

Janusz Sidorek

Ja i horyzont temporalny

Słowa kluczowe: czas, świadomość, fenomenologia genetyczna, ego

Na początku V *Badania logicznego*¹, które z niewielką tylko przesadą można nazwać swoistym „aktem urodzenia” metody fenomenologicznej, Husserl wprowadza pojęcie świadomości w trzech krokach. Zaczyna od świadomości jako „fenomenologicznej zawartości Ja”, następnie przechodzi do „świadomości wewnętrznej”, by wreszcie dojść do określenia świadomości jako „aktu psychicznego”, charakteryzowanego poprzez swą intencjonalność. Ja – od którego wszystko tu się zaczyna – to nie Ja „fenomenalne”, będące przedmiotem jak każdy inny, lecz Ja „fenomenologiczne”, które natychmiast utożsamione zostaje z jednością świadomości. Tę z kolei Husserl chce rozumieć jako jedność tego, co w „sposób ciągły jednolicie związane”; jest to „jedność współistnienia” konstytuująca „jedność zmieniania się” (*BL* II A 335 n.), „ciągła rzeczowa jedność konstytuująca się w należących do »Ja« przeżyciach” (*BL* II A 356). Oglądana natomiast od strony pomyślanej po Brentanowsku „świadomości wewnętrznej” jawi się ona jako pewna „całość”, wobec której funkcję ujedniającą pełni „subiektywna świadomość czasu” będąca „wszechogarniającą formą chwili świadomości” (*BL* II A 336).

W ten oto sposób już w punkcie wyjścia Husserl powiązał ze sobą dwa zagadnienia kluczowe dla późniejszego rozwoju jego filozofii: problem Ja oraz problematykę czasowości jako formy świadomości. Nie ma przy tym większego znaczenia okoliczność, że oba te tematy podjęte tu były tylko po to, by je natychmiast wyłączyć z terenu właściwych badań fenomenologicznych. Tę początkowo Husserl chciał widzieć bardzo wąsko: jako badanie intencjonalnych struktur przeżyć poznawczych – tych samych realnych przeżyć, które przy innym podejściu mogły

¹ *Badania logiczne* Husserla (dalej sygnowane jako *BL*) cytuję w polskim przekładzie: Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000–2005; odwołuję się jednak stale do umieszczonej na marginesach tego wydania paginacji pierwszego (A – 1900–1901) bądź drugiego (B – 1913) wydania niemieckiego.

być tematem empirycznej psychologii. Dlatego też w imię czystości metody musiał skrupulatnie wykluczyć to wszystko, co poza owe struktury wykraczało, co nie mieściło się w „fenomenologii aktów intencjonalnych” wykoncypowanej jako dyscyplina zapewniająca grunt dla logiki i teorii poznania. „Zasada bezzałożeniowości”, nakazująca bezwzględne „wykluczenie wszelkich supozycji, które nie dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie” (BL II A 18), miała tu stanowić barierę chroniącą przed popadnięciem w świeżo przezwyciężony psychologizm.

Właśnie w imię tej zasady w obszernej dyskusji z Paulem Natorpem Husserl odrzucił „hipotezę czystego Ja jako centrum odniesienia” (BL II A 355) przeżyć. Stwierdził, że niczego takiego „nie potrafi odnaleźć” (BL II A 342). Argumentował przy tym, iż przyjęcie różnej od wszelkich „treści świadomości” zasady nadającej owym treściom jedność, choć do żadnej z nich nieredukowalnej, a zarazem powiązanej z nimi w sposób konieczny, nie da się „fenomenologicznie zrealizować”. Pozostaje więc tylko wspomniane wyżej „Ja fenomenologiczne”. Jednakże stosunek takiego Ja do przeżycia nie ma charakteru intencjonalnego i „nie odsyła do żadnego swoiście fenomenologicznego zasobu” (BL II A 331). To nie intencjonalność wiąże takie Ja z przeżyciem, lecz relację między nimi należy raczej rozpatrywać w kategoriach „część – całość”. Z tej perspektywy można odróżnić „fenomenologiczne Ja tej oto chwili”, „fenomenologiczne Ja rozpostarte w czasie” oraz „Ja jako trwały przedmiot” (BL II A 332)². Ukonstytuowanie się takiego Ja w jedności przenikającej wielość przeżyć uwarunkowane jest przez prawa przyczynowe regulujące ich współwystępowanie i następowanie po sobie, i jako takie *ex definitione* niejako wykracza poza obszar dopuszczalnych opisów fenomenologicznych, wyraźnie kłócąc się z zasadą bezzałożeniowości i związanym z nią postulatem unikania jakichkolwiek wyjaśnień³. Wprawdzie na gruncie czysto fenomenologicznym można mówić o Ja odnoszącym się w przeżyciu do przedmiotu, ale jest to już opis dokonany „na podstawie obiektywizującej refleksji” (BL II A 356) i tak też musi być traktowany: Ja w żadnym sensie nie jest więc częścią przeżycia, choć przeżycia same – rozpatrywane poza ich fenomenologiczną funkcją – są częściami duchowego Ja. O tym jednak wiemy „skądinąd”; ściśle rzecz biorąc, z empirycznej psychologii, dla której takie Ja zakreśla zasadnicze ramy badań.

² Warto tu może zauważyć, że w II wydaniu *Badani* Husserl wykreślił cały akapit, z którego zaczerpnięte zostały przytoczone wyżej określenia.

³ Por. BL II A 21: „Nie chce ona [sc. teoria poznania] wyjaśniać poznania, tego czasowego zdarzenia, [...] lecz rozjaśnić ideę poznania co do jej konstytutywnych elementów, *resp.* praw; nie chce ona śledzić realnych związków współlistnienia i następstwa, w jakie wplecione są akty poznania, lecz chce zrozumieć idealny sens specyficznych związków, w jakich dokumentuje się obiektywność poznania...”.

To nader restrykcyjne pojmowanie granic opisu fenomenologicznego niewątpliwie miało swe źródło w stosunkowo słabo jeszcze opracowanym aparacie metodycznym Husserla, nie pozwalającym mu wyjść poza opis efektywnej zawartości danego w „czystej” refleksji przeżycia. Namysł nad metodą już wkrótce jednak miał doprowadzić do istotnego przesunięcia tych granic. Z pewnością przełomową rolę odegrało tu odkrycie redukcji fenomenologicznej. Wprawdzie w *Pięciu wykładach* z 1907 roku – pierwszym tekście, w którym Husserl publicznie przedstawił tę procedurę – wciąż jeszcze obowiązuje przeciwstawienie przeżycia apercypowanego jako odniesione do Ja i przeżycia w drodze redukcji uwolnionego od tego odniesienia⁴. „Myślenie fenomenologiczne – pisał wówczas – jest myśleniem niczym” (*Hua* XVI, 41)⁵. Tylko przeżycie w tym sensie „bezosobowe”, a więc w drodze sztucznego zabiegu „wypreparowane” z naturalnej apercypacji i już nieujmowane jako „moje”, dane jest w sposób „immanentny”. Z drugiej jednak strony poszerzenie immanencji efektywnej o immanencję intencjonalną zasadniczo przesunęło granice opisu po stronie przedmiotowej, pozwalając objąć nim także to wszystko, co później miało otrzymać miano sfery noematycznej. To zaś było pierwszym krokiem do zerwania z „przesądem immanencji”⁶.

W pełni przesąd ten przewyciężony został jednak dopiero w I księdze *Idei*⁷. Dopiero tutaj Husserl – jak gdzie indziej⁸ pisał w swym komentarzu *ex post* do niefortunnej polemiki z Natorpem – „wyzbył się obaw przed wynaturzeniami metafizyki Ja” i „nauczył się już je [sc. owo Ja] odnajdować” (*BL* II/I B 361) jako pewien „nie konstytuowany transcendens w immanencji”, jako coś wykra-

⁴ Por. *Idea fenomenologii*, Warszawa 2006, s. 58.

⁵ XVI tom *Husserliana: Ding und Raum*, den Haag 1973, zawiera treść dalszej części tego samego wykładu z roku 1907, którego początkowy fragment opublikowany został w roku 1958 przez Waltera Biemla jako *Husserliana II: Die Idee der Phänomenologie*, dlatego też łączne rozpatrywanie obu tych publikacji wydaje się – zarówno ze względów rzeczowych, jak i historycznych – w pełni uprawnione.

⁶ Por. *Idea fenomenologii*, s. 81, zob. też Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968, zwłaszcza rozdział VI „Immanenz und Transzendenz”.

⁷ Husserl opublikował tę książkę w roku 1913, równocześnie z II (niepełnym) wydaniem *Badań logicznych*. Tu korzystam z przekładu Danuty Gierulanki: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, PWN, Warszawa 1976.

⁸ W przypisie dołączonym do II wydania *Badań logicznych*. W Przedmowie poprzedzającej to wydanie autor wyraźnie deklarował, iż starał się mu nadać postać „w miarę możliwości dostosowaną do stanowiska *Idei*”, choć miał przy tym świadomość, że nie udało mu się tego celu osiągnąć w odniesieniu do „całej wcześniejszej pracy” (*BL* I, B X). Ta deklaracja znowu pozwala – przy zachowaniu należytej ostrożności – rozpatrywać łącznie przynajmniej fragmenty dodane do II wydania książki i odpowiadające im rzeczowo partii I księgi *Idei*. Warto też może w tym miejscu przytoczyć wyjaśnienie sformułowane przez Husserla w tej samej Przedmowie kilka stron niżej: „Nie akceptuję już negacji czystego Ja, pozostawiłem jednak odnośne wywody jako obiekt interesującej polemicznej dyskusji P. Natorpa” (*BL* I, B XVI). Co do wpływu, jaki Natorp wywarł na Husserla, por. Iso Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1964, II Abt., I Absch., I Kap., w interesującej nas tu kwestii zwłaszcza § 32, s. 365 nn., oraz wnikliwy artykuł Wojciecha Hanuszkiewicza o sporze między Husserlem i Natorpem w niniejszym numerze „Przeglądu”.

czającego poza wszelkie przeżycia i nigdy niedającego się z nimi utożsamić, ale zarazem w sposób konieczny towarzyszącego im i „wyżywającego się w nich” (*Idee I*, s. 175). Przede wszystkim zdał sobie teraz sprawę z tego, że o *cogitationes* możemy wprawdzie mówić tak, jakby były one przeżyciami „niczymi”, spełniać je jednak (a tym samym odnajdywać w refleksji) możemy tylko w pierwszoosobowej formie *cogito*. Jeśli zatem chcemy powrócić do „rzeczy samych”, przeżyć ujmowanych tak, jak się one bezpośrednio jawią, to nie wolno nam tej formy pomijać. Tym samym tkwiące w niej Ja nie tylko „musi móc” towarzyszyć wszelkiej *cogitatio* – to gotów był przyznać także w *Badaniach*⁹ – ale także im towarzyszyć po prostu musi jako ich nieredukowalna charakterystyka opisowa. „Każde *cogito* – pisał – każdy akt w wyróżnionym sensie jest scharakteryzowany jako akt odpowiedniego Ja, »wychodzi z tego Ja«, ono w nim aktowo »żyje«” (*Idee I*, s. 251). W innym miejscu porównywał Ja do „źródła”, z którego przeżycia „bija” (*Idee I*, s. 106).

Takie Ja nie jest już jednak tożsame z Ja fenomenologicznym *Badań*. Po przeprowadzeniu redukcji stanowi ono „fenomenologiczne residuum”, szczątkową postać „pełnokrwistego” – jak chciałoby się powiedzieć – Ja fenomenologicznego, które teraz wraz z całym światem zapadło się w „transcendentalną nicość”; jest tą pozostałością, której „żadna redukcja nic [już] zrobić nie może” (*Idee I*, s. 252). W tym sensie jest ono Ja czystym. Wprawdzie nadal zachowuje swą indywidualność¹⁰, ale poprzez zabieg redukcji oczyszczone zostało z wszelkich określeń. „Przeżywające Ja” nie jest czymś, co można by „wziąć samo dla siebie”, jest ono „pozbawione składowych istoty”, nie ma „dającej się wyeksplikować zawartości”, jest „w sobie i dla siebie nieopisywalne” (*Idee I*, s. 252 n.). Właściwie dostępne jest tylko poprzez swe funkcje, jako „spełniacz” aktów i ich „biegun”¹¹. Dlatego też Husserl skłonny jest mówić tu o „niezwykle ważnej dwustronności” w sferze przeżyć i odróżniać w każdym przeżyciu „stronę subiektywnie skierowaną i skier-

⁹ Gdzie akceptował tezę, że przedstawienie Ja zawsze „pozostaje w pogotowiu” – por. *BI*. II A 355.

¹⁰ Husserl pisał, że czyste Ja jest „dla każdego strumienia przeżyć pewne zasadniczo inne” (*Idee I*, s. 175).

¹¹ W tym miejscu warto może zwrócić uwagę na narzucającą się analogię z opisem świadomości czasu. Gdy w *Wykładach o fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl dociera do najgłębszej warstwy przepływu fenomenów konstytuującego czas, zarazem ma wyraźne poczucie osiągnięcia granicy opisu: „Nie możemy powiedzieć nic ponad to: Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak według tego, co ukonstytuowane, ale nie jest niczym czasowo »obiektywnym«. Jest absolutną subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako »przepływ«” (*Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, PWN, Warszawa 1989, s. 111). Warto może jeszcze dodać, że choć zasadniczy korpus tej książki oparty jest na wykładzie wygłoszonym przez jej autora w roku 1905, to tekst § 35, z którego zaczerpnięty jest powyższy cytat, powstał w roku 1912, a więc właśnie wtedy, gdy Husserl pracował nad *Ideami*.

rowaną obiektywnie” (*Idee I*, s. 253)¹². To jednak, ku czemu owa „subiektywna strona” się kieruje, samo wymyka się wszelkim określeniom, stanowi jedynie „pewien niezbędnie obecny czynnik” (*ein notwendiges Dabe*) (*Idee I*, s. 254, por. *Hua III*, s. 180). W tym też sensie można je określić, podobnie jak fizykalną rzecz, choć z zupełnie innych względów, jako pozbawione określeń „puste x”. „Czystość” utożsamiona tu zostaje z „pustką”.

Jak widać z powyższej charakterystyki, Husserl musiał zapłacić wysoką cenę za wprowadzenie problematyki subiektywności do właściwego obszaru badań fenomenologicznych. Jedną z najważniejszych konsekwencji – jeśli nie najważniejszą – tej puryfikacji podmiotu było porzucenie pierwotnej intuicji nakazującej łączyć pytanie o Ja z problematyką czasowego wymiaru świadomości. Ta ze swej strony także podlegała daleko idącym przemianom. Husserl bardzo szybko zdał sobie sprawę z tego, że pytanie o formę strumienia świadomości bynajmniej nie jest kwestią czysto psychologiczną, która musi zostać wyłączona w imię czystości opisu.

Już analizy przeprowadzone przez niego w VI *Badaniu logicznym* pokazały, przynajmniej na poziomie strukturalnym, że intencjonalność bynajmniej nie polega na jakimś tajemniczym zawieraniu się obiektu mentalnego w świadomości, jak to ujmował jeszcze Brentano, lecz – potraktowana w sposób czysto fenomenologiczno-funkcjonalny – opisuje relacje zachodzące pomiędzy rzeczywistymi i możliwymi przeżyciami odnoszącymi się na różne sposoby do tego samego przedmiotu¹³. Tym samym stało się jasne, że właściwym tematem opisu nigdy nie może być jakieś wyizolowane przeżycie, pojedynczy akt, lecz zawsze chodzi tu o zachodzące między nimi związki wyznaczone przez ich własny sens. Przeżycia nawzajem się domagają, potrzebują siebie, oczekują i zaspokajają. Żadnego przeżycia nie sposób opisać, nie mówiąc o tkwiących w nim odniesieniach do innych przeżyć, przy czym tylko dzięki tym odniesieniom owe przeżycia mogą pełnić swe funkcje, a więc tylko dzięki nim są tym, czym są dla opisu fenomenologicznego. To splatanie się przeżyć, wzajemne odsyłanie do siebie i implikowanie ma zresztą charakter nie tylko zewnętrzny, ale także wewnętrzny. Widoczne stało się to dzięki analizie przeprowadzonej przez Husserla niejako na marginesie zasadniczego toku jego rozważań i pomyślanej jedynie jako negatywne tło dla tego, co wówczas uważał za najbardziej istotne, a mającej – jak się już wkrótce miało okazać – zasadnicze znaczenie dla późniejszego rozumienia tego, czym jest fenomenologia. Synteza ciągła, bez której nie byłoby możliwe najprostsze nawet spostrzeżenie¹⁴ – przynajmniej spostrzeżenie zewnętrzne, ale na takich

¹² Rzecz jasna, tego przeciwstawienia nie należy mylić z przeciwstawieniem sfery noetycznej i noematycznej.

¹³ Doniosłość tego aspektu Husserlowskiego rozumienia intencjonalności z wielką mocą podkreśla Ludwig Landgrebe, por. jego książkę *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1978, s. 11 n.

¹⁴ *Mutatis mutandis* odnosi się to także do aktów imaginacyjnych, por. *BL II*, A 512 n.

wszak spostrzeżeniach według Husserla wspiera się cała nasza wiedza o świecie, gdyż w nich ugruntowane są wszelkie akty wyższego rzędu – da się pomyśleć tylko jako spłot wzajemnie się motywujących częściowych intencji i częściowych wypełnień, odtwarzających w mikroskali złożone relacje między „pełnymi” aktami poznawczymi, a zarazem relatywizujących nasze rozumienie tego, czym jest „wiedza” (por. *BL* II, A 570). Tutaj każde wypełnienie okupione jest – i musi być – utratą pełni pod jakimś innym względem, czynienie obecnym zarazem jest – by odwołać się do terminologii wypracowanej znacznie później – unieobecnianiem. Nie bez znaczenia jest przy tym fakt, że owa gra pytań i odpowiedzi, oczekiwań i zaspokojeń, może się zacząć dopiero wtedy, gdy – jak to ujmie Husserl – „sposrzeżenie zaczyna płynąć” (*BL* II, A 513). I nie ulega już wątpliwości, że nie chodzi tu o żadne „związki przyczynowe”, o których fenomenolog „nic nie chce wiedzieć”, lecz o to, co od samego początku stanowiło jądro opisu fenomenologicznego, mianowicie o odniesienia czysto intencjonalne, wręcz o istotową charakterystykę pewnego typu intencjonalności.

W ten sposób Husserl wszedł na drogę, która, koniec końców, doprowadziła go do pojęcia horyzontu¹⁵. W potocznym rozumieniu horyzont, widnokrąg to tyle, co kres widzenia, mniej czy bardziej wyraźna granica oddzielająca to, co widoczne, od tego, co aktualnie niewidoczne, choć przecież też może zostać zobaczone, jeśli tylko zmienimy punkt widzenia. Widzialność – chciałoby się powiedzieć – nie redukuje się do widoczności, wykracza daleko poza nią. I nie ma przy tym znaczenia, czy nasz horyzont jest ciasny czy szeroki, zawsze musi towarzyszyć naszemu widzeniu, odsyłając poza nie. Z drugiej strony, także to wszystko, co aktualnie widzimy, zawsze sytuuje się wewnątrz jakiegoś horyzontu zakreślającego nasze pole widzenia, które tworzy mniej czy bardziej wyraźną otoczkę oglądanej rzeczy. Po polu tym możemy się dość swobodnie poruszać, wydobywając rozmaite przedmioty z tła i zarazem pozwalając innym się w nie zapadać. Choć uwagę skupiamy na tym, co ją akurat przyciągnęło, całe pole też jest przecież uświadamiane, jakkolwiek inaczej niż spostrzegana rzecz. To, co widoczne – można teraz powiedzieć, modyfikując poprzednie określenie – nie redukuje się do tego, co widziane. Ale do tego dochodzi coś jeszcze. O ile obie wskazane funkcje horyzontu odsyłały na zewnątrz spostrzeganej rzeczy, ku jej bliskiemu bądź też odległemu otoczeniu – dlatego Husserl mówi tu o horyzoncie zewnętrznym – o tyle analogiczna struktura da się też odnaleźć niejako wewnątrz rzeczy, tworząc jej horyzont wewnętrzny. Jakkolwiek wnikliwie byśmy rozpatrywali dowolną rzecz materialną, choćby najbardziej niepozorną, jak jabłko czy kostka do gry (ulubione przykłady Husserla), nigdy nie możemy dojść do definitywnego kresu poznania. Każde określenie odsyła tu do dalszych możliwych określeń.

¹⁵ Wnikliwą charakterystykę tego pojęcia podaje Antonio Aguirre w *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970, s. 145 n.

Tak jak widzialność nie redukuje się do widoczności, tak też określalność nie da się sprowadzić do określoności, wszędzie spotykamy tu charakterystyczną możliwość „i tak dalej”¹⁶.

Wszystkie te struktury charakteryzują świat – taki, jaki jest dany świadomości. Odnaleźć można je już w nastawieniu naturalnym, ale bynajmniej nie znikają po przeprowadzeniu redukcji, teraz wręcz jawią się jako jego konieczne momenty strukturalne. Dla Husserla oznacza to, że muszą one mieć także swe odpowiedniki po stronie przeżyciowej; jest to oczywistą konsekwencją uniwersalnej korelacji świata i konstytuującej ten świat świadomości. To zaś prowadzi do zasadniczej rewizji dotychczasowego rozumienia tego, czym jest świadomość dla opisu fenomenologicznego: obok aktów, w których Ja niejako wprost kieruje się ku swemu przedmiotowi, trzeba tu uwzględnić także rozmaite *modi* świadomości nieaktowej. „Świadomość horyzontu – pisał nieco później Husserl – rzeczywiście oznacza *modus* świadomości istotnie odmienny od specyficznego bycia skierowanym na..., spoglądania, uchwytowania, aktywnego zajmowania się czymś” (*Hua* VIII, 145). I choć przeżyciom tym brak charakterystycznego dla *cogitationes* nawiązywania do Ja, owej formy autoryzacji, to przecież także „należą” one do niego, jako „jego” przeżycia, „jego” pole swobody¹⁷. Z tej perspektywy fenomenologia aktów świadomości, uprawiana w *Badaniach logicznych*, teraz okazuje się nieuprawnioną symplifikacją. Uwzględnienie tych nieaktowych *modi* świadomości oznacza jednak nie tylko wzbogacenie dotychczasowego opisu i poszerzenie jego zakresu, ale także istotnie zmienia rozumienie samych aktów. *Modi* nieaktowe nie są jedynie jakimś nowym rodzajem przeżyć, który dałby się opisać niejako obok tego, co dotychczas było uwzględniane, lecz „przynależą do” konkretnych aktów, spajają je ze sobą i wbudowują w pewną szerszą strukturę. Dlatego też właściwym przedmiotem opisu nie może już teraz być jakieś mniej czy bardziej izolowane przeżycie, lecz raczej pewne pole przeżyciowe. Gdyż „żadne konkretne przeżycie nie może uchodzić za coś w pełnym sensie samodzielne. Każde »wymaga uzupełnienia« przez pewien zespół co do swego rodzaju i formy nie dowolny, lecz ściśle ustalony” (*Idee* I, s. 262). Wielość takich pól, powiązanych licznymi więzami, łącznie tworzy „strumień przeżyć jako jedność” – pewien indywidualny strumień wraz z jego indywidualnym Ja.

Takie rozumienie strumienia świadomości kazało Husserlowi w zupełnie nowy sposób postawić pytanie o jego jedność. Teraz nie można już było mówić o „związkach przyczynowych” łączących poszczególne przeżycia i relegować całą sprawę do empirycznej psychologii. Pytanie o jedność strumienia okazało się

¹⁶ Por. *Idee* I, s. 490 n. Pytanie o źródło tego „i tak dalej”, jak i w ogóle wszelkich „możliwości” Ja tu się jeszcze nie pojawia, później jednak, gdy już zostanie postawione, doprowadzi do zasadniczego przełomu w rozumieniu tego, ku czemu zmierza metoda fenomenologiczna.

¹⁷ Por. *Idee* I, s. 252.

pytaniem o jego wewnętrzną intencjonalność; postawione w ten sposób zyskało rangę centralnego tematu badań fenomenologicznych.

Formą strumienia świadomości jest czas. Ponieważ po redukcji świadomość nie jest już traktowana jako proces rozgrywający się w świecie, nie może to być czas kosmiczny, to zresztą Husserl wiedział już w roku 1905, gdy zaczynał swe badania nad świadomością czasu¹⁸. Strumień świadomości płynie w czasie immanentnym, który w *Ideach* Husserl nazywa też czasem fenomenologicznym. Mimo licznych zastrzeżeń gotów jest potraktować stosunek, w jakim pozostaje on do czasu kosmicznego, jako analogiczny do tego, w którym dane wrażeniowe pozostają do przedstawianych w nich rzeczowych jakości¹⁹. Osobliwość czasu fenomenologicznego polega na szczególnej dynamice obecności. Nasze przeżycia zaczynają się i kończą, przemijają i zapadają w przeszłość. Ale to zapadanie w przeszłość nie oznacza natychmiastowego obracania się w nicłość, to, co (już) nie jest, nie staje się tym samym nieobecne, zmienia się tylko stopniowo sposób jego obecności – aż po zupełną niezauważalność, roztopienie się w tle tego, co było, a mówiąc precyzyjniej – co jest obecne jako było. Nie mamy tu więc prostej opozycji obecne–nieobecne (albo świadome–nieświadome)²⁰, ale raczej figurę centrum i peryferii. Figura ta obejmuje zresztą nie tylko przemijanie, ów ruch ku nicości, ale także stawanie się, napływanie tego, co jeszcze nieobecne. Tylko dzięki temu możemy uprzytomnić sobie upływ czasu, być jego naocznym świadkiem. Wszystko to jednak w pewnych granicach, wytyczonych przez horyzont teraźniejszości.

Metafora horyzontu może być tu zresztą nieco łudząca²¹. O ile bowiem w przestrzennym polu widzenia możemy poruszać się dość swobodnie i to my rozstrzygamy o tym, co chcemy uczynić figurą, a co tłem – horyzont poniekąd wyznacza tu zakres naszej swobody – to struktura pierwotnego pola czasowego

¹⁸ Por. *Wykłady...*, § 1, s. 8 n. Jak podaje Rudolf Boehm, wydawca *Wykładów* w serii *Husserliana*, tekst §§ 1–7 został bez większych zmian zaczerpnięty z rękopisu oryginalnego wykładu z roku 1905.

¹⁹ Por. *Idee I*, s. 255.

²⁰ Nieco później, w *Formale und transzendentaler Logik*, Den Haag 1974 (*Hua* XVII), Husserl będzie mówił o „przepływaniu w głębinę (*Untergrund*) – w tak zwaną »nieświadomość«, która jednak bynajmniej nie jest fenomenologiczną nicością, lecz granicznym *modus* świadomości” (s. 318 n.). Uprzedzając dalsze rozważania, warto może już teraz przytoczyć zdanie następujące bezpośrednio niżej: „Do tego tła (*Hintergrund*), [...] które jako horyzont towarzyszy wszelkiej żywej obecności i ukazuje swój zmieniający się w sposób ciągły sens w »budzeniu«, odnosi się cała intencjonalna geneza” (tamże).

²¹ Warto tu może zauważyć, że Husserl posługuje się tą metaforą zarówno w odniesieniu do żywej teraźniejszości, a więc pola wyznaczonego przez napięcie między praimpresją a dynamizującymi ją retencjami i protencjami, jak i w związku z „całym” strumieniem świadomości, który dla każdorazowej teraźniejszości stanowi „wszechstronnie nieograniczony wypełniony horyzont czasowy” (*Idee I*, s. 256). Rzecz jasna, w obu przypadkach metafora ta pełni odmienne funkcje i wymaga odmiennego zniuansowania.

całkowicie wymyka się spod naszej władzy: ruch ku nieobecności jest czymś, co nam się narzuca i czemu co najwyżej możemy próbować bezowocnie się przeciwstawić. Choć Ja może o sobie powiedzieć, że żyje w terażniejszości, właśnie tu w najpełniejszym znaczeniu tego słowa jest, to przecież nie może jej autoryzować. To nie ono się ku niej zwróciło, lecz raczej ona mu się narzuciła. W tym sensie dynamika obecności ma charakter anonimowy: dotyczy Ja, ale to nie ono nią włada. Forma czasu – napływanie i odpływanie, wyłanianie się i zapadanie – jest czymś koniecznym i jako taka nie podlega żadnym modyfikacjom. Odmierna jest także funkcja horyzontu jako granicy pierwotnego pola czasowego. Pamięć (podobnie jak skierowane ku przyszłości oczekiwanie) pozwala nam swobodnie tę granicę przekraczać, możemy w całości dowolny sposób przywoływać takie czy inne wspomnienia (albo oczekiwania i marzenia), jesteśmy w tym w pełni autonomiczni. Ale żadne uobecnienie nigdy nie przywróci obecności ani jej nie sprawi. Można wręcz powiedzieć, że w perspektywie temporalnej nieobecność przedmiotu jest ceną, jaką Ja musi zapłacić za odzyskanie nad nim suwerennej władzy. Teza ta jest o tyle istotna, że przecież choć forma przepływu dana jest w polu obecności, to tylko w uobecnieniu dostępny jest nam sam strumień jako pewna jednolita całość ześrodkowana wokół indywidualnego Ja²². To zaś prowadzi do pytania o sposób dostępności owego Ja.

Powiedziałem wyżej, że sposób, w jaki Husserl włączył problematykę Ja do obszaru zainteresowań fenomenologii, zmusił go do porzucenia pierwotnej intuicji nakazującej rozpatrywać ją w kontekście temporalnego wymiaru świadomości. Ja czyste, o którym jest mowa w *Ideach*, to Ja oczyszczone z wszelkich właściwości, także tych związanych z czasem, a więc byt w pewnym sensie bezczasowy. Takie Ja, równomiernie rozpościerające się w niemającym początku ani końca strumieniu przeżyć²³, jest wyniesione ponad jego czasowość²⁴, nie dorasta ani

²² Por. *Wykłady...*, s. 63 n.

²³ Teza, że strumień przeżyć jest obustronnie niezakończony, jest konsekwencją opisu jego dynamiki: jeżeli każde przeżycie kryje w sobie swą własną przeszłość i każde otwarte jest na swą własną przyszłość, to żadne nie może samo siebie określić jako absolutnie pierwsze ani absolutnie ostatnie – por. *Wykłady*, s. 50 n. Konfrontacja tej formy strumienia z faktem narodzin i faktem śmierci, którym to faktom Husserl później przypisze znaczenie transcendentalne, otworzy jedną z dróg do fenomenologicznej metafizyki i w sposób szczególnie będzie zajmować filozofa w latach trzydziestych – por. zwłaszcza *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, (Hua [Materialien] VIII), s. 154 n. Tutaj jednak Husserl będzie już zupełnie inaczej rozumiał Ja i jego stosunek do strumienia własnych przeżyć.

²⁴ Nieco później Husserl pisał „Ja jako identyczny biegun dla wszystkich przeżyć i dla wszystkiego, co ontycznie zawarte jest w intencjonalności samych przeżyć (np. dla domniemanej przyrody jako domniemanej), jest biegunem dla wszystkich szeregów czasowych i jako takie z konieczności jest »ponad«-czasowe; Ja, dla którego konstituuje się czas [...], samo nie jest czasowe. W tym sensie nie jest więc »bytem« (»*Seiendes*«), lecz stanowi *pendant* dla wszelkiego bytu, nie jest przedmiotem (*Gegenstand*), lecz prastanem (*Urstand*) dla wszelkiej przedmiotowości. Ja właściwie nie powinno nosić miana Ja, w ogóle nie powinno nosić żadnego miana, gdyż wtedy staje się już przedmiotem.

nie starzeje się, niczego nie nabywa ani nie traci, nie podlega żadnym zmianom. Wprawdzie „żyje” w swoich aktach, ale te nie odciskają na nim żadnego piętna, nie wzbogacają go ani nie zubożają; jest to więc nader osobliwa forma życia. Dlatego w dziele tym – przynajmniej w jego pierwszej księdze, o której cały czas jest tu mowa – oba te tematy – Ja i upływ czasu – traktowane są oddzielnie, bez wzajemnego związku. Jedyne, co je łączy, to ich nieco dwuznaczny status metodyczny pozwalający prowizorycznie odsunąć je na bok, mimo ich wyrażanie podkreślanej doniosłości. O czasowości Husserl pisał, że jakkolwiek „to, co transcendentale »absolutne«, co wypreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie, jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie”, to „na szczęście możemy w naszych przygotowawczych analizach pozostawić poza zasięgiem rozważań zagadkę czasu” (*Idee I*, s. 256). I niemal w tym samym sensie o czystym Ja: „Wobec bezpośrednio istotnej roli, jaką ten transcendens odgrywa przy wszelkiej *cogitatio*, nie będzie nam wolno poddać go wyłączeniu, jakkolwiek dla wielu badań zagadnienia czystego Ja mogą pozostać *in suspensio*” (tamże, s. 175).

A przecież już przywołana dopiero co analiza dwuznacznej pozycji Ja w strumieniu fenomenologicznego czasu sugeruje, po pierwsze, by oba te tematy połączyć ze sobą, a po drugie, by potraktować je w sposób odpowiedni do ich kluczowej roli. Jeśli Husserl się od tego uchylał, to czynił tak – jak się wydaje – bynajmniej nie dlatego, że uznawał je za w jakimś zakresie nieistotne, pomijalne, ale raczej dlatego, że pisząc *Idee*, nie dysponował jeszcze narzędziami, które pozwoliłyby mu je podjąć w sposób rzetelny; suspensja była więc nie tyle zabiegiem metodycznym, ile raczej wyrazem bezradności.

Ta sytuacja zmieniła się dopiero wraz z przejściem od fenomenologii statycznej do genetycznej. Podstawową przesłanką była tu pogłębiona analiza horyzontu jako struktury przenikającej cały strumień świadomości wraz ze wszystkimi jego momentami – w obu podstawowych znaczeniach tego słowa. Nie chodziło przy tym już tylko o to, że każde przeżycie otoczone jest mnogością innych przeżyć, do których w takiej czy innej formie „odsyła”, ale także o to, że owe inne przeżycia same się w nim w jakiejś postaci „zawierają”, współokreślają je i w tym sensie są przez nie „implikowane”. Każde przeżycie rodzi się w określonej „sytuacji” fenomenologicznej, wpisanej w „jedność immanentnej czasowości życia”²⁵, i sytuacja ta jest nie bez znaczenia dla jego konstytutywnych funkcji. W wymiarze temporalnym oznacza to, że każde przeżycie jest tym, czym jest, także dzięki czemuś, co było przeżyte przed nim i co może być przeżyte później. Mamy tu więc do czynienia z zależnościami, których istnienia Husserl nigdy nie negował, zarazem jednak *explicite* wykluczał je z terenu właściwych badań fenomenolo-

Jest bezimienne [...]” – *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18), Dordrecht 2001, s. 277 n.

²⁵ Por. *Hua* XVII, s. 316.

gicznych – z zależnościami „przyczynowymi” konstytuującymi jedność strumienia świadomości. Teraz okazuje się jednak, że zależności te także „w pewien sposób” można podporządkować rygorowi analizy intencjonalnej, mianowicie potraktować je jako „intencjonalne implikacje” uwikłanych w nie przeżyć, analogiczne do tych, które dostępne były dotychczasowym „statycznym” analizom pola świadomości, ale – w przeciwieństwie do nich – rozpatrywane w porządku czasowości. Ponieważ więc nie chodzi tu o przyczynowość w pospolitym sensie tego słowa, przyczynowość „obciążoną przesadami naturalistycznymi”, Husserl woli mówić o związkach motywacyjnych, sprawiających, że pewne przeżycia umożliwiają albo budzą inne²⁶.

W strumieniu przeżyć – twierdzi Husserl w jednym z wcześniejszych tekstów, w którym ten nowy sposób analizy w pełni dochodzi do głosu²⁷ – można odnaleźć dwojakiego typu prawidłowości o charakterze genetycznym. Z jednej strony są to „prawa następowania po sobie” (*Aufeinanderfolgen*) wiążące ze sobą poszczególne wydarzenia i określające np. retencję jako zawsze wtórną wobec impresji. W konsekwencji można powiedzieć, że wystąpienie retencji zawsze „implikuje” stosowną praimpresję, która z konieczności „musi” daną retencję poprzedzać, a więc „musi” sytuować się wobec niej w pozycji „dopiero co było”. W tym sensie strumień świadomości nie tylko płynie w czasie, ale także – i to już na poziomie pojedynczego przeżycia – konstytuuje swą własną „wewnętrzną” czasowość, każde wydarzenie w nim jawi się jako „rozpostarte” w czasie ze względu na wewnętrzne odesłania budujących je momentów. I tylko dzięki tej wewnętrznej czasowości możliwe staje się uchwycenie czasowości zobiektywizowanej – najpierw czasu fenomenologicznego, w którym płynie sam strumień, a później czasu transcendentnego, w którym lokalizowane są wydarzenia i procesy rozgrywające się w świecie²⁸. Ponadto jednak – i na tym polega zasadnicza nowość – mamy tu do czynienia z prawidłowościami dotyczącymi kształtowania się poszczególnych apercpcji. Przez „aperpcję” Husserl chce przy tym rozumieć wszelkie przeżycie intencjonalne, które „ma w sobie jako percypowane coś, co nie jest dane samoobecnie” (*Hua* XI, s. 336) – także i wtedy, gdy poza tym, ze względu na

²⁶ Por. *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, Warszawa 1982, s. 109. Natomiast w *Formale und transzendente Logik* (*Hua* XVII), s. 317, w zbliżonym kontekście pisze: „Są to intencjonalne istotowe fakty empirii i konstytuujących ją »asocjacji«, ale nie są to fakty empiryczne”. Tak samo bowiem jak analiza statyczna, wychodząc od sposobów dania, tropi sens przedmiotowy, wydobywając jego sens „właściwy i rzeczywisty”, „tak też należy zbadać intencjonalność konkretnego powiązania czasowego (*des zeitlichen Zusammenhangs*), w jakie wplata się wszystko, co statyczne, należy wydobyć jego genetyczne implikacje” (tamże, s. 318). Co do różnic między związkiem przyczynowym a motywacyjnym por. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Księga II, tłum. Danuta Gierulanka, Warszawa 1974, s. 323 n.

²⁷ Por. *Analysen zur passiven Synthesis*, den Haag 1966 (*Hua* XI), s. 336 n. Zasadniczy tekst tej książki oparty jest na wykładzie powtarzanym przez Husserla (z licznymi modyfikacjami) w latach 1920/21–1925/26, tu jednak chodzi o rozprawę datowaną na rok 1921.

²⁸ Por. tamże, s. 328 n.

inne momenty przeżyciowe, można tu mówić o autentycznej samoobecności. Jak nietrudno dostrzec, przy tak szerokim określeniu terminu „apercepcja” właściwie obejmuje on każde przeżycie, choćby już tylko ze względu na jego wewnętrzne uwikłanie w strumieniu. Każde „daje więcej, niż ma”, każde odsyła poza siebie i w ten sposób samo siebie transcenduje. Pytanie dotyczy kształtowania się tej właśnie transcendencji.

Należy przy tym zauważyć, że apercepcje, które pojawiają się w strumieniu, nie znikają bez śladu, ale oddziałują na przyszłe przeżycia, i to w dwojaki sposób: po pierwsze, możemy je odtwarzać w przypomnieniach, a po drugie, możemy odwoływać się do ich efektów, przywoływać je, gdy znów znajdziemy się w podobnej sytuacji przeżyciowej, na gruncie podobnych danych²⁹. Wówczas jednak nowa apercepcja „powstaje zupełnie inaczej, mianowicie jako skutek genetycznego oddziaływania (*genetische Nachwirkung*) tej, która ukształtowała się wcześniej” (*Hua XI*, s. 339). Chciałoby się powiedzieć, że tutaj „apercepcja powstaje z apercepcji”, o ile – jak natychmiast zastrzega się Husserl – w ogóle można mówić o tym, że w świadomości „coś powstaje z czegoś” (*Hua XI*, s. 338). W każdym razie owa pierwotna apercepcja w stosunku do wszystkich późniejszych, które mogą bazować na jej efektach, będzie pełniła funkcję „prastanowienia” (*Urstiftung*), ich kształt będzie już trwale od niej „zależny”. W tym też sensie każdej apercepcji, a także całemu strumieniowi świadomości można przypisać pewną „historię”³⁰. „Strumień świadomości – twierdzi teraz Husserl – jest strumieniem ustawicznej genezy, w którym [przeżycia] nie tylko następują po sobie, ale także wynikają z siebie (*nicht ein bloßes Nacheinander, sonder Auseinander*), [...] z praapercepcji albo prymitywnych intencji aperceptywnych wyrastają konkretne apercepcje różnych typów, w tym te wszystkie apercepcje, które pozwalają powstać uniwersalnej apercepcji świata” (*Hua XI*, s. 339).

Fenomenologia genetyczna za cel stawia sobie prześledzenie tych właśnie zależności. Nie chodzi przy tym o faktyczną genezę faktycznych apercepcji, ani nawet o genezę faktycznych typów w faktycznym życiu, ale, jak podkreśla Husserl, o analizę istotową, a więc o pokazanie, jakie wydarzenia „musiały” się rozegrać, skoro rozgrywają się jakieś inne wydarzenia. Celem analizy regresywnej – Husserl nie waha się tu mówić o „fenomenologii wyjaśniającej”, którą przeciwstawia zbudowanej na zasadzie bezzalożeniowości „fenomenologii opisowej”³¹ – nie jest więc rekonstrukcja indywidualnej biografii świadomości, nawet tej jej

²⁹ Por. *Hua XVII*, s. 317. Tę „możemy” nie należy jednak rozumieć aktywnie, niżej będzie jeszcze o tym mowa.

³⁰ Warto może zauważyć, że Husserl, mówiąc o „historii” świadomości, niemal zawsze opatruje ten termin cudzysłowem, a niekiedy dodatkowo poprzedza go zastrzeżeniem „by się tak wyrazić”, a więc wyraźnie chce go używać w sensie niewłaściwym, jako pewną metaforę. Por. mój artykuł „Czasowość historii transcendentalnej” w „Principia” XLVII/XLVIII (2007), s. 79 n.

³¹ Por. *Hua XI*, s. 340.

„historii” (w potocznym rozumieniu tego słowa), która rozgrywa się w czasie fenomenologicznym, ale raczej odstąpienie tych warstw przeżyciowych, które w aktualnej apercpcji dane są jako coś „zastanego”, „gotowego”, jako efektów pewnych innych przeżyć, bez których (w takiej postaci, w jakiej się pojawiają) nie byłyby możliwe.

Myśl, że nasze apercpcje coś sobie nawzajem zawdzięczają, że kształtują się w pewnym dającym się prześledzić procesie, że stopniowo uczymy się nie tylko formułować równania matematyczne i rozumieć wytwory kultury, ale także – na znacznie niższym poziomie – rozpoznawać ludzi i kamienie, trudno uznać za szczególnie odkrywcą; Husserl sam przyznaje, że w tradycyjnej psychologii obecna jest ona „od stuleci”³². Nie wolno jednak zapominać, że analiza genetyczna bynajmniej nie ma zastąpić dotychczasowych badań konstytutywnych, ale pomyślana jest jako ich pogłębienie. Świadomość wraz ze swą „historią” wcale nie traci dla Husserla swych transcendentálnych funkcji, wciąż jest terenem, na którym dokonuje się konstytucja świata. Skoro więc żadnej noezy nie sposób w pełni zrozumieć bez odwołania się do jej „historii”, to na mocy uniwersalnej korelacji noetyczno-noematycznej analogiczną historię trzeba też przyjąć po stronie noematycznej. Innymi słowy: już nie wystarczy opisywać „gotowe” przedmioty, tak jak są one dane świadomości, ale trzeba też zadać pytanie o ich „genezę”³³, o to wszystko, co konstytuowane jest w nich nie w sposób aktywny, ale dzięki pozostałościom sensu drzemiałym w aktualnych aktach, pozostałościom odziedziczonym po czymś, co być może dawno uległo zapomnieniu i teraz oddziałuje już tylko w sposób pasywny. Tak oto na statyczny horyzont obecności nakłada się horyzont temporalny.

Warto przy tym zwrócić uwagę na pewną zasadniczą różnicę. O ile w analizie statycznej horyzont był strukturą pierwotnie odnajdywaną po stronie noematycznej i dopiero wtórnie przenoszoną do sfery noetycznej, to obecnie sytuacja się odwraca: struktura ta projektowana jest teraz ze sfery noetycznej na noematyczną. Pociąga to za sobą kilka zasadniczych przesunięć, z których tu warto zwrócić uwagę przynajmniej na jedno. Budując statyczne pojęcie horyzontu, Husserl, jak wyżej pisałem, za punkt wyjścia przyjmował troiste rozróżnienie tego, co widziane, widoczne i widzialne, czemu po stronie noetycznej odpowia-

³² Por. *Medytacje...*, s. 111.

³³ Najbardziej chyba dobitny wyraz tej myśli można znaleźć nie w tekstach samego Husserla, lecz w słynnym artykule jego ucznia Eugena Finka z roku 1933 „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik”: „Podstawowe pytanie fenomenologii [...] da się sformułować jako pytanie o pochodzenie (*Ursprung*) świata” – przytaczam na podstawie wydania: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 101. Artykuł pierwotnie ukazał się wraz z krótką przedmową Husserla, która kończyła się słowami: „cieszę się, że mogę powiedzieć, iż nie ma w nim ani jednego zdania, z którym nie mógłbym się całkowicie zgodzić, którego nie mógłbym wyraźnie uznać za moje własne przekonanie” – tamże, s. VIII.

dała różnica między aktualnością (aktowością) i różnymi *modi* potencjalności³⁴. Pozwalało mu to scharakteryzować akt świadomości jako świadomość spełnioną, „rozwinętą” (*explizit*), w przeciwieństwie do niespełnionej, „uwikłanej” (*implicit*) otoczki aktu³⁵. W akcie Ja „żyje”, podczas gdy *modi* nieaktowe stanowią „pole” tego życia, wyznaczają zakres jego możliwości. Każdy punkt pola może zostać przeprowadzony w *modus* aktowości (aktualności), ale samo pole pozytywnie scharakteryzowane jest właśnie poprzez swój *modus* możliwości. Teraz jednak na czoło wysuwa się nieco inne przeciwstawienie, mianowicie między aktywnością i pasywnością. Husserl definitywnie rozstaje się z wypracowanym w V *Badaniu logicznym* czysto strukturalnym pojęciem aktu³⁶ i nie lękając się już pułapek „mitologii czynności”, wprost określa intencję aktu jako pewne „dążenie” (*Streben*), „zmierzanie” (*Hinauswollen*) do samoobecności przedmiotu i jego prawdy; *cogito* charakteryzowane jest teraz jako „aktywne dokonanie” (*aktive Leistung*) Ja, które ze swej strony stanowi „centrum jako rozbudzony ośrodek, z którego promieniuje dążenie w działaniu (*Zentrum als waches Austrahlungszentrum des Strebens in Aktion*)”³⁷. Aktualność – można teraz powiedzieć – jest efektem pewnej aktywności. Jednakże te dążenia Ja nie sytuują się w próżni, Ja jest „rozbudzone”, ponieważ „coś” je pobudziło; wszelka aktywność u swego podłoża

³⁴ W terminologii Husserla jest to klasyczne rozróżnienie między *Aktualität* i *Potentialität*, a więc między aktualnością i potencjalnością, rzeczywistością i możliwością. Niestety, polski (skądinąd wzorcowy) przekład *Idei* tę klarowność nieco zaciera, gdyż jego tłumaczka *Aktualität* na ogół oddaje nie jako „aktualność”, lecz raczej woli posługiwać się neologizmem „aktowość”. Zapewne chce w ten sposób – słusznie – uniknąć potocznego skojarzenia „aktualności” z „teraźniejszością” i ukazać bezpośrednie odniesienie do „aktu” świadomości, zarazem jednak gubi pewną istotną charakterystykę owego aktu, o której piszę w tekście. Z drugiej strony, w tych miejscach, gdzie decyduje się jednak tłumaczyć *Aktualität* jako „aktualność”, zaciera – wskutek własnego rozstrzygnięcia terminologicznego – bezpośredni związek z „aktem”, na którym gdzie indziej tak jej zależy. Tak oto dążenie do maksymalnej precyzji w przekładzie może się zwrócić przeciw tłumaczonemu tekstowi. Por. uwagi tłumaczki w *Ideach I*, s. 145 i 148, oraz jej komentarz do przekładu I *Badania logicznego: Wyrażenie i znaczenie* dokonanego przez Irenę Krońską i opublikowanego w „Rocznikach Filozoficznych” KUL, tom XXVIII (1980), zeszyt 1, s. 42.

³⁵ Por. *Idee I*, s. 102.

³⁶ Pisał tam: „Co się tyczy mówienia o aktach, to naturalnie nie można już myśleć o pierwotnym sensie słowa *actus*, myśl o czynności trzeba po prostu wykluczyć” – i dalej w przypisie, w którym z aprobatą przytoczył konstatację Natorpa: „tylko dlatego, że świadomości często albo zawsze towarzyszy wysiłek, wydaje się ona czynem, a jej podmiot sprawcą”, jednoznacznie deklarował: „I my odrzucamy tę »mitologię czynności«; »akty« definiujemy nie jako czynności psychiczne, lecz jako przeżycia intencjonalne” (*BL II A 358*). By uniknąć jakichkolwiek wątpliwości, warto tu może jeszcze przytoczyć zdanie z poprzedniej strony tego samego dzieła: „»Przeżycie« należy przy tym brać w ustalonym wyżej sensie, po prostu jako efektywny, konstytutywny kawałek albo moment w jedności indywiduum psychicznego”.

³⁷ *Hua XI*, s. 85. Nader instruktywne byłoby skrupulatne zestawienie całego § 13 V *Badania* (z którego zaczerpnięte zostały zdania przytoczone w poprzednim przypisie) z całym § 20 zasadniczego korpusu *Analysen zur passiven Synthesis*, gdyż w obu tekstach chodzi o charakterystykę tej samej sytuacji fenomenologicznej, co pozwala nader wyraźnie zobaczyć dzielące je różnice.

ma jakąś formę pasywności. Dlatego też Husserl, by opisać tę sytuację, będzie mówił o „poczynaniach i pobudzeniach” (*Aktionen und Affektionen*) Ja³⁸. Po stronie przedmiotowej temu przeciwstawieniu odpowiada różnica między tym, co „utworzone” w akcie, i tym, co „gotowe”, zastane.

Na pierwszy rzut oka to przeciwstawienie ma charakter absolutny. Dla Husserla sposób dania zawsze bezpośrednio związany jest ze sposobem istnienia. Toteż „fundamentalna różnica” dzieli przedmioty, „które dadzą się doświadczyć tylko w ten sposób, że doświadczający podmiot samodzielnie wytworzył je w swych tematycznych aktach Ja”, od takich, które „dadzą się doświadczyć tylko poprzez wstępne danie, tak że podmiot jedynie spełnia akty odbiorczości [...], akty uchwytowania tego, co już oto jest, już się pojawia” (*Hua* XI, s. 291). Różnica ta odpowiada tej, którą w *Badaniach* Husserl opisywał jako różnicę między przedmiotami „nadmysłowymi” (kategorialnymi) i „zmysłowymi”³⁹. Już tam jednak, w analizach czysto strukturalnych, okazało się, że pojęcia te należy rozumieć w sposób funkcjonalny, we wzajemnym sprzężeniu: naoczność nadmysłowa to naoczność ufundowana „na” zmysłowości⁴⁰, która ze swej strony da się scharakteryzować tylko poprzez przeciwstawienie temu, co na niej się wspiera⁴¹. Do tego dochodzą dalsze komplikacje: w złożonych tworach kategorialnych można odnaleźć warstwy, które pełnią funkcję fundującą dla obiektów wyższego rzędu, choć same są ufundowane w innych przedmiotach: tutaj „materiał” sam już jest jakoś (w odrębnym akcie kategorialnym) uformowany⁴². I jeśli mimo wszystko Husserl gotów był przyjąć obok tego przeciwstawienia funkcjonalnego także przeciwstawienie absolutne, odsyłające do najniższej położonych aktów czystej zmysłowości, które określał jako akty „proste”, w przeciwieństwie do nadbudowanych nad nimi aktów „uczłonowanych”, to nie należy zapominać, że owa prostota bynajmniej nie oznaczała dlań braku jakiegokolwiek złożenia. Akty te także dopuszczają pewną formę syntezy – syntezę ciągłą, o której wyżej już była mowa – a różnica polega jedynie na tym, że synteza ta w efekcie prowadzi nie do uczłonowania, lecz do „stopienia” syntetyzowanych momentów⁴³.

³⁸ Ta komplementarna formuła po raz pierwszy, o ile mi wiadomo, pojawia się w *Ideji fenomenologii* (s. 99), jednakże nie w zasadniczym tekście wykładu z roku 1907, lecz w znacznie późniejszej notatce datowanej przez wydawcę prawdopodobnie na rok 1916.

³⁹ Por. *BL* II A 616. Wzajemne powiązanie spostrzeżenia zmysłowego i nadmysłowego nieco szerzej omawiam w moim wstępie do polskiego przekładu II tomu *Badani* Husserla, por. tamże, s. XXXI n.

⁴⁰ Husserl pisał: „Leży to w naturze rzeczy, że [...] naoczność kategorialna, a więc intelektualny wgląd, myślenie w najwyższym sensie, bez fundującej naoczności, jest niedorzecznością. Idea czystego intelektu [...] interpretowanego jako »władza myślenia« [...] i całkowicie oderwanego od wszelkiej »władzy zmysłowości« mogła zostać wykoncypowana tylko przed elementarną analizą poznania [...]” – *BL* II A 655.

⁴¹ Por. tamże, s. A 618.

⁴² Por. tamże, s. A 608 i A 654.

⁴³ Por. *BL* II A 500, 571, 622

Wszystkie te stosunki przenoszą się teraz na przeciwstawienie pasywności i aktywności. I te pojęcia przede wszystkim należy rozumieć funkcjonalnie: pasywność charakteryzuje taki sposób dania, który dostarcza podłoża dla aktywnego „zajmowania stanowiska” przez Ja, przy czym znowu możliwe są tu „akcje” wieloszczeblowe: wówczas pasywnie dane, „zastawane” jest coś, co uprzednio mogło zostać aktywnie ukonstytuowane, by następnie „pograć się” w pasywności; takie „pograżenie” jednakże zawsze pozostawia otwartą możliwość „reaktywacji”. O pasywności mowa jest tu więc przez wzgląd na jakąś aktywność. Ale także tam, gdzie Husserl rozpatruje doświadczenie przedmiotów „zmysłowych”, które mogą być dane Ja tylko w sposób pasywny,⁴⁴ a więc gdzie pojęcie pasywności ulega pewnej absolutyzacji, bynajmniej nie chce utożsamiać takiej pasywności z biernością; „zastawanie” dokonuje się w pewnej formie syntezy, toczy się tu gra zgodności i niezgodności, intencja – także na poziomie czystej recepcji – może się swobodnie rozwijać albo ulegać zahamowaniu, czemu po stronie noematycznej odpowiada utrzymanie bądź przekreślenie identyczności sensu przedmiotowego. W tym wszystkim Ja jest czynne, jakkolwiek brak tu charakterystycznego dla syntezy aktywnej „podmiotowego aktu *positio*, uznania”, „noetycznego Tak albo Nie” (*Hua* XI, s. 53), owego wyraźnego zajęcia stanowiska znamionującego akty intencjonalne w wąskim sensie. Dlatego też Husserl mówi o „odrębnej”, „zupełnie pasywnej intencjonalności spostrzeżenia” (*Hua* XI, s. 52).

Obok tego u Husserla można jednak odnaleźć także nieco inne pojęcie pasywności, odnoszące się już nie tyle do tego, co aktywne akty zastają jako swe podłożo, ile raczej do warunków umożliwiających takie zastawanie, warunków wstępnego prezentowania⁴⁵. Nie chodzi tu już więc o przebieg pasywnej genezy i pokazanie funkcji, jaką pełni ona wobec wyższych warstw konstytutywnych, lecz o ustalenie prawidłowości, którymi się rządzi. Jeśli zważymy, że pasywność w pierwszym sensie warunkuje wszelką aktywną konstytucję, nietrudno będzie dostrzec, że Husserl zmierza tu do ustalenia ostatecznych warunków jakiegokolwiek konstytuowania, warunków sprawiających, że – dla mnie – „istnieje raczej coś niż nic”, że chodzi mu więc o owo „pochodzenie świata”, o którym pisał Fink. Takie pojęcie pasywności nie ma już charakteru funkcjonalnego i dopuszcza tylko rozumienie absolutne.

Zagłębianie się w tę problematykę daleko wykracza poza temat niniejszego artykułu. Nie wchodząc w szczegóły, wystarczy powiedzieć, że Husserl za podstawową zasadę genezy pasywnej uznawał asocjację, przy czym terminowi temu, wbrew całej tradycji psychologicznej, nadawał sens transcendentálny⁴⁶. Pobudzone

⁴⁴ Por. *Hua* XI, s. 291.

⁴⁵ Kwestię tę bardzo wyraźnie omawia Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt 1987, s. 162 n., tu korzystam z niektórych jej ustaleń.

⁴⁶ Por. *Medytacje...*, s. 117. Husserl pisał tam: „Asocjacja stanowi, właściwie rzecz biorąc, określenie zjawiska intencjonalności...”. Natomiast w *Analysen zur passiven Synthesis* przeciwstawiał

Ja „zwraca się” ku jakiejś danej zmysłowej i „wydobywa” ją z afektywnego tła, ta „budzi” w nim pewne „przedstawienia puste” o charakterze protencyjnym, „stapia” się z nimi, zarazem „odcinając” od innych danych, co umożliwia ukonstytuowanie się pewnej „hyletycznej konstelacji”, afektywnego reliefu. W ten sposób rozpoczyna się długa droga ku przedmiotowości. Precyzyjnym opisom tych wszystkich procesów i dających się tu wykryć prawidłowości rządzących współgrą pobudzania i asocjacji Husserl poświęcił setki stron, których nie sposób tu szczegółowo omawiać. Istotne w każdym razie jest to, że wszystkie te prawidłowości, traktowane jako „najgłębsze”, „najbardziej pierwotne” warunki pasywnego konstytuowania, same są w pewnym sensie uwarunkowane. Już w *Badaniach* wszak Husserl dobrze wiedział, że synteza ciągła możliwa jest dopiero wtedy, gdy „spozrządzenie zaczyna płynąć” (BL II, A 513). Warunkiem wszelkiej syntezy, także tej najbardziej pierwotnej, najbardziej zaczątkowej, jest synteza uruchamiająca przepływ strumienia, prasynteza „czasowania” świadomości. Dzięki niej wszelka obecność staje się obecnością „żywą”, pewną kulminacją, wypiętrzeniem w zderzeniu przeciwbieżnych „tendencji” do „narastania” i „zanikania” obecności; dzięki niej zyskuje ona także – choć na różne sposoby – możliwość odniesienia do tego, co „jeszcze nie” i „już nie” obecne. Dopiero na tym gruncie możliwa staje się indywiduacja i jakkolwiek operacja na indywiduach. W tym sensie synteza źródłowo konstytuująca czasowość jest „prapoczątkiem” wszelkiej genezy, „praźródłem (*Urstäte*) jedności identyczności, czyli przedmiotowości, a następnie form powiązania takich jak współlistnienie i następstwo” (*Hua* XI, s. 128). Zarazem jej opis (czy raczej rekonstrukcja) stanowi ostateczny kres wszelkiej analizy regresywnej: wszak pytać o to, co było przed ukonstytuowaniem się upływu czasu, nie ma sensu.

Z drugiej strony, świadomość czasu dostarcza jedynie pewnej „ogólnej formy”, ponieważ zaś „sama tylko forma jest abstraktem”, także jej analizę należy uznać za „abstrakcyjną”. Z perspektywy analizy konstytutywnej oznacza to, że wprawdzie można tu mówić o osiągnięciu ostatecznych warunków syntezy pasywnej, ale warunki te nie są jeszcze warunkami wystarczającymi⁴⁷. Dlatego też Husserl dostrzega konieczność analizy usytuowanej niejako na pograniczu świadomości czasu i asocjacji⁴⁸. Chodzi o to, by opisać żywą obecność nie tyle ze względu na

wywodzącej się od Hume’a tradycji psychologicznej Kanta i „jego genialną naukę o transcendentnej konieczności asocjacji” (s. 119).

⁴⁷ Por. *Hua* XI, s. 128: „Przedmiot jest czymś trwającym, jako taki, tak a tak ukonstytuowanym świadomościowo. Ale jest on czymś trwającym o pewnej treści [...]. Dopóki mamy wiele przedmiotów różniących się od siebie treścią [...], dopóty mamy też poszczególne przedmioty, które pozostają w stosunkach współlistnienia i następstwa. Ale co nadaje poszczególnym przedmiotom treściową jedność, co stanowi o treściowej różnicy między nimi [...] – o tym sama analiza czasu nic nam nie mówi, gdyż właśnie abstrahuje od aspektu treściowego”.

⁴⁸ Por. *Hua* XI, s. 118: „Wkrótce się okaże, że fenomenologia asocjacji stanowi, by tak rzec, kontynuację na wyższym poziomie źródłowej konstytucji czasu”.

jej formę przepływu, ile raczej jako przepływ oddziałujących na siebie nawzajem treści.

Sposobności do takiego opisu dostarcza Husserlowi prapoczątek asocjacji – sytuacja, w której pewna treść „budzi” inną. Aby takie „budzenie” było możliwe, owa inna treść także musi być jakoś obecna, choć w „uśpionej” formie. Możliwe są przy tym dwa przypadki: albo wszystko rozgrywa się w obrębie „warkocza retencyjnego”⁴⁹ (przykładem może być seria uderzeń młotem, z których każde kojarzy się z poprzednimi), albo też owe budzone treści pochodzą z odległej przeszłości; terminologicznie Husserl wprowadza tu rozróżnienie między „budzeniem tego, co dla siebie już świadome, i budzeniem tego, co ukryte” (*Hua* XI, s. 172). Pierwsza z tych sytuacji nie nastręcza szczególnych trudności: każda żywa obecność jest „źródłem afektywnej siły, która może budząco [...] przepływać na ukonstytuowane jedności retencjonalne i we współlistnieniu umożliwiać syntezy stopienia, połączenia, kontrastu” (tamże). Znacznie bardziej kłopotliwa jest sytuacja druga, każe ona bowiem postawić aporetyczne pytanie o formę obecności tego, co już nieobecne, dostępność tego, co już niedostępne. To z kolei prowadzi do innego pytania, mianowicie: Co dzieje się na ciemnym krańcu warkocza retencyjnego, co dzieje się z treściami, gdy retencja traci swą powstrzymującą siłę i owe treści wysuwają się z uchwytu Ja?

Początkowo – w *Wykładach o wewnętrznej świadomości czasu*, ale także później, aż po lata dwudzieste – Husserl uważał, że kontinuum modyfikacji retencjonalnych przebiega *in infinitum*, jakkolwiek „towarzyszy [mu] osłabienie, prowadzące w końcu do niezauważalności”, co sprawia, że „źródłowe pole czasowe jest ograniczone”⁵⁰. Jest ono ograniczone dla nas, ale proces konstytuowania

⁴⁹ W tym miejscu warto może przypomnieć, że sama retencja (w przeciwieństwie do budzonej przez nią protencji) nie ma dla Husserla jeszcze charakteru asocjacji; w wykładzie z roku 1925 Husserl z całą mocą podtrzymuje swą krytykę Brentana i jego koncepcji „pierwotnej asocjacji” sformułowaną już w roku 1905 w pierwotnej redakcji *Wykładów o wewnętrznej świadomości czasu* – por. *Hua* XI, s. 77, zob. też *Wykłady...*, s. 24 n.

⁵⁰ *Wykłady...*, s. 47. W przypisie jednak dodawał: „*idealiter* możliwa jest wszakże i taka świadomość, w której wszystko pozostaje zachowane retencjonalnie”. Podobną konstatacją można znaleźć w rękopisach z Bernau. Opisuując „obecność, czyli rzeczywistość”, kryjącą w sobie niereczywistość, „która wszakże nie jest niczym, lecz tym, co prawdziwie było i prawdziwie będzie”, stwierdza: „Obecność jest wszechobejmującą, by tak rzec, wszechwiedzącą świadomością siebie samej i wszystkich jej intencjonalnych zasobów – potencjalnie jej struktura kryje w sobie wszechwiedzę świata – jako idealną możliwość, jeśli tylko uwzględnimy, że horyzont ciemności, w którym rozplywają się przeszłość i przyszłość strumienia świadomości, jest przypadkowym ograniczeniem; da się pomyśleć, że można go rozszerzać *in infinitum*” – *Die Bernauer Manuskripte...*, s. 45 n. I wreszcie w rozprawie datowanej na rok „1920 n.”, w której opisuje – jak zwykle, na przykładzie dźwięku – modyfikację retencjonalną przekształcającą „źródłowe »teraz« w »dopiero co byłe«, to w »dopiero co dopiero co byłe«” itd., mówi o „podłużnym przekroju spostrzeżenia” jako „kontinuum, które rozpoczyna się wraz z rozbrzmieniem dźwięku i następnie pozwala przepływać tej czystej źródłowej świadomości w ciągłe zawieranie się w sobie (*das kontinuierliche Ineinander*) uobecnień *in infinitum*” – *Hua* XI, s. 316 n.

przeszłości musi nadal nieprzerwanie toczyć się „w mroku”, który *idealiter*, choć nie *de facto*, da się rozjaśnić. W wykładzie z roku 1925 uznaje „tę hipotezę za zbytęcną”. Wraz z osiągnięciem horyzontu obecności proces ustaje, modyfikacje retencjonalne w końcu redukują się do zera. „Cóż oznacza owo zero? Jest ono trwałym rezerwuarem przedmiotów, które zostały żywo ustanowione w żywej obecności. Dla Ja są one w nim zamknięte, ale może ono nimi dysponować” (*Hua XI*, s. 177). Husserl chce to rozumieć w ten sposób, że źródłowym sposobem istnienia wszelkich „przedmiotów” w świadomości jest ich „bycie doświadczonymi” oraz „stawanie się i pozostawanie świadomymi”. Gdy proces retencyjny osiąga punkt zerowy, byt tych przedmiotów nie ustaje, jedynie tracą one swą moc afektywną, stają się konstytutywnie bezsilne, martwe, „ale w tej »martwej« postaci sens wciąż jest obecny, brak mu tylko płynącego strumieniem życia” (tamże). Takie wytracone ze strumienia przedmioty – a dotyczy to wszelkich efektów konstytutywnych – stanowią ostateczny produkt (*Enderwerb*) procesu retencyjnego. Podczas gdy na jego czele (*Kopfende*) rodzi się coraz to nowe życie, na tyłach (*Fußende*) „w ustalonym porządku sedymentacji” osadzają się owe produkty, tworząc „martwą albo raczej uśpioną sferę horyzontu”⁵¹.

O tym, że śpimy, możemy się dowiedzieć dopiero po przebudzeniu, tak jest też z treściami, które wytraciły się ze strumienia życia i zostały „uśpione”. Ich „budzenie” można teraz opisać jako użyczenie im afektywnej mocy, promieniującej z żywej obecności. Życie bowiem toczy się tylko tu i teraz, ale obecny w nim sens może mieć nader odległe źródła. Takie budzenie możliwe jest jednak tylko dlatego, że „w świadomości tła, która w tej pozbawionej życia postaci nazywana jest nieświadomością, rzeczywiście *implicite* zawarty jest ukonstytuowany sens” (*Hua XI*, s. 179).

Wszystkie naszkicowane wyżej analizy pociągają za sobą zasadniczą rewizję rozumienia Ja. Teraz trzeba je pojąć jako zanurzone w strumieniu czasu, jako niosące w sobie swą własną przeszłość, choć niekoniecznie w formie wyeksplikowanej i stemporalizowanej, dostępnej we wspomnieniach. By jednak te były możliwe, nieodzowny jest także ów rezerwuuar ukonstytuowanego sensu: „mamy” przeszłość i możemy się do niej tak czy inaczej odnosić tylko dlatego, że w pewnej – beczasowej – formie nią jesteśmy. Takie Ja niewiele już ma wspólnego z Ja czystym z I księgi *Ideii*; zostało zbrukane swą własną historią. I dlatego Husserl mógł napisać w II księdze tego samego dzieła: „Jestem podmiotem swego życia, a żyjąc rozwija się ten podmiot [...]. Ja nie pochodzi źródłowo z doświadczenia [...] – lecz z życia”⁵². Co takie Ja może o sobie i o swej przeszłości wiedzieć – to już zupełnie inna kwestia. Ale z całą pewnością przestało być bezimienne.

⁵¹ Por. *Hua XI*, s. 178. Jest to, o ile mi wiadomo, najwcześniejszy tekst, w którym pojawia się koncepcja sedymentacji sensu, która później nabierze zasadniczego znaczenia, zwłaszcza w *Krisis*.

⁵² *Idee II*, s. 354.

Analysis of Temporal Consciousness and the Problem of Transcendental Ego

Keywords: *time, consciousness, genetic phenomenology, ego*

This article shows Husserl's account of temporal consciousness and his analysis of the transcendental Ego in a historical perspective in order to better elucidate their mutual relationship. In his initial period Husserl did not have the requisite means to inquire into this relationship. Only after he had adopted a genetic perspective it became possible for him to bring this problem to a central position and to treat it as one integral issue. But this move had brought forth new difficulties, the most serious of which was the splitting of the transcendental Ego and the making its hybrid character manifest. The author attempts to place temporal consciousness in a larger framework of historical consciousness and he claims that in this way it is possible to offer a new solution to the problem.