramida*, w: *Pismo filozofii*, wybrał, przeł. i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1992, s. 88.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. 3, Warszawa 1967, s. 158-159.

domenę ciała przyrodniczego dającego się ująć w wymiarach przestrzeni empirycznej. W tym znaczeniu, jak trafnie zauważa Derrida w eseju *Szyb i piramida*, Husserl jest bezpośrednim spadkobiercą Hegłowskiej metafizyki.

W niniejszym szkicu zajmę się szczególnym miejscem funkcjonowania „wewnętrznego oka” i „wewnętrznego ucha” świadomości transcendentalnej u Husserla. Miejscem, dzięki któremu w obrębie wewnętrznego życia świadomości może się w ogóle coś *u k a z y w a ć*, a które nazywam sceną.

W jakim znaczeniu używam słowa „scena” na użytek przedstawionych w tym tekście analiz?

Przede wszystkim scena jest podłożem uzewnętrznienia i ukazywania się. Określenie to sugerowałoby przestrzenną „lokalizację” sceny jako tego wydzielonego „obszaru” naszego życia wewnętrznego, który — niczym ekran — przeznaczony byłby do tego, by na nim coś „zobaczyć”. Nie chodzi tu wszakże o przestrzenne rozumienie sceny, które narzuca potoczne użycie tego słowa. Wszelkie terminy z repertuaru metaforyki przestrzenno-metafizycznej, których trudno tu jednak będzie uniknąć, będą zmierzały do rekonstrukcji Husserlowskiej topologii sceny w oderwaniu od jej empirycznych wymiarów.

Chodziłoby tu zatem o scenę nie tyle jako obszar, ile jako granicę. Granicę między tym, co własne i tym, co obce, pomiędzy tym, co prywatne i tym, co publiczne, między tym, co ukryte i tym, co wystawione na pokaz: między kulisami i widownią.

Scena jest również miejscem urzeczywistniania się przedstawienia w jego znakowej strukturze zastępowania (strukturze „coś za coś”). Zastępowanie zaś jest potwierdzaniem nieobecności przedstawionego i ofiarowaniem w zamian innej obecności: jest zarazem odobecnieniem i uobecnieniem (de-prezentacją i re-prezentacją), śmiercią i życiem. Jako miejsce przedstawienia jest scena również — a może przede wszystkim — miejscem neutralizacji kwestii istnienia: przedstawienie nie jest ani tym, co rzeczywiste, ani tym, co fikcyjne, iluzyjne czy nieprawdziwe; jest ono poza tymi rozróżnieniami, zarazem każdemu z nich podlegając.

Warunki tak rozumianej sceny spełniają u Husserla — każde na swój sposób, ale również w antagonistycznym splocie wzajemnego znoszenia się — redukcja transcendentalna i język jako miejsce przytrzymywania różnicy i napięcia między tym, co empiryczne i tym, co transcendentalne.

Redukcja transcendentalna jest wyrugowaniem tego, co empiryczne i światowe, język — sposobem interwencji przedstawień w dziedzinę przeżyć czystej świadomości, która po to, by o sobie wiedzieć, musi jednak jakoś siebie „widzieć” i „słyszeć” na scenie wewnętrznego życia podmiotu transcendentalnego. Redukcja transcendentalna eliminuje wszystko, co mogłoby nas oddzielać od bezpośredniego kontaktu z istotą rzeczy i co mogłoby być źródłem niepokoju o adekwatność rozpoznania: teatr czystej świadomości ma być teatrem pozbawionym widzialnych gestów, mimiki, dekoracji i przede wszystkim — słów oraz słyszal-

nego głosu. Język zaś jest granicą możliwości tak daleko posuniętej redukcji, jej wciąż odsuwanym horyzontem. Horyzontem i tłem zarazem (a to kolejny sposób rozumienia metafory „sceny”) dla świadomości, która w procesie samoprezentacji potrzebuje swojego „innego” lub swojego „poza”. Ingerencja tego, co „inne” i tego, co „poza” w akt samoprezentacji świadomości jest możliwa dzięki czasowości tego aktu.

Husserlowska scena świadomości transcendentalnej zostanie w niniejszym tekście pokazana w trzech szkicowych ujęciach — kolejnych „odslonach” zapowiedzianych wyżej problemów.

Pierwsza odsłona: rzeczy i przeżycia

Po redukcji transcendentalnej uchylającej działanie tezy, która należy do nstawienia naturalnego, a która dotyczy istnienia świata, „w zmodyfikowanej świadomości polegającej na wyłączeniu sądu”⁶, rodzi się pytanie: „Cóż może jeszcze pozostać, jeśli się wyłączy cały świat z nami samymi, z wszelkim *cogitare* włącznie”⁷. Tym, co pozostaje — odpowiada Husserl — jest czysta świadomość z jej „czystymi odpowiednikami świadomościowymi”, „czyste przeżycie”. Fenomenologicznym *residuum* jest czysta świadomość — świadomość transcendentalna. Punktem wyjścia tej procedury, opisywanej przez Husserla w pierwszych rozdziałach *Idei*, są jednostkowe, świadome przeżycia rozpatrywane w ich konkretności jako strumienie przeżyć.

Mają one charakter aktów, aktowość zaś cechuje „bycie skierowanym na” i „bycie zwróconym ku”. Strumień przeżyć to „[...] nieprzerwanie rozwijający się łańcuch *cogitationes* stale [...] otoczony pewnym *medium* nieaktowości, która zawsze jest gotowa przejść w *modus* aktowości, jak również odwrotnie aktowość w nieaktowość”⁸. Ta medialna otoczka wokół przeżyć aktowych pełni funkcję swego rodzaju horyzontu, tła: jest potencjalnością tła dla aktualności przeżycia. Jest zarazem *medium* — czymś pośrednim. Przeżycie natomiast ma charakter bezpośredniego ujęcia naocznego. Może ono mieć charakter spostrzeżenia lub przypomnienia. Może również być produktem wyobraźni. Każde z tych przeżyć rządzi się swoimi prawami i dla każdego z nich Husserl szuka innego sposobu ujęcia. Każde z nich, zwracając się intencjonalnie ku „czemuś”, inaczej prezentuje się na scenie oczyszczonej przez redukcję transcendentalną.

Jak znajdujemy w §36 *Idei*, „[...] każde aktowe *cogito* jest świadomością czegoś”, zaś wszystkie przeżycia czystej świadomości to przeżycia intencjonalne i „o tyle, o ile są one świadomością czegoś, nazywają się intencjonalnie odnie-

⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, t. 1, PWN, Warszawa 1975, s. 93.

⁷ Tamże, s. 90.

⁸ Tamże, s. 103.

sionymi do tego czegoś”⁹. Tym „czymś”, tą obecnością, ku której zwraca się akt intencjonalny, nie jest naga rzecz, lecz „obiekt intencjonalny”, o którym można wszakże coś orzec tylko za pośrednictwem przedstawień językowych. Píše o tym Husserl: „Równocześnie jednak do istoty tych podbudowanych aktów należy możliwość takiej modyfikacji, przy której ich pełne obiekty intencjonalne stają się zauważonymi i w tym sensie «przedstawionymi» przedmiotami, jakie teraz ze swej strony nadają się na to, by służyć za substraty dla eksplikacji, stosunków, pojęciowych ujęć i orzekań”¹⁰.

W zależności od intencjonalnego ukierunkowania każdego z typów wymienionych przeżyć, inny jest stopień i charakter ingerencji przedstawienia w aktywość przeżycia. Należy w tym miejscu przywołać rozróżnienie Husserla na akty skierowane immanentnie (tj. ukierunkowane na takie przedmioty intencjonalne, które należą do tego samego strumienia przeżyć, co one same), oraz akty skierowane transcendentnie (tj. na przeżycia innych, na rzeczy czy „realności w ogóle”).

W §44 *Idei* niemiecki filozof przyznaje, iż rzecz transcendentna jest zawsze postrzegana nieadekwatnie (przez wygląd, to znaczy od jednej strony, przez przejawy): „[...] rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko «odmianach przejawów»”¹¹. Dlatego spostrzeżenie bytu transcendentnego (tj. rzeczy) w odróżnieniu od bytu immanentnego (danego wprost) zawsze jest spostrzeżeniem poprzez przejawy i „pozostawia jakiś horyzont nieokreśloności”¹².

Przeżycie natomiast nie jest dane przez wygląd: „spostreżenie przeżycia jest prostym zobaczeniem tego, co w spostrzeżeniu jest dane (ewentualnie ma być dane) jako coś absolutnego”¹³.

Powyższa różnica w sposobie dania rzeczy i przeżyć u Husserla jest zachowana nawet wtedy, gdy mamy do czynienia z procesem odtworzenia, np. z procesem przypominania sobie. Dyferencjacja ta dotyczy również stopnia zaspokojenia potrzeby pewności: istnienie rzeczy jest zawsze przypadkowe, jest rzeczywistością przypuszczalną, w przeciwieństwie do absolutnej rzeczywistości aktualności przeżycia. Dlatego możliwe jest — zdaniem niemieckiego filozofa — „oddzielenie całego naturalnego świata od dziedziny świadomości, sfery bytowej przeżyć”¹⁴.

Jak píše Husserl, „żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości [...] Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla «re» indiget ad existendum*. Z drugiej strony

⁹ Tamże, s. 104.

¹⁰ Tamże, s. 109.

¹¹ Tamże, s. 129.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 131.

¹⁴ Tamże, s. 140.

świat transcendentnych *res* jest całkowicie zdany na świadomość i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną¹⁵. Byt świadomości jest całością, w którą „nic nie może wtargnąć i nic nie może się wymknąć”¹⁶. To nastawienie odwraca pojęcie bytu, pewności bytu, zmienia relacje pomiędzy podmiotem (transcendentalnym) i przedstawieniem (bytu dla świadomości) w relacje konstytuowania sensu.

Jak pisze Fink, „prawdziwego tematu fenomenologii nie stanowi przeciwstawienie świata z jednej i transcendentalnej subiektywności z drugiej strony, lecz stawanie się świata dzięki konstytucji transcendentalnej subiektywności”¹⁷. Każda rzecz zakłada świadomość, która stanowi źródło posiadanego przez nią sensu i nie narusza to poglądu o realności świata. Refleksja filozoficzna nie zamienia świata w pozór. Odsuwa jednak pojęcie absolutnego przedmiotu realnego („[...] absolutny przedmiot realny jest wart dokładnie tyle, co okrągły czworobok”¹⁸). Zarówno realny przedmiot, jak i obejmujący go świat stają się „jednostkami sensu” odniesionymi do świadomości, która im taki sens nadała.

Wiadomo, iż powyższe deklaracje Husserla doczekały się wielu, niejednokrotnie sprzecznych ze sobą interpretacji. Od krytyki Ingardena (który traktuje zależność świata od świadomości podmiotu w kontekście metafizycznym) po „transcendującą” interpretację Iso Kerna (który podkreśla, że świat posiada dla podmiotu niemożliwy do usunięcia charakter obcości i że jest ona granicą panowania podmiotu, który w swojej aktywności konstytuującej sens zachowuje postawę receptywną¹⁹), czy — najbliższą chyba intencjom samego Husserla — interpretację Finka.

Fink mianowicie wyraża swój ostrożny niepokój dotyczący braku odpowiednich narzędzi (analityki transcendentalnej), które pozwoliłyby badać fenomeny tematyczne w ich „źródłowej czystości życia transcendentalnego”. Zaś jego spostrzeżenie o „ontologicznej nieprzenikliwości podmiotu transcendentalnego”, który uważa on za główny problem fenomenologii konstytutywnej, jest zarzutem poważnym i godnym rozwinięcia. Łączy się on — pójdźmy tropem Finka dalej, niż zapewne on sam by sobie tego życzył — z potraktowaniem sfery przedstawień (obrazów, języka) jako wtórnych produktów świadomości, produktów nie uczestniczących w źródłowym i absolutnym przeżyciu czystej świadomości, która samą siebie czyni przedmiotem. W rezultacie podmiot transcendentalny nie widzi siebie jako byt skończony. Wciąż nierozwiązany pozostaje problem Kanta i klasycznej filozofii niemieckiej: jak wypracować płaszczyznę teoretyczną, która byłaby

¹⁵ Tamże, s. 149.

¹⁶ Tamże, s. 150.

¹⁷ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 130.

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁹ I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältniss zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.

zdolna do ujęcia zarówno podmiotu empirycznego, jak i podmiotu transcendentnego? Fink pisze: „Nie możemy zarazem ukazać masy problemów, które łączą się z tą obecnością subiektywności transcendentalnej”²⁰. Stąd postulat tego filozofa dotyczący „nowej analizy korelatywnej”, której przedmiotem byłyby akty przedstawień, takie jak akt świadomości obrazu, co oznacza „powrót bardziej źródłowy do czasowej konstytucji samych aktów”²¹.

Niniejszy tekst, wychodząc naprzeciw postulatowi Finka, dotyka problemów, które w ramach Husserlowskiej koncepcji języka łączą się z pytaniem o sposób przejawiania się świadomości transcendentalnej w przedstawieniu, o jej eksterioryzację. Sposobem uzewnętrzniania się świadomości jest mowa — słyszana bądź czytana: głos i pismo. Zagadnienia te zostały gruntownie przebadane i zinterpretowane przez Derridę w *Głosie i fenomenie*. Warto przyrzeć się dokładniej niektórym wątkom tego znakomitego eseju.

Druga odsłona: oznaki i wyrażenia²²

Według Derridy, dystynkcją, która u Husserla zastępuje nieobecną teorię znaku, jest rozróżnienie między oznaką (*Anzeichen*) i wyrażeniem (*Ausdruck*). Wyrażenie jest znakiem znaczącym (*bedeutsame Zeichen*), ponieważ — w odróżnieniu od oznaki — wyraża ono „chcę powiedzenia” (franc. *vouloire-dire*). Tym, co mówiący „chce powiedzieć”, jest sens lub znaczenie (*Bedeutung*), któremu zawsze odpowiada jakaś treść dyskursywna.

To Husserlowskie rozróżnienie na oznakę i wyrażenie pozwala ująć znaczenie (*Bedeutung*) jako sens pozbawiony jakichkolwiek empirycznych odniesień do zewnętrżności, do funkcjonowania znaku w świecie. Odniesieniem do zewnętrżności jest nie wyrażenie, lecz oznaka. Znaczenie (*resp.* sens) wyrazu natomiast zostaje przez Husserla umieszczone w „samotnym życiu duszy”, gdzie nie potrzebuje ono zewnętrżności, aby być sensem.

Jak zauważa francuski filozof, paralelność odniesień między tymi dwoma sposobami znaczenia jest odbiciem dwoistego stosunku Husserla do języka. Z jednej strony bowiem, jest on przekonany o istnieniu preekspresywnej, przedjęzykowej warstwy sensu, którą powinna odsłonić redukcja przez wykluczenie płaszczyzny języka. Z drugiej jednak strony — nie ma dyskursu bez środków wyrazu; dyskurs może być ujęty w aspekcie oznaczania.

Znak związany z sensem (*Bedeutung*) to dla Husserla przede wszystkim wyrażenie. Wyrażenie — powtórzmy — jest takim znakiem, który „chce powiedzieć”. Z drugiej jednak strony, wszelkie wyrażenie jest eksterioryzacją, pewnym

²⁰ E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. par Didier Franck, Paris 1974, s. 27.

²¹ Tamże, s. 33.

²² Przytaczam tu fragment własnych szerszych badań nad tekstem Derridy, zamieszczonych w książce *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993.

„na zewnątrz” sensu. Czym jest w fenomenologii Husserla owo „na zewnątrz”? Nie jest przecież ani przyrodą, ani światem, ani niczym poza świadomością. Chodziłoby raczej o zewnętrzność jako przedmiot idealny. Po odkryciu redukcji transcendentalnej Husserl opisuje to odniesienie do zewnętrzności jako przebiegające w obrębie struktury noetyczno-noematycznej sfery świadomości. Wyrażenie jest dla Husserla byciem w sobie sensu.

Wyrażeniem nie może być zatem coś, co domagałoby się interpretacji. Udział wszelkich mediów w przekazywaniu sensu powinien być zredukowany do minimum. Dlatego też dla Husserla nie mogą być wyrażeniami np. fizjonomia czy gesty. Mówią one tylko na tyle, na ile są interpretowane.

Zdaniem Derridy, Husserl przyjmuje idealny wzorzec języka zachodniej metafizyki, która za najbardziej pożądaną uznaje sytuację pełnej służebności znaku wobec znaczenia. Dla niemieckiego filozofa istotą języka jest jego *telos* jako „chęć powiedzenia”. Sfera oznaczająca, która pozostaje na zewnątrz ekspresywności, określa granice niepowodzenia *telos* języka. Reprezentuje ona to wszystko, co wymyka się „chęci powiedzenia” i co nie może być ujęte w dyskurs.

Dla Husserla — jak to widzi francuski filozof — w obrębie języka przebiega granica pomiędzy tym, co w języku umyślne, zamierzone i tym, co niezamierzone. Jest ona również linią podziału znaków językowych na znaki w sensie ścisłym i znaki językowe w sensie szerokim.

Dyskurs funkcjonuje jako środek komunikacji w tym drugim znaczeniu. W relacji komunikowania dyskurs jest przeznaczony do manifestowania innemu jakiegoś przeżycia za pośrednictwem fizycznego wyglądu. Znak, którym się tutaj posługujemy, jest oznaką. Intencja nie wyraża się w nim całkowicie i bez reszty. Gdy bowiem słucham innego, jego przeżycie nie jest mi w pełni dane; obecność sensu, będąca punktem wyjścia dyskursu, jest dla mnie — rozmówcy — niedostępna. Mój językowy kontakt z innym nie restytuuje bezpośredniej obecności oznaczanej treści.

Aby zatem dotrzeć do sensu (*Bedeutung*) jako „chęci powiedzenia”, należałoby zawiesić wszelką komunikację, zaprzestać odniesień do innego za pośrednictwem języka i ograniczyć się do wewnętrznego monologu. Dla Husserla, jak zauważa Derrida, ekspresywność słowa nie ma potrzeby ciała empirycznego. Zachowuje ona jedynie potrzebę idealnej formy — pozaświatowej i pozaempirycznej. Redukcja do monologu jest wzięciem w nawias empirycznego świata.

W „samotnym życiu duszy” słowa w ogóle przestają być potrzebne. Przeżycie jest bowiem daną bezpośrednio obecnością w sobie. W monologu wewnętrznym mamy do czynienia nie ze słowami, lecz z wyobrażeniami słów. Znak ma tutaj nie realną, językową egzystencję, lecz jest czymś przywołanym przez wyobraźnię. Te „przedstawione” słowa nie są już realnością dublującą inną realność. Tym samym Husserlowskie „samotne życie duszy” gwarantuje jedynie pozorne zniesienie metafizycznego charakteru języka. Wprawdzie w monologu wewnętrznym przestajemy mieć do czynienia z problemem adekwatności znaczącego i zna-

czonego, ale tylko z tego powodu, że te kategorie tracą tu w ogóle rację bytu. Bo wiem to nie językiem posługujemy się w monologu wewnętrznym, tylko intencją „chęci powiedzenia”, bez jakiegokolwiek potrzeby uzewnętrznienia tej intencji.

Husserlowskie dążenie do zatarcia znaku na rzecz bezpośredniego doświadczenia obecności sensu w samotnym życiu duszy płynie z przyjęcia pewnego założenia. Niemiecki filozof zakłada mianowicie, że istotą języka (znaku) jest przedstawianie, tj. że język reprodukuje obecność, że jest swego rodzaju fałszywą obecnością. Wbrew Husserlowi, Derrida twierdzi, że w znaku nie ma różnicy między rzeczywistością i przedstawieniem. Przyjęcie istnienia tej różnicy zrodziło w łonie metafizyki takie opozycje, jak: wyraz–oznaka, prawda–wyobraźnia, rzeczywistość i jej obraz. U Husserla konsekwencją przyjęcia tego założenia stała się likwidacja znaku. Język jest czymś wtórnym wobec idealnej obecności sensu. W monologu wewnętrznym ta idealna obecność jest absolutnym niezróżnicowaniem obecności w sobie, jest — jak transponuje Derrida na własne kategorie — niezróżnicowaniem głosu i myślenia, fonemu i sensu. Dla Husserla przedmiot idealny może być w swym ukazywaniu się powtarzany nieskończoną ilość razy. Restytucja jego sensu w formie obecności jest możliwością uniwersalną i nieograniczoną. Nie będąc niczym „zewnątrświatowym”, ów przedmiot domaga się *medium*, które nie narzuca zewnętrznej wobec niego obecności. Jest nim głos (*la voix*).

W akcie mówienia-słyszania podmiot nie wychodzi poza siebie, aby doznać rezultatów własnej ekspresji: mój głos nie pada na zewnątrz mnie, nie przestaje „dziać się” we mnie, jest wciąż do mojej dyspozycji. W głosie „ciało fenomenologiczne” znaczącego sprowadza się do tego samego momentu, w którym powstaje. To zatarcie się ciała zmysłowego i jego zewnętrzności jest dla świadomości warunkiem doświadczenia bezpośredniej obecności znaczonego.

Jak słusznie zauważa Hubertus Busche²³, to określenie fonocentryzmu przez metafizykę obecności, tej zaś — przez fonologocentryzm, świadczy o tym, że Derrida używa tych terminów zamiennie. Takie pojęcia jak logocentryzm, metafizyka obecności i ontoteologia wskazują u niego na to samo, mianowicie na rozumienie istoty rzeczy albo *logosu* jako danego całkowicie i na zawsze, jako ogólnego sensu istniejącego w ekwiwalentnej powtarzalności. Całość tego obszaru teoretycznego jest przez Derridę rozparowywana od strony problematyki logocentrycznej, bowiem, jak zauważa on w *Gramatologii*, do pytania o *logos* prowadzą koleje samej metafizyki, która na tym etapie swego historycznego rozwoju określa totalność własnego horyzontu problemowego poprzez mowę.

Trzeba jednak zauważyć, że sam Derrida pozostaje w swej interpretacji Husserla więzieniem owego horyzontu. Zdaje się on widzieć w Husserlu wyłącznie dziedzica ontoteologicznej perspektywy dominacji sensu nad znakiem, nie doce-

²³ H. Busche, *Logozentrismus und Differance. Versuch über Jacques Derrida*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 41, 1987, 2, s. 256-257.

niając motyw, który stanowił ze strony fenomenologii Husserla wyraźną inspirację dla Merleau-Ponty'ego, Lyotarda czy Levinasa. Chodzi mianowicie o motyw źródłowego doświadczenia tego, co filozofowie ci nazwą „językiem ciszy” lub milczeniem czy doświadczeniem niezbywalności owego tła-horyzontu wszelkiej artykulacji sensu, jakim jest niema, jeszcze nieartykułowana nie-obecność zneutralizowanego świata.

Trzecia odsłona: czas jako kres i warunek przedstawienia na scenie świadomości transcendentalnej

U Husserla mamy zatem dwie sceny świadomości: (1) scena naturalnego nastawienia świadomości komunikującej, gdzie „znaczone” występuje zawsze w przebraniu empirycznego ciała „znaczącego”; (2) scena świadomości „po redukcji”, gdzie artykułuje się sens (znaczenie) jako *Bedeutung*.

Pierwsza scena potrzebuje materialnego *medium* — przekątnika sensu w aktach słyszenia i widzenia. Tutaj Husserl umieszcza znaczenie wskazujące (*Anzeigen*) — oznaki. „W nich zaś — czytamy w *Badaniach logicznych* — jako to, co wspólne odnajdujemy okoliczność, że jakieś przedmioty lub stany rzeczy, których istnienie (*Bestand*) jest komuś aktualnie znane, wskazują (*anzeigen*) mu istnienie pewnych innych przedmiotów lub stanów rzeczy w tym sensie, że przekonanie o istnieniu (*Sein*) jednych przeżywane jest przez niego jako motyw (i to jako motyw nie mający charakteru wglądu) przekonania lub przypuszczenia o istnieniu drugih”²⁴.

Ejdetyka sceny tego typu wymaga zatem ujęcia jej w kategoriach zastępowania jednej obecności przez inną obecność, *resp.* formy nieobecnej treści, *resp.* fikcyjnego charakteru, co do tego zastępujące pod względem tego, co zastępowane. Dyskurs, który się toczy na scenie naturalnego nastawienia jest dyskursem uzewnętrzniania ukrytej, nieobecnej treści. Prawda tego dyskursu — już gotowa — czeka na prezentację (w sensie uobecniania) i może być prezentowana na wiele sposobów; każde przedstawienie sceny naturalnego nastawienia odnosi do stałego, idealnego pierwowzoru znaczenia (podobnie, jak jest nim tekst dramatu wystawianego na tradycyjnej scenie teatru klasycznego). To dzięki temu, że wiemy z góry, o jakim przedmiocie mówimy posługując się jego nazwą w akcie komunikacji językowej, komunikacja może się w ogóle powieść. Z drugiej strony jednak, zachodzi ona tylko jako proces zewnętrzny (uzewnętrznionych treści), tylko pod warunkiem, że świadomość w naturalnym nastawieniu umieści znaczenie komunikatu w świecie, w rzeczywistej zewnętrzności przedmiotów, ludzi, relacji, jakości itp.

Druga scena jest, jak widzieliśmy, sceną niemego, słyszającego siebie, wewnętrznego głosu — *phoné*. Eksterioryzacja sensu jako *Bedeutung* nie wymaga

²⁴ E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1997, t. 1, § 2.

tutaj zewnętrznych środków odnoszących się do przyrody czy świata, potrzebuje jednak — po to, aby w ogóle być eksterioryzacją — swego „zewnątrza”. W opisywanym przez Husserla „życiu psychicznym” świadomości transcendentalnej znak — w pewnym szczególnym sensie — wychodzi „poza siebie”. Podobnie jak oznaka, wychodzi on ku własnej zewnętrzności, tyle że w warstwie noetyczno-noematycznej: jest tym, co skierowane intencjonalnie na sens noematyczny.

To ukierunkowanie intencjonalne i charakter aktowy znaczenia (*Bedeutung*) trafnie oddaje francuskie tłumaczenie tego słowa (*vouloir-dire*) i implikuje problematykę podmiotu, który „chce powiedzieć”. Derrida ryzykuje tezę, że ów podmiot obdarzony intencją wyrażania sensu powinien być, nawet na gruncie transcendentalnym, interpretowany w kategoriach woluntarystycznych: „Wydaje się — powiada on — że w porządku przeżyć wyrażenia [...] świadomość intencjonalna i świadomość dobrowolna, zdaniem Husserla, są synonimami. I jeśli pomyślimy — do czego Husserl nas upoważnia w *Ideach I* — że wszelkie przeżycie intencjonalne może w zasadzie zostać ponowione w przeżyciu wyrażenia, należałoby być może wyciągnąć wniosek, że wbrew wszystkim wątkom intencjonalności receptywnej lub naocznościowej oraz genezy biernej, pojęcie intencjonalności pozostaje ujęte w tradycji metafizyki woluntarystycznej, czyli być może po prostu w tej metafizyce. Teleologia jawna, która rządzi wszelką fenomenologią transcendentalną, byłaby w gruncie rzeczy tylko woluntaryzmem transcendentalnym”²⁵.

Zatem aktorem, wychodzącym na scenę wymiecioną z empirycznych rekwizytów przez transcendentalną redukcję, byłby podmiot transcendentalny prezentujący swój wewnętrzny monolog. Ów transcendentalny aktor nie operuje już mową ciała, rezygnuje z gestów, mimiki, nie gra fizjonomią. Wszystko to należy bowiem do oznak pozostawionych przez redukcję w sferze komunikacji, zaś w porządku znaczenia mogłoby funkcjonować tylko jako przedmiot interpretacji dyskursywnej, tj. jako przedmiot dyskursywnego namysłu świadomości transcendentalnej.

To ograniczenie monologu wewnętrznego na scenie świadomości transcendentalnej do sfery czystych przeżyć uniemożliwia jakąkolwiek słyszalność owego monologu przez zewnętrznego widza: odcina transcendentalną scenę od widowni. Tym, kto może usłyszeć czyste wyrażanie, tj. monolog samotnego życia duszy, jest u Husserla ona sama. Oznacza to, że jeżeli w monologu wewnętrznym podmiot odnosi się do samego siebie, to musi się to odbywać poza jakąkolwiek zmysłową mediacją przestrzenną i poza empirycznym czasem, tj. w jakimś punktowym „teraz” — *im selben Augenblick* — w źródłowej naoczności.

Obecność, ku której podąża akt wyrażania, jest więc obecnością źródłową, pozostającą poza czasoprzestrzennymi wymiarami przyrody, jest to obecność

²⁵ J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 57.

czystej świadomości. Nie jest to obecność znaczonego, lecz jego przedstawienia — produktu wyobraźni podmiotu transcendentalnego. Wyobrażenie neutralizuje pytanie o istnienie bądź nieistnienie słowa, którym się posługuje wewnętrzny monolog czystej świadomości. Wyobraźnia nadaje kształt obrazowy mowie, której „żywołem” jest czyste przeżycie i która stoi ponad pytaniami o istnienie: „Tym, co istnieje nie jest wyobrażony dźwięk słowa albo wyobrażony napis, lecz ich wyobrażeniowe przedstawienie. Zachodzi tu ta sama różnica, co między wyobrażonym centaurem a jego wyobrażeniowym przedstawieniem. Nieistnienie (*Nicht-Existenz*) słowa nie przeszkadza nam, ale też nas nie interesuje”²⁶.

Jednak nawet w swej neutralizującej funkcji wyobrażenie — tak jak przypomnienie — jest rodzajem uobecnienia: jest przywołaniem obecności treści przeżycia oraz, jak to ujmuje Husserl w *Ideach I*, uprzytomnieniem sobie czegoś w sposób absolutnie pewny i konieczny. Odbywa się ono w jednej chwili (*im Augenblick*), w pewnym poddanym absolutyzacji „teraz”. Jest ono, jak podkreśla Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, konstytuowane przez spostrzeżenie: „W sensie idealnym zatem spostrzeżenie (impresja) byłoby tą fazą świadomości, która konstytuuje czyste „teraz”, a przypomnienie wszelką inną fazą (tego) kontinuum”²⁷.

Zarazem jednak granice między owym „teraz” i „nie-teraz” w obrębie strumienia przeżyć są płynne. U Husserla „mgnienie oka” rozciąga się, trwa — tj. ma wymiar pierwotnego przypomnienia i pierwotnego oczekiwania: retencję i protencję. To właśnie tu w retencjonalno-protencjonalne „trwanie” *Augenblick* wkrada się nie-obecne i odmienne.

Spostrzeżenie (źródło wyrażania) zachodzi w „żywym teraz” tylko w jego protencjonalno-retencjonalnym rozwinięciu, w przypomnieniu zaś jest ono możliwe jako akt wtórnego uobecniania-przypomnienia (*Wiedererinnerung*). Warunkiem wszelkiego przypominania sobie jest zapadanie w niepamięć przeżytych treści, tj. jest ono możliwe tylko na tle odobecnienia — aprezentacji. Ów proces odobecnienia można interpretować jako labilny horyzont obecności i nieobecności, aktualnego i nieaktualnego, źródłowego odobecnionego i źródłowego „przedstawionego” (a więc jako granicę rzeczywistego i fikcyjnego). Inaczej mówiąc, można w tym miejscu dostrzec w obrębie Husserlowskiej, ukierunkowanej na siebie, zamkniętej czystej świadomości otwarcie na to, co nie-obecne i odmienne.

Na tle tej otchłannej nie-obecności i odmienności — i może dzięki niej — zaznacza się fakt skończoności wszelkiego retencjonalnego ruchu powtórzenia (powrotu obecnego), rysuje się różnica generująca obecność. Jeśli przyjąć taką interpretację, niezwykle trafna wydaje się sugestia Derridy zawarta w pytaniu: „Czy pojęcie czystej samotności — i monady w sensie fenomenologicznym — nie jest

²⁶ E. Husserl, *Badania logiczne...*, dz. cyt., §8.

²⁷ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 61.

naruszone przez swe własne źródło, przez sam warunek swej obecności dla siebie: «czas» rozumiany ponownie na gruncie różni (*différance*) w samopobudzeniu? na gruncie tożsamości tożsamości i nie-tożsamości w «tym samym» *im selben Augenblick?*»²⁸ A jeśli tak, należałoby się również zgodzić i z konkluzją: „Słyszenie własnej mowy (*s'entendre-parler*) nie jest wewnętrżnością wnętrza zamkniętego na sobie, jest nieredukowalnym otwarciem we wnętrzu, okiem i światem w mowie. Redukcja fenomenologiczna jest sceną»²⁹.

Idąc w kierunku wyznaczonym tym celnym spostrzeżeniem autora *Głosu i fenomenu*, należy podkreślić, iż scena Husserlowskiej redukcji transcendentalnej jest tym miejscem, które wymyka się samej zasadzie redukcji. To „miejsce” ukazywania się, podobnie jak Derridiańskie nierozstrzygalniki, nie należy bowiem ani do „wnętrza” tego, co ukazywane, ani do „zewnątrza” tego, co ukazujące. Jest niczym powierzchnia lustra, rama lub *parergon*. Jest „miejscem”, w którym wypełniona sensem mowa wewnętrznego życia świadomości otwiera się na to, co „przed” konstytucją i co z owej transcendentalnej perspektywy noematycznego sensu jest tylko „milczeniem” świata i empirycznych rzeczy, nieskończoną separacją od innego lub milczeniem zapomnienia.

Milczenie świata, który został pozostawiony poza sceną w geście transcendentalnej redukcji, jest jednak tym, co umożliwia jego przedstawienie: jest warunkiem narodzin fikcji wyobraźni i ponownego przypomnienia, które dzieli od milczącego świata otchłani. Jest nią świadomość sceny.

I to już nie w znaczeniu Heglowskiej świadomości różnicy ontyczno-ontologicznej, lecz w znaczeniu świadomości krytycznej, która jest otwarta na nieredukowalną odmiennosc. Wspomnianych tu, a inspirowanych przez Husserla, ponowoczesnych „filozofów różnicy”, umieścić by można w przestrzeni otwartej przez Husserlowską redukcję transcendentalną, w miejscu będącym zarazem miejscem pęknięcia samej zasady redukcji. Stąd kwestia przedstawienia w obrębie świadomości transcendentalnej staje się dla nich okazją samookreślenia się wobec fenomenologicznych założeń.

The scene of consciousness, or on how to present Husserl

The paper deals with the problem, How is it possible that a transcendent consciousness presents anything to itself? First of all Husserl's concept of immediate insight is analyzed in the light of critical remarks by Wittgenstein and Derrida. Then two different forms of its manifestation are discussed. An insight can make itself visible to the mind in its natural mode, or to the transcendental consciousness. The author emphasizes the manifestation of sense on the noetic-and-noematic level. A temporal ordering of these acts makes it possible to notice that the indispensable condition of the manifestation of sense before the transcendental consciousness is a well directed receptiveness of the consciousness, prepared to note what is being reduced, namely its own horizon.

²⁸ J.Derrida, *Głos i fenomen...*, dz. cyt., s.115.

²⁹ Tamże, s.145.