

**Marek Maciejczak**

## Czasowości i jedność świadomości – Kant, Husserl, Merleau-Ponty

Zrozumienie tego, jak tworzy się jedność doświadczenia wymaga wyjaśnienia jej podstawy – ciągłego zazębiania się czasowych faz doświadczenia: przeszłej, aktualnej i przyszłej. Jedność świadomości zależy od czasowej spójności i ciągłości strumienia przeżyć. Uporządkowanie przeżyć na wcześniejsze i późniejsze umożliwia utworzenie się struktury i w rezultacie właściwych funkcji świadomości. Dzięki organizacji faz danego przeżycia oraz ich umotywowanego następstwa żyjemy w świecie przedmiotów, procesów i zdarzeń w znacznym stopniu racjonalnie uporządkowanym. Pytanie o czas dotyczy w istocie, jak stwierdza Krzysztof Michalski, świadomości czasu: gdyby bowiem czas nie był rejestrowany, przeżywany itd., nic byśmy o nim nie wiedzieli. Nie byłoby przeto żadnego pytania o czas.<sup>1</sup> Pytać o świadomość czasu, to pytać o genezę naszego pojmowania czasu, o to, w jaki sposób czas jest rejestrowany w owej jedności, jaką stanowi życie świadome – to, inaczej mówiąc, dociekać samych podstaw świadomości.

Naszym zadaniem jest ukazanie związków idei czasu, naszego wyobrażenia o czasie i jedności świadomości w pismach Kanta, Husserla i Merleau-Ponty'ego. Rozważymy też, w jakim stopniu zaproponowane odpowiedzi przesądzą o naszych uprawnieniach poznawczych i w konsekwencji o charakterze wiedzy. Czasowa jedność doświadczenia nie pozostaje bowiem bez wpływu na kompetencje poznawcze podmiotu. Pytać o czas to również pytać o genezę doświadczenia i granice ludzkiego poznania.

### 1. Kant

Kant postawił pytanie o warunki możliwości przedmiotów poznania, które są zarazem warunkami ich poznawalności. Nazwał „transcen-

<sup>1</sup> K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 187.

dentalnym” wszelkie poznanie, zajmujące się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być *a priori* możliwy.<sup>2</sup> Pytanie wymierzone było przeciwko teorii doświadczenia, która przyjmuje za pewnik realność świata obiektywnego a następnie bada sposoby, w jakie umysł poznaje ów świat. Kant odwraca w stosunku do tradycyjnego kierunku motywacji poznania i pyta, jak poznanie transcendentálne (nie zaś przedmioty doświadczenia), umożliwia wiedzę. Poznanie, twierdzi Kant, ma charakter syntezy kierowanej przez pojęcia i zasady *a priori*.

Trzy są podmiotowe źródła poznania, na których opiera się możliwość doświadczenia w ogóle i poznania jego przedmiotów: zmysł, wyobraźnia i apercpcja. Każde z nich można rozważać jako źródło empiryczne, mianowicie w zastosowaniu do danych zjawisk, lecz wszystkie są także elementami lub podstawami *a priori*, które nawet to empiryczne użycie czynią dopiero możliwym<sup>3</sup>.

Świadomość przedmiotu należy przeto wyjaśniać przez analizę aktów, wskazanie koniecznych zasad i funkcji, które biorą udział w jego konstrukcji (konstytucji).

Kant, opisując świat naszego doświadczenia, podkreśla, że jego jedność nie powstaje przez zestawienie oddzielnych faktów spostrzeżeń, lecz polega na tym, że należą one do wspólnego i całościowego związku wszystkich spostrzeżeń, do systemu uporządkowanych twierdzeń lub też uporządkowanego obrazu świata. Intelkt tworzy hipotezy, teorie i próbuje zastosować je do doświadczenia. Doświadczenie ogranicza aktywność czystego myślenia, dostarczając mu wstępnej informacji o świecie, która służy za podstawę falsyfikacji teorii i hipotez. Intelkt, „który praw szuka i wymaga”, przedkłada naturze swoje teorie i próbuje zastosować je do tego, co dane. Na wiedzę empiryczną składa się immanentny porządek dany w spostrzeżeniu, zestawiony z wytworami intelektu jako świadomością koniecznych związków między zjawiskami. „Niezwodny związek zdarzeń”, musi być wypracowany przez czystą aktywność myślenia. W tym sensie właśnie „rozum nie jest wodzony na pasku przez przypadek natury, lecz związki natury służą jego zamiarom i działaniu według zasad”. Synteza, powiązanie danych, nie pochodzi z doświadczenia, jest aktem samodzielnej czynności podmiotu, który doprowadza dane empiryczne lub czy-

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1957, B 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, A 115.

ste (pojęcia) do jedności i w ten sposób umożliwia świadomość przedmiotu (wiedzę).<sup>4</sup>

Dokładniej mówiąc, powiązanie jest rezultatem współdziałania władz poznawczych podmiotu: zmysłowości, wyobraźni i intelektu. Każda z nich dokonuje właściwej sobie syntezy, odpowiednio: ujmowania, odtworzenia i rozpoznawania w pojęciu. Źródłem syntezy gwarantującej jedność świata doświadczenia jest transcendentalna apercepcja. Czynność syntezy „musi być pierwotnie jednolita (*einig*)” i ona dopiero czyni pojęcie powiązania możliwym.<sup>5</sup> Kant dodaje, że nie jest to jedność z tablicy kategorii sądów i określa ją mianem „jakościowej”. To ona stanowi podstawę możliwości intelektu, nawet w jego logicznym użyciu, pozwala bowiem scalić, zjednoczyć dane przedstawienia (treści) i odnieść je do przedmiotu – sprawia, że stają się poznaniem – wiedzą.

Intelekt ludzki, argumentuje Kant, jest władzą dyskursywną, myśli, czyli jednoczy i scala treści mu dostarczone. Gdyby wytwarzał z siebie treści na przedstawienia przedmiotów, wytwarzałby także przedmioty przedstawień. W takim przypadku nie byłoby potrzeby aktu syntetyzowania. Myślenie, czyli jednoczenie tego, co jest mu dostarczone przez doświadczenie jest cechą intelektu ludzkiego i też oznaką jego skończoności. Poznawać to w istocie formułować reguły, prawa, przepisy syntezy konstytuującej przedmiotowość, i właśnie dlatego „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”<sup>6</sup>.

Jak jednak uwagi a naturze myślenia wiążą się z rozważaniami o naturze czasu?

Kant w części I *Krytyki czystego rozumu*, w *Estetyce transcendentalnej*, przedstawia dwa omówienia czasu: metafizyczne i transcendentalne. We wnioskach stwierdza:

Czas jest niczym innym jak tylko formą zmysły wewnętrznej, tj. oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu. [...] Określa stosunek przedstawień w naszym stanie wewnętrznym<sup>7</sup>.

Czas nie wywodzi się z doświadczenia, lecz leży u jego podłoża. To zjawiska istnieją w czasie. Czas ma jeden wymiar i jest jednorodny,

<sup>4</sup> Ibid., B 130.

<sup>5</sup> Ibid., B 130, 131.

<sup>6</sup> Ibid., A 111.

<sup>7</sup> Ibid., A 33.

a jego zasadnicze charaktery stanowią: jedność, jedyność, całość i ciągłość. Problem czasu wraca w rozdziale III zatytułowanym *Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad intelektu*. Kant stwierdza, że charaktery konstytutywne świata doświadczenia są mu nadane przez intelekt, ściślej, przez sądy, nazwane „analogiami doświadczenia”. Analogie bowiem zestawiają spostrzeżenia w konieczne związki czasowe i w tym znaczeniu umożliwiają doświadczenie. Analogie to prawidła (zasady), którymi powinniśmy się kierować, chcąc zrozumieć strukturę doświadczenia.

Istnieją trzy możliwości związku czasowego: trwanie, następowanie po sobie i istnienie równoczesne, a zgodnie z nimi istnieją trzy analogie: 1. zasada trwałości substancji, 2. zasada następstwa czasowego według prawa przyczynowości i 3. zasada równoczesnego istnienia według prawa wzajemnego oddziaływania lub wspólnoty. Kant podkreśla, że dla podanych sposobów określenia istnienia przedmiotów w czasie wspólną zasadą jest to, że doświadczenie jest możliwe tylko przez przedstawienie koniecznego powiązania spostrzeżeń ze sobą.<sup>8</sup> Bez tej jedności *a priori* nie byłaby możliwa jedność doświadczenia i żadne określenie przedmiotów w nim danych. To dzięki analogiom świat doświadczenia ma cechy obejmującego go czasu: jedność, jedyność, całość i ciągłość.

Pierwsza analogia orzeka, że podłożem wszelkiej wymiany zjawisk jest coś trwającego – substancja. Należy rozpatrywać zjawiska pod względem stosunku trwałości i wymiany, inaczej nie da się wyjaśnić zmiany, te są bowiem zmianami czegoś, co trwa. Kant postuluje zatem poszukiwanie w doświadczeniu stosunków substancja – cecha. Ramą tych stosunków jest jeden czas, który bezwzględnie trwa. To z tego względu zjawiska nie trwają w różnych czasach, ale następują po sobie w jednym czasie. W nim też zachodzi, przebiega zmiana sposobów istnienia substancji i wszelka wymiana jej własności.

Druga analogia orzeka, że zjawiska występują w jednym świecie, gdyż trwają w jednym czasie, a nie tylko wtedy, gdy je aktualnie spostrzegamy, czy też wedle porządku, w jakim zestawiają je spostrzeżenia. Kant postuluje, aby następstwo zjawisk ujmowane jako obiektywne, niezależne od podmiotu, było traktowane jako czasowe następowanie po

---

<sup>8</sup> Ibid., B 219.

sobie, którego kolejność nie jest odwracalna: stan późniejszy wynika z wcześniejszego, według prawa przyczynowości.

Stan wcześniejszy nie jest tylko pewnym „Przedtem” („błyskawica pojawia się przed grzmotem”), lecz pewnym „Dlatego” („grzmi, ponieważ się błyskało”). Zmiana odbywa się według zasady przyczyna – skutek: błyskanie jest przyczyną grzmotu, grzmot jest skutkiem w stosunku do przyczyny, jaką jest błyskanie się.<sup>9</sup>

To, co następuje po czymś lub dzieje się, musi wedle pewnego prawidła (zasady przyczynowości) następować po tym, co było zawarte w stanie poprzedzającym. W ten sposób tworzy się ciągły związek między zjawiskami i ich porządek, miejsce w czasie. Druga analogia nakazuje widzieć przedmioty, zdarzenia, zjawiska, w następstwie czasowym – „czas poprzedzający w sposób konieczny określa czas następujący”, czyli traktować je jako skutki pewnych przyczyn.<sup>10</sup>

Trzecia analogia, zasada równoczesnego istnienia wedle prawa wzajemnego działania lub wspólnoty głosi, że „Wszelkie substancje oddziałują nieustannie na siebie, o ile mogą być spostrzeżone w przestrzeni jako równocześnie istniejące”<sup>11</sup>. Podobnie jak w przypadku drugiej analogii, nie chodzi tu o empiryczne prawidłości, o to, że mogą spostrzegać najpierw Ziemię, a potem Księżyc, lub odwrotnie, i stąd, że spostrzeżenia mogą po sobie nawzajem następować, wnosić, iż Ziemia i Księżyc istnieją równocześnie. Chodzi o to, aby było konieczne, że przedmioty istnieją równocześnie, tzn. tylko wtedy, gdy jeden istnieje i drugi, spostrzeżenia mogą po sobie nawzajem następować. Kant stwierdza więc, że rzeczy są równocześnie, o ile istnieją w jednym i tym samym czasie, a poznajemy je jednak jako takie, o ile oddziałują na siebie wzajemnie. Wzajemne oddziaływanie na siebie potwierdza w spostrzeżeniu ich współistnienie, bez niego nie mógłby zachodzić empiryczny stosunek równoczesnego istnienia.<sup>12</sup>

Analogie, jak widać, mają znaczenie regulatywne – zalecają określone postępowanie, aby z wielości spostrzeżeń mogła wyłonić się jedność doświadczenia. Pierwsza nakazuje traktować spostrzeżenia jako ciągłe (trwające w jednym czasie), druga jako następujące po sobie w określonej kolejności (powiązane przyczynowo), trzecia natomiast

<sup>9</sup> O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa: PWN 1994 s. 129 n.

<sup>10</sup> *Ibid.*, A 199.

<sup>11</sup> *Ibid.*, A 211.

<sup>12</sup> *Ibid.*, A 215.

jako całości (wzajemnie na siebie oddziałujących fragmentów). Analogie przypisują światu empirycznie danemu te same określenia, jakie ma ogarniający go czas: jedność, jedyność, całościowość i ciągłość. Czas jest czynnikiem łączącym zjawiska w całość, nadającym im formę jedności. Kant twierdzi, że same charaktery czasu zależą od jedności transcendentalnej apercpcji. Inaczej mówiąc, to ona jest źródłem czasu. Ostatecznie, świat jest jeden, jedyny, cały, czy też doświadczamy świata jako takiego właśnie, gdyż ufundowany jest na jednej, całej i działającej w sposób ciągły syntetyzujące jedności percepcji. Ona jest jedną świadomością obejmującą całość wszystkich przedstawień – jednością świadomości wobec całości przedstawień.

Przedstawienie obejmujące całość przedstawień, czyli takie, w którym świadomość staje się jednością, całością dla siebie, Kant nazywa przedstawieniem „Ja myślę”. Jego aktywność polega na utrzymywaniu relacji z wielością przedstawień oraz ich całością. „Ja myślę” jest pod względem treści i określenia puste, podobnie jak czas i przestrzeń, które są czystymi formami naoczności (możliwością równoczesności i następstwa). W przedstawieniu „Ja myślę”, czyli w samoświadomości, zawarta jest czysta forma pojęcia, czyli możliwość uniwersalnego zastosowania. Przez to, że jestem świadomy danego przedstawienia, ma ono udział w mojej identyczności (tożsamości) i wchodzi w relacje z możliwymi danymi świadomości empirycznej. Każde przedstawienie z tego tylko względu, że jest moim przedstawieniem („Ja myślę musi móc towarzyszyć każdemu przedstawieniu”), może być potencjalnie zastosowane do różnorodności, jaką dostarcza doświadczenie (świadomość empiryczna).<sup>13</sup> Indywidualne ujęcie wobec tego musi być zawsze określone przez ogólne. W ten sposób „Najwyższa zasada całego ludz-

---

<sup>13</sup> „Przedstawienie ‘Myślę’ musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane. [...] Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem, nazywa się dana naoczna. Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie konieczne odniesienie do owego ‘Myślę’ występujące w tym samym podmiocie, w którym znajduje się ta różnorodność. Przedstawienie to [przedstawienie ‘Myślę’] jest jednak aktem samorzutności, tzn. nie można go uważać za należące do zmysłowości. Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercpcji apercpcją czystą lub też apercpcją pierwotną, ponieważ jest ono samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarzając przedstawienie ‘Myślę – które musi móc towarzyszyć wszelkim innym przedstawieniom i we wszelkiej świadomości jest jedno i to samo – nie może już sama być wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia. Jedność tej

kiego poznania” – jedność świadomości, staje się warunkiem myśli, czyli powiązania danego przedstawienia z innym, związku jednostkowe – ogólne, widzenia w jednostkowym przykładzie, doświadczeniu itd. przejawu prawidłowości, zasady, reguły, prawa itd.

Ten stan rzeczy potwierdza przekonanie Kanta, że jedność świadomości nie jest uzyskana przez kojarzenie przedstawień, gdyż tego rodzaju jedność dotyczy konkretnych zjawisk i „jest całkiem przypadkowa”. Podstawą jest przeto „czysta” jedność uzyskana

jedynie dzięki koniecznemu odnoszeniu się tego, co różnorodne, do jednego i tego samego „Myśle”, a więc dzięki czystej syntezie intelektu, która *a priori* znajduje się u podłoża syntezy empirycznej<sup>14</sup>.

Jedność świadomości siebie, Ja myślę, to świadomość przedstawień i jednocześnie tego, że odniesione są do Ja, tego samego podmiotu. Ja jednoczy przedstawienia przy pomocy kategorii, czyli jedność Ja niejako różnicuje się w kategoryalnej strukturze. Kategorie są regułami przechodzenia od jednego do drugiego przedstawienia, ich łączenia.

Tym samym dziedziczą one zdolność ich źródła (*Urheber*), Ja, do zachowania w tym przechodzeniu między przedstawieniami swojej identity. Jeśli Ja jest zasadą intelektu, a intelekt zdolnością sądenia, to można wykazać, że jedność Ja pełni wiążącą rolę w łącznikowo rozumianym „jest”. Jest to pewnego rodzaju leibnizjańskie promieniowanie (*Ausstrahlung, fulguration*) Ja na sąd. [...] werytatywnie rozumiane „jest” sądu stanowi jedynie odbłask kartezjańskiej pewności siebie. Tylko tak Ja może stać się gwarantem zapośredniczonej przez sąd prawdziwości swoich przedmiotowo ważnych przedstawień.<sup>15</sup>

Jedność świadomości siebie jest warunkiem jednoczenia przedstawień przy udziale kategorii, tak że stają się one świadomością przedmiotu. Ja z jednej strony jest zdolnością łączenia przedstawień – myślenia, z drugiej zdolnością doznawania owych przedstawień, świadomością samego siebie, czyli zmiennego stanu, w jakim podmiot się znajduje. Bez odniesienia tej ostatniej – empirycznej do pierwszej – transcendentalnej, nie byłaby możliwa jakakolwiek jedność poznania. Mówiąc swobodniej, bylibyśmy świadomi „rapsodii” przeżyć, percepcji, przedstawień niepowiązanych, nie nadających się na żadne pozna-

---

apercepcji nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, ażeby zaznaczyć możliwość pochodzenia z niej poznania *a priori*.” *ibid.*, B 132.

<sup>14</sup> *Ibid.*, B 140.

<sup>15</sup> Manfred Frank, „Główna myśl Kanta”, przeł. Zbigniew Zwoliński, *Przegląd Filozoficzny*, Nr 4 (52) 2004, s. 71.

nie, bowiem Ja empiryczne nie potrafi syntetyzować danych zmysłu wewnętrznego.

Dostrzegamy dwa aspekty podmiotu: transcendentálny i empiryczny. Rozpatrywany w tym kontekście czas jest czynnikiem, który je łączy, czyli pośredniczy pomiędzy tym, co transcendentálne i tym, co empiryczne. Czas właśnie polega na pewnym oddziaływaniu, jakie Ja transcendentálne wywiera na Ja empiryczne (za pośrednictwem transcendentálnej wyobraźni). Dzięki temu podmiot doświadczenia zyskuje cechy obejmującego go czasu: jedność, jedyność, całość i ciągłość. Czas to samoujawnianie się podmiotu transcendentálnego. Bez pośrednictwa czasu i jego „pracy” – spajania obu aspektów, nie byłoby pełnego podmiotu. Bez pełnego podmiotu nie można by mówić o syntezie przedmiotowej – łączeniu zmysłowych przedstawień za pomocą kategorii w jeden spójny świat doświadczenia. Jedność przedmiotu czy w ogóle przedmiotowość są również uwarunkowane przez podmiot. W istocie jedność przedmiotu empirycznego okazuje się jednością Ja transcendentálnej apercepcji, natomiast tożsamość świata doświadczenia, tożsamością przedstawienia „Ja Myśle”<sup>16</sup>. Między tymi dwoma biegunami odbywa się konstytucja doświadczenia i jego aspektów: jedności, jedyności, całości i ciągłości. W konsekwencji także założona zgodność podmiotowej i przedmiotowej jedności (aspektu) świadomości stanowi warunek możliwości i podstawę prawdy empirycznej, czyli zgodności poznania z jego przedmiotem danym w doświadczeniu.

## 2. Husserl

Husserl chwali pytanie Kanta: jak transcendentálne poznanie umożliwia wiedzę? Obejmuje ono bowiem źródłowy, kartezjański motyw obecny w nowożytnej filozofii – refleksji zwróconej na ostateczne źródło wszelkich wytworów poznania (*Erkenntnisbildungen*), namysłu poznającego nad samym sobą i swoim życiem poznawczym.<sup>17</sup> Husserl

<sup>16</sup> Aspekt przedmiotowy, drugi biegun konstytucji, x, jest odpowiednikiem jedności apercepcji, „może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., A 250-251.

<sup>17</sup> „Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennen-des Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tran-*



wykorzystuje również kantowskie pojęcie syntezy, jako podstawowej czynności umysłu (intelektu) wiążącej Ja z jego światem otaczającym. Z tą jednak różnicą, że Kant uznał jedność transcendentальной apercepcji, jedność wszystkich pojęć za ostatecznego gwaranta doświadczenia, a pojęcia potraktował jako reguły syntezy przedmiotowej. W tym ujęciu synteza była narzucona zjawiskom. Dla Husserla natomiast synteza ma charakter intencjonalny. To znaczy, przedmiot, przykładowo rzecz fizyczna, prezentuje się w ciągu aktów jako posiadający pewien sens (okrągły, czerwony i twardy). Sens powstaje dzięki syntetycznej organizacji aktów, w których rzecz się prezentuje. Inaczej mówiąc, syntetyzowanie jest aktualizacją sensu. Systemami aktualnych i potencjalnych syntez rozporządza podmiot poznający. W tym znaczeniu jest on zarazem źródłem sensu, jak i charakteru istnienia przedmiotu.

Husserl, jak widać, radykalizuje kantowską ideę krytycznej filozofii: tam gdzie Kant daje krytykę roszczeń do prawdy takich nauk jak: arytmetyka, geometria, przyrodznawstwo newtonowskie, to celem Husserla jest krytyka sensu jako takiego, czyli wyjaśnienie genezy rozumu teoretycznego – każdej postaci wiedzy<sup>18</sup>. Husserl odchodzi od kantowskiego schematu, nakazującego wywieść wszelki sens (strukturę) z intelektu, omawiając zagadnienie wewnętrznej świadomości czasu. Czas wewnętrzny tworzy się czy też wyłania z własnej dynamiki świadomości. Nie można więc tłumaczyć powstawania temporalnych faz przez wskazanie na jedność transcendentальной apercepcji, która w schemacie kantowskim pełni rolę czynnika formującego. Husserl wyjaśnia sens czasu wskazując na strukturę i funkcje świadomości; wiąże w ten sposób badania struktury świadomości z obiektywnością i przedmiotowością poznania – zagadnienie czasu decyduje przeto o możliwości i wartości poznania.

W *Wykładach z wewnętrznej świadomości czasu* Husserl określił strumień przeżyć, jako przepływ „ciągłego zmieniania się”, przy czym zaznacza, że owo zmienianie się „ma tę absurdalną właściwość, że przebiega dokładnie tak, jak przebiega, i nie może przebiegać ani ‘szybciej’ ani ‘wolniej’”<sup>19</sup>. Sam strumień świadomości musi się najpierw ukon-

---

*szendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (hrsg.), Den Haag 1962 (Hua VI), s. 100.

<sup>18</sup> C. B. Christensen, „Sens, subject and horizon”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIII, No. 4, 1993, s. 751.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa: PWN 1989, s. 110.

stytuować, aby w nim mógł wystąpić obiekt (treść), który można uchwycić w swoich zmiennych wyglądach, rozpoznać jako ten sam w różnych typach aktów, w spostrzeżeniu, przypomnieniu, antycypacji i także w różnych fazach zmiany. *Wykłady...* nie przyniosły odpowiedzi na pytanie, czym jest czas. Gdyż nie uwzględniały systemowej całości, jaką stanowi świadomość. Ukazały ją zainicjowane w późniejszym okresie badania genetyczne (konstytucyjne). W ich świetle Husserl ujął jedność świadomości jako rezultat syntezy wewnętrznej świadomości czasu. Synteza ta jest ogólną formą współlistnienia i następstwa (powiązania) wszelkich przeżyć, formą dla syntezy pasywnej, wytwarzającej świadomość przedmiotu. Dzięki niej możliwe jest zatrzymanie a następnie późniejszy dostęp do przeżyć, tworzenie dających się nazwać, wyróżnionych i uporządkowanych według czasu kompleksów przeżyć. Husserl wprowadził terminy „retencja” i „protencja”, aby wyjaśnić ciągłość czasu, związek między mijającymi i właśnie nadchodzącymi teraz. Opisując strukturę powiązania ze sobą kolejnych faz przeżyć, dzięki której możemy mieć świadomość pojawiającego się w nich identycznego przedmiotu, podkreślił, że przechodzenie terażniejszości w przeszłości przyszłości w terażniejszość nie może być momentalnym rozbłyskiem, że ma pewną ciągłość, rozpiętość, która także nie jest statecznym trwaniem, ale strumieniem. W strumieniu trwania wtopione są ciągi aktów spostrzeżeniowych, które określają jedność i określoność konturów czasowych przedmiotów tych aktów, to znaczy, że w czasie pierwotnym konstytuują się zewnętrzne przedmioty jednostkowe i przeżycia samej świadomości. „Teraz”, „przedtem”, „potem”, oddają cechy czasu już ukonstytuowanego, natomiast czysty przepływ nie ma cech ani czasowych, ani przedmiotowych. Z tego powodu Husserl umieścił u źródeł czasu szczególnego typu świadomość – płynną, żywą obecność, wciąż na nowo rozbłyskująca chwilę terażniejszą. Świadomość jest w swoim najgłębszym wymiarze czasem, uobecniając się sobie, tworzy czas, sama mu nie podlegając.

Perspektywa genetyczna pozwoliła Husserlowi ująć świadomość jako dynamiczną i zhierarchizowaną jedność o każdorazowo własnym stylu działania i historii. Jej najważniejszym elementem jest Ja, podmiot trwałych własności (habitualności). Wraz z Ja i jego aspektami konstytuują się warunki możliwości doświadczenia *resp.* poznania przedmiotów doświadczenia. Świadomość jako całość (jedność) wyznacza granicę między sobą, strumieniem świadomości jako wewnętrzną

jednością a jednością zewnętrzną i tworzy jednocześnie korelację obu tych rodzajów jedności. Właśnie ustanowienie owej granicy (różnicy między świadomością i światem) sprawia, że świadomość i świat charakteryzują różne czasy i czasowość. Dlatego świadomość w każdym akcie może odnosić się do świata, do tego, co obce lub do samej siebie; poszerzać „życie wewnętrzne” lub organizować jedność świata doświadczenia (otoczenia). Czas własny świadomości opiera się na tej różnicy i możliwości odniesienia.

Husserl podobnie do Kanta powiązał konstytucję czasowych horyzontów doświadczenia, jedności świata doświadczenia, z zagadnieniem stawania się pełnym podmiotem. Podobnie mówił o dwóch warstwach, aspektach podmiotu i podobnie tłumaczył, na czym polega jego dynamiczna jedność.

Otóż, świadomość konstytuuje się jako całość, jednolity system przez odniesienie do siebie (samoodniesienie). Staje się jednością (całością dla siebie), gdy reprezentuje ową jedność w pewnej swojej części. Dokładniej mówiąc, ma to miejsce wtedy, gdy Ja, identyczny biegun przeżyć, obejmuje całość *cogitationes*. Wtedy Ja nie tylko „towarzyszy przedstawieniom”, ale może też obserwować to Ja, które spełnia akty. Husserl wyprowadza z tego wniosek, taki sam jak wcześniej Kant: Ja nie może być sumą minionych *cogitationes*, żadnym przedmiotem, a jedynie „wielkością relacyjną” wyłaniającą się ze stosunku między minionymi *cogitationes* i aktualną samoobserwacją.<sup>20</sup> Husserl opisuje sposób autokonstytucji, tego jak świadomość doświadcza sama siebie, podobnie do Kanta, wskazuje na „rozszczepienie Ja” (*Ich-Spaltung*).<sup>21</sup> Dzięki temu ustala się najogólniejsza struktura świadomości, relacja *ego – cogito – cogitatum*. Na biegunie podmiotowym elementem spajającym przeżycia jest czyste Ja, zaś na biegunie przedmiotowym tożsamość przedmiotów doświadczenia jest również dokonaniem świadomości, spójnie wiążącej swoje przeżycia. Dopiero wraz z krystalizacją

<sup>20</sup> Ibid., s. 165. Z tego też względu świadomość do pewnego stopnia nie jest sama dla siebie przejrzysta.

<sup>21</sup> „Ego uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, lecz również jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie (*durchlebe*) w tym lub owym cogito”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: PWN 1982, s. 94. To, że Ja może obserwować Ja spełniające akt spostrzeżenia, w jego odniesieniu do świata wszystkich przedmiotów-biegunów, jest warunkiem możliwości fenomenologii, osadzenia fenomenologicznego Ja, jako nieuprzedzonego obserwatora, ponad Ja zainteresowanym światem.

tej struktury świadomość w każdym przeżyciu może dysponować pewną swobodą, „oscylować” pomiędzy odniesieniem do świata lub do samej siebie. Oscylowanie to doświadczanie własnej sprawczości. Ono umożliwia świadomości rozróżnienie między przedmiotami, które sama tworzy (konstruuje) i całkowicie za nie odpowiada, np. myśli, idee, fantazje itd., oraz przedmiotami, za które odpowiada tylko w części, gdyż wymagają one ponadto zewnętrznej informacji. Spostrzeżenie udostępnia zewnętrzne przedmioty, natomiast przypomnienie, fantazyjne przedstawianie, myślenie, udostępniają przedmioty immanentne.

Konstytucyjnie i genetycznie różny sens przedmiotów transcendentnych i immanentnych uwidacznia się w tym, że przedmioty wewnętrzne świadomość sama wytwarza i utrzymuje, są one zawsze dla niej dostępne i w tym znaczeniu względnie niezależne od czasu. Inaczej przedmioty transcendentne: nie są one dowolnie dostępne — ich ujęcie, postawienie w zasięgu ujmującego spojrzenia wymaga określonych, kwalifikujących noez (czasoprzestrzennej motoryki), którymi świadomość musi się posłużyć. Przedmioty zewnętrzne związane są z pewnym punktem czasowym i pewną orientacją w przestrzeni i tym samym, jako zewnętrzne, są bezpowrotnie minione. Wraz z osadzeniem się przedmiotów nie należących do świadomości świadomość staje się określoną i każdorazowo dającą się oddzielić jednością — gdyby świadomość nie odróżniła między zewnętrznymi a wewnętrznymi przedmiotami i sobie przypisywała wszystkie przedmioty, nie mogłaby ukonstruować się jako identyczność, całość. W wyniku tego odróżnienia świadomość konstruuje świat otoczenia jako niezależny od siebie i przypisuje mu aktywności, jakimi sama nie kieruje.

Rozróżnienie noez i noematów ma czasowy sens, zakłada nieokreśloną liczbę minionych i właśnie trwających ciągów przeżyć. W jego świetle świadomość i świat otaczający są niewspółmiernymi, asynchronicznie biegnącymi systemami z każdorazowo autonomicznym czasem. Świadomość ujmuje w akcie refleksji różnicę między sobą i światem otoczenia, ujmuje siebie samą jako to konkretne Ja, z tym minionym i przemijającym czasem i ciągami przeżyć, w których osiągnęła odróżnienie od otoczenia. Spoglądając wstecz, ujmuje całość swoich minionych przeżyć jako jedność, odwołuje się do doświadczeń wcześniejszych i porównuje je z aktualnymi. Przez operacje tego typu zwiększa się jej złożoność, głębia i gęstość. Tworzy się uwarstwienie, habitualności, dają się wyróżnić noetyczno-noematycznie grupy przeżyć, np. aktyw-

ności naukowe, sportowe, doświadczenia zawodowe itd. Wyłania się historyczna struktura, w której każdy typ aktywności ma swoje miejsce wyznaczone przez „prawa współlistnienia i następstwa w czasie egologicznym”<sup>22</sup>.

Rozwój habitualności przebiega według określonego stylu, czy też habitualności i styl tworzą Ja, system świadomości jako całości. Powstaje typowa struktura dla różnych *modi* świadomości i jednocześnie dla indywiduum jako osoby. Styl jest względnie trwały, gdyż świadomość zmieniając się zachowuje jednocześnie indywidualną przeszłość. W tym znaczeniu świadomość decyduje również o tożsamości osoby: jestem o tyle tym samym Ja, o ile w swoich postawach zachowuję konsekwencję, trwające nadal przeświadczenie, *resp.* pewien temat (temat doświadczenia, sądu, radości, woli)<sup>23</sup>.

Za podstawowy „mechanizm” autokonstytucji Ja Husserl uznał asocjację. Przeżycia łączą się według praw: jednoczesności, sukcesji, styczności, ciągłości i homogeniczności. Asocjacja wiąże aktualne przeżycia Ja siecią związków motywacyjnych (asocjacji) z jego własną historią zawartą w warstwie habitualnej – struktur powstałych w następstwie spełnionych doświadczeń. Tego typu związki i prawidłowości umożliwiają również przypomnienia (i oczekiwania). Typowe struktury doświadczenia wyzwala się już spontanicznie, w podobnej sytuacji epistemicznej. Dzięki nim Ja jest stale otoczone przedmiotami, które następnie może już eksplikować w odniesieniu do ich części, cech i charakterów istnienia. Na warstwie habitualnej nadbudowują się struktury kategorialne oraz charaktery etyczne, estetyczne i kulturowe. Odpowiednikami Ja wyobrażającego jest świat wyobrażony, Ja ustanawiającego w bycie – świat realny, ja przypominającego – to, co przeszłe. W czasowych horyzontach świadomego życia powstaje wła-

---

<sup>22</sup> Ibid., s. 108.

<sup>23</sup> „Albowiem ‘trwale i stałe Ja’ nie mogłoby się konstytuować, gdyby nie konstytuował się stały i trwały strumień przeżyć, a więc gdyby źródłowo ukonstytuowane jednostki nie były dostępne ponownemu uchwytowaniu, gdyby nie były zdolne do wystąpienia na nowo w przypomnieniach, gdyby nie występowały przejmując swą jakość istnienia (jako istniejące w immanentnym czasie) i gdyby nie zachodziła możliwość doprowadzenia mroczności do jasności i wywartościowania tego, co się konsekwentnie utrzymuje, co do jego immanentnej rzeczywistości, a więc do odwołania się do rozumnej konsekwencji.”; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1974, s. 160.

sna historia świadomości i powstaje, wraz z jej włączeniem się w intersubiektywną komunikację, język i tradycję, świadomość historii.<sup>24</sup>

Podsumujmy uwagi Husserla o czasie i świadomości: Świadomość jest czasem – dokładniej, jej identyczność, jedność i całość ma czasowy charakter. Jedność świadomości ma charakter dynamicznej równowagi, ustanawianej w ciągłej interakcji ze światem otoczenia.<sup>25</sup> Dopiero jako całościowa, osobowa i historyczna identyczność, zapewnia trwałe i pewne odróżnienie się od świata otoczenia. Zapewnia tym samym możliwość różnych rodzajów nastawień, w tym teoretycznego.

### 3. Merleau-Ponty

Merleau-Ponty kwestionuje tezę Kanta, że jedność transcendentalnej apercpcji jest gwarantem jedności podmiotu doświadczenia i świata doświadczenia. Czyli tezę głoszącą, że Ja transcendentalnej apercpcji dysponuje już *implicite* gotowymi, apriorycznymi strukturami możliwych powiązań dla wszystkich możliwych przedmiotów doświadczenia – regułami i zasadami kierującymi przebiegiem syntez wnoszących w doświadczenie intelligibilny porządek. Jedność świadomości i świata przeżywanego, twierdzi Merleau-Ponty, nie jest nawet *implicite* gotowa, co jest właśnie treścią pojęcia transcendentalnej apercpcji. Przeciwnie, jest podtrzymywana i realizowana wysiłkiem egzystencji, która jej nieustannie poszukuje. Rezultatem jest jedynie względna i jedynie tymczasowa jedność siebie i własnego świata doświadczenia. W tym procesie istotną rolę odgrywa cielesny podmiot, rozumiana jako intencjonalność. Cieleśność jako intencjonalność wchodzi w określenie czasu: „Czas jest płynięcie intencjonalności ciała, egzystencjalnym rytmem przyciągania i odpychania”. Właśnie czasowość egzystencji sprawia, że jedność Ja i jego korelatu – świata doświadczenia nie może być efektywna, dana w gotowej postaci. Z tego względu Merleau-Ponty postuluje, aby szukając odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości świata doświadczenia, które są zarazem warunkami poznawalności przedmiotów, cofnąć się do dziedziny bezpośredniego doświadczenia,

<sup>24</sup> Początek genetycznych badań przypada na lata 1917-1918. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, op. cit., s. 419 n.

<sup>25</sup> Husserlowską teorię świadomości szerzej omawiam w pracy *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001, ss. 123-145.

wcielonej świadomości. W tym celu wprowadza nowego typu myślenie – refleksję poszukującą jasności, operująca metaforą i symbolem, językiem odgrywającym i naśladowującym zjawiska.

Merleau-Ponty mówi o czasie między innymi w kontekście aktu spostrzegania. Otóż promień uwagi porusza się w bezpośrednio przeżywanym polu percepcji. Chociaż uwaga należy do pojęciowych momentów spostrzeżenia, niemniej przez analogię pokazuje czas wewnętrzny, warunek możliwości czasowych horyzontów spostrzeżenia. W początkowej fazie spostrzeżenia moje oczy przesuwały się po przedmiotach obecnych w polu. Uwaga jest w równym stopniu otwarta. Świadomość wypełniają plamy barwne i niewyraźne kontury przedmiotów, pozostających ze sobą w niejednoznacznych relacjach. Z tak otwartego pola wydobywam stały przedmiot. Pierwsze wkroczenie otwierające nie wyartykułowaną całość, przechodzi w przeszłość, orientując się na najbliższą przyszłość – antycypuję dalszy bieg spostrzegania:

Akt uwagi jest niepodzielnie prospektywny, gdyż przedmiot jest granicą ruchu ustalania uwagi, a także retrospektywny, gdyż będzie się prezentował jako późniejszy od swego wyglądu, jako „bodziec”, „motyw”, czy też poruszenie całego procesu od samego początku. Synteza przestrzeni i synteza przedmiotu ugruntowuje się w tym rozwijaniu czasu<sup>26</sup>.

Opis powyższy jest eksplikacją tła, z którego wydobyty będzie przedmiot. Przedmiotem może być rzecz, jakość, stosunek itd. Ustalenie przedmiotu zmienia strukturę pola, a wraz z nim wchodzi do gry aktywny i świadomy podmiot sytuujący się wobec pola i wyznaczający stosunki w nim panujące. Uważne patrzenie przywołuje przedmioty, tematyczne tło i horyzonty – zrywam jedność pierwotnego spostrzegania i zamiast przeżywać to, co widzę, pytam się, co widzę.<sup>27</sup> Określenie „przedmiot jest granicą mego ruchu ustalenia uwagi”, znaczy, że ciąg przeżyć zmieniających się wraz z kolejnymi fazami przesuwania się promienia uwagi, czy też z ewentualną zmianą położenia ciała, oświetlenia itd., uporządkowany jest w spostrzeżenie jednego przedmiotu. Określenie „czasowość polega na retencyjno-protencyjnym charakterze aktu”, znaczy, że retencja gwarantuje zachowanie tego, co było

---

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. s. 277. Podaję tekst w przekładzie własnym.

<sup>27</sup> Por. *ibid.*, s. 262.

wcześniej wobec „teraz”, protencja natomiast jest antycypacją przyszłych dopełnień w stosunku do zarysowanego sensu przedmiotu. W ten sposób „Teraz” każdego aktu nie gubi tego, co mijają, co było wcześniej i jednocześnie antycypuje to, co zaraz będzie terażniejszością. W każdym „Teraz” przeżycia istnieje napięcie pomiędzy świadomością retencjonalną a protencjonalną i ono właśnie stanowi o czasowym charakterze aktu. O czasowym charakterze przeżycia, jego czasowej rozpiętości stanowi przeto napięcie pomiędzy świadomością retencjonalną i protencjonalną. Dzięki temu przeżycia nie przepychają się bezładnie między sobą, lecz uporządkowane są według wcześniej, teraz i później. Natomiast samo miejsce, w którym przeżycia mogą wystąpić w podwójnym horyzoncie przeszłości i przyszłości tworzy podmiot-ciało. Tworzenie się tego miejsca to „wydzielanie czasu”, „branie czasu w posiadanie”<sup>28</sup>.

Merleau-Ponty używa terminów Husserlowskich: retencji i protencji, nie przyjmuje jednak tezy Husserla, że świadomość jest sama dla siebie podstawą. „Tym, który w eksploracji zmysłowej daje terażniejszość i przeszłość i orientuje ją ku przyszłości, nie jestem Ja jako autonomiczny podmiot, lecz Ja, o ile mam ciało i potrafię patrzeć”<sup>29</sup>. Tylko podmiot tego rodzaju może „rozpościerać” pewne „trwanie”, „wydzielać czas” i w ten sposób zagwarantować jego ciągłość – przechodzenie terażniejszości w przeszłości i przyszłości w terażniejszość, a w rezultacie trwanie przeżycia przez pewien czas i powiązanie ze sobą jego poszczególnych faz. Nie jesteśmy więźniami terażniejszości, zachowujemy w żywej obecności właśnie minioną chwilę a terażniejszość zapowiada nadchodzącą niejako z przyszłości wciąż nową terażniejszość. Podmiot cielesny (*l'on*) ustala przeto relacje czasowe (i przestrzenne), funduje nasze pojmowanie czasu i przestrzeni i samą jedność przedmiotu doświadczenia i jedność doświadczanego świata. Synteza spostrzeżeniowa zakłada opisaną wyżej czasową strukturę, gwarantującą zamięszanie się, ponowne podjęcie i skierowanie doświadczeń wcześniejszych ku przyszłości. Horyzont przeszłości staje się czasem ukonstytuowanym, a każdorazowo nowa terażniejszość momentem konstytuującym. Między nimi istnieje dialektyczna więź. Czas subiektywny, każdorazowo na nowo bijące „Teraz” można określić jako wewnętrz-

<sup>28</sup> Ibid., s. 277.

<sup>29</sup> Ibidem.



ny rytm pulsowania tworzącej się intencjonalności ciała, jedności zmysłów. Czas ten zostaje następnie wciągnięty w szerszy kontekst – dopasowywania się do otaczającego świata i jego artykulację – proces kierowania ku światu, jego „zamieszkiwanie”. W ten sposób podmiot-ciało aktywnie projektuje horyzonty czasu, „wypychając” czas subiektywny zmierza do obiektywności. W tym kontekście Merleau-Ponty mówi o temporalizacji doświadczenia. W niej ma podstawę ciągłość świadomości, wzajemne zazębianie się przeżyć, możliwa identyfikacja stałych przedmiotów i tożsamość podmiotu.

Merleau-Ponty sam przepływ czasu opisuje podobnie do Husserla – jako płynącą terażniejszość, która jest jednocześnie przenoszeniem terażniejszości w przeszłość i antycypacją przyszłości. Wskazuje na subiektywne podstawy rozróżniania w spostrzeganym przez nas świecie rzeczy i procesów wcześniejszych i późniejszych. Twierdzi, że przedmioty i przeżycia określają swoją pozycję w czasie zależnie od każdorazowego „Teraz”. Różnica dotyczy samego źródła „Teraz”. Merleau-Ponty utrzymuje, że rozpostarcie miejsca, w którym rodzi się czasowość doświadczenia jest dziełem podmiotu-ciała. Dlatego, aby zrozumieć czas bada sposoby bycia w świecie naszej cielesnej egzystencji. Husserl natomiast widzi podstawę naszej świadomości czasu w świadomości retencjonalnej. Ostatecznie dla Husserla świadomość retencjonalna, „czas konstytuujący”, umożliwia jednocześnie świadomość przedmiotu i jedność świadomości jako takiej. To dlatego Husserl utożsamiał ją ze świadomością transcendentálną i absolutną.

Merleau-Ponty przeciwstawił transcendentálnej świadomości pojętej jako źródło czasu i samej siebie – jej faktyczną sytuację. Ujął czas jako rozpostarcie obecności, które zakłada szerszą strukturę i z tego względu czas nie może być absolutnie źródłowy. Cielesny podmiot nie stoi poza czasem, poza strumieniem zdarzeń, tworzy swoją terażniejszość, rozpościera swoją terażniejszość w kierunku swojej przeszłości i przyszłości i to właśnie umożliwia tworzenie pewnej czasowej spójności życia i rozporządzanie horyzontami czasu. W ten sposób świat przeżywany i podmiot przeżywania stają się elementami tej samej struktury zwanej „obecnością”. Merleau-Ponty przeciwstawił się wywiedzeniu jedności doświadczenia z jedności transcendentálnej apercpepcji. Doświadczamy świat jako spójny i jednolity horyzont jednostkowych doświadczeń, ponieważ posiadamy ciało, które jest korelatem tej jedności. Świat i ciało stanowią dwie strony tej samej jedności.

Uwidacznia się to we współlistnieniu horyzontu wewnętrznego i zewnętrznego rzeczy, tego, co efektywnie dane i niestematyzowanego tła, ciała poznającego i ciała jako bryły cielesnej. To, że nie potrafimy w pełni, bezwzględnie i wyczerpująco stematyzować horyzontów doświadczenia świata – nasze poznanie zdaje się biec w nieskończoność, każde z nich udostępnia pewien jego aspekt, świadczy za tym, że transcendentálna apercpcja nie ma efektywnie tego charakteru, jaki przypisuje jej Kant i Husserl. Aspektowość doświadczenia i refleksji wskazuje na czas jako ich ostateczny warunek, ale nie na pozaczasową, ponadhistoryczną świadomość.

To prawda, że synteza horyzontów doświadczenia w jedno spójne doświadczenie tego samego świata ma charakter czasowy, że jest pewnym rozwijaniem się następujących po sobie faz. Jednak nie dlatego, że czas ciągle płynąc obejmuje całość przedmiotów doświadczenia i w ten sposób nadaje mu cechy, które sam posiada: jedność, jedyność, spójność i ciągłość. Czas nie jest z zewnątrz narzucony. Synteza spostrzeżeń, twierdzi Merleau-Ponty, jest czasowa, gdyż pokrywa się z samym ruchem, w którym czas mija.<sup>30</sup> Każda nowa terażniejszość jest przejściem przyszłości w terażniejszość i poprzedniej terażniejszości w przeszłość. To płynięcie strumienia świadomości ma charakter jedności, pewnego kontinuum, którego poszczególne fazy przechodzą w siebie i tak jak różne składowe gestu, tworzą spójną całość. Czas wewnętrzny nie jest systemem obiektywnych pozycji, przez które przechodzimy – wiązaniem kolejno faz retencjonalnej, impresjonalnej i protencjonalnej, następstwem kolejnych „Teraz” – lecz środowiskiem w ruchu.<sup>31</sup> Ponadto czas przeżywany i czas, w którym trwają przedmioty, współistnieją w ramach większej całości – w momencie trwania świata. Wszystkie perspektywy współlistniąc, tworzą bowiem tę samą falę czasową – chwilę trwania świata – umieszczają podmiot w terażniejszości, w całej poprzedzającej go przeszłości i w przyszłości.<sup>32</sup> W ten sposób czas staje się polem obecności, a terażniejszość, przeszłość i przyszłość jego wymiarami.

Obecność podmiotu w świecie ma charakter intencjonalny, jest to umiejętność rozwijania horyzontów czasu, którą Merleau-Ponty nazywa zamieszkiwaniem terażniejszości. Sam jestem czasem.<sup>33</sup> Podmiot w tym kontekście nie może być „poza światem”, „obserwatorem z ze-

<sup>30</sup> Ibid., s. 381. <sup>31</sup> Ibid., s. 480. <sup>32</sup> Ibid., s. 382. <sup>33</sup> Ibid., s. 482.

wnątrz”. To zaangażowanie świadomości umożliwia nieefektywną obecność horyzontów czasu – przeszłości i przyszłości, a obok aktualnie danego świata otaczającego – nie dające się stematyzować horyzonty. Dzięki umiejętności „wejścia w czas”, w terażniejszość, możemy być jednocześnie w przeszłości i przyszłości; dzięki doświadczanej aspektowości świadomości możemy pomyśleć jej czystą postać jako wszechobecność.<sup>34</sup> Zaangażowanie umożliwia jej zasadniczą funkcję – uobecnianie świata. Inaczej mówiąc, świadomość musi utworzyć pewien porządek współlistnienia i następstwa różnych momentów doświadczanego spektaklu – miejsce „Tu i Teraz”, w którym upływa, łączy się i oddziela to, co aktualnie przeżywamy i to, co nieefektywnie obecne. W tym swoistym ruchu dzieje się (temporalizuje) przez nas przeżywany świat.

Można zauważyć ścisłą korelację: terażniejszość rozciąga się między projektowaną przyszłością a podejmowaną przeszłością – jest otwarta i również świat prezentuje się jako otwarty – wciąż odsyła do niestematyzowanych horyzontów. Dlatego stałe, określone w sobie rzeczy i czas obiektywny wskazują na zatrzymanie swoistego ruchu egzystencji projektującej czasowe horyzonty, na krystalizację w trwałe postaci strumienia intencjonalnego życia. Skrystalizowane struktury jak gdyby usamodzielniają się i funkcjonują niezależnie od subiektywnych źródeł, choć w istocie, czas obiektywny odsyła do czasu przeżywanego, a spostrzeżenie rzeczy do jej dalszych własności. Podmiot i jego świat mają przeto charakter względnej, czasowej jedności. Podmiot Merleau-Ponty określa jako egzystencjalny styl, tworzący się i potwierdzający przez czas.

#### 4. Uwagi końcowe

Staraliśmy się ukazać zależność czasu i świadomości w koncepcjach Kanta, Husserla i Merleau-Ponty’ego. W istocie każdy z omawianych filozofów dostrzegł bliskie związki, a nawet tożsamość czasu i świadomości. Związki te, jak mogliśmy zauważyć, mają charakter systemowy, rozstrzygają o naturze naszej wiedzy i granicach poznania, a także o charakterze podmiotu. Nieusuwalna czasowość doświadczenia, czasowy charakter kondycji ludzkiej, odpowiada za aspekty i hipo-

<sup>34</sup> Ibid., s. 383.

tetyczny charakter ludzkiej wiedzy, kruchą jedność świata przeżywanego i tożsamość osoby.

Pierwszy z omawianych autorów, Kant, uznał jedność transcendentnej apercpejji za źródło czasu. Dzięki niej czas jest jeden, jedyny, cały i ciągły i korelatywnie taki sam charakter ma doświadczenie świata i jego podmiot. Zarówno świat doświadczenia jak i podmiot znajdują w apercpejji swoją podstawę. Drugi z autorów, Husserl, również odwołał się do związków świadomości i czasu. Uznał, że świadomość jest w swoim najgłębszym wymiarze czasem, że tworzy czas, sama mu nie podlegając. Świadomość jest też źródłem czasowych określeń przedmiotów, samych przeżyć i tożsamości podmiotu. Trzeci z autorów, Merleau-Ponty, widział jedność świadomości raczej jako cel, a nie zasadę temporalizacji doświadczenia i jedności podmiotu.

Omawiani filozofowie zgadzają się, że świadomość w swej najgłębszej istocie jest czasem i w tym znaczeniu jest absolutna. Jednocześnie postępuje tu jednak coraz dalej idące jej zrelatywizowanie: świadomość jest też względna, ponieważ jej artykulacje zależą od wrodzonych struktur cielesnego podmiotu, faktycznej sytuacji podmiotu. Podkreślanie zaangażowania świadomości i jej ucieleśnienie podważa nadzieję na efektywne poznanie dotyczące z jednej strony całości przedmiotów doświadczenia, a z drugiej samowiedzę świadomości. Czyni coraz bardziej wątpliwym stwierdzenie, że istnieje autonomiczna dziedzina świadomości i możliwość apodyktycznej prezentacji przedmiotu. Oznaką tego jest stanowisko późnego Husserla, który porzucił poznawczy optymizm, wiarę w możliwość zbudowania nauki o podstawach poznawczych, przejrzenia genezy rozumu. Merleau-Ponty od początku był o tym przekonany. Obaj powoływali się przy tym na czasowy charakter bytu ludzkiego. Kant był w tej sprawie o tyle ostrożniejszy, że od razu widział hipotetyczny, czyli nie apodyktyczny charakter ludzkiego poznania a wiedzę pewną przypisywał intelektowi boskiemu.

*Marek Maciejczak*