

Daniel Lipka

Husserl i Derrida

Słowa kluczowe: fenomenologia, dekonstrukcja, Derrida, czas, obecność, spostrzeżenie

Czy Derridiańska lektura Husserla stanowi jedną z najbardziej systematycznych i przenikliwych analiz założeń projektu fenomenologicznego, czy, przeciwnie, jest w swej analizie głęboko nieuczciwa, zbudowana na gruncie retorycznych forteli, stanowiąc parodię filozoficznego badania? Czy stanowi realizację projektu wymknięcia się metafizycznemu zamknięciu, filozoficzne wyjście poza filozofię, czy też jedną z bardziej ścisłych filozoficznych krytyk, fenomenologicznie ścisłą destrukcję fenomenologicznych założeń? Czy jest odsłonięciem niemożliwości fenomenologicznego projektu, przewyciężeniem metafizyki obecności, której fenomenologia byłaby najpełniejszą realizacją, czy też raczej wyrasta z niezrozumienia i błędnej interpretacji? W gorącym sporu dotyczącego wartości i roli Derridiańskiej krytyki Husserla chyba jedynie co do jednego stosunkowo łatwo – z pewnymi wyjątkami – przyszło się zgodzić ze sobą tym, którzy w sporze fenomenologii bronią, z jej (poza)filozoficznymi oponentami: dekonstrukcja jest jedną z najbardziej radykalnych prób przekreślenia i przewyciężenia fenomenologii, jest naturalnym antagonistą wszelkiego fenomenologicznego myślenia. Dekonstrukcja metafizyki obecności, której piętnem naznaczone jest nasze odczytanie fenomenologii, utożsamiana jest zatem z destrukcją fenomenologii w ogóle. Filozofia Husserla byłaby dla autora *Głosu i fenomenu* tym, co należy przechrzyć i przewyciężyć.

A przecież stosunek Derridy do fenomenologii nie jest wcale tak jednoznaczny i jednostronny. Husserlowskie analizy pozostają dla Derridy nie tylko najpełniejszą postacią metafizycznego myślenia, ale też jedną z ważniejszych prób wyjścia poza metafizykę obecności. Myśl Husserla mieści się dla Derridy na pograniczu klasycznego myślenia obecności.

[...] historyczne przeznaczenie fenomenologii zawarte jest, jak się wydaje, między tymi dwoma motywami: z jednej strony fenomenologia jest redukcją ontologii naiwnej, powrotem do aktyw-

nej konstytucji sensu i wartości, do aktywności życia wytwarzającego prawdę i wartość w ogóle poprzez swe znaki. Zarazem jednak, nie zastępując po prostu tego ruchu, klasyczną metafizykę obecności potwierdza również inna konieczność i podkreśla przynależność fenomenologii do klasycznej ontologii¹.

I to właśnie przynależność do owego pogranicza, owego rozdwojenia „między tymi dwoma motywami” powinniśmy poddać – zgodnie zresztą z literą dekonstrukcji – szczegółowszemu badaniu, chcąc właściwie zrozumieć sens Derridiańskiej dekonstrukcji fenomenologii.

Czy Husserlowskie analizy poddane dekonstrukcyjnej lekturze istotnie pozostają jedynie zapisem historii porażki pewnego projektu? Czy niemożliwość obecności jako formy „tożsamości *Augenblick* z samym sobą”² jest jednocześnie niemożliwością fenomenologii? Czy też może w toku Derridiańskiej lektury odsłania się nam właśnie to, co w samej fenomenologii zrywa z metafizyką obecności? Istotnie, jak się wydaje, Derrida bardzo celnie, wręcz z chirurgiczną precyzją wybiera, wydobywa i opisuje te miejsca w Husserlowskich rozważaniach, które w sposób szczególny rodzą wątpliwości co do metafizycznego uwikłania. Stawia w swojej lekturze kłopotliwe pytania, na które fenomenologia nie może nie odpowiedzieć, z którymi musi się skonfrontować, pytania najbardziej dla niej fundamentalne. Ale czyż właśnie konfrontacja z owymi pytaniami – jeśli tylko poważnie je potraktować, jeśli po raz kolejny, z ich pomocą i z ich inspiracji, skonfrontować się z tekstem samego Husserla – nie umożliwia odsłonięcia tego, co w fenomenologii najbardziej rewolucyjne, zrywające z metafizyczną tradycją? W ten sposób Derridiańska krytyka pozwalałaby nam na pogłębienie naszego rozumienia fenomenologii. Dekonstrukcyjne rozspojenie fenomenologicznych kategorii nie musi bowiem stanowić narzędzia ich rozkładu, lecz może się okazać metodą odsłonięcia właściwej im złożoności, odsłonięcia przynależności fenomenologii do pogranicza tradycyjnej metafizyki i wyjścia poza jej tradycyjne uwikłanie.

„I tą właśnie przynależnością postanowiliśmy się zająć”³. Podążając za centralną dla dekonstrukcji fenomenologii krytyką rozumienia obecności, podnosząc kwestię relacji znaku i źródłowej prezentacji, spróbujemy określić, do jakiego stopnia Derridiańska krytyka może zostać uznana za prawomocną, za wydobywanie tego, co w fenomenologii pozostaje metafizyczne, do jakiego zaś sama fenomenologia okazuje się w tej krytyce *faktyczną* dekonstrukcją metafizyki obecności.

Derrida próbuje określić, czym jest obecność na gruncie fenomenologii, wychodząc od wielokrotnie przytaczanych i komentowanych później przez jego

¹ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa 1997, s. 42–43.

² Tamże, s. 110.

³ Tamże, s. 43.

krytyków ostatnich zdań paragrafu „Istotne rozróżnienia” z *Badań logicznych*. Przytoczmy je i my:

Oczywiście w pewnym sensie mówi się także w mowie samotnej i z pewnością jest także możliwe, że ujmuje się siebie samego jako mówiącego, a nawet jako mówiącego do siebie samego. [...] Ale w sensie właściwym, komunikatywnym, w takich przypadkach się nie mówi, człowiek nie powiadamia się o niczym. [...] W monologu słowa nie mogą przecież służyć nam za oznaki istnienia aktów psychicznych, gdyż takie wskazywanie byłoby tutaj bezcelowe. Wchodzące w grę akty są wszak w tym samym momencie [*im selben Augenblick*] przez nas przeżywane⁴.

Celowo przytoczyliśmy szerszy nieco fragment, by zachować kontekst interesującego nas, podkreślonego w nim miejsca. Derrida sięga po niego z dwu powodów. Po pierwsze, Husserl, niejako przy okazji zajmowania się innym zagadnieniem, definiuje tu dla nas, czym z grubsza jest obecność na gruncie fenomenologii, obecność, dotarcie do której jest zadaniem fenomenologii i autentycznej filozofii w ogóle. Idzie w nich bowiem o dotarcie *do rzeczy samej*, bez pośrednictwa *znaku*, którego pojawienie się pozostałoby wówczas *bezczelowe* – a to jest przecież tematem tego fragmentu, opisuje on sytuację, w której znak pozornie jest obecny, faktycznie jednak niejako tylko asystuje, jest bowiem zbędny. Czym zatem jest tu obecność? Właśnie bezcelowością (*Zwecklosigkeit*) znaku⁵, ale także „zjawianiem się bytu w absolutnej bliskości siebie”⁶, niejako poza różnicą wprowadzaną przez czas. W tym momencie nie jest jeszcze oczywiście w pełni określona *czasowa istota tej bliskości*, nie ma tutaj jeszcze mowy o sposobie ujmowania przez świadomość. Dowiadujemy się tu jednak, jak się wydaje, jaką postać owa obecność musi posiadać, by wszystkie istotne rozróżnienia, na których Husserlowi zależy – choćby to pojawiające się tutaj *explicite*, wyrażania i wskazywania – pozostały w mocy: „W tym samym momencie” (*im selben Augenblick*) obecności jest bezpośredniością dania tego, co dane, bez opóźnienia, które wprowadzałoby różnicę.

Po drugie, użyty przez Husserla termin dla określenia obecności posiada dla Derridy dodatkową zaletę, pozwala mu przejść do kwestii czasowej charakterystyki tak rozumianej obecności, odstąpić problemy, z którymi tak rozumiana obecność musi się zmierzyć. *Im selben Augenblick* okazuje się bowiem być także Derridianśkim *w mgnieniu oka*. Już nie bowiem Husserlowskim, nie chodzi tu wszak o to, jak sugerowali niektórzy krytycy Derridy⁷, że miesza on rozumianą w sensie szerszym, ukonstytuowanym obecność, o jakiej Husserl mówi w *Bada niach logicznych*, z obecnością punktowego „teraz”, która pozostaje u tego ostat-

⁴ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 48; zaznaczenie – moje.

⁵ J. Derrida, *Głos i fenomen*, Warszawa 1997, s. 99.

⁶ Tamże.

⁷ J.C. Evans, *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, 1991, s. 102; Natalie Alexander, „The Hollow Deconstruction of Time”, w: W.R. McKenna, J.C. Evans (ed.), *Derrida and Phenomenology*, s. 126–127.

niego całkowicie zależna, z idealną granicą czasowego przepływu; że błędnie czy też umyślnie fałszywie łączy on *im selben Augenblick* z chwilowością „teraz”. Derrida używa tego terminu w swoim własnym tłumaczeniu już nie tyle jako terminu Husserla, co jako odesłania do *faktycznego* warunku tak rozumianej obecności. *Im selben Augenblick* znaczy teraz zatem „w mgnieniu oka”, w którym taka obecność wydaje się jedynie być możliwa. „Mgnienie oka ma pewne trwanie i trwanie to zamyka oko”⁸ tak, jak praimpresjonalnie uchwytywana chwila „teraz” jest naznaczona punktowością jeszcze bardziej punktową, którą *momentalnie* zamyka przejście w kontinuum retencji. Trwanie wprowadza różnicę w to, co trwa. Trzeba dopiero uzasadnić *ciągłe przechodzenie spostrzeżenia w nie-spostrzeżenie*, jako przechodzenie zachowujące pewność i bezpośredniość (bez-pośrednictwa-znaku) potrzebne obecności.

Tymczasem Husserlowskie *im selben Augenblick* bezpośrednio odsyła nas, jak się zdaje, nie tyle do punkowego „teraz” praimpresji, co do konstytuowanej w przepływie świadomości „żywej obecności”. Husserl bowiem zdaje sobie naturalnie sprawę z tego, że „teraz”, o jakie musi chodzić w fenomenologii, z pewnością nie może być „teraz” zachodzącym w punktowości chwili. Jak pisze Bernet, już w swoich najwcześniejszych tekstach na temat czasu Husserl odszedł od tradycyjnego rozumienia terażniejszości, pisząc o „teraz” jako o posiadającym pewne trwanie⁹. Derrida ma przecież tego świadomość, gdy powtarza słowa Heideggera o tym, że Husserlowskie analizy dotyczące czasu „jako pierwsze w historii filozofii zrywają z pojęciem czasu odziedziczonym po *Fizyce* Arystotelesa i określonym na gruncie pojęć „teraz”, „punkt”, „granica” i „krag”¹⁰. Punktowe „teraz” jest w przeżyciu terażniejszości istotowo obecne jako punkt praźródłowy, z którego terażniejszość nieustannie wytryskuje¹¹, tym niemniej przypisywanie fenomenologii zatrzymania się na takim rozumieniu terażniejszości byłoby oczywiście poważnym uchybieniem ze strony Derridy, gdyby się go dopuścił. „Że cała rzeczywistość leży w niepodzielnym punkcie teraz, że w fenomenologii wszystko powinno być zredukowane do tego punktu – to są czyste fikcje i prowadzą do absurdów.”¹²

Żywa obecność stanowi natomiast jakby „rozszerzone teraz”¹³, terażniejszość rozciągniętą w trwanie, które umożliwia jej konstytuowanie obiektów czasowych. Bycie w bliskości z tym, co obecne, właściwe praimpresji, wraz z rozciągnięciem

⁸ Tamże, s. 110.

⁹ R. Bernet, „Einleitung”, w: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, red. R. Bernet, Hamburg, 1985, s. XXI–XXII.

¹⁰ J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa 1997, s. 103.

¹¹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

¹² E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of the Internal Time (1893–1917)*, tłum. Barnett Brough, s. 174.

¹³ L.M. Rodemeyer, *Intersubjective Temporality: It's about Time*, Dordrecht 2006, s. 34.

aktualności rozciąga się i na tę żywą obecność, choć jest to już obecność obiektów czasowych, w każdej chwili niemal posiadających swoje już przeszłe i jeszcze oczekiwane „teraz”. Żywa obecność jest konstytuowana poprzez dołączające się do praimpresji retencje i protencje. O ile jednak te ostatnie są uzupełniane przez nadchodzące po nich praimpresje i nie podważają pewności dostarczanej przez praimpresjonalne uchwycenie, o tyle retencje w o wiele większym stopniu stanowią coś w rodzaju „poszerzenia świadomości teraźniejszości”¹⁴ – to na nich spoczywa podtrzymanie dla świadomości *źródłowego* dostępu do osuwających się w przeszłość, coraz to nowych byłych „teraz”.

I w tym właśnie miejscu pojawia się wątpliwość Derridy. Jeśli żywa obecność ma zachować źródłowość prezentacji praimpresji, jeśli ma być podstawą poznania pewnego, czyż to, co zatrzymywane w retencji, nie powinno być *prezentowane* świadomości również jako niepowątpiewalne? U Husserla czytamy, że „to, co uświadamiam sobie retencjonalnie, jest, jak widzieliśmy, absolutnie pewne”¹⁵. Derrida jednak nie „widzi” w retencji uzasadnienia dla *absolutnej pewności*. Nawet jeśli stosunek łączący retencję z praimpresją jest, z fenomenologicznego punktu widzenia, szczególny, retencją pozostaje świadomością tego, co nieobecne. Uchwytywanie tego, co nieobecne, co jedynie było obecne bądź będzie obecne, siłą rzeczy nie może stanowić percepcji, a zatem bezpośredniości uchwytowania, źródłowego przystępu do tego, co jest rzeczą samą. To, co oferuje się świadomości w formie retencjonalnej, oferuje się jej zatem poprzez pośrednictwo reprezentacji i śladu. Radykalna różnica fenomenologiczna dzieląca pierwotne i wtórne przypomnienie nie powinna więc przesłaniać nieciągłości, jaka rozbija jedność percepcji jako praimpresji i percepcji jako retencjonalnego powtórzenia dla niej tego, co już nieobecne i niedostępne.

Derrida nie przypisuje Husserlowi jakiegoś zaniedbania czy przekłamania w opisie świadomości retencjonalnej i jej natury, nie neguje też konieczności nieobecności dla ukonstituowania się obecności, przeciwnie, podkreśla jednak, że konsekwencją tej istoty i tej konieczności jest niemożliwość *absolutnej pewności* na gruncie tak rozumianej obecności.

Różnica między retencją a odtworzeniem, między przypomnieniem pierwotnym a przypomnieniem wtórnym, nie jest, jak chciał Husserl, radykalną różnicą między spostrzeżeniem i nie-spostrzeżeniem, lecz między dwiema odmianami nie-spostrzeżenia. [...] Ten stosunek do nieobecności, powtórzmy raz jeszcze, nie zaskakuje, nie otacza ani nie udaje obecności pierwotnego wrażenia, pozwala na jego wyłonienie się i zawsze odradzającą dziewiczość. Niszczy jednak zdecydowanie wszelką możliwość tożsamości ze sobą w prostocie.¹⁶

¹⁴ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 68–69.

¹⁵ Tamże, s. 73.

¹⁶ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, wyd. cyt., s. 110.

A jeśli tak jest, jeśli świadomość retencjonalna jest zaledwie pewną odmianą nie-spostrzeżenia, zabieg polegający na włączeniu jej do sfery źródłowego uchwytowania nosi charakter posunięcia, które jedynie *odwleka* niemożliwość samej obecności. Jeśli bowiem ta ostatnia jest możliwa wyłącznie poprzez trwanie, dla którego koniecznym podłożem jest retencja, wyłączenie retencji ze sfery percepcji i bezpośredniości musi rozbijać możliwość percepcji jako takiej. Wszak, jak zauważyliśmy już wcześniej, samo praimpresjonalne „teraz” wypreparowane ze swego trwania w sensie ścisłym *nie jest*, co znaczy: *nie jest* obecne. Możliwość obecności zostaje *de facto* zniesiona.

W tym też sensie Derrida może pisać, „*że spostrzeżenie nie istnieje*, lub, że to, co nazywamy spostrzeżeniem, nie jest źródłowe, i że niejako wszystko „zaczyna się” od „re-prezentacji”¹⁷. Albo bowiem mamy retencjonalne trwanie, które wszak nie może, zgodnie z jego argumentacją, nosić źródłowego charakteru, albo też mamy źródłowo uchwytującą praimpresję, która, pozostając idealną granicą ciągu retencyjnego, nie ma wszak żadnego trwania. Z wyłączeniem retencji ze spostrzeżenia znika więc możliwość samej percepcji, z pozostawieniem jej w jej obrębie – źródłowy charakter teje.

To splątanie wewnątrz obecności, splątanie, które zarazem umożliwia mówienie o obecności i źródłowym uchwytowaniu i rozbija je od środka, działałoby tutaj według czegoś, co Derrida bardzo szybko zacznie określać mianem ekonomii uzupełnienia. To, co ma stanowić jedynie *powtórzenie* i podtrzymanie pełni obecności, co jest możliwe wyłącznie dzięki temu, że następuje *po* bezpośrednio danym „teraz”, paradoksalnie jest jednocześnie tym, bez czego o obecności nie moglibyśmy mówić. Retencja daje się wszak wyodrębnić z obecności jedynie jako to, co podtrzymuje dla świadomości osuwające się w przeszłość „teraz”, co je zatem *powtarza*, pozostaje wobec nich wtórne. Zarazem obecność nigdy nie jest *faktycznie* możliwa bez udziału w niej owego powtórzenia. Bez niego *jest niczym*. Czyżby więc było tak, że to owo powtórzenie powołuje i ustanawia swój warunek? „[...] osobiwa struktura uzupełnienia: możliwość wytwarza z opóźnieniem to, do czego, jak się mówi, jest dodawana”¹⁸

Ostatecznie więc, pozostając świadomością tego, co już nieobecne, spostrzeżeniem, które *de facto* nie spostrzega niczego, świadomość retencjonalna zaprzeczającaby możliwość wszelkiej źródłowej obecności, wszelkiej prawomocnej percepcji. Stanowiąc jedynie „odmianę nie-spostrzeżenia”, faktycznie nie różniłaby się w swojej zdolności źródłowego uchwytowania od odtworzenia.

Czy jednak w tym misternym obrazie uzupełniającego zapętlenia, w którym obecność zaczyna się od odtworzenia, pierwotne jest konstituowane przez swoje powtórzenie, a spostrzeżenie sprowadza się do „odmiany niespostrzeżenia”, Der-

¹⁷ Tamże, s. 76.

¹⁸ Tamże, s. 148.

rida nie przeoczył żadnego elementu? Czy zrobił dostatecznie dużo, by jego krytyka obecności była krytyką obecności odsłanianej w jej konstytucji przez Husserla? Czytając bowiem Derridiańskie analizy, napotykamy na trudności z określeniem, na czym polega specyfika retencji w obrębie tego, co miałyby posiadać wspólne zakorzenienie w śladzie i możliwości powtórzenia¹⁹, zupełnie tak, jakby retencja była z wtórnym przypomnieniem tożsama. Z jednej strony może się to wydawać zabiegiem celowym, Derrida usiłuje pokazać, jak wiele, na przekór zamiarom Husserla, jest w świadomości retencjonalnej z charakteru powtórzenia, z nieźródłowości i pozanaocności. Dlatego wydobywa miejsca, w których retencja ujawnia się raczej w swoim wymiarze nie-spostrzeżenia. Z drugiej jednak, jeśli *faktyczny* charakter retencji stanowi koronny argument w Derridiańskiej krytyce Husserlowskiej konstytucji obecności, to pytania o to, na czym odrębność owej retencji polega, nie powinny pozostawać bez odpowiedzi. Zwłaszcza że przecież sam Derrida odnotowuje szczególny status świadomości retencjonalnej. Mówiąc o retencji jako spostrzeżeniu u Husserla, przyznaje: „to jednak absolutnie wyjątkowy przypadek spostrzeżenia – Husserl nigdy nie uznał innego – w którym to, co spostrzeżone, nie jest tym, co obecne, lecz przeszłością jako modyfikacją tego, co obecne”²⁰. Mając tu do czynienia ze spostrzeżeniem, winniśmy więc pamiętać, iż nie chodzi o jego zwykłe rozumienie. Szczególnie ciekawe jest jednak miejsce, w którym Derrida odżegnuje się od redukowania, jak pisze, „otchłani, która w istocie może rozdzielić retencję od przedstawienia”²¹. Zwróćmy uwagę, owa otchłań, jak ją określa, a więc różnica, która wkracza w sferę tego, co wspólnie miałyby być zakorzenione w *śladzie*²², nie jest różnicą między retencją a wtórnym przypomnieniem, lecz właśnie przedstawieniem. Czyż ma to oznaczać, że retencja nie stanowi po prostu odmiany reprezentacji? Jakby Derrida w ten sposób chciał się zdystansować od prostego utożsamienia retencji z najogólniejszą kategorią „uobecnienia jako powtórzenia lub odtworzenia prezentacji”²³? Derrida nie wyjaśnia nam, jakie znaczenie słowa ‘reprezentacja’ ma tu na myśli. Jednak przegląd sensów, w jakich to słowo pojawia się w *Głosie i fenomenie*²⁴, wystarczy, by stwierdzić, że każdy z nich umieszcza świadomość retencjonalną poza nawiasem struktury powtórzenia w jej *zwykłym* sensie²⁵, jako re-prezentacji,

¹⁹ Tamże, s. 113.

²⁰ Tamże, s. 108.

²¹ Tamże, s. 113.

²² Tamże, s. 113.

²³ Tamże, s. 82.

²⁴ J.C. Evans, *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, 1991, s. 76–79.

²⁵ Derrida mówi o „strukturze powtórzenia, którego żywioł może być tylko przedstawieniowy” (*Głos i fenomen*, s. 84).

„formy po-wrotu lub re-stytucji tego, co obecne”²⁶, w której to formie mieści się wtórne przypomnienie²⁷. Zresztą nie znajdziemy u Derridy miejsca, w którym otwarcie określałby on retencję jako formę reprezentacji. Czyżby zatem retencja miała być dla niego „absolutnie wyjątkowym przypadkiem”²⁸ nie-spostrzeżenia? Przypadkiem, który nie mieściłby się w obrębie przedstawienia?

Tymczasem lektura Husserlowskich opisów konstytucji żywej obecności pogłębia jeszcze wątpliwości. Stanowczość, z jaką Husserl utrzymuje, „że retencja i protencja należą do sfery źródłowości, [...] nacisk, z jakim przeciwstawia absolutną ważność pierwotnego przypomnienia relatywnej ważności przypomnienia wtórnego”, zdaje się wynikać nie tyle z jego niepokoju²⁹, co raczej z gotowości do destrukcji metafizycznej dominacji obecności poprzez odsłonięcie jej źródeł. Retencja jest tu bowiem określana mianem spostrzeżenia nie dlatego, żeby w ten sposób przemycić do niej możliwość źródłowego uchwytowania czy by źródłowe uchwytowanie mogło dotyczyć czegoś więcej niż punktowych chwil „teraz” pozbawionych trwania – by zatem zatrzeć *fakt*, że obecność jest źródłowo konstytuowana przez nieobecność i nie-źródłowość – lecz wynika z fenomenologicznych opisów spostrzeżenia, z tego, jakim się ono jawi i jakim się *faktycznie* konstytuuje. Spostrzeżenie nie jest w ten sposób podporządkowywane idei absolutnej obecności, jest dokładnie przeciwnie – wszelka idea obecności ma zostać w ten sposób ufundowana na analizie jej *faktycznych* źródeł. „Wierność doświadczeniu i ‘rzeczom samym’ nie pozwala, by było inaczej”³⁰.

Dlatego też Husserl wyodrębnia dwa pojęcia spostrzeżenia, wprowadzając między nie różnicę, dla której w tradycyjnej metafizyce miejsca nie było. Retencja jest spostrzeżeniem tylko w znaczeniu, jakie posiada jedno z nich. Stąd też, jeśli „o spostrzeżeniu będziemy mówili w związku z różnymi sposobami dania, w jakich występują obiekty czasowe, wtedy przeciwieństwem spostrzeżenia będzie występujące tutaj pierwotne przypomnienie i pierwotne oczekiwanie [...]”³¹.

²⁶ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, wyd. cyt., s. 113. Derrida mówi i o reprezentacji, i o retencji, że są „formą po-wrotu i re-stytucji tego, co obecne”, kiedy jednak uświadomimy sobie, a to każe nam kontekst, że reprezentacja jest tu rozumiana na sposób Husserlowski, jako odtworzenie, wówczas zostaje nam przyjąć, że o retencji jako o „formie po-wrotu”, możemy mówić tylko w jakimś szczególnym sensie.

²⁷ Oczywiście ktoś mógłby na to odpowiedzieć, że Derrida używa tutaj pojęcia ‘reprezentacja’ nie jako swego własnego, lecz jako terminu Husserla i, że to z tego powodu retencja wymieniana jest obok reprezentacji, nie zaś jako jedna z jej form. Tyle że tym, o co w gruncie rzeczy nam tu chodzi, nie jest sam fakt pojawienia się u Derridy obu tych pojęć obok siebie, lecz to, że to przez niego są one określone jako odrębne.

²⁸ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, wyd. cyt., s. 108, gdzie Derrida mówi o retencji jako o „absolutnie wyjątkowym przypadku” spostrzeżenia u Husserla.

²⁹ Tamże, s. 111–112.

³⁰ Tamże, s. 112.

³¹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 60.

W spostrzeżeniu jednak, którym filozofia zainteresowana jest przede wszystkim, owe różne sposoby dania muszą współuczestniczyć. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie uchwytywania tego, co czasowe, inaczej niż w jego różnych temporalnych *modi*. Źródłowemu uchwytywaniu tego, co aktualnie obecne dla konstytuującego podmiotu, towarzyszyć musi więc odpowiednio źródłowe ujmowanie minionych i antycypowanych „teraz”. „Akt, który pretenduje do prezentacji samego obiektu czasowego, musi w sobie zawierać ‘ujęcia teraźniejszości’, ‘ujęcia przeszłości’ itd., i to jako źródłowo konstytuujące”³². „[...] jeśli spostrzeżeniem nazwiemy *akt*, w którym znajduje się wszelkie źródło („*Ursprung*”), akt *konstytuujący źródłowo*, wtedy *pierwotne przypomnienie będzie spostrzeżeniem*”³³. Oczywiście ktoś mógłby w tym miejscu spytać o możliwość takiego źródłowego konstytuowania, o jakim w obu zacytowanych miejscach jest mowa. W jaki bowiem sposób w przypadku uchwytywania przeszłości, tego, co nieobecne, może nam być coś dane na sposób źródłowy? Czyż nie tego właśnie obecnościowego śladu naznaczającego retencję obawia się i wypomina go Husserłowi Derrida?

Źródłowy charakter uchwytywania w retencji istotnie rodziłby niemałe trudności, gdyby ową źródłowość rozumieć w ten sam sposób, niezależnie od tego, czy dotyczyłaby ona tego, co dane w „teraz” praimpresji, czy retencji. Ale i tutaj, podobnie jak było to w odniesieniu do rozumienia spostrzeżenia, metafizyczna kategoria źródła nie zachowuje u Husserla znaczenia, jakie mu nadała tradycja, ale ulega swego rodzaju przemieszczeniu. Źródłowość bardzo wcześnie pojawia się w tekstach Husserla jako termin, który nie odsyła jedynie do tego, co jest źródłowe w sensie absolutnym, co dane jest nam każdorazowo w niepowątpiewalnej pewności obecności z nami Derridiańskiego *im selben Augenblick*; źródłowość uchwycenia jawi się tam raczej jako źródłowość właściwa temu, co uchwytywane. W odniesieniu do aktualnego „teraz” będzie ona czymś innym – powiedzmy źródłowością w sensie ścisłym – niż w odniesieniu do dopiero co minionego „teraz”.

Akt ukonstytuowany, zbudowany ze świadomości teraźniejszości oraz świadomości retencyjnej, jest *adekwatnym spostrzeżeniem obiektu czasowego*. Ten ostatni ma przecież zawierać czasowe zróżnicowanie, a to konstytuuje się właśnie w takich aktach, w praświadomości, retencji i protencji.³⁴

Rozumienie źródłowego ujmowania tego, co czasowe, w taki sam sposób jak tego, co momentalnie obecne, byłoby nieporozumieniem. Zwróćmy jeszcze uwagę na słowa, które następują po ostatnim z zacytowanych przez nas w poprzednim akapicie fragmentów:

³² Tamże, s. 60.

³³ Tamże, s. 62.

³⁴ Tamże, s. 58.

Tylko w pierwotnym przypomnieniu bowiem *widzimy* to, co przeszłe, tylko w nim konstituuje się przeszłość, i to nie na sposób reprezentacji, lecz prezentacji. 'Dopiero-co-byłe', wszelkie 'przedem' w odróżnieniu od „teraz” zobaczone wprost może być tylko w pierwotnym przypomnieniu, którego istotę stanowi doprowadzenie tego nowego i swoistego momentu do pierwotnej, bezpośredniej naoczności, dokładnie tak samo, jak istotą spostrzeżenia terażniejszości jest doprowadzenie wprost do naoczności [momentu] „teraz”.³⁵

Retencja nie jest więc 'pierwotną, bezpośrednią naocznością' w ten sam sposób, w jaki jest nią uchwytывanie aktualnego „teraz”. Ich podobieństwo dotyczy szczególnego charakteru relacji, jaka łączy je z ich własnym przedmiotem uchwytывania, nie już jednak sposobu, w jaki ów przedmiot one uchwytują. Tak więc, jak w praimpresji uzyskujemy źródłowy przystęp do tego, co aktualnie obecne, tak jedynie w retencji możemy 'naocznie' uchwycić owo 'dopiero-co-byłe', w sposób, w jaki jest to w odniesieniu do minionych „teraz” możliwe. Jeśli mówimy tu o naoczności i to o naoczności bezpośredniej, to nie po to, by do retencji przemycić w ten sposób charakter obecności właściwy punktowemu „teraz”, lecz, przeciwnie, by odsłonić rodzaj i charakter naoczności właściwy temu, co przeszłe. By odsłonić możliwość doświadczania bliskiej przeszłości, w tym zwłaszcza przeszłości konstituującej żywą obecność, jako doświadczania właśnie.

Także i słowa Husserla, w których broni on konieczności zachowania czystości spostrzeżenia od zanieczyszczenia nie-źródłowym uchwytывaniem, powinniśmy rozumieć w tym duchu. „O ile z samym spostrzeżeniem łączy się coś, co spostrzeżeniem nie jest, o tyle jest ono problematyczne”³⁶. Ale spostrzeżeniem, z którym owo coś innego mogłoby się łączyć, jest dla Husserla spostrzeżenie już 'zanieczyszczone' przez retencję. Tym zaś z kolei, co czyniłoby spostrzeżenie problematycznym, nie jest wszelkie przeszłe i nieobecne wprowadzane do spostrzeżenia, lecz tylko takie, którego naoczność uchwytывania nie została należycie wskazana, odsłonięta i określona co do jej granic, a jedynie bez wsparcia na fenomenologicznej analizie przyjęta. Jak bowiem Husserl w tym samym akapicie podkreśla, „gdy mówi się o oczywistej prezentacji treści immanentnej, to rozumiałe jest samo przez się, że oczywistość ta nie może oznaczać niepowątpiewalnej pewności w odniesieniu do punktualnego czasowego istnienia (*Dasein*) dźwięku; oczywistość tak ujętą (jak przyjmował to na przykład jeszcze Brentano) skłonny jestem uważać za fikcję. Jeżeli do istoty treści, która może być dana w spostrzeżeniu, należy to, że rozciąga się ona w czasie, to niepowątpiewalność spostrzeżenia nie może oznaczać nic innego niż niepowątpiewalność co do istnienia czasowo rozciągniętego.”³⁷ Retencja nie czyni więc spostrzeżenia dyskusyjnym, ona je warunkuje, pierwotna obecność nie-obecności w spostrzeżeniu nie podważa jego możliwości, lecz jest tu przez spostrzeżenie jako konstituowanie

³⁵ Tamże, s. 62–63.

³⁶ Tamże, s. 125.

³⁷ Tamże, s. 124.

tego, co czasowe, zakładana. Źródłowe ujmowanie tego, co czasowe, nie gwałci jego istoty, narzucając mu *formę* punktowej obecności Derridiańskiego *im selben Augenblick*, lecz, co pozostaje dla Husserla oczywiste, musi zachowywać wierność *modi*, w jakich się ono prezentuje, w tym także i na sposób nieprezentowania.

Jest rzeczą jasną, że oczywistość spostrzeżenia wewnętrznego, o której tak wiele się mówi, oczywistość *cogitatio* straciłaby wszelki sens i znaczenie, gdybyśmy chcieli wyłączyć rozciągłość czasową ze sfery oczywistości i [sfery] tego, co naprawdę dane³⁸.

Wróćmy jednak do analizowanego przez nas ustępu. Próbując dokładniej oddać charakter retencji, Husserl określa ją mianem *widzenia* tego, co przeszłe. Nie powinniśmy naturalnie brać tego określenia nazbyt dosłownie. Nie chodzi tu o możliwość jakiegokolwiek bezpośredniego naocznego uchwytowania czy utrzymywania w naoczności w formie, w jakiej ma to miejsce w przypadku praimpresji. Widzenie „twarzą w twarz” tego, co nieobecne, nie jest oczywiście możliwe. Na czym więc miałyby polegać owo *widzenie*, o którym mówi Husserl? Otóż jeśli retencja nie może być bezpośrednim widzeniem minionych przejawów spostrzeganego przedmiotu, to pozostaje ona jednak percepcją ich stawania się nieobecnymi. Podział na kolejne fazy retencji, oddzielenie *de jure* retencji i praimpresji nie powinny nam tu przesłaniać ich przechodzenia w siebie w sposób ciągły i wzajemnego splecenia. Czyż bowiem momentalna świadomość, w której pojawia się w spostrzeżeniu coś nowego, w której spostrzegamy *stawanie się terażniejszym* pewnego „teraz”, nie jest jednocześnie świadomością spostrzegającą *de-zaktualizowanie się* i *stawanie się byłym* tego „teraz”, które je poprzedzało? „W rzeczy samej, czy nie spostrzegamy przemijania, czy [...] nie uświadamiamy sobie wprost bycia-dopiero-co-byłym tego, co ‘dopiero co minęło’, w jego samoobecności i w modus samoprezentacji?”³⁹ Gdy *spojrzymy* na kontinuum uchwytowanych w praimpresji chwil, ukaże się nam ciąg coraz to nowych „teraz”, z których każde następne, wynurzając się, usuwa w cień to, które je poprzedzało, i z których aktualnie obecne i prezentujące się świadomości „we własnej osobie” jest zawsze tylko jedno. Jeśli jednak zwrócimy się w stronę samej uchwytywanej ciąg owych „teraz” świadomości, zauważymy wówczas, że choć każda z uchwytowanych chwil „teraz” uchwytowania jest osobno, to jednak ukazują się one, z chwili na chwilę, temu samemu ogarniającemu je *spojrzeniu*. Spostrzegając więc, jak w kolejnej chwili „teraz” kolejny przejaw przedmiotu *pojawia się* i zastępuje ten, który go poprzedzał, spostrzegamy jeszcze jedno, to mianowicie, jak ów dopiero-co-obecny *zanika*. To, co jeszcze przed chwilą było obecne, przestaje się prezentować, a moment owej *de-zaktualizacji*, jest momentem pojawienia się nowego „teraz”, dając się dzięki temu uchwycić: oto pojawia

³⁸ Tamże, s. 125.

³⁹ Tamże, s. 59.

się w świadomości coś nowego, pewne nowe „teraz”, czego drugą stroną jest, że coś innego, poprzedzające je „teraz”, już się nie pojawia albo też przestaje się pojawiać. W tej samej momentalnej świadomości *widzimy* więc pojawianie się coraz to nowych „teraz” oraz nieodłączne mu osuwanie się w przeszłość tych „teraz”, które je poprzedzały. Jeśli zaś godzimy się co do tego, iż bezpośrednio uchwytujemy osuwanie się w przeszłość i zanikanie owego dopiero-co-byłego „teraz”, wówczas musimy i przyjąć, iż prezentuje się nam w ten sposób także i samo owo „to, co przeszłe”, choć oczywiście na właściwy dla tego, co już nie-obecne, sposób. Ujmować przemijanie możemy bowiem tylko jako przemijanie czegoś, jako przemijanie pewnego przejawu, który w równym stopniu, co staje się byłym, przestaje być obecnym. Bezpośredniość uchwytowania przemijania musi być bezpośredniością ujmowania de-zaktualizacji *pewnego obecnego*. Uchwytujemy tutaj zawsze *pewne obecne* w jego stawaniu się nieobecnym w Derridiańskim *im selben Augenblick*, w punktowości chwili.

Dlatego właśnie nie możemy pomieszać retencji z jakąkolwiek formą przywoływania i reprezentacji. Jeśli nie jest ona widzeniem „twarzą w twarz” chwilowego przejawu, który już przeminął, jeśli nie zachowuje tego przejawu z taką wyrazistością i nieodpartością, z jakimi się on prezentuje w praimpresji, to jednak wprowadza ciągłość bezpośredniego uchwytowania każdej z kolejno następujących po sobie faz aż po praimpresjonalne źródło. Nie może w jej przypadku być mowy o żadnym *spoglądaniu wstecz*, na nowo ożywiającym dla świadomości minione „teraz”. Retencja nie stanowi żadnej formy przedstawieniowego uobecniania przeszłości. Dzieli ją pod tym względem od wtórnego przypomnienia i generalnie wszelkiego przedstawienia ogromna przepaść. O ile tamte stanowią przywołanie przedmiotu, niejako uobecniają go na nowo, odtwarzając jego obraz, o tyle retencja niczego, ani przedstawieniowo, ani w żadnej innej formie, nie powtarza, dla niczego nie stanowi uobecnienia, przeciwnie, tym, co się w niej ujawnia, jest raczej od-obecnianie tego, co się dopiero co prezentowało, i żywa świadomość tego, że od-obecnia się ten i ten przejaw, czy też ten i ten przedmiot. „Sama retencja nie jest ‘aktem’ (tzn. ukonstytuowaną w szeregu retencjonalnych faz immanentną trwającą jednością), lecz *momentalną świadomością* minionej fazy, a zarazem podłożem retencjonalnej świadomości fazy następnej”⁴⁰. Jest więc ona źródłowym doświadczeniem stawania się przeszłym teraźniejszości, a dopiero to, co się w tym doświadczeniu ujawnia, może być uprzedmiotawiane we wtórnym przypomnieniu.

Owo źródłowe uchwytowanie stawania się byłym, z którym mamy do czynienia w retencji, naturalnie nie ogranicza się jedynie do momentu przejścia od tego, co jeszcze-obecne, do już-nieobecnego, ale rozciąga się na kontinuum faz retencjonalnych. Jak przypomina nam Husserl: „[...] każde późniejsze [pierwotne] przypo-

⁴⁰ Tamże, s. 180, podkreślenia – moje.

mnienie jest nie tylko ciągłą modyfikacją, która powstaje z pierwotnego wrażenia, ale także ciągłą modyfikacją wszystkich wcześniejszych ciągłych modyfikacji tego samego punktu początkowego; to zaś znaczy: ono samo – ten punkt [pierwotnego] przypomnienia – jest kontinuum”⁴¹. Z każdą następną chwilą *spostrzegamy*, jak kolejne fazy retencjonalne uchwytujące stawanie się byłym pewnego „teraz” i pewnego przejawu *de-zaktualizują* się, jak w ich miejsce pojawiają się coraz to nowe fazy coraz to nowych byłych chwil „teraz”, a jednocześnie przeszły charakter uświadamiany w danych nam ciągach retencji prezentuje się jako jeszcze bardziej zamierzchły, *spostrzegamy* wreszcie także i to, że owe coraz bardziej osuwające się w przeszłość momenty są, z chwili na chwilę, tymi samymi i dotyczą tych samych przejawów. Jak z owym przedmiotem unoszonym przez prąd rzeki, najpierw tuż obok nas, potem coraz dalej od miejsca, z którego na niego spoglądamy – granica pomiędzy byciem „twarzą w twarz” z uchwytowanym przedmiotem a jego osuwaniem się w retencję na zawsze pozostanie nieostra, potwierdzając tym bliskość związku retencji z praimpresjonalnym źródłem, z którego ta nieustannie czerpie. Choć przedmiot nieustannie się od nas oddala, choć widzimy go coraz słabiej i można by wręcz uznać go za cień tego przedmiotu, który jeszcze przed chwilą widzieliśmy dobrze, to jednak wciąż widzimy go jako ten sam przez całą jego drogę, przez czas, który minął od chwili, gdy go zauważyliśmy. Zacierają się już jego kontury, od pewnego momentu zaledwie to wiemy, że owa odległa plamka to wciąż on, ale ciągłość pomiędzy obecną a minioną chwilą „teraz” owego pierwszego spostrzeżenia przedmiotu zostaje zachowana, przedmiot, które teraz widzę niewyraźnie jest tym, który jasno spostrzegłem wcześniej. Zachowaliśmy bowiem ciągłość obserwacji.

Jak zatem jest z ową absolutną pewnością, o której Husserl wspomina w odniesieniu do tego, co uchwytywane w pierwotnym przypomnieniu? By właściwie ją zrozumieć, sięgnijmy najpierw do miejsca, z którego zaczerpnęliśmy słowa Husserla. Na tej samej stronie bowiem, w paragrafie, który poprzedza ów mówiący o *absolutnej pewności*, czytamy:

Również w przypadku źródłowej prezentacji obiektu czasowego widzieliśmy, że najpierw pojawia się on żywo, jasno, a potem *z malejącą jasnością przechodzi w pustkę*. Te modyfikacje należą do przepływu. [...] podczas gdy w uobecnieniu przepływu również występują te same modyfikacje, dołączają się do nich *jeszcze inne 'niejasności'*, mianowicie już to, co 'jasne' (w pierwszym znaczeniu), widziane jest jakby przez mgłę, niejasno, i to mniej lub bardziej niejasno [...]”⁴².

Retencjonalnemu ujęciu zawsze towarzyszy więc *malejąca jasność i przechodzenie w pustkę*. ‘Niejasności’ nie pojawiają się dopiero z wtórnym przypomnieniem,

⁴¹ E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1911)*, tłum. angielski: John Barret Brogh, Dordrecht 1991, s. 340; przekład mój.

⁴² E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, wyd. cyt., s. 73, podkreślenia – moje.

nie są właściwością uobecnienia, lecz wszelkiego uświadamiania sobie przeszłości. Inny jest natomiast ich charakter, bo o ile we wtórnym przypomnieniu nieusuwalna niejasność dotyka w całości tego, co się uobecnia, o tyle w retencji dotyka ona uświadamianego przejawu stopniowo, zostawiając, nawet jeśli z chwili na chwilę coraz bardziej szczątkowe, to co jasne i wyraźne, i *absolutnie pewne*. Retencja może być źródłowym i pewnym ujmowaniem obiektu czasowego, jednak jedynie w odniesieniu do tego, co się jeszcze nie zatarło, i jako tego, co się jeszcze nie zatarło. Tymczasem to, co jest w niej źródłowo ujmowane, ulega nieustannemu zawężaniu się wraz z osuwaniem się w przeszłość ujmowanego obiektu. Jak w innym miejscu Husserl zwraca nam uwagę,

retencja nie jest modyfikacją, której daty impresjonalne pozostawałyby zachowane efektywnie, tylko, że właśnie w odmienionej formie, lecz jest intencjonalnością, i to intencjonalnością swego typu. Gdy wyłania się jakaś pradata, jakaś nowa faza, poprzednia nie przepada, lecz jest 'zatrzymywana [niejako] w uchwycie' (tzn. właśnie retendowana), i dzięki tej retencji możliwe jest spoglądanie wstecz na to, co minione; sama retencja nie jest spoglądaniem wstecz uprzedmiotawiającym minione fazy [...] ⁴³.

Nie powinniśmy więc, raz jeszcze to powiedzmy, widzieć w retencji jakiejś formy przedstawiania przedmiotu czasowego, czy też zachowywania jego przejawu w takiej postaci, w jakiej się on prezentował w praimpresji – „daty impresjonalne” nie są w niej „zachowywane efektywnie”. Ma ona raczej formę intencjonalnego podtrzymywania w świadomości pewnego minionego „teraz”, jako tego „teraz”, które przed momentem było przeze mnie widziane, a które przeszło w inne, aktualne „teraz”. Źródłowy charakter uchwytowania nie będzie więc dotyczył wszystkiego, co się zaprezentowało w praimpresji, lecz jedynie tego, co się odkłada, ale i podlega zatarciu w retencji. Od początku będzie on też ograniczony do tego jedynie, co świadomość praimpresjonalna wyodrębniła i wydobyla z horyzontu tego, co się jej udostępniało: z tego, co jest mi dane w praipresji, ujmuję, konstytuując obiekt czasowy, tylko pewną część, która następnie podlega retendowaniu, ale i współlistotnemu mu zacieraniu się. Granice spostrzegania obiektu czasowego są zatem wyznaczone przez nieustannie modyfikujące się granice retencji.

„Zasadniczo coś realnego o typie rzeczy (*ein Dingreales*), byt o takim sensie, może się w pewnym zamkniętym przejawie przejawiać jedynie 'nieadekwatnie'. Z tym wiąże się w sposób istotny to, że żadne rozumowe uznanie w bycie oparte na takim nieadekwatnie prezentującym przejawie nie może być 'ostateczne', 'nieodwołalne' [...]” ⁴⁴. Czy implikacją słów z pierwszej książki *Ideii...* nie jest inne, niż by to sugerował Derrida, rozumienie *absolutności* żywej obecności? *Absolutna*

⁴³ Tamże, s. 179.

⁴⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 477.

pewność uchwycenia, która nie nadaje mu charakteru uchwycenia adekwatnego, ostatecznego i nieodwołalnego – czy można ją jeszcze traktować jako pewność tradycyjnej metafizyki? Nie będziemy w stanie zrozumieć rozbieżności pomiędzy zestawionymi tutaj wyjątkami z Husserla, jeśli nie uznamy, iż Husserlowska pewność retencji jest tyleż absolutna, co i ograniczona w swoim zasięgu w sposób, jaki opisaliśmy powyżej. Retencja mianowicie daje absolutną pewność uchwycenia tego, co w niej zretendowane, ale zarazem to, co w niej zretendowane, nigdy nie może zostać ujęte w całkowitej określoności i wypełnionej naoczności. Jeśli zaś *absolutnie pewna* retencja wiąże się z „zacieraniem się” wyrazistości tego, co uchwycono przed chwilą, *faktycznie* zasadniczo nigdy to, co uchwycone czasowo – z tego, co konkretne – nie może nam być dane w sensie absolutnym. Husserl uzupełni później swoją wypowiedź, pisząc:

Powiedzieliśmy, nieadekwatnie spostrzegalne w odcieciu od innych przejawie. Istnieją przedmioty – a należą tutaj wszystkie przedmioty transcendentne, wszystkie „realności”, które obejmuje nazwa natura albo świat – które w żadnej zakończonej (*ahgeschlossen*) świadomości nie mogą być dane w całkowitej określoności, a tak samo w całkowitej naoczności. Ale jako „idea” (w Kantowskim sensie) jednak jest nakreślona z góry pełna ich prezentacja – jako pewien w swym istotnym typie absolutnie określony system niekończących się procesów nieprzerywanego pojawiania się, *resp.* jako pole tych procesów – pewne *a priori* określone continuum przejawów o różnych, ale określonych wymiarach, rządzone we wszystkim przez stałą prawidłowość istotnościową⁴⁵.

Pełna i absolutnie pewna prezentacja przedmiotów czasowych jest więc dla Husserla raczej ideą w Kantowskim sensie niż czymś, do czego realizacji praimpresjonalno-retencjonalna świadomość daje nam narzędzia. To zaś oznacza, iż także absolutna pewność tego, co retencjonalnie uchwycone, pozostaje *faktycznie* jedynie nieskończenie odwleczonym celem. Nie w sensie niemożliwości źródłowego uchwytowania, ale jego każdorazowo nieusuwalnej niepełności i jednostronności. Derridiańskie uwagi co do niemożliwości uzyskania w żywej obecności absolutnej pewności poznania zdają się więc tyleż słuszne, co zgodne z tym, co czytamy u samego Husserla. Lektura Husserlowskich opisów konstytucji świadomości czasu i tego, co czasowe, odślania nam obraz fenomenologii, w której temat pewności co prawda jest wciąż obecny, nie jest to już jednak pewność klasycznej metafizyki. Pewność poznania okazuje się w nich bowiem dość konsekwentnie podporządkowana fenomenologicznym opisom *faktycznego* spostrzegania – nie tyle uzyskujemy tu dostęp do poznania, którego treść wyjęta będzie spod groźby zakwestionowania i podważenia, co poznajemy granice i warunki, w obrębie których o pewności poznania możemy w ogóle mówić.

Czyż zatem pojęcie pewności, nie tracąc swego charakteru podstawy ugruntowywania, nie zrywając istotnej więzi łączącej je z kategorią pewności w tradycji

⁴⁵ Tamże, s. 495.

metafizycznej, nie ulega u Husserla czemuś, co moglibyśmy, zgodnie z językiem przyjętym przez Derridę, nazwać swego rodzaju *przemieszczeniem*? Czyż sens Husserlowskiej pewności wyłaniający się w naszej lekturze nie oddala się od jej klasycznego rozumienia, w którym nie ma miejsca na *ślad* nieobecności i „niejasności” „przechodzące w pustkę”, i czy nie staje się on próbą określenia, w jaki sposób pewność może *faktycznie* dotyczyć naszego poznania? W miejsce dogmatycznego przyjęcia pewnego rodzaju pewności, wokół którego należałoby następnie budować wiedzę absolutną, Husserl próbowałby tu raczej dokonać fenomenologicznego opisu kategorii pewności, odnaleźć i odsłonić sens, w jakim o pewności, a w konsekwencji o wiedzy, która byłaby pewna, moglibyśmy w ogóle mówić.

Podobne *przemieszczenie* i swego rodzaju podwojenie w tonie metafizycznych kategorii – jak próbowaliśmy to powyżej pokazać – dotyka w Husserlowskich opisach również pojęcia źródłowości czy spostrzeżenia. Fenomenologiczna kategoria obecności nie jest u Husserla już więcej pełną obecnością punktowego „teraz”. Metafizyczne pojęcie prostej, absolutnej obecności zastąpione zostaje u niego obecnością uczasowioną, która „*bezustannie komponuje się z nie-obecnością i nie-spostrzeżeniem*”⁴⁶. Derridiańskie pytania, stawiane w toku jego lektury, odsłaniające miejsca, w których u Husserla wciąż żywe jest jeszcze zakorzenienie w metafizycznej tradycji, o wiele ważniejszą i filozoficznie bardziej znaczącą rolę odgrywają, zmuszając nas do ponownego przemyślenia podstawowych kategorii fenomenologicznych, pozwalając odsłonić to, co się w nich wymyka *metafizyce obecności*. Czy będziemy w stanie dobrze zrozumieć pracę dekonstrukcji w obszarze fenomenologii, pomijając tę dwuznaczność i rozdzielenie w tonie fenomenologii i jej stosunku do metafizycznego dziedzictwa, które w swoich tekstach Derrida nieustannie zastrzega? Derridiańska krytyka bowiem raczej określa granice fenomenologicznego badania, niż kwestionuje jego wagę i możliwość, raczej zmusza nas do ponownego rozważenia pewnych Husserlowskich analiz i ich konsekwencji, niż je przekreśla. Odkrywane przez dekonstrukcję wewnątrz fenomenologii to, co *inne*, nie podkopuje możliwości fenomenologii, przeciwnie, jest niezbędne dla rzetelności fenomenologicznego badania. Dekonstrukcja okazuje się tu cenną metodą filozofowania nie jako narzędzie destrukcji fenomenologii, ale jako narzędzie rozmontowywania *metafizyki obecności* w jej służbie.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, wyd. cyt., s. 108.

Husserl and Derrida

Keywords: *phenomenology, deconstruction, Derrida, time, presence, perception*

The deconstruction of the metaphysics of presence is commonly seen as an attempt of radical undermining of the Husserlian project and phenomenological thinking in general. The author proposes to revise this interpretation of deconstruction and emphasizes the equivocal character of Derrida's attitude to phenomenology. Following Derrida's and Husserl's analyses of the category of the present and its relation to temporality, primordially or perception, he shows that the deconstruction of phenomenology concerns only certain of the interpretations of Husserl's thought. He attempts to show that, by posing fundamental questions for the possibility of phenomenology, Derrida makes us aware of what is most revolutionary and non-metaphysical in phenomenology.