



NICOLAS DE WARREN

Radykalność rozumu a kartezyjizm fenomenologii Husserla

*The Radicalism of Reason and the Cartesianism
of Husserl's Phenomenology*

ABSTRACT: This paper re-examines the vexing issue of Husserl's Cartesianism. Against the commonplace image of Descartes as the father of the modern turn to subjectivity or the introduction of "description from the first point of view," this paper argues that Husserl's orientation towards Descartes resides with his emphasis on the centrality of the problem of reason for transcendental phenomenology. Through a detailed discussion of the complex senses in which Husserl evokes Descartes in his *Paris Lectures* and in the *Cartesian Meditations*, this paper also reveals the political and cultural significance of phenomenology's claim of Cartesianism in the aftermath of the First World War. Lastly, through a close treatment of Husserl's critique of Descartes' failure to fully exploit the transcendental potential of his *Meditationes*, this paper demonstrates how the problem of subjectivity for Husserl is firmly situated within the problem of reason; a phenomenological description of experience is not, contrary to a commonplace understanding, from the first person point of view, but more specifically, from the perspective of reason as an attitude towards human experience and knowing.

KEY WORDS: Husserl • phenomenology • Descartes • Reason • subjectivity

W późnych latach 20-tych ubiegłego wieku nie było oczywiste samo przez się to, że niemiecki filozof mógłby otrzymać prestiżowe zaproszenie na wykład na Sorbonie. Rok 1929, czyli rok wykładów Husserla w Paryżu, zbiega się z dziesiątą rocznicą podpisania traktatu wersalskiego i zaprzestania przed jedenastu laty I wojny światowej. Wizyta tego niemieckiego filozofa w Paryżu nie była jego pierwszą podróżą do kraju, który mniej niż dekadę wcześniej był zaangażowany w egzystencjalny bój z Niemcami, co mobilizowało cały przekrój intelektualistów i filozofów, włączając w to samego Husserla. W 1922 roku zaproszono go, aby wygłosił otwarte wykłady na Uniwersytecie Londyńskim. Wykłady te, o których nie ma jednak zbyt wielu analiz ich warunków w późniejszej recepcji, są najprawdopodobniej pierwszym zaproszeniem niemieckiego filozofa do Anglii po I wojnie świa-

towej¹. Francuskiemu zaproszeniu Husserla należy nadać jednak szczególne znaczenie, biorąc pod uwagę wrogość pomiędzy francuskimi i niemieckimi intelektualistami podczas wojny. Chociaż myśl niemiecka cieszyła się dużym uznaniem we francuskich kręgach akademickich przed 1914 rokiem, lata konfliktu i okres po nim były jednocześnie wyraźnym od niej odwrotem. Typowym przykładem tego akademickiego ochłodzenia wobec ducha niemieckiego był Victor Delbos, który jako jeden z pierwszych frankofońskich komentatorów fenomenologii Husserla sprzed 1914 roku, wyraźnie dystansował się wobec niemieckich myślicieli po 1918 roku². Ta tendencja utrzymywała się później podczas wojny dzięki krytyce Émile'a Boutroux wobec Rudolfa Euckena i znalazła wyraz w powszechnym odrzuceniu istotowego wręcz nacjonalizmu filozofii niemieckiej³. W 1917 roku Charles Andler opublikował drobiazgową analizę tego, co nazwał „pan-germanizmem”, dostrzegając w Fichtem naczelnego filozofa narodu niemieckiego. Jak pisze Andler: „Il [*Fichte*] a, le premier, donné un catéchisme clair et complet de la religion de la prédestination allemande”⁴. Oskarżenie wysunięte przez Andlera wobec agresywnego nacjonalizmu myśli niemieckiej pośrednio było skierowane do całego pokolenia współczesnych mu niemieckich filozofów akademickich, którzy otwarcie wspierali niemiecki wysiłek wojenny oraz, co najważniejsze, którzy głosili wyjątkowość filozofii niemieckiej, a w szczególności idealizmu niemieckiego. Wśród tych, którzy włączyli się do tego filozoficznego chóru był Husserl, który w latach 1917–1918 trzykrotnie prowadził wykłady o Fichtem jako tak zwane „seminaria wojenne”. W zasadzie przedstawił on swój ostatni cykl z trzech wykładów o „Fichtego ideale człowieczeństwa” na dwa tygodnie przed końcem wojny 11 listopada 1918 roku i to kończąc niedwuznacznie brzmiącą deklaracją, że „Der Fichte der Befreiungskrieg spricht zu uns” [„Fichteńska wojna o wyzwolenie przemawia do nas”].

Nawet jeżeli Husserl zajmuje bardziej złożoną i refleksyjną postawę wobec swojego zaangażowania patriotycznego, w szczególności w wymianie epistolarnej zaraz po wojnie, gdy sięgamy do jakiegokolwiek publicznej miary jego osądu, można powiedzieć, że wypełniał on swój obywatelski

¹ Zob. H. Spiegelberg, *Husserl in England. Facts and Lessons*, [w:] *idem, The Context of Phenomenological Movement*, The Hague 1981, s. 144–161.

² Zob. C. Dupont, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, Dordrecht 2014, s. 110.

³ Zob. É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre*, Paris 1914 oraz *idem, Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Paris 1927.

⁴ C. Andler, *Le Pangermanisme philosophique (1800 à 1914)*, Paris 1917, s. IX. [„On [*Fichte*] był pierwszym, który dał jasny i kompletny katechizm dla religii predestynacji niemieckiej”].

obowiązek jako niemiecki profesor uniwersytetu. Tym bardziej znaczące jest to, że jedenaście lat po tym zaangażowaniu w czasie wojny zaproszono go na wykłady do Paryża, gdzie wiele lat wcześniej – w 1914 roku – Bergson równie jasno wyraził swój własny manifest wojenny przeciwko „barbarzyństwu” niemieckiego *Geist* jako „energii, która wyniszcza”. Nie można wyobrazić sobie Euckena, który miałby otrzymać podobne zaproszenie do wygłoszenia wykładów na Sorbonie w latach 20-tych (zmarł w 1926 roku), biorąc pod uwagę nawet fakt, że jego myśl była popularna we Francji jeszcze przed wojną dzięki zauważalnym podobieństwom z filozofią życia Bergsona⁵.

Wybór Husserla, aby w 1929 roku przedstawić myśl fenomenologiczną jako „nowy kartezjanizm”, a w zasadzie jako „kartezjanizm XX wieku”, zapewne z tych powodów musiał znaleźć oddźwięk wśród publiczności i to z powodu zarówno filozoficznej, jak i politycznej śmiałości. Początkowe fragmenty *Wykładów paryskich*, czyli wręcz polityczny symbol podniosłego powołania się na Kartezjusza, należy więc ująć jako ciche uznanie wyjątkowych warunków pobytu Husserla. Zaproszenie tego filozofa było w rzeczywistości zorganizowane przez filozofów emigracyjnych, którzy przebywali we Francji jako rezydenci, a co ważniejsze, przez Rosjanina Lwa Szestowa, podczas gdy recepcję idei Husserla we Francji ułatwiali inni niemieccy myśliciele emigracyjni Bernard Groethuysen i Georges Gurvitch, którzy w latach 20-tych na nowo kierowali uwagę na pisma Husserla. Przybył on zatem do Francji w atmosferze otwartości na odnowę kontaktów filozoficznych w okresie powojennym. Xavier Léon, który przedstawił Husserla jego paryskiej publiczności w 1929 roku jako „najwybitniejszego mistrza myśli niemieckiej”, opublikował w 1922 roku ważne studium *Fichte et son temps*, w którym Fichtego, włączając w to *Rede an die deutsche Nation – Urtext* niemieckiej *Kriegsphilosophie* – przedstawia się w raczej przychylnym republikańskim świetle. Studium to Léon ukończył już w 1913 roku, lecz jak odnotowuje jeden z komentatorów:

Daje się zauważyć, że Pan Xavier Léon prowadzi studia nad swoim autorem z bardzo gorącą sympatią, którą niektórzy uznają za nieco zbyt gorącą. Jego praca została ukończona w końcu 1913 roku, a przerażające wydarzenia wojenne nie zmieniły jego zdania o Fichtem. Widzi w nim zagorzałego i nieustraszonego zwolennika liberalizmu 1789 roku⁶.

⁵ Ciekawym przykładem jest tutaj Max Scheler, który pomimo swoich licznych i wyrazistych pism wojennych był we Francji w latach 20-tych na spotkaniu intelektualistów w Pontigny w 1924 roku. Zob. C. Dupont, *Phenomenology in French Philosophy, op. cit.*, s. 110.

⁶ L. Eugène, Xavier Léon, *Fichte et son temps*, „Revue des Sciences Religieuses”, 1925, 5 (2), s. 384–386.

Uwagi wprowadzające Léona do *Wykładów paryskich* Husserla odzwierciedlają zapał i wierność wobec jego własnego ujęcia filozofii jako idealnej wspólnoty politycznej, która uosabiałaby liberalne ideały roku 1789. Jak zauważa w podsumowaniu swojego wprowadzenia:

Jesteśmy Panu wdzięczni za okazję – za coś, co muszę jeszcze raz podkreślić, jest drogim przywilejem dla naszego *Towarzystwa* – oddania głosu naszemu koledze z zagranicy i zaafirmowania w ten sposób jedności ludzkiej myśli i uniwersalności prawdy. Wszystkich nas łączy wspólnota tej samej bezinteresowności i uczciwości w kulcie czystej wiedzy i w ten sposób kroczymy ku owej prawdziwej ludzkości, dla której *Société des Nations* przynosi najcenniejszą z zewnętrznych podpór, a której rzeczywistość pozostaje związana z bezustanną odnową i pogłębieniem duchowego życia⁷.

W przeciwieństwie do tego, wybór Husserla, aby skierować się ku „największemu myślicielowi francuskiemu” można odczytać jako wspólny gest pojednania, a przez to z b l i ż e n i a między Francją a Niemcami, jako gest w pojednaniu Europy. Kierując się do swojej francuskiej publiczności po niemiecku – „an dieser ehrwürdigsten Stätte französischer Wissenschaft” [„w tym najgodniejszym miejscu nauki francuskiej”] – określenie fenomenologii przez Husserla jako „nowego kartezjanizmu” i „kartezjanizmu XX wieku” oznacza nowego ducha filozoficznego radykalizmu i odnowę kultury europejskiej pod znakiem zainspirowanego kartezjanizmem z b l i ż e n i a filozofii i nauki. Tak brzmi to w symbolicznym uznaniu przez Léona Husserlowskiego wskazania na Kartezjusza:

Panie Profesorze [Husserl] i drogi kolego, nasze *Towarzystwo*, od swego powstania stawiało sobie za cel zbliżenie nauki i filozofii; ten sam wysiłek, który Pana cechuje *par excellence*, miał Pan przyjemność sformułować pod patronatem Descartesa i t o p o t r o c h u o n s a m dzisiaj Pana tutaj p o d e j m u j e w tej auli [podkr. N.W.]⁸.

Na mniej widocznym poziomie, nawiązanie Husserla do Kartezjusza w równej mierze prezentuje o s o b i s t ą zmianę nastawienia, a być może nawet udzielenie sobie nagany za swoje własne zaangażowanie w okresie wojny. W swoich wykładach wojennych o Fichtem, Husserl odnosił się do własnego myślenia fenomenologicznego jako do duchowej kontynuacji idealizmu niemieckiego. Z kolei w 1929 roku wymowne nawiązanie

⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trans. E. Levinas et G. Peiffer, Paris 1953, s. VI–VII.

⁸ *Ibidem*.

przez niego do istotnego wkładu Kartezjusza do kształtowania się *sensu* fenomenologii wiąże się z przemianą, osobistą i filozoficzną, która mogła znaleźć pełniejszy i dobitniejszy wyraz w niedokończonym *Kryzysie nauk europejskich*. Napisane w kontekście historycznym, który wciąż był nie do wyobrażenia z perspektywy 1929 roku w Paryżu, gdy wrogość pomiędzy Francją i Niemcami powróciła z wielką siłą, w tym niegdysiejszym wezwaniu przez fenomenologię transcendentálną do rozumu (*Besinnung* [namysł]), Husserl zdecydowanie mówi o kryzysie nauk europejskich i ducha. Jak argumentuje Patočka, niemiecki filozof odkrywa w *Kryzysie* Europę jako ideę filozoficzną; jego ostateczne wyznanie wiary w Europę rozbrzmiało w przededniu jej samozniszczenia.

Uderzający jest zatem sposób, w jaki Husserl w *Wykładach paryskich* oraz w *Medytacjach kartezjańskich* interpretuje znaczenie tego, że Kartezjańskie *Medytacje* dostarczają jego powstającej fenomenologii „nowej formy” i siły w kontekście jego własnej sytuacji, którą ujmuje w analogii do burzliwego kontekstu historycznego myślenia Kartezjusza. Jak zauważa: „Sind wir in dieser unseligen Gegenwart nicht in einer ähnlichen Situation, als welche Descartes in seiner Jugend vorgefunden hat?”⁹. Wraz z tą sugestią zarysowuje on w kilku szerokich pociągnięciach kontury *dieser unseligen Gegenwart* w terminach bliskiej paraleli pomiędzy rozdrobieniem przekonań religijnych, które określiło historyczną sytuację myślenia kartezjańskiego, a współczesnym rozdrobieniem perspektyw filozoficznych. Zupełnie jak w przypadku kryzysu filozofii, Husserl rozumie kryzys Europy jako niepowodzenie w osiągnięciu *autonomii*. Ten upadek Europy jako jednorodnego projektu duchowego, który był tematem rozważań już w jego artykułach dla czasopisma *Kaizo*, jest wpisany pośrednio we fragmentację myślenia filozoficznego. Husserl zauważa: „Statt einer einheitlich-lebendigen Philosophie haben wir eine ins Uferlose wachsende, aber fast zusammenhangslose philosophische Literatur”¹⁰. Głębsze kulturowe i polityczne echo rozbrzmiewa tutaj przez przejście od tej pozornie nieszkodliwej, czy „akademickiej”, wrzawy do pośredniego nawiązania przez Husserla do Kantowskiego określenia metafizyki jako „pola bitewnego”. Ubolewa on, że dyskurs filozoficzny

⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Den Haag 1950, s. 7. [„Czyż nie znajdujemy się w tych obecnych nieszczęsnych czasach w podobnej sytuacji, w jakiej Kartezjusz znajdował się w swojej młodości?”].

¹⁰ *Ibidem*, s. 46. [„Zamiast jednolitej i żywej filozofii mamy teraz rozrastającą się bez granic, na pewno literacką, ale niemającą poważnego naukowego znaczenia, filozoficzną literaturę”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 6].

charakteryzuje się w *dieser unseligem Gegenwart* niemożliwością „[...] ernstest Auseinandersetzung widerstreitender Theorien”¹¹. Filozofia w *dieser unseligen Gegenwart* pozostaje w trwałym stanie walki, a nie w przestrzeni, w której przeciwstawne teorie filozoficzne nawzajem się określają i mogą do siebie mówić; nie ma żadnych autentycznych spotkań filozoficznych, lecz jedynie filozoficzne konfrontacje w pozorze „ernstlichen Miteinander- und Füreinanderphilosophierens”¹², filozofia zmieniła się w rodzaj kultury plemiennej antagonistycznych monologów. Autentyczna kultura filozoficzna została zastąpiona przez pole bitewne teorii filozoficznych ustawionych przeciwko sobie nawzajem w zwykłej opozycji. Husserl zaznacza sardonicznie: „Wir haben zwar noch philosophische Kongresse – die Philosophen kommen zusammen, aber leider nicht die Philosophie”¹³.

Chociaż niemiecki filozof umieszcza fragmentację filozofii w połowie XIX wieku, jej najbliższy oddźwięk nie umknął jego publiczności w formie różnych antagonizmów podczas lat wojny 1914–1918, gdy fragmentacja filozofii i kultury europejskiej, w jej upadku podczas wojny, idealnie rozbrzmiała w swojej intensywności. Rzeczywiście, mobilizacja dyskursu filozoficznego na usługach wojny oraz podobne wysiłki odczytania znaczenia filozoficznego z samej wojny przedstawiały syntezę zderzenia kultur (*Kultur* przeciwko „cywilizacji”) ze zderzeniem filozofii; wydaje się, że polityczna i kulturowa dezintegracja Europy przyspieszyła, jak było w przypadku dezintegracji filozofii. Jak sugeruje Husserl, ten upadek dyskursu filozoficznego powstał przekornie z ideału filozofii jako „perspektywy jedności nauk”. Niemiecki filozof rozwija ten wątek w *Kryzysie*, twierdząc, że sens i znaczenie Rozumu dla ludzkiego życia pozostają niejasne bez rozjaśnienia jedności nauk i ich filozoficznego ufundowania w świecie życia. W przeszłości tylko raz przyjęto perspektywę filozoficzną jako podstawę dla poznania tego, że w pełni można uchwycić sens nauki jako pewnego osiągnięcia, jako w zasadzie tego właśnie osiągnięcia człowieka, że jesteśmy, innymi słowami, zdolni do zrozumienia, o czym jest nauka i – bardziej fundamentalnie – Rozum, który ma gruntowne znaczenie dla nowoczesnego życia ludzkiego. Najbardziej wyrazistą stratą w *Wykładach paryskich* i *Medytacjach kartezjańskich* jest to, że filozofia nie jest już perspektywą – jej strata przy obecności i zaangażowaniu w świecie – co określiło dla Husserla

¹¹ *Ibidem*. „[...] poważnej polemiki sprzeciwiających się sobie wzajemnie teorii”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 6].

¹² *Ibidem*. „[...] poważnego współfilozofowania, filozofowania, w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 7].

¹³ *Ibidem*. „Mamy jeszcze wprawdzie kongresy filozoficzne – spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 7].

XX-wieczny kryzys racjonalności, w świetle którego *Medytacje* Kartezjusza wciąż mogą stanowić istotny punkt odniesienia dla fenomenologii. Zdaniem niemieckiego filozofa, radykalizm Kartezjusza ukształtował się właśnie w odpowiedzi na fragmentację przekonań religijnych w XVII wieku oraz w kontekście wojny trzydziestoletniej, jako poszukiwanie „nowych fundamentów” oraz w szczególności – jako autonomia myśli filozoficznej. Ten kartezjański projekt nowych podstaw dla filozofii zawierał z kolei obietnicę jednorodnej i autonomicznej kultury humanistycznej (*Menschheitskultur*).

W 1929 roku było jasne, że Husserl rozumie sens, w jakim fenomenologia powinna aspirować do bycia „kartezjanizmem XX wieku” w terminach obietnicy ustanowienia nowej jedności dla myśli filozoficznej. Ta oczekiwana jedność nie jest jednak teorią lub systemem, lecz przede wszystkim *p r z e s t r z e n i ą*. Jak pisze Husserl: „Ihnen [różnym teoriom filozoficznym] fehlt die Einheit eines g e i s t i g e n R a u m e s , in dem sie füreinander sein, aufeinander wirken könnten”¹⁴. Ta „duchowa przestrzeń”, czy przestrzeń Rozumu, w której mogą się spotkać różne teorie filozoficzne i komunikować się między sobą, jest pośrednio także przestrzenią polityczną. Rozum jest z istoty idealnym państwem, bynajmniej nie tego rodzaju jak państwo filozofów, lecz raczej jak państwo badaczy filozoficznych czy też, mówiąc inaczej, o s ó b , które wypowiadają się i działają w ramach współdzielonego nastawienia na rozum. Dla ustanowienia tej przestrzeni konieczna jest zarówno zmiana nastawienia, jak i nowe otwarcie na świat, które opiera się na zorientowaniu na Ideę. Tym, co przemawia do Husserla w myśleniu Kartezjusza nie jest ani jego treść ani jego system. Zaraz po tym, gdy mówi on o fenomenologii transcendentnej jako „nowym kartezjanizmie”, na tym samym oddechu jednoznacznie w y p i e r a s i ę on jakiegokolwiek formy „kartezjanizmu”. Jak podkreśla, fenomenologia musi „[...] fast den ganzen bekannten Lehrgehalt der Cartesianischen Philosophie ablehnen”¹⁵.

Jako gest otwierający *Wykłady paryskie* i *Medytacje kartezjańskie*, deklaracja Husserlowska o fenomenologii jako (nowym) kartezjanizmie bez żadnego kartezjanizmu mogłaby sama wystarczyć, aby natychmiast zawiesić dowolny obraz lub pojęcie, które przekłada się lub jest możliwe do przełożenia na przyjęcie lub kontynuację jakiegokolwiek treści myślenia Kartezjusza, a w szczególności niesławnego wprowadzenia „pierwszoosobowego punktu widzenia” tak popularnego we współczesnej myśli. Rzeczywiście, aby pod-

¹⁴ *Ibidem*, s. 47. [„Filozofie te pozbawione są jedności duchowej przestrzeni, w której mogłyby wzajemnie istnieć, w której mogłyby wzajemnie na siebie oddziaływać”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 7].

¹⁵ *Ibidem*, s. 43. [„[...] odrzucić niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 2].

kreślić ten punkt raz jeszcze, Husserl mówi wprost, że sens, w jakim Kartezjusz dostarczył nowego impulsu jego myśleniu fenomenologicznemu i jego duchowi radykalizmu czyni koniecznym (*genötigt*) odrzucenie w całości kartezjanizmu. Tym jednak, co pozostaje w tej zredukowanej formie kartezjanizmu raz ujętej w jej istocie, jest „motywacja” i ta motywacja, czy lepiej: impuls, może być włączony do radykalizmu rozumu. Husserl zatem dokonuje redukcji kartezjanizmu do jego istoty; tą istotą nie jest ani główne przesłanie, ani treść myślenia Kartezjusza, lecz raczej jego oczyszczony impuls. W tej minimalnej formie, niemiecki filozof przejmuje kartezjańskie wyzwolenie się od jakiegokolwiek o b r a z u. Tym więc, co pozostaje jest coś nieuchwytnego, a jednak konkretnego: moc jego przewodniej Idei. Pod mianem kartezjanizmu Husserl rozumie odnowę filozoficznej otwartości na świat w oparciu o moc Idei i radykalizm nastawienia. To wezwanie do radykalizmu zależy od odnowionej odpowiedzialności filozofii za nią samą, czy też, mówiąc inaczej, samo-odpowiedzialność rozumu. Jednym słowem, duch kartezjanizmu jest duchem radykalizmu – radykalizmu rozumu. Jest to radykalizm, który rozpoczyna się wraz z filozoficznym impulsem *Umsturz*.

Radykalizm rozumu jest siłą przerwania obowiązywania świata pod egidą przewodniej Idei autentyczności poznawania i wiedzy jako autentycznej formy życia ludzkiego. Ten radykalizm początku raz jeszcze przybiera formę zawieszenia „[...] all uns bisher geltenden Überzeugungen und darunter auch alle unsere Wissenschaften”¹⁶. To zawieszenie „wszystkich naszych nauk” zawiera także, co najważniejsze, Kartezjusza pojęcie nauki jako systemu dedukcyjnego opartego na aksjomatycznych fundamentach. Zawiera także neutralizację dowolnego „normatywnego ideału nauki”. Musimy rozpoczynać bez jakiegokolwiek pojęcia nauki, nawet jeżeli moc tego zawieszenia wypływa z Idei prawdy. Moc zawieszenia określa warunek, w którym świat staje się niezrozumiały – nie mamy jakiegokolwiek wyczucia dla właściwego nastawienia wobec świata, po tym jak świat wzięty w nawias, włączając w to, co najważniejsze, nastawienie poznawcze jako określone przez dowolną konkretną i zdeterminowaną normę wiedzy i nauki. Husserl pisze: „Wir geraten freilich in zunächst befremdliche Umständlichkeiten – aber wir wären sie zu vermeiden, wenn unser Radikalismus nicht eine leere Geste bleiben, sondern zu Tat werden sollte?”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, s. 8. [„[...] wszystkich nas dotychczas obowiązujących przekonań, a przy tym także wszelkich naszych nauk”].

¹⁷ *Ibidem*, s. 10. [„Znajdujemy się wprawdzie na początku w dziwnych warunkach – lecz czy jednak ich nie unikamy, gdy nasz radykalizm nie pozostałby pustym gestem, lecz powinien stać się czynem?”].

Wezwanie niemieckiego filozofa do autentycznego radykalizmu w formie nowego początku myśli filozoficznej i *Umsturz* świata musiał silnie oddziaływać, chociaż zapewne osobiście na publiczność, która dopiero co doświadczyła i wciąż przeżywała „pierwotną katastrofę” XX wieku. Wezwanie Husserla do filozoficznej samo-odpowiedzialności sugeruje, że I wojna światowa z filozoficznego punktu widzenia nie była dostatecznie „radykalna”, że, innymi słowy, autentycznie filozoficzne niezrozumienie świata musi być uporządkowane przez sam rozum: to się nam nie przydarzyło czy też nie jest czymś, czemu poddajemy się jako zdarzeniu historycznemu, lecz raczej jest to zadanie, które rozum stwarza sam z siebie, a przez to czymś, za co my wszyscy od samego początku jesteśmy odpowiedzialni. To wdarcie się samo-odpowiedzialności przedstawia sobą przyjęcie nowego nastawienia wobec świata – nastawienia Rozumu w jego pogoni za radykalną autentycznością. Jeżeli Kartezjusz służy jako „prawzór” (*Urbild*) „ducha radykalizmu filozoficznej samo-odpowiedzialności” (*der Geist der Radikalismus philosophischer Selbstverantwortlichkeit*), jest tak, ponieważ „kartezjanizm”, przynajmniej w tym znaczeniu, jest prawzorem, którego jednak nie da się ująć w jakiś prosty obraz, gdyż to, co jest naprawdę pierwotne w tym „przedstawieniu” jest to, że jest mocą niszczącą wszelkie idole.

Już we wcześniejszych wykładach z 1923 i 1924 roku pt. *Erste Philosophie*, Husserl ujął oryginalność *Medytacji* Kartezjusza w terminach jej „ogromnego impulsu” (*gewaltiger Anstoss*) dla całkiem nowej formy myśli filozoficznej, w której po raz pierwszy doszedł do głosu zarys odkrycia subiektywności transcendentnej. Tutaj, zupełnie jak później w *Wykładach paryskich* i *Medytacjach kartezjańskich*, znaczenie historyczne Kartezjusza nie rozumie się w terminach jakiegokolwiek treści, czy systemu – czyli jakiegoś utrwalonego obrazu myśli Kartezjusza – lecz raczej w terminach mocy jej filozoficznej motywacji. Motywację tę opisuje się jako roszczenie do określonego stylu rozpoczynania. Jak pisze Husserl: „Sie [*Medytacje*] zeichnen oder versuchen zu zeichnen den notwendigen Stil des philosophischen Anfangs”¹⁸. Tym stylem filozoficznego początku nie jest, jak podkreśla autor *Medytacji kartezjańskich*, ani wyraz subiektywnych refleksji Kartezjusza, ani jedynie pewien literacki styl. Husserl zaznacza:

Vielmehr geben sie [*Medytacje*] sich offenbar als die in der Art und Ordnung ihrer Motivationen notwendigen Besinnungen, die als radikal philosophierende Subjekt als solches notwendig durchmachen

¹⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Husserliana Bd. VII, Den Haag 1965, s. 63. [„One [*Medytacje*] pokazują, czy też starają się pokazać niezbędny styl filozoficznego początku”].

muss; es muss sie machen als Subjekt, das die Idee der Philosophie als leitende Zweckidee seines Lebens erwählt hat und das also eben daran, dass es sie in seinem Erkenntnisleben selbsttätig realisiert, zum echten Philosoph werden soll¹⁹.

Medytacje Kartezjusza stanowią „prawzór” dla sposobu, w jaki filozofia odkrywa samą siebie jako swój własny przedmiot. Właściwym przedmiotem filozofii nie jest świadomość, lecz sama filozofia w jej samo-realizacji i samo-odpowiedzialności jako podmiot, czy jako „osoba”, która staje się filozofią, która innymi słowy wybiera taką formę życia, którą ukształtowała, i którą kieruje Idea filozofii. Odkryciem Kartezjusza jest więc odkrycie filozofa jako osoby Rozumu, który na nowo konfrontuje się ze światem pod egidą Idei prawdy. To zatem, jak ktoś staje się filozofem, jest nieodłączne od pytania o to, czym jest filozofia. Oba elementy poruszają się wokół „dosłownego sensu” „pierwszej filozofii” jako „naukowej dyscypliny początku” (*Erste Philosophie als wissenschaftliche Disziplin des Anfangs*)²⁰. Użycie przez Husserla terminu „wissenschaftlich” wydaje się rozbrzmiewać w naszych uszach nieco anachronicznie; już dawno temu zawiesiliśmy przecież wszystkie pojęcia czy też oczekiwania stworzenia filozofii jako nauki. Niemniej jednak, w kontekście dyskusji Husserla nad *Medytacjami* Kartezjusza, staje się jasne, że „wissenschaftlich”, gdy odnosi się do „pierwszej filozofii”, oznacza coś znacznie bliższego „myśleniu”, niż „nauce” w normalnym sensie nauk przyrodniczych. Mówić o pierwszej filozofii jako *wissenschaftliche Disziplin*, oznacza mówić o niej jako „dyscyplinie myślenia o początkach”, czy też, aby jeszcze lepiej to wyrazić, jako dyscyplinie, która na s a m y m p o c z ą t k u umieszcza „myślenie” czy Rozum, rozpoczynając od pytania, jak w ogóle dochodzi się do m y ś l e n i a. Filozofia rozpoczyna od pytania o myślenie, o to, kto jest autentycznym „podmiotem” myślenia. Filozofia musi jednak rozpoczynać, nie biorąc siebie samej za już ustaloną; z tego powodu, nie może zaczynać od jakiegokolwiek utrwalonego obrazu myśli, lecz raczej od odkrycia właściwej motywacji dla myślenia i właściwego nastawienia Rozumu.

Jak argumentuje Husserl w pierwszych wykładach z cyklu *Erste Philosophie*, pierwotnym znaczeniem „pierwszej filozofii” nie jest „metafizyka” jako nauka o pierwszych zasadach, lecz raczej jest to nauka o problemie

¹⁹ *Ibidem*. [„*Medytacje*] są raczej nieodzownymi, bo właściwymi rodzajowi i porządkowi ich motywacji, refleksjami, które z konieczności muszą być podjęte jako radykalnie filozofujący podmiot jako taki; należy je podjąć jako podmiot, który wybrał ideę filozofii za przewodnią ideę celową swojego życia, a przy tym za taką, która samodzielnie realizuje się w jego życiu poznawczym, a dzięki temu powinien on się stawać autentycznym filozofem”].

²⁰ *Ibidem*, s. 5.

początku. W historii filozofii Husserl dostrzega dwóch „wielkich filozofów początku”, z których każdy otworzył drogę do filozofii: Sokrates / Platon oraz Kartezjusz. W obu przypadkach ich początki czy też otwarcia ukształtowały się dzięki przewodniej idei (*leitende Idee*) i sile popędu (*Triebkraft*). W obu przypadkach życie rozumu jest życiem nakierowanym na Ideę i ukształtowanym przez moc. Tym, co uderza w przypadku pojęcia rozumu u Husserla, jest wyraźny nacisk na rozum jako *z a r a z e m* Ideę przewodnią oraz siłę popędową, czy nawet *i n s t y n k t*. Tę złożoną strukturę historii rozumu, której pierwszym, ale nie ostatnim początkiem są Sokrates / Platon, oddaje sens, w jakim rozum jest ideą, której znaczenie czy też cel (*Zwecksinn*) pozostaje niejasny; jedynie poprzez odkrywającą się historię samo-realizacji rozumu cel ten staje się stopniowo jaśniejszy. Aby lepiej zrozumieć miejsce Kartezjusza w tej historii rozumu, można zwrócić uwagę na sposób, w jaki Husserl mówi o Sokratesie *o r a z* Platonie jako bliźniaczych planetach czy też gwiazdach (*Doppelgestirn*). Podczas gdy Sokrates, zgodnie z Husserlem, przedstawia *e t y c z n e* otwarcie filozofii, Platon prezentuje jej otwarcie teoretyczne. Zgodnie z Husserla ujęciem historii filozofii, najważniejszym osiągnięciem Kartezjusza jest odkrycie *j e d n o ś c i* tego, co teoretyczne i tego, co etyczne, co performatywnie dokonują *Medytacje*. Ta jedność filozofii jako zarówno teorii, jak i etyki zasadza się na odkryciu rozumu jako *o s o b y* i jedynie w tym znaczeniu, że sławne *cogito* Kartezjusza oraz oryginalne wykorzystanie „pierwszej osoby” w narracji *Medytacji* oddaje głos rozumowi. *K t o* mówi w *Medytacjach*? Dla Husserla ten głos nie jest ani głosem Kartezjańskich „przypadkowych i subiektywnych refleksji”, ani zasadą metafizyczną (punktem archimedesowym dla filozofii metafizycznej). A jednak to oryginalne osiągnięcie Kartezjusza odkrycia rozumu jako osoby, podmiotu czy też *ego*, które mówi i myśli w *Medytacjach*, jest zarazem spektakularną porażką, bo opiera się na błędnym rozpoznaniu. Husserl często opisuje myślenie Kartezjusza jako „tendencję ku nowemu ukształtowaniu” (*Tendenz zur Neugestaltung*) myśli filozoficznej. Ta nowa *p o s t a ć*, która w zasadzie jest historycznie bez precedensu, pozostaje jedynie na wstępnym etapie; dojdzie ona do pełnego wyrazu dopiero w Husserlowskiej fenomenologii transcendentnej.

Argument Husserla jest tutaj dwojaki. Z jednej strony, oryginalnym osiągnięciem Kartezjusza jest przekroczenie wyzwania radykalnego sceptycyzmu poprzez odkrycie innej formy subiektywności, a mianowicie poznającego podmiotu, który poznaje sam siebie w sposób absolutny, czy też z całą pewnością w tym samo-upewnieniu jako podmiot, *k t ó r y* wie, odkrywa sam w sobie fundament dla wiedzy jako takiej. W ten sposób Kartezjusz mierzy się z wyzwaniem absolutnego subiektywizmu i odkrywa „wyższy

sens” subiektywności jako absolutu. Subiektywność sama przemienia się w „einen neuartigen, ernsten Subjektivismus” [nowego rodzaju, poważny subiektywizm]. A jednak z drugiej strony, jak dowodzi w tym i w innych miejscach Husserl, autentyczny (czyli transcendentálny) sens tego odkrycia w sposób istotny nie dotyczy samego Kartezjusza. Dwie pierwsze *Medytacje* są zapisem niepowodzenia uchwycenia znaczenia filozoficznego tego odkrycia. W samym środku owego oryginalnego odkrycia znajduje się zatem istotna ślepotą, która zasłania i zaciemnia jego własny sens. Jak proponuje Husserl:

Aber des eigentlichen Sinnes dieser Entdeckung konnte sich Descartes selbst nicht bemächtigen. Hinter der scheinbare Trivialität ihres allbekannten Ausspruches *ego cogito, ego sum* eröffnen sich in der Tat allzu grosse und dunkle Tiefen²¹.

Niemiecki filozof powtarza tutaj motyw, który przez cały czas służy mu do określenia zarówno zbliżenia, jak i zdystansowania się od kartezjanizmu. Zupełnie jak w przypadku początkowych partii *Wykładów paryskich* i *Medytacji kartezjańskich* Husserl przyjmuje słynne Kartezjańskie *ego cogito* w samym akcie wyrzeczenia się i odrzucenia dowolnego powszechnie znanego („allbekanntem”) obrazu tego, co może on znaczyć w sensie filozoficznym. Tym, co Husserl zachowuje z Kartezjańskiego *cogito* nie jest ani jego treść, ani doktryna, lecz, jak w ogóle z kartezjanizmem, jego sugestywność czy „tendencja” ku sensowi i znaczeniu, który z konieczności pozostaje nieznanym i niemożliwym do poznania z samej jedynie perspektywy autora *Medytacji*. Husserl zaznacza: „Es ging Descartes wie Columbus, der den neuen Kontinent entdeckte, aber davon nichts wusste and bloss einen neuen Seeweg nach dem alten Indien entdeckt zu haben meinte”²². Zupełnie jak było to z Kolumbem, Kartezjusz przypadkiem natknął się na nieznanym obszar badań filozoficznych, który dopiero późniejsze pokolenie – Husserl i zapowiadany przez niego ruch fenomenologiczny – będzie w stanie, dzięki samo-ukształtowanym i poprawnym środkom metodologicznym, określić

²¹ *Ibidem*, s. 63. [„Jednak sam Kartezjusz nie mógł objąć właściwego sensu tego odkrycia. Za pozorną trywialnością jego znanej sentencji *ego cogito, ego sum* otwierają się przez to aż nazbyt wielkie i ciemne głębie”].

²² *Ibidem*, s. 64. [„Kartezjusz poszedł drogą podobną do Kolumba, który odkrył nowy kontynent, ale nie wiedział o tym i uważał, że po prostu odkrył nową drogę morską do dawnych Indii”]. W odniesieniu do używania przez Husserla metafor morskich w kontekście Heglowskich i Kantowskich metafor nowych poszukiwań, zob. P. McDonald, *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany 2000, s. 81–82.

jego kontury i dzięki temu go także badać. Niepowodzenie Kartezjusza ujęcia autentycznego sensu jego własnego odkrycia – obszaru subiektywności transcendentalnej – wypływa z niewłaściwego ujęcia „głębszego sensu problemu”, zgodnie z którym później Husserl opracuje swój projekt fenomenologiczny. W ważnym fragmencie o związku problemu filozofii z fenomenologicznym statusem subiektywności, Husserl zauważa, że:

Das lag bei Descartes darin, dass er den tiefsten Sinn des Problems einer neu und radikal zu begründenden Philosophie nicht erfasste, oder, was im wesentlichen damit eins ist, den echten Sinn einer im *ego cogito* verwurzelten transzendentalen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegründung [podkr. N.W.]²³.

Kluczowym fragmentem w przytoczonej krytycznej ocenie jest „oder, was im wesentlichen damit eins ist”, ponieważ wyraźnie ustanawia się tutaj nierozdzielny węzeł pomiędzy fenomenologicznym statusem subiektywności i filozoficznym statusem fenomenologii. Niepowodzeniem Kartezjusza w otwarciu „głębi” subiektywności transcendentalnej jest badanie ontologicznej koncepcji podmiotu myślącego i jego metafizycznej samo-pewności, co wypływa z nieumiejętności uchwycenia autentycznego problemu „nowej i radykalnej” koncepcji filozofii. Dwoista krytyka Husserla, którą on wymierza w Kartezjusza – krytyka Kartezjańskiego *ego cogito* oraz krytyka koncepcji wiedzy filozoficznej – opiera się na krytyce problemu o c z y w i s t o ś c i, jej traktowania oraz konsekwencji dla myśli francuskiego filozofa. I rzeczywiście, to nieadekwatna koncepcja oczywistości u Kartezjusza, która odpowiada z a r ó w n o za niepowodzenie zbadania obszaru doświadczenia transcendentalnego czy świadomości o r a z odkrycie tego, co Husserl przekonująco nazywa „autentycznym problemem transcendentalnym” (*die eigentliche transzendente Problematik*): *das Evidenzproblem*. To niepowodzenie uchwycenia problemu oczywistości w jej autentycznym transcendentalnym sensie jest równoznaczne z niepowodzeniem uchwycenia problemu rozumu w jego transcendentalnym sensie, mając na uwadze to, że oczywistość definiuje dla Husserla w sposób istotny rozum jako doświadczenie wglądu (*Einsicht*).

Husserlowska krytyka Kartezjańskiego *cogito* jest przez to pouczająca dla zrozumienia, dlaczego problem rozumu zajmuje centralne miejsce w Husserla własnym n a s t a w i e n i u wobec problemu subiektywności transcen-

²³ E. Husserl, *Erste Philosophie...*, s. 64. [„To polega u Kartezjusza na tym, że nie uchwycił on najgłębszego sensu problemu na nowo i radykalnie ustanawiającej się filozofii, l u b, c o w z a s a d z i e j e s t t y m s a m y m w s e n s i e n a u k o w y m, autentycznego sensu zakorzenionych transcendentalnie w *ego cogito* podstaw poznania i nauki”].

dentalnej. Zarówno w *Erste Philosophie*, jak i w *Medytacjach kartezjańskich* to problem oczywistości stanowi fenomenologiczną dźwignię przeciwko kartezjańskiemu subiektywizmowi, czy to w sensie psychologicznym, czy też metafizycznym. Mówiąc krótko, obie dyskusje (*Erste Philosophie* i *Medytacje kartezjańskie*) można sprowadzić do tego, co słusznie można nazwać odrzuceniem „immanencji oczywistości” w jej trzech możliwych formach: psychologicznej, teologicznej oraz metafizycznej. Innymi słowy: mamy do czynienia z krytyką immanencji oczywistości. W przypadku formy psychologicznej, którą Husserl zajmował się szczegółowo już w *Badaniach logicznych*, niemiecki filozof odrzuca oczywistość jako psychologiczne odczuwanie czy też wskaźnik pewności. Formie teologicznej Husserl zarzuca kołowość rozumowania, ponieważ zasadę jasności i wyrażności przyjmuje się w argumentie za istnieniem Boga, któremu z kolei przypisuje się te same zasady. W przypadku formy metafizycznej, Husserl odrzuca Kartezjusza pojęcie oczywistości jako „aktu”, co może prowadzić do ontologicznego „dualizmu substancji” myślenia i rzeczy rozciągniętych. Zamiast tego niemiecki filozof proponuje, chociaż – co trzeba zaznaczyć – w sposób syntetyczny i sugestywny w tym konkretnym kontekście dyskusji, fenomenologiczną koncepcję oczywistości, która wyzwala się z iluzji immanencji. Husserl ostatecznie mówi o oczywistości jako strukturze możliwości oraz jako włączonej w sieć różnych motywacji. Co jednak ważniejsze, autor *Medytacji kartezjańskich* odrzuca jakikolwiek jednorodny sens oczywistości: jest wiele sensów „oczywistości”, zupełnie jak wiele jest regionów bytu i sposobów dania w intencjonalności. Wszystko to prowadzi do Husserlowskiego pojęcia oczywistości jako autentycznej formy t r a n s c e n d e n c j i, zaś w *Medytacjach kartezjańskich* odnajdujemy bez wątpienia najjaśniejszy wyraz tej koncepcji oczywistości. Husserl definiuje ją następująco: „Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen”²⁴. Jako doświadczenie rozumu („geistig” [„duchowe”]), oczywistość jest sposobem, w którym świat napotyka się „twarzą w twarz” („zu-Gesicht-bekommen”), jako taki, jaki były, jako inność („es-selbst”), którą n i e jest sama świadomość poznająca czy otwierająca. Ta transcendencja w doświadczeniu świata w oczywistości określa sens, w którym subiektywność transcendentalna jest zdefiniowana jako obszar doświadczenia transcendentalnego – „kontynent”

²⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen...*, s. 52. [„Oczywistość jest, w najszerszym ze znaczeń tego słowa, doświadczeniem tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze owo coś istnieje (*von Seiendem und So-Seiendem*), jest właśnie rodzajem duchowego unaocznienia czegoś w jego własnej osobie (*Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*)”]. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 16].

na który Kartezjusz natknął się przypadkiem nie kierując jednak ku niemu oczu filozoficznych. Jak określa to Husserl:

Für Descartes wird die reine Subjektivität nicht zum Feld egologischer Forschung, die das Fundament zu bilden hätte für eine apodiktisch evident zu fundierende Philosophie, sondern ein blosser ‚archimedischer Punkt‘, auf dem in sicheren Schlussfolgerungen die an die methodische Skepsis verlorene Welt als absolut gewisse wiedergewonnen werden kann²⁵.

Stracona szansa Kartezjusza, aby przejść przez „bramę filozofii transcendentalnej”, którą on sam nieświadomie otworzył, rzeczywiście zaciążyła na dalszym rozwoju filozofii nowożytnej. Pomimo utrwalonych interpretacji myśli Kartezjusza, które od wtedy kształtują powszechny obraz tej filozofii oraz liczne dezinterpretacje, które zwiodły myśl filozoficzną (dualizm psychofizyczny, ontologiczna różnica pomiędzy umysłem i światem, psychologiczny pierwoosobowy punkt widzenia itd.), Husserl mimo wszystko dostrzeżę w Kartezjańskich *Meditationes de prima philosophia* warunek *sine qua non* odnowy myśli filozoficznej. Wyraża on to dobitnie w następujących słowach: „Ich sagte, trotz einer noch naiven und rohen Gedankenführung: denn es waltet in ihr [*Medytacjach*] statt der letztklaren Einsicht in das, was hier im Werke ist, der blosser Instinkt des grossen Genius²⁶”. Powracając do Kartezjusza, aby móc wyrazić roszczenie fenomenologii transcendentalnej jako neokartezjanizmu, Husserl na swój sposób szukał próby ponownego wskrzeszenia geniusza, bez którego żaden projekt filozoficzny nie może od nowa zmierzyć się ze światem, geniusza, który kierowałby się instynktem Rozumu, wciąż poszukując samego siebie i świata. ~

Przełożył Witold Płotka

²⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie...*, s. 342. [„Dla Kartezjusza czysta subiektywność nie staje się polem egologicznych dociekań, które tworzyłyby fundament dla apodyktycznej pewności filozofii fundującej, lecz jedynie ‘archimedesowym punktem’, w oparciu o który, na drodze pewnego wnioskowania może zostać odzyskany świat – utracony za sprawą metodycznego sceptycyzmu”].

²⁶ *Ibidem*, s. 342. [„Dla Kartezjusza czysta subiektywność nie staje się polem egologicznych dociekań, które tworzyłyby fundament dla apodyktycznej pewności filozofii fundującej, lecz jedynie ‘archimedesowym punktem’, w oparciu o który, na drodze pewnego wnioskowania może zostać odzyskany świat – utracony za sprawą metodycznego sceptycyzmu”].

NICOLAS DE WARREN

NICOLAS DE WARREN – profesor filozofii w Archiwum Husserla w Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Leuven. Jest autorem licznych publikacji zaś obecnie przygotowuje dwie książki: na temat zła i wybaczenia oraz poświęconą wpływowi I wojny światowej na filozofię niemiecką.

NICOLAS DE WARREN – Professor of philosophy at the Husserl Archives, Institute of Philosophy, KU Leuven. He is the author of numerous publications and is currently writing two books: on the theme of evil and forgiveness; on the impact of the First World War on German philosophy.