

DAMIAN LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

Świadomość czasu i czas świadomości

I

W artykule tym chciałbym zająć się dwoma zjawiskami czy też dwoma aspektami naszej świadomości związanymi z czasem: świadomością czasu oraz czasem, czy też czasowością, samej tej świadomości, również traktowanej jako świadomość ujmująca czas. Przez świadomość czasu rozumiem podmiotowe doświadczenie czasu lub czasowości zjawisk każdego możliwego typu. Wiąże się to z pytaniem o to, jak czas (czasowość) nam się jawi, w jakich postaciach i wariantach go odbieramy, czym właściwie jest dla nas (czy, zgodnie z uwagą Kanta, jest tym, co upływa, czy też tym, w czym upływa to, co poznawane), jaka jest rola podmiotu w powstawaniu tego rodzaju doświadczenia, jego niejako materialny i formalny wkład. Natomiast problem czasu świadomości dotyczy samego tego doświadczającego czasu podmiotu i jego trwania, w którym ujmuje on czas i zarazem konstytuuje go za pomocą tego, co nazywa się transcendentálnymi, apriorycznymi warunkami możliwości. Pojawia się tu więc, z jednej strony, pytanie o czas bądź trwanie samego doświadczenia czasowości, a więc sposób trwania świadomości ujmującej czas i zjawiska czasowe, z drugiej zaś, kwestia czasowości owych formalnych, transcendentálnych procesów konstytuujących czas jako przedmiot doświadczenia.

Oba zagadnienia — świadomość czasu i czas świadomości — są nie tylko bezna-dziejnie, jeśli można tak powiedzieć, fundamentalne, ale również ściśle powiązane ze sobą. Z tego też powodu sądzę, że raczej nie da się ich analizować niezależnie od siebie, nawet jeśli ich odseparowanie i konceptualne oczyszczenie mogłoby na pierwszy rzut oka wydawać się heurystycznie płodne. To powiązanie widać na prostym przykładzie. Kiedy słucham melodii, moja ujmująca ją świadomość jest również świadomością czasu czy też czasowości sekwencji dźwięków, a jednocześnie sama, choćby jako towarzysząca tej sekwencji, ma już charakter czasowy, co może prowadzić do prostego, naiwnego jeszcze filozoficznie pytania: czy to czas mija poza mną, a moja nieruchoma świadomość odbiera tę zmianę, czy też poza mną nic się

nie zmienia, a jedynie moja trwająca i zmieniająca się świadomość kontaktuje się z nieruchomą rzeczywistością w kolejnych punktach-momentach? To tylko jeden z wielu przykładów problemu, którego zbadanie i zrozumienie wymaga wzięcia pod uwagę obu wspomnianych kwestii.

Jak wspomniałem, kwestie te są nie tylko ze sobą splecione, ale również mają charakter filozoficznych pytań podstawowych, nie da się zatem ich w pełni wyczerpująco i w zadowalający sposób omówić — a na pewno nie da się tego zrobić w artykule. Dlatego dobrze jest wyjść od pewnego szczegółowego wątku, którego omówienie wymaga przyjrzenia się obu kwestiom, choć oczywiście z zawężonej perspektywy, z której pewne kwestie traktowane będą szerzej, a inne marginalnie. Tym wątkiem będzie koncepcja, w myśl której nasza aktualna świadomość czasu związana jest, mówiąc najogólniej, z doświadczeniem pewnej sekwencji czy interwału, który można określić mianem terażniejszości. Mówiąc inaczej, w koncepcji tej przyjmuje się, że doznawana przez podmiot terażniejszość nie ma charakteru punktowego, momentalnego, jak można by powiedzieć, ale ma pewien wymiar, który trwa — choć jest to specyficzna forma trwania.

Ta koncepcja sekwencyjnej terażniejszości (będąca przeciwieństwem koncepcji terażniejszości punktowej) będzie pierwszą z przyjętych tu hipotez roboczych. Druga hipoteza mówi o, mówiąc najogólniej, konstruktywistycznej aktywności podmiotu doświadczającego czasu, trzecia zaś o pluralizmie zarówno doświadczanych czasów, jak i czasowych warstw czy poziomów trwania samej świadomości. W oparciu o te hipotezy spróbuję rozważyć podstawowe interesujące mnie pytanie: jak trwa świadomość doświadczająca czasu? Ponieważ problem ten — jak każdy w zasadzie problem filozoficzny — nie jest problemem nowym i omawiany był w dziejach filozofii wielokrotnie, zanim przejdę do własnych uwag, odwołam się do trzech, moim zdaniem najważniejszych propozycji, które mogą pomóc w jego zrozumieniu: koncepcji zaproponowanych przez Williama Jamesa, Henriego Bergsona i Edmunda Husserla.

II

William James nie był pierwszym, który zaproponował koncepcję sekwencyjnej terażniejszości, jednak jego ujęcie tej kwestii było pierwszym, które znalazło odźwięk pod tym względem, więc można uznać je za pionierskie. Poglądy Jamesa na ten temat, zawarte w *The Principles of Psychology* i innych pracach z tego okresu, można ująć w kilku punktach:

1. Aktualna świadomość czasu polega na ujmowaniu pewnego interwału czasowego, „pozornej terażniejszości”¹.

¹ „Terażniejszość, którą odczuwamy, ma swój czas trwania” (W. James, *Psychologia*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2002, s. 236). Pozorna terażniejszość to „stabilnie postrzegany czas trwania [...] pozorna terażniejszość, intuicyjnie odczuwany czas trwania, jest czymś stałym, jak tęcza nad wodospadem, ma swoją własną jakość, której nie zmieniają przepływające przez nią zdarzenia” (*ibidem*, s. 243).

2. Ów interwał czasowy (sekwencyjna terażniejszość) jest efektem aktywności umysłu, który dokonuje pewnych syntez i konstrukcji².

3. Doświadczany interwał czasowy obejmuje to, co dopiero minęło, to, co aktualne (w sensie punktowej terażniejszości), oraz rodzaj wybiegania w przyszłość; te „składniki” są faktycznie ze sobą połączone i w doświadczeniu całość jawi nam się jako aktualna właśnie w sekwencyjnym sensie³.

4. Skonstruowana sekwencja terażniejszości jest jednak „sztuczna”, gdyż niezgodna jest z obiektywnym czasem fizycznym, który jest niezależną od podmiotu miarą zmiany. W tym sensie świadomość czasu ma do czynienia z czasem subiektywnym — konstrukcją, podczas gdy sama trwa, podobnie jak pobudzające ją przedmioty zewnętrzne, w czasie obiektywnym, fizycznym, niezależnym od podmiotu.

Koncepcja Jamesa, nawet jeśli wydaje się spekulatywna, ma charakter bardziej psychologiczny niż filozoficzny i jest zdecydowanie naturalistyczna, to znaczy uważa on, iż naturę doświadczenia czasowego najlepiej poznamy za pomocą metod typowych dla nauk eksperymentalnych. Jego opis, przynajmniej w założeniu, ma dotyczyć prostego empirycznego odczucia czasu na najbardziej elementarnym, biologiczno-psychologicznym poziomie, dlatego nawet jeśli uwzględniona zostaje tu quasi-transcendentalna konstrukcyjna aktywność podmiotu, to brakuje jej pogłębionego opisu. Z tego też powodu pojawiają się pewne trudności interpretacyjne. James pisze o doświadczeniu czasu, ale nie wyjaśnia dokładnie, czy owa sekwencyjna terażniejszość jako taka jest bezpośrednim przedmiotem doświadczenia, czy raczej określeniem przeżycia świadomości doświadczającej czasu, a więc czy ów interwał jest — przynajmniej na poziomie bezpośredniego doświadczenia — czymś zewnętrznym wobec doświadczającej go świadomości (ewentualnie jest traktowany *jako* zewnętrzny) i jest przez nią jedynie jak gdyby od zewnątrz obserwowany, czy też chodzi o określenie wewnętrznego trwania świadomości doświadczającej czasu, a owa sekwencja jest sekwencją samej świadomości. Gdybyśmy odwołali się do „kwantowej” koncepcji czasu (proponowanej między innymi przez Gastona Bachelarda), należałoby zapytać, czy terażniejszość jako pewna porcja, kwant jest przedmiotem doświadczenia świadomości, czy też świadomość doświadcza czasu jako kwantowa, porcjowana (używając metafory: czy jest ostrzem dotykającym płaszczyzny, czy też płaszczyzną dotykającą ostrza bądź stykającą się z inną płaszczyzną). James skupia się bardziej na określeniu długości sekwencji terażniejszej (wychodzi mu na to, że trwa ona około dwunastu sekund) niż na rozwiązaniu tego typu kwestii. Na interesujące mnie tu pytanie o trwanie świadomości doświadczającej czasu na podstawie pism Jamesa można odpowiedzieć w ten sposób, że trwa ona w takim samym czasie obiektywnym, w jakim trwa świat zewnętrzny pobudzający ją do aktywności, jej aktywność konstrukcyjna sprowadza się zaś do tego, aby za pomocą owej „pozornej terażniejszości” udostępnić obiektywny czas (czy też:

² „Doświadczenie jest od samego początku zjawiskiem syntetycznym nie prostym [...] nasza świadomość trwania przestaje być bezpośrednim spostrzeganiem i staje się konstrukcją” (*ibidem*, s. 237).

³ „Jedynym faktem jaki pojawia się w naszym bezpośrednim doświadczeniu jest to, co stosownie nazwano »terażniejszością pozorną«, rodzaj siodła czasu, mającego pewną długość, na którym siadam i z którego spoglądam na czas w dwóch kierunkach. Elementem składowym naszego spostrzegania czasu jest *trwanie* mające niejako dziób i rufę — końce skierowane do tyłu i do przodu...” (*ibidem*, s. 236–237).

obiektywny wpływ czasu i zmiany w czasie) naszej subiektywności, która wymaga zatrzymania i sklejenia w jednej sekwencji tego, co można by nazwać aktualną przeszłością i aktualną przyszłością. Ta pierwsza obejmować będzie to, co dopiero odczułem, ta druga zaś to, co właśnie spodziewam się odczuć. Nawet jeśli z punktu widzenia fizyki mój kontakt z rzeczywistością ma charakter punktowy, to z punktu widzenia psychologii czy psychologicznej filozofii Jamesa najbardziej elementarne doświadczenie nie jest punktowe, lecz sekwencyjne.

III

Nieco podobny, psychologiczno-filozoficzny charakter mają analizy Bergsona, choć są zdecydowanie bogatsze niż to, co proponował James. Koncepcję Bergsona (przedstawioną przede wszystkim w *Essai sur les données immédiates de la conscience* oraz *Matiere et Mémoire*) można przedstawić tak:

1. Świadomość czasu polega na uchwyceniu pewnej całości — niepodzielnej, ciągłej, złożonej z intensywnych jakości, mającej charakter stałego przepływu⁴.

2. Owa postrzegana całość czasowa (sekwencja czy porcja czasu) jest związana z pewną aktywnością umysłu, jest rodzajem twórczej syntezy.

3. Teraźniejszość rozumiana punktowo jest użyteczną fikcją (pozorem) tworzoną na bazie przestrzennego ujęcia czasu, niezbędnego w codziennym życiu i poznaniu naukowym⁵, jednak również ujmowany interwał czy sekwencja nie jest teraźniejszością, lecz raczej wycinkiem procesu ciągłego przechodzenia przeszłości w przyszłość.

4. Świadomość (również świadomość czasu) jest złożona, istnieje Ja głębokie, które trwa we własnym rytmie, oraz Ja powierzchowne, empiryczne, którego trwanie regulowane jest przez codzienne życie, to zaś wymaga uprzedzenia czasu i potraktowania go jako dodatkowego wymiaru fizycznego, niezależnego od świadomości. Można powiedzieć, że Ja głębokie *przeżywa czas*, dokonując syntezy, ujmując w świadomości pewną porcję czasu obejmującą to, co było (teoretycznie wszystko, co zdarzyło się świadomości, jest w tym zawarte i dostępne, choć w praktyce obejmuje to tylko najbliższe, dopiero co minione zjawiska), oraz to, co

⁴ „Rzeczywiste teraz, konkretne, przeżywane właśnie, to, o którym myślę, gdy mówię o mojej percepcji tego, co teraz, ta teraźniejszość z konieczności zajmuje pewne trwanie. Gdzie więc to trwanie jest usytuowane? Z tej, czy z tamtej strony matematycznego punktu, który idealnie określam, gdy myślę o chwili teraźniejszej? Ponad wszelką wątpliwość jest z tej i z tamtej strony jednocześnie, zaś to, co nazywam »moim teraz«, wdzierą się jednocześnie w moją przeszłość i w moją przyszłość...” (H. Bergson, *Materia i pamięć*, tłum. R. Weksler-Waszkineł, Lublin 2006, s. 110–111). W *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* (tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1913) Bergson pisze o „następstwie bez podzielności” (s. 71; tak jak przy słuchaniu melodii — *ex post* wyróżniamy początek, środek, koniec, ale słuchając jej, doświadczamy jej jako niepodzielnej całości).

⁵ „Nic nie jest mniej istniejącym nad moment obecny, jeśli rozumieć przezeń granicę niepodzielną dzielącą przeszłość od przyszłości” (*idem*, *Materia i pamięć*, s. 138). „Czym jest właściwie teraźniejszość? Jeśli chodzi o chwilę obecną — to znaczy o moment matematyczny, który miałby się tak do czasu jak punkt matematyczny do linii — to moment ten jest, rzecz jasna, czystą abstrakcją, spojrzeniem umysłu; nie może on posiadać realnego istnienia” (*idem*, *Postrzeżenie zmiany*, [w:] *idem*, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. K. Bleszyński, M. Beylin. Warszawa 1963, s. 124).

można oczekiwać, że będzie — to, ku czemu się wybiega (co wiąże się też z teleologicznym charakterem metafizyki Bergsona). Natomiast Ja powierzchowne *używa czasu* jako narzędzia pomiaru, tworząc konstrukcję czasu obiektywnego, który składa się z ciągu punktowych teraz, który to ciąg — jak pisze Bergson — jest niejako „podkładany” pod fenomeny (u Bergsona: obrazy)⁶.

Jak widać na podstawie tego krótkiego opisu, to, co James uznaje za „pozorną teraźniejszość”, a więc rodzaj konstrukcji umożliwiającej ujęcie w subiektywności obiektywnego czasu (czy raczej będącej sposobem, w jaki obiektywny czas jawi się świadomej istocie), Bergson uznaje za bezpośrednie doświadczenie czasu, przy czym doświadczenie to również łączy się z aktywnością podmiotu, jednak innego typu: podmiot w pewien sposób obejmuje szerszy fragment zmieniającego się strumienia zjawisk w swoim własnym strumieniu świadomości, w pewien sposób synchronizując te dwa trwania. W tym wypadku jednak pojawia się podobna trudność do tej, którą wskazałem u Jamesa: czy doświadczone trwanie (sekwencję trwania) można uznać za coś zewnętrznego wobec świadomości, w co ona wnika dzięki intuicyjnym ujęciom, czy też raczej to samo owo wniknięcie ma charakter sekwencyjny? Wydaje się, że mimo przywoływanej przez Bergsona metafory stożka, którego wierzchołek stykałby się z rzeczywistością, samo doświadczenie czasowe nie może zostać przedstawione jako dotknięcie ostrzem pewnej ruchomej płaszczyzny (w tym wypadku rozumianej jako na przykład powierzchnia strumienia). Mielibyśmy raczej do czynienia z nakładaniem się na siebie dwóch ruchomych płaszczyzn, a raczej dwóch strumieni — świadomości i rzeczywistości — choć takie rozwiązanie jest możliwe tylko w wypadku realistycznej interpretacji bergsonizmu (za którą optują jego współcześni komentatorzy, np. Frédéric Worms). Jednak zgodnie z taką interpretacją owo trwanie samej rzeczywistości niezależnej od poznającego podmiotu nie ma nic wspólnego z czasem fizycznym (a więc tym, który uważa się zazwyczaj za czas realny czy obiektywny — jak na przykład sądził James), ten bowiem jest jedynie intelektualną konstrukcją, korzystającą z możliwości geometryzacji czasu. Na tym poziomie Bergson zgadza się z Kantem: nasze poznanie fenomenów uwarunkowane jest przez formalne struktury zmysłowości, umożliwiające kwantyfikację, idealizację i abstrakcję. Wbrew Kantowi jednak sądzi, że możliwe jest wykroczenie poza fenomeny za pomocą poznania intuicyjnego i dotarcie do rzeczy samych. I właśnie czas, a raczej trwanie, czasowość ujmowana przez intuicyjnie nastawioną, a więc głęboką świadomość, jest jedną z takich możliwych do ujęcia rzeczy samych. Przy czym, ponieważ poznanie intuicyjne zdaniem Bergsona jest rodzajem poznania przez partycypację, doświadczenie czasu we właściwym sensie należałoby rozumieć

⁶ Por. na ten temat np. *idem, Esej*, s. 89, 94. I dalej czytamy: „Życie świadome przedstawia się pod podwójną postacią, zależnie od tego, czy spostrzegamy je bezpośrednio, czy przez załamanie poprzez przestrzeń. Głębokie stany świadomości, rozważane same w sobie, nie mają nic wspólnego z liczbą: są czystą jakością; zlewają się [...] Trwanie tedy, które tworzą, jest trwaniem o momentach nie przedstawiających wielości liczebnej” (*ibidem*, s. 95). Należy tu dodać, że zdaniem Bergsona w tej głębokiej świadomości nie działa zasada przyczynowości w sensie fizycznym (czyli przyczynowość mechaniczna, asocjacionistyczna, w stylu Hume’a); istnieje co najwyżej „następstwo”, nie można też mówić ani o powtarzalności, ani o równoczesności (por. *ibidem*, s. 141–144).

jako pewien (dość zagadkowy) rodzaj współlistnienia trwającej jaźni z trwającym przedmiotem⁷.

Zaletą rozwiązania Bergsona wydaje się zwrócenie uwagi na różne „rytmy”, jak to określa, trwać. Używając tego terminu, chce on zwrócić uwagę na intensywny, nie zaś ekstensywny charakter właściwie rozumianego czasu (*durée reele*), a więc nie tego codziennego, który jest jedynie poręcznym narzędziem pomiaru ruchu, ale czasu, który jest samym tym ruchem⁸. Wskazując na różne rytmy, Bergson podkreśla również pewną niewspółmierność trzech poziomów: skonstruowanego czasu obiektywnego rzutowanego na fenomeny, subiektywnego przeżycia czasu obiektywnego (a dokładnie: subiektywnego ujęcia zjawisk umieszczonych w czasie obiektywnym) i wreszcie subiektywnego odczucia własnego trwania.

Innym interesującym wnioskiem z jego analiz jest teza o pełnej potencjalnej zawartości przeszłości w naszym aktualnym doświadczeniu⁹. Co prawda refleksja nad tym doświadczeniem pokazuje nam obecność jedynie najbliższej (aktualnej) przeszłości, jednak Bergson uważa, iż dzieje się tak ze względu na to, że warunkiem skutecznego funkcjonowania w świecie jest umiejętność selekcji i ograniczania pola doświadczenia, cała nasza przeszłość pozostaje pod progiem świadomości, wyskakując zza niego jedynie w sytuacjach ekstremalnych (jako przykład przywołuje tu moment śmiertelnego zagrożenia, kiedy nagle, jak to się mówi, całe życie staje przed oczyma). Takie rozwiązanie oznaczałoby, że nasze doświadczenie czasowości jako sekwencyjnej teraźniejszości jest względne wobec naszego zaangażowania w praktyczne życie. Im głębiej tkwimy w świecie fenomenalnym (a więc tym, który powstaje wskutek działania quasi-kantowskich struktur), tym mniejszym „obszarem” czasu dysponujemy, tym węższy dostępny jest nam interwał trwania. Odwracanie się od świata skutkowałoby dołączaniem się czy rozświetlaniem kolejnych obszarów pamięci, a idealnie odwrócony od fenomenalnego świata podmiot dysponowałby aktualnie wglądem (nie pamięciowym, ale — mówiąc słowami Husserla — retencyjnym) w całą swoją przeszłość: obejmowałby ją w jednym prostym akcie świadomości. Możliwe jest to dlatego, że w pewnym sensie — mówiąc słowami starego szlagieru — *We have all the time in the world*.

Natomiast głównym niedostatkiem Bergsonowskich rozważań jest brak pogłębionej refleksji nad tym, w jaki sposób dokonuje się sam proces syntezy czasowej i czasowych konstrukcji oraz jaką naturę ma głębszy proces odpowiadający za to,

⁷ Zdaniem Bergsona przykładem takiego doświadczenia czasowego jest świadomość czasu, jaką mamy we śnie: „Nie mierzymy wtedy już trwania, ale je odczuwamy; przestaje ono być ilością, a powraca znów do stanu pierwotnego” (*ibidem*, s. 88).

⁸ „Czyste trwanie może być następstwem zmian jakościowych zlewających się wzajemnie, przenikających się, bez wyraźnego zarysu [...] bez żadnego pokrewieństwa z liczbą, jest to różnorodność czysta” (*ibidem*, s. 73). „Prawdziwe trwanie, to, które świadomość postrzega, musi więc być zaliczone do wielkości tak zwanych intensywnych” (*ibidem*, s. 74). „Czymże jest trwanie w nas? Wielością jakościową bez podobieństwa z liczbą; rozwojem organicznym, który nie jest wszelako wzrastającą ilością; różnorodnością czystą, w łonie której nie ma wyosobnionych jakości. Słowem, momenty trwania wewnętrznego nie są zewnętrzne względem siebie” (*ibidem*).

⁹ „W rzeczywistości nie ma jednego rytmu trwania; wyobrazić możemy sobie wiele rytmów różnych, wolniejsze lub szybsze, mierzyłyby stopień napięcia lub zwolnienia różnych świadomości” (*ibidem*, s. 189).

że świadomość posiada tego rodzaju środki czy mechanizmy pozwalające kreować i ujmować czas bądź trwanie na wiele sposobów (w *Ewolucji twórczej* pojawiają się pewne rozwiązania, ale mają one już charakter naturalistyczny, quasi-biologiczny, podczas gdy samo pytanie jest raczej natury transcendentalnej i takiego też potraktowania wymaga). Ze względu na swobodny i pełen metafor styl Bergsona nie jest też do końca jasne — przynajmniej dla mnie — czy owo głębokie trwanie świadomości jako rodzaj noumenu wiąże się z tym, że na elementarnym poziomie indywidualna świadomość jest (i jawi się samej sobie) jako część czy raczej nurt w ogólnej rzece trwania bądź rzece życia poruszanej *élan vital* (podobnie jak u Schopenhauera jednostkowa wola byłaby i mogłaby postrzec siebie jako po prostu wyraz podstawowej woli samej w sobie), czy też owo podstawowe trwanie świadomości byłoby jej specyficzną, odrębną własnością czy nawet istotą, a w każdym razie czymś, co odpowiada za jej jednostkowanie. Tych trudnych i spornych punktów jest oczywiście więcej, ale na tych tutaj poprzestane.

IV

Husserlowskie analizy świadomości czasu, jej struktury i schematów działania należą bez wątpienia do najbardziej wnikliwych i zarazem inspirujących, stanowiąc wciąż dobry punkt wyjścia dla prób pogłębionych badań tego problemu. Warto przy tym pamiętać, że — jak twierdzą komentatorzy — Husserl w pewnej mierze inspirował się rozwiązaniami Jamesa i Bergsona (nawet jeśli znał je z drugiej ręki) dotyczącymi sekwencyjnego ujęcia teraźniejszości, choć oczywiście twórczo je zmodyfikował i rozwinął. Zarazem, z uwagi na styl pracy i myślenia, pozostawił wiele kwestii niedopowiedzianych bądź wyrażonych na tyle mętnie (co uprzecznie można by tłumaczyć specyfiką przedmiotu), że — przynajmniej piszący te słowa — ma czasem trudność z uchwyceniem ich zamierzonego sensu (choć należy Husserlowi oddać sprawiedliwość, że w obliczu niewypowiadalnego postanowił milczeć bądź, podobnie jak Bergson, uciekał się do skromnych raczej metafor, nie zaś, jak Heidegger, uznał to za pretekst do tworzenia gnostyckiego idiolektu służącego deprawowaniu intelektualnych pensjonarek).

Nie będę tu przedstawiał pełnego wykładu Husserlowskiej koncepcji świadomości czasu, a jedynie przyjrę się jej z punktu widzenia interesujących mnie tu zagadnień. Z tej perspektywy koncepcję tę można streścić w następujący sposób:

1. Świadomość czasu jest świadomością pewnej sekwencji, interwału czasowego o rozmytych brzegach, ciągłego i niepodzielnego.

2. Sekwencja ta jest skutkiem aktywności świadomości (Ja), a dokładnie jej podstawowej warstwy wyposażonej w zdolności — jeśli można tak to ująć — rencyjne (zatrzymywania) i protencyjne (wykraczania)¹⁰.

3. W owej sekwencji czy interwale zawiera się zatrzymane to, co dopiero minęło, oraz antycypowane to, co dopiero ma nastąpić, przy czym nie chodzi tu

¹⁰ Postrzeganie czasu opiera się na świadomościowej „jakościowej syntezie” (*ibidem*, s. 78). „Interwał trwania istnieje tylko dla nas i tylko z powodu wzajemnego przenikania się naszych stanów świadomości” (*ibidem*, s. 81); „Trwanie i ruch są syntezami umysłu, a nie rzeczami” (*ibidem*, s. 83).

o aktywność wspomnieniowo-wyobrażeniową, lecz o specyficzny dla świadomości czasu rodzaj automatycznego otaczania aktualnego doświadczenia echem czy poświatą tego, co odchodzi, oraz tego, co nadchodzi. W tym miejscu można dodać, że — podobnie jak u Bergsona — aktualne doświadczenie czasowe może teoretycznie obejmować w samej tylko retencji całą dotychczasową przeszłość świadomości (gdyż ostatnia retencja zawiera retencję retencji, która również zawiera retencję retencji i w rezultacie w ostatniej retencji zawierają się rekurencyjnie wszystkie dotychczasowe retencje)¹¹.

4. Świadomość czasu jest złożona, warstwowa i można w niej wyróżnić: czas obiektywny (czas świata, fenomenów, czas-miarę), czas świadomości (subiektywny, przeżywany) oraz wewnętrzną świadomość czasu, która jest pozaczasowa¹².

Jak wspomniałem, analizy Husserla nie tylko prowokują do dalszych pytań i badań, ale też rodzą liczne trudności interpretacyjne, z których wskażę tu tylko kilka. Jednym z podstawowych problemów jest natura owej podstawowej struktury świadomości, warunkującej czas i jego doświadczenie „żywej terażniejszości” (*lebendige Gegenwart*) traktowanej jako świadomość aczasowa czy pozaczasowa. Rozumując w sposób Kantowski, można uznać, że jeśli podmiot transcendentálny jako źródło struktur czasotwórczych (czyli formalnych warunków możliwości czasu i jego percepcji) jest rzeczą samą w sobie, to istnieje poza czasem (choć zarówno „istnieje”, jak i „poza” powinny być traktowane metaforycznie, gdyż o takim podmiocie nic nie można by orzec, ponieważ wszelkie nasze określenia mają sens jedynie w zastosowaniu do zjawisk)¹³. Czy jednak w tym wypadku taka interpretacja jest zasadna? Wydaje się, że Husserl nie przeczy możliwości refleksyjnego ujęcia owego pierwotnego podmiotu tkwiącego u podstaw wszelkich aktywności poznawczych, a także warunkującego to, co dzięki nim ujmowane; przy czym ujęcie to ma właśnie charakter refleksyjny, a nie jest, jak u Kanta, jedynie wnioskowaniem transcendentálnym. W tym ostatnim wypadku można by jedynie twierdzić, że z faktu istnienia doświadczeń czasowych oraz ich takiego, a nie innego charakteru należy wnosić o istnieniu warunkującej je, podmiotowej i apriorycznej struktury, która, jako czynnik konstytuujący czas jako formę zjawisk oraz podmiotowe ujęcie fenomenów jako czasowych, sama musi mieć aczasowy charakter, który oczywiście ani doświadczony, ani unaoczniony, ani racjonalnie ujęty (pojęty) być nie może. Przy czym Husserłowska wewnętrzna świadomość czasu byłaby warunkiem możliwości warunków możliwości, czyli warunkiem możliwości form zmysłowego oglądu (a przynajmniej jednej z nich). Jak jednak wspomniałem, w tym wypadku chodzi

¹¹ Por. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012, s. 145.

¹² Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 168–170. Na temat wielości czasu por. też R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] *idem, Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 66 („[...] istnieją nie tylko różne doświadczenia czasu, ale także — jeżeli tak można powiedzieć — różne odmiany samego czasu, odpowiednio do różnych sposobów mojego życia i mojego postępowania [...] Trzeba [...] przyjąć różne czasy jako różne sposoby trwania przedmiotów psychicznych lub też przynajmniej jako różne odpowiedniki sposobów trwania i zachowania się człowieka”).

¹³ Por. E. Husserl, *Wykłady...*, s. 168: „Subiektywny czas konstytuuje się w absolutnej beczasowej świadomości, która nie jest obiektem” oraz: „W pierwotnym przepływie nie ma żadnego trwania” (*ibidem*, 170).

nie tylko o postulowanie istnienia pewnej struktury świadomości jako koniecznego założenia, które uczyniłoby spójnym cały system, ale raczej o doświadczenie, oczywiście nie w zwykłym, codziennym sensie, ale coś pokrewnego Bergsonowskiej intuicji *durée reele* w najgłębszym sensie, a więc przekraczającym osobową indywidualność.

W tym miejscu pojawiają się kolejne pytania: czy można doświadczać czegoś aczasowego, czy można ująć to za pomocą pewnej intuicji? Być może wówczas, kiedy owej aczasowości nie rozumiemy w sposób absolutny, a jedynie jako znajdowanie się poza czasem empirycznym czy obiektywnym, a więc tym, w którym istnieją zjawiska. Z perspektywy Bergsonowskiej sprawa wyglądałaby tak: nasze głębokie Ja (przyjmijmy na moment, że odpowiada ono wewnętrznej świadomości czasu) rzeczywiście znajduje się poza czasem, ale chodzi wyłącznie o ów uprzestrzenniony czas, formę zmysłowości rzutowaną, a raczej z góry podkładaną pod zjawiska jako warunek możliwości ich jawienia się, a następnie kwantyfikacji wymaganej przez praktyczne potrzeby codziennego życia. Nasze Ja głębokie znajduje się poza tym skonstruowanym czasem mierzącym ruch i następstwo, ale również trwa, choć jego trwanie jest jakościowo czy też rodzajowo odmiennej natury. Inaczej sprawę tę można ująć tak: mogę mieć jakiś wgląd, na przykład intuicyjny, w ową wewnętrzną świadomość czasu pod warunkiem, że zachodzą w niej jakieś zmiany. Ale czy mogą istnieć zmiany poza czasem, aczasowe zmiany? Wracając do perspektywy Bergsona, można by powiedzieć, że o ile czas jest miarą ruchu i zmiany, to tam, gdzie nie ma zmian, tam nie ma czasu, ale miarą tą jest geometryczny czas konstruowany w oparciu o pustą formę zmysłowości. Jest to miara zewnętrzna opisująca ruch, który minął, natomiast trwanie właściwe świadomości nie jest miarą, lecz odczuciem zmiany i ruchu od wewnątrz — i w tym sensie odczuwane w ten sposób zmiany nie zachodzą w czasie¹⁴. Czy jednak takie rozwiązanie nie jest tylko werbalnym rozróżnieniem na zmiany w czasie i zmiany w trwaniu, które nie jest „zwykłym” czasem? Do tej kwestii wrócę w dalszej części¹⁵.

Ostatnia problematyczna kwestia związana z analizami Husserla dotyczy jedności świadomości czasowej. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy: „Jest jeden jedyny przepływ świadomości, w którym konstituuje się czasowa jedność dźwięku i zarazem jedność samego przepływu świadomości”¹⁶. Pomijając powody, które miałyby skłonić Husserla do takiego rozwiązania (uniknięcie regresu związanego z kolejnymi, coraz niższymi piętrami konstytucji czasu), powstaje pytanie, czy rzeczywiście można mówić tu o jednym przepływie świadomości.

¹⁴ Por. R. Sokolowski, *Wprowadzenie...*, s. 149. Heidegger, krytykując tę koncepcję Husserla, zgadza się, że pierwotne Ja jest poza czas, to znaczy nie „bytuje w czasie”, ale nie wynika stąd, że jest „bezczasowe”, ale że „jest tak bardzo »czasowe«, iż samo jest czasem i tylko jako sam czas [...] jest możliwe” (M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 215. Nasza jaźń jest „czasem samym” [*ibidem*, s. 219], istotą zaś tego czasu jest „czyste samopobudzenie” [*ibidem*, s. 217]). Rozwiązanie to wymaga komentarza, na który brak tu miejsca.

¹⁵ Na temat bezczasowych zmian por. Plotyn, *Enneady*, „Enneada szósta”, I, 16–17 (wyd. pol., t. II, s. 366–367), a także przywołany tam fragment 186a *Fizyki* Arystotelesa. Por. też R. Sorabji, *The Philosophy of Commentators 200600 AD*, vol. III, *Logic and Metaphysics*, New York 2005, s. 98.

¹⁶ E. Husserl, *Wykłady...*, s. 118.

mości, czy też może raczej należałoby przyjąć (jak Bergson, a potem Bachelard) wielość przepływów, które byłyby w pewien sposób synchronicznie skoordynowane ze sobą (jedność dotyczyłaby więc świadomości jako formy, a nie tego przepływu niosącego ze sobą materię zjawisk, a dokładniej: lokalnych przepływów, w zależności od typu zjawisk w nich się ujawniających). Można iść jeszcze dalej, pytając, czy rzeczywiście istnieje tu jedność tego rodzaju, jaką oferuje synchroniczna koordynacja. Jeśli przyjąć jakościowo odmienne typy trwał związanych z różnymi typami doświadczeń (na wzór tego, co Bachelard nazywa „dialektyką trwania”)¹⁷, mogłoby się okazać, że żadna czasowa koordynacja, a w związku z tym żadna czasowa jedność, nie jest tu osiągalna, czyli że na przykład czasowość „prafenomenalna” jest czymś nie tylko rodzajowo różnym od, powiedzmy, czasu obiektywnego, ale niewspółmiernym czy niekongruentnym z nim (w dosłownym sensie tych terminów). Tego typu ekstremalne rozwiązanie nie wydaje się dostatecznie uzasadnione (fenomenologiczne analizy skłaniają do innych wniosków), choć argumentem za dokonaniem przynajmniej rodzajowego rozróżnienia między ową fundamentalną czasowością a czasowością subiektywną i obiektywną mogłoby być uznanie rodzajowej odmienności świadomości, w jakich zachodzą (w tym sensie, w jakim odmienne są na przykład świadomość ludzka i świadomość czystej inteligencji). Jednak i to nie wyklucza ich możliwej synchronizacji.

V

Korzystając z przedstawionych wcześniej rozwiązań, spróbuję przedstawić nieco bardziej złożony schemat opisujący relacje między podmiotową świadomością czasu (różnych jego warstw czy typów) a czasem bądź też trwaniem samej świadomości, uwzględniając odmienne rytmy trwania, jakie można w niej odkryć.

Wyda mi się, że istnieją wystarczające argumenty (podane m.in. przez omawianych wcześniej autorów) za tym, aby odrzucić hipotezę punktowej terażniejszości i przyjąć koncepcję terażniejszości sekwencyjnej. Należy więc zacząć od tego, że nasza aktualna świadomość czasu jest świadomością pewnej sekwencji, interwału czy też porcji, które traktujemy jako nasze „teraz”, do którego odnosimy się, mówiąc o chwili terażniejszej. Można zgodzić się z Bergsonem, że nasz codzienny język zbudowany jest na intuicjach geometrycznych i dlatego też nawyk językowy każe nam myśleć o „teraz” jako o punkcie, o czymś momentalnym, jednak faktycznie to, co uznajemy za przeżywane „teraz”, zawsze ma pewną czasową rozciągłość, jeśli można tak powiedzieć, jest pewnym kwantem trwania, choć i to jest złe określenie, gdyż sugeruje ideę dyskretnego upływu czasu (którą proponował między innymi Bachelard), podczas gdy faktycznie granice owego kwantu czy interwału są rozmyte, chowają się niejako poza zasięgiem naszej aktualnej świadomości. Można by to porównać do człowieka stojącego na pustej równinie i obejmującego wzrokiem linię horyzontu jednym rzutem oka. Choć spogląda na jej środek, dostrzega jej lewą i prawą stronę (retencyjnie i protencyjnie), same zaś krańce „uciekają”

¹⁷ Por. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris 1936 oraz moje omówienie tej koncepcji w *Bergson i Bachelard: spór o naturę czasu*, „Principia” 34, 2003, s. 53–82.

już z pola jego widzenia. Nasze doświadczenie sekwencyjnej teraźniejszości byłoby podobne do takiego „rzutu oka”, natomiast poruszenie głową w lewo bądź w prawo, po to, aby dostrzec dalszą część horyzontu, albo też zmiana pozycji obserwatora, byłaby czymś analogicznym do aktu przypominania sobie (a więc czegoś różnego od retencyjnego ujmowania), choć trzeba pamiętać, że z uwagi na doświadczaną przez nas anizotropowość czasu ta przestrzenna analogia jest wysoce niedoskonała, gdyż korzystając z pamięci, świadomość może uchwycić jedynie *le temps perdu*, nie zaś to, co nadejdzie¹⁸.

Owa sekwencja czy interwał, który chwyta jednym rzutem naszego „czasowego oka”, powstaje w wyniku aktywności umysłu i aktywność tę można określić jako syntetyczno-konstrukcyjną. Interwał ten ma złożoną, warstwową strukturę (choć znów porównanie przestrzenne nie jest tu do końca fortunate, gdyż nie chodzi o tego typu nałożenie jak w wypadku warstw geologicznych, ale raczej o różne przebiegi zdarzeń albo dwa różne rytmy zmienności na podobieństwo nakładających się na siebie nurtów rzek czy też prądów tej samej rzeki). Chcąc go opisać, trzeba uciec się do pewnej idealizacji i schematyzacji, której nie należy hipostazować, a jedynie potraktować jako wskazówkę (w taki sam sposób, w jaki mapa pewnego górskiego obszaru nie powinna być nieroztropnie traktowana jako sam ten obszar). Biorąc pod uwagę trudności z opisem „sfery czasowej”, można odwołać się do prostego przykładu: nie jesteśmy w stanie na dwuwymiarowej płaszczyźnie przedstawić sześcianu, możemy jednak dać wyobrażenie o jego naturze, rysując jego dwuwymiarowy rzut; analogicznie nie jesteśmy w stanie w trzech wymiarach ukazać tego, czym faktycznie jest tesseract, ale również możemy stworzyć trójwymiarowy rzut tej czterowymiarowej figury¹⁹. I tak też można próbować postąpić z czasem, który — o czym będę jeszcze mówił — wydaje się posiadać dodatkowe wymiary, głębię i rozległość, które przekraczają nasze zdolności wizualizacyjne, ograniczone obrazem czasu jako linii prostej. Aby jednak oddać ową wielowymiarowość czasu, można posłużyć się, jako modelem, wielowymiarowością przestrzenną, cały czas podkreślając, że chodzi jedynie o analogię²⁰.

Sekwencja czasu traktowana przez nas jako dostępne świadomości „teraz” obejmuje więc kilka warstw. Podstawowe i niejako powierzchniowe dwie warstwy odpowiadają temu, co w codziennym życiu określamy jako świat zewnętrzny i świat wewnętrzny wraz z odpowiadającymi im przeżyciami, które traktujemy raz jako zewnętrzne (wybiegające poza podmiot, dotyczące obiektów trzecioosobowych), innym razem jako wewnętrzne (dokonujące się wewnątrz podmiotu i dotyczące obiektów czy zjawisk pierwszoosobowych). Pierwsza warstwa czy pierwszy przebieg obejmuje sferę następstwa zdarzeń obiektywnych, które rozgrywają się w czasie

¹⁸ W książkach Kurta Vonneguta znajdujemy opis istot poruszających się w czasie tak jak my w trójwymiarowej przestrzeni, por. np. *Rzeźnia numer 5*.

¹⁹ Można oczywiście przedstawić również dwuwymiarowe rzuty hipersześcianu, są one jednak dużo mniej czytelne.

²⁰ Na ten temat por. E. Husserl, *Wykłady...*, s. 30. Upstrzeżnienie czasu nie ma tylko negatywnych konotacji, jak uważa Bergson, gdyż przestrzenny model czasu pozwala ukazać lepiej jego intensywność, głębię, rozległość, a także zilustrować świadomość czasową jako sięgającą w głąb, przesuwającą coś itp.

skonstruowanym jako narzędzie pomiaru, czasie zgeometryzowanym, kwantyfikowalnym, podzielnym i mającym stały rytm. Wszystko, co pojawia się w tej formie czy matrycy czasowej, traktowane jest przez podmiot *jako* zewnętrzne, a więc jako dostępne w podobny sposób innym podmiotom, podatne na manipulację, podlegające mechanizmom przyczynowo-skutkowym²¹. W tym sensie nasze doświadczenia pojawiające się w owym czasie obiektywnym uznajemy za takie, które mogliby również mieć inni, podobnie jak doświadczają trwających w tym czasie.

Druga warstwa czy też drugi przebieg zdarzeń, leżący — używając nadal przestrzennych analogii — poniżej sfery obiektywnej, to sfera świata wewnętrznego, zdarzeń wewnętrznych, obejmująca nasze subiektywne przeżycia mniej lub bardziej związane ze zdarzeniami obiektywnymi. Wydaje się, że ta właśnie sfera jest w codziennym doświadczeniu sferą pierwotną i dopiero nad nią nadbudowuje się, niejako automatycznie, zgodnie ze schematami naszego działania w codziennym, praktycznym życiu, sfera świata obiektywnego, w pewien sposób oczyszczona z jakości pierwszoosobowych, deantropomorfizowana i niejako „wyrzucona” poza nas (aktywność taka opisana została przez Husserla w *Kryzysie nauk europejskich* i przypisana zmatematyzowanej nauce nowożytnej, moim zdaniem jednak aktywność ta jest po prostu jedną z naturalnych aktywności podmiotu, nauka nowożytna zaś jedynie zrobiła z niej systematyczny użytek, dostarczając naturalnym procesom idealizacyjnym i redukcjonistycznym narzędzi matematycznych). Można by uznać, że sfera zdarzeń subiektywnych jest nam dostępna bezpośrednio, podczas gdy zdarzenia obiektywne zachodzące w skonstruowanym czasie-mierze dostępne są nam pośrednio, choć być może lepiej byłoby powiedzieć, że chodzi nie tyle o inny typ relacji poznawczej, co raczej o inny rodzaj przedmiotu, który następnie wymusza inny sposób ujmowania go. Gdybyśmy skupili się tylko na poziomie trwania, wydaje się, że nasze podstawowe doświadczenie czasu obejmuje świadomość czasowości (trwania) rzeczy obiektywnych (traktowanych *jako* zewnętrzne) oraz, równolegle, świadomość czasowości zjawisk subiektywnych (traktowanych *jako* wewnętrzne), przy czym te ostatnie traktowane są jako sfera „Ja”, te pierwsze zaś jako „nie-Ja” (jeśli można użyć takiego określenia, pomijając jego ryzykowne konotacje). Obie sfery różnią się od siebie, jednak wydaje się, że obie można uznać za zależne od pewnych formalnych schematów poznawczych, które w punkcie wyjścia rozdzielają sferę doświadczenia właśnie na to, co traktowane *jako* transcendentne, oraz to, co traktowane *jako* immanentne. Gdyby odwołać się tu do Kanta, można by powiedzieć, że forma oglądu zmysłowego odpowiadająca za doświadczanie czasu i trwania nie jest jedna, lecz działa jak gdyby na dwóch poziomach bądź też w dwóch modalnościach, dostarczając matrycy dla świata i poczucia czasu obiektywnego oraz matrycy dla świata i czasu subiektywnego. Czas obiektywny jest więc pewną konstrukcją, ale czas subiektywny jest nią także: wrażenie zewnętrżności jest efektem działania formy zmysłu zewnętrznego i tak samo wrażenie wewnętrżności jest efektem działania formy zmysłu wewnętrznego; każdy z nich dostarcza warunków

²¹ Por. *ibidem*, s. 170: „Obiektywny czas jest formą »trwałych« przedmiotów, ich zmian i innych zachodzących w nich procesów”. Czas obiektywny to nazwa dla pewnego podmiotowego sposobu ujmowania zmian.

dla pewnego typu czy raczej rytmu trwania, które schematycznie można określić jako czas ilościowy i czas jakościowy, oba wszakże mogą być traktowane jako podmiotowe narzędzie pomiaru, przy czym jeden mierzy ekstensywność zdarzeń, drugi intensywność ich przeżywania.

Istotne w tym miejscu wydaje się również to, że refleksja nad naszą podstawową świadomością czasu pokazuje nam, że to nasze doświadczenie czasu (obiektywnego i subiektywnego trwania) samo jest przedmiotem doświadczenia na głębszym poziomie, na którym możemy mieć doznania doznań czasowych różnego typu, czy też świadomość trwał o różnych rytmach, która to świadomość z kolei ma swój własny rytm. Czas subiektywny nie jest w istocie *moim* czasem, czy też czasem mojego głębokiego, prawdziwego Ja, jak powiedziałby Bergson — moja codzienna subiektywność, tak jak moja obiektywność, jest rodzajem konstrukcji w takim sensie, w jakim pisał o tym Kant, kiedy twierdził, że do naszego Ja mamy dostęp tylko jako do zjawiska. Miał słuszość, ale o tyle, o ile nasze „Ja” to faktycznie nie my²² — to znaczy „Ja” jako podmiot wrażeń tożsamy w czasie i przestrzeni (i tak dalej) jest rzeczywiście pewnym zjawiskiem, nasza subiektywność i jej zawartość ma zjawiskowy charakter, ale nie jest ona ani sferą podstawową w sensie ontycznym, ani ostatnią dostępną w sensie epistemicznym (pod tym względem należałoby się zgodzić z Bergsonem i Husserlem, choć co do pierwszej kwestii — a więc tego, że pod zjawiskowym „Ja” jest jeszcze „coś” — Kant również by się zgodził, choć w formie postulatu). Wydaje mi się, że analiza doświadczenia czasowego najlepiej pokazuje tę sytuację: jeśli chcę zbadać moje podstawowe codzienne doświadczenie czasu, dostrzegam, że mogę mieć czasowe doznania doznań czasowych obiektywnych i subiektywnych, że istnieje poziom, na którym moja świadomość wciąż trwa w swoim rytmie, ujmując jednocześnie przepływ czy trwanie tych dwóch ciągów zdarzeń. Z tej perspektywy można by nieco zmodyfikować standardowe ujęcie doświadczenia czasowego. Jeśli z poznawczego punktu widzenia zasadnicze jest owo głębokie Ja, to nasza świadomość czasu polega na tym, że doświadczamy czasu w czasie, a dokładnie w trwaniu, czyli: czas empiryczny jest doświadczany w trwaniu głębokiego Ja, które ma rodzajowo inną naturę i inny rytm. Mamy więc do czynienia z doświadczaniem doświadczeń, czasowym doznawaniem czasowych doznań²³. Od strony faktycznego przebiegu tak mogłoby faktycznie wyglądać funkcjonowanie świadomości czasu, choć w praktyce owa warstwa Ja głębokiego byłaby przesłonięta przez doświadczenia subiektywne i obiektywne, podobnie jak zjawiskowe Ja przesłaniać mogłoby w codziennym życiu Ja głębokie (człowiek zazwyczaj utożsamia się ze swoimi subiektywnymi przeżyciami, w skrajnym wypadku, choć w dzisiejszych czasach nie tak rzadkim, człowiek utożsamia się ze sposobem, w jaki

²² Można powiedzieć: to nasza psychika, a nie dusza.

²³ Z tego też powodu należałoby zastanowić się nad wprowadzeniem pojęcia względnej terażniejszości. Ponieważ doświadczenie czasu dokonuje się już w czasie, nie ma sensu pytanie o to, ile rzeczywiście trwa terażniejszość, ponieważ rozpiętość „teraz” konstruowana jest przez określony typ świadomości ujmującej czas, która obejmuje lub raczej zatrzymuje pewien wycinek w sposób właściwy dla jej charakteru. Dlatego inne będzie „teraz” świadomości empirycznej, zarówno obiektywnej, jak i subiektywnej, inne też będzie „teraz” świadomości głębokiej (posługując się analogią, można powiedzieć, że „teraz” jest równie względne jak „tutaj”).

doświadcza siebie na obiektywnym poziomie doświadczenia, stając się nierzadko materialistycznym redukcjonistą czy nawet eliminacjonistą²⁴.

Ta trzecia warstwa czy poziom przepływu czasu przypomina opisane przez Bergsona wewnętrzne trwanie świadomości, które rozgrywa się poniżej poziomu, na którym kontaktujemy się z rzeczami i naszymi wrażeniami czy doznaniem związanymi z rzeczami: jest to właściwy poziom przeżycia czasowego powierzchniowych doznań czasowych. Zarówno czas subiektywny, jak i czas obiektywny mają charakter empiryczny i związane są z dwoma typami doświadczeń. Można powiedzieć, że empiryczny czas w obu wariantach jest cechą doświadczeń, natomiast owo trwanie jest stanem doświadczonej świadomości, ujawnia się zaś ono w pełni wtedy, kiedy świadomość ta zwróci się ku własnym doświadczeniom — refleksyjnie doświadczy własnych doświadczeń i dokona wglądu w sposób, w jaki w ramach swojego czasu ujmuje czasowość zjawisk subiektywnych i obiektywnych. Tych ostatnich doświadczaam powierzchniowo jako Ja-zjawisko, natomiast siebie jako zjawisko doświadczaające zjawisko ujmuje już od wewnątrz i nie jest to właściwie doświadczenie w standardowym sensie (które ma charakter typowej relacji poznawczej), ale ujęcie poprzez partycypację, w tym wypadku najbardziej elementarną, czyli bycie czymś, a dokładnie: bycie tym, czym się jest ze świadomością tego, jak to jest być tym czymś. Nie będę w tym miejscu rozwijał tej kwestii, ale wydaje się, że podstawową cechą tego ujęcia, w przeciwieństwie do opartego na intelekcie oglądu zmysłowego, wewnętrznego i zewnętrznego, jest rola woli jako podstawowej siły napędzającej to, co tradycyjnie nazywa się duszą. Ale to temat na inne rozważania. Tutaj należy dodać, że owo Ja głębokie, a więc świadomość, w której trwaniu dokonują się powierzchniowe doświadczenia czasu, z punktu widzenia tych ostatnich jest aczasowa, stanowi bowiem formę umożliwiającą pojawianie się czasowych (w sensie następstwa) treści czy zjawisk. Nie jest jednak aczasowa w absolutny sposób, gdyż cechuje ją pewna zmienność czy zróżnicowanie — to wszakże stawia przed nami wspomniany już problem aczasowych zmian, którego na razie nie będę tu podejmował²⁵.

Czy jest coś poniżej tego trwającego głębokiego Ja? Wydaje się, że Husserl miał słuszną intuicję, że warunek możliwości czasowych warunków możliwości zjawisk musi tkwić poza *wszelkim* czasem, a więc być jakąś strukturą pierwotną w stosunku do świadomości trwającej, czymś zupełnie zasłoniętym i anonimowym, o cze-

²⁴ Zgodnie z Feuerbachowskim credo, w myśl którego człowiek jest „tym, co je”.

²⁵ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, Lublin 2004: „Podmiot (»ja«) jest czymś, co się nie zmienia, co trwa, natomiast zmieniają się doświadczone przez niego treści. Podmiot (»ja«) nie doznaje żadnej zmiany czasowej, a tylko pojawia się sobie samemu w różny sposób. Ogląda siebie, jak powiedziałby Kant, w formie naoczności czasu” (s. 242); por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 116 (następstwo w czasie nie polega na tym, że moje Ja skokowo się rozwija, ale następują po sobie przedstawienia mojego Ja i dla niego), por. też wypowiedź: „Czas nie upływa, lecz w nim upływa byt tego, co znane” (t. II, s. 296). Należałoby zastanowić się, czy jednak nie należałoby tu mówić o pewnego rodzaju zmianie, ale mającej charakter nieczasowy (kwestia do zbadania). Ważne jest to, że z tej perspektywy problem tożsamości naszego Ja w czasie w ogóle się nie pojawia, gdyż Ja (nie Ja-empiryczne, zjawiskowe, ale Ja głębokie, czyli to, co uważamy za istotę „siebie”) nie istnieje w czasie (jeśli rozumieć przez to obie formy czasu empirycznego), lecz trwa, dostarczając warunków możliwości owego czasu. Por. jeszcze S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, s. 243.

go istnieniu najpierw wnioskuje się w oparciu o argumentację transcendentálną, a następnie bada poprzez jego powierzchniowe, jeśli tak się można wyrazić, skutki (innymi słowy: jeśli złożona świadomość czasu ma funkcjonować tak jak funkcjonuje, musi istnieć u jej podstaw jakaś forma aczasowej podstawy). Należy wszakże dopuścić możliwość jakiegoś dostępu do owej aczasowej sfery, choć być może dokonującym się poza standardowymi aktami poznawczymi (wgląd mistyczny, doświadczenie estetyczne itp.).

Wróćmy do sekwencyjnej terażniejszości, a więc do aktualnego doświadczenia czasowego. Opis mechanizmu takiego doświadczenia powinien wyjść od schematu zarysowanego przez Husserla (a więc opartego na zjawisku retencji i protencji), uwzględniającego również Bergsonowską ideę potencjalnego dostępu do pełnej przeszłości danego podmiotu czy świadomości (czyli należałoby tu uwzględnić coś, co można by nazwać rekurencyjnością retencji). Ponadto, badając mechanizm retencji, należy uwzględnić fakt, że doświadczenie czasowe, z uwagi na wskazane wcześniej warstwy czasu czy rytmy trwania, ma swoją głębię, co oznacza, że proces retencyjny należy rozważać zarówno diachronicznie, jak i synchronicznie. Retencja działa na poziomie każdej specyficznej warstwy czasowej, odpowiednio do rytmu trwania, pozwalającego na aktualne zatrzymanie określonej porcji dopiero co minionych zdarzeń (wydaje się, że istnieją różnice między retencją w czasie obiektywnym, w czasie subiektywnym oraz w wewnętrznym trwaniu). Świadomość jednak jest pewną całością, a wszystkie te podziały są oczywiście tylko sztuczne i idealizacyjne, w związku z czym należy przyjąć, że istnieje jakiś rodzaj powiązania między retencjami związanymi z różnymi poziomami doświadczenia czasowego. Można to sobie wyobrazić jako rodzaj echa rozchodzącego się z powierzchni wody w głąb w postaci ściętego stożka obejmującego coraz głębsze i coraz bardziej spokojne obszary. Im głębiej i dalej od powierzchni, tym większy obszar tego, co może być zatrzymane jako aktualne, co wiąże się nie tyle ze zdolnością świadomości do cofnięcia się w czasie bądź zatrzymywania coraz większych „porcji” przeszłości, ile raczej ze zmiennym tempem trwania — im wolniej porusza się jego nurt, tym dłużej wybrzmiewa przeszłość. Używając innego porównania, można powiedzieć, że podczas gdy w czasie obiektywnym zdarzenia wybrzmiewają stodwudziestoósemkami, w głębokim trwaniu uderzony został tylko jeden akord złożony z całych nut; wszystko to dzieje się w jednej sekwencji — w jednym takcie, ujmowanym jako „teraz”²⁶. A więc skuteczność retencyjnego zatrzymania przeszłości rosnąca wraz ze schodzeniem w głąb świadomości czasu wynika z tempa zmian: im głębiej, tym wolniejsza zmiana i dłuższe nuty, idealnym zaś kresem jest poziom zera absolutnego, na którym nie dokonuje się żadna zmiana (i byłyby to owa postulowana aczasowa struktura warunkująca formalne warunki możliwości doświadczenia cza-

²⁶ Bergson proponuje rozumieć to tak, że ilość zostaje ujęta jako jakość, np. liczba uderzeń dzwonu w ramach pewnej sekwencji czasu obiektywnego może być odczuta jako pewna niepodzielna całość (por. H. Bergson, *Esej*, s. 89). Używając dalej tego muzycznego porównania można by przedstawić nasze życie świadome jako rodzaj melodii, a raczej utworu muzycznego w rodzaju symfonii, gdzie III byłoby schematem harmonicznym, II melodią, I jest materialnym aspektem (brzmieniem związanym z konkretnym instrumentem), natomiast IV odnosiłoby się do samej idei tego utworu, pozaczasowej. I tu można postawić pytanie, czy nie musi ona być *czyjąś* ideą.

sowego). Z drugiej strony natomiast idealnym kresem byłby wierzchołek stożka rzutowany ponad powierzchnię — punktowa, momentalna teraźniejszość, której doświadczenie również jest niemożliwe.

Konieczny tu jest pewien komentarz. Cała ta bardzo ogólna i schematyczna wizualizacja świadomości czasu oraz trwania samej tej świadomości odwołuje się do wyobraźni przestrzennej, używając określeń takich jak „powierzchnia”, „głębia”, „zewnątrzne”, „wewnętrzne” i tak dalej. Z punktu widzenia purystycznego bergsonizmu taki zabieg jest z gruntu chybiony, jednak wydaje się, że nie ma innej drogi — i nie znajduje jej również sam Bergson, używając do opisu trwania obrazów typowo przestrzennych (rozciąganie gumki, ruch ręką i tym podobne). Nie sądzę jednak, aby nieuchronnie pojawiało się tu ryzyko błędnego rozumienia, o ile będzie się pamiętać, że model jest tylko modelem. W tej sytuacji przestrzenny model świadomości czasu (i zarazem samego podmiotowego czasu jako pewnej synchronicznej wielości trwał o różnych rytmach) będzie po prostu heurystycznym narzędziem objaśniania pewnych nieuchwytnych wprost zjawisk świadomości, podobnie jak trójwymiarowa siatka tesseractu byłaby heurystycznym narzędziem objaśniania niemożliwych do prostej wizualizacji obiektów czterowymiarowych.

Consciousness of time and the time of consciousness

Summary

The presented article deals with two phenomena or two aspects of our consciousness of time: our elementary consciousness of time and the time of consciousness or the temporality of consciousness, especially regarded as consciousness experiencing time. The presentation of these issues serves as the starting point for the layered theory of consciousness.