



WITOLD PŁOTKA

Motyw kartezjański w polskiej fenomenologii (1895–2015):

Przegląd stanowisk i próba bilansu

*The Cartesian Motif in Polish Phenomenology (1895–2015):
A Review of the Positions and an Attempt of Assessment*

ABSTRACT: The article is an attempt to characterize the Cartesian motif in Polish phenomenology in the period from the first reactions to contemporary formulations. The main aim of the article is presentation of the central positions, arguments, and developments which co-found the Cartesian motif. By the “Cartesian motif” is understood a group of intertwined issues, problems, and its possible solutions that refer to certain elements of Descartes’s and Husserl’s philosophies. In result of the presentation of selected philosophers, the article aims at a deeper characterization of what is the Cartesian motif. In this context, a further aim of the article is a formulation of a possible direction of development of a non-Cartesian phenomenology. The author argues that the Cartesianism of phenomenology is first and foremost a result of an exposition of this way of philosophizing. In turn, while doing the phenomenological method that is grounded on the moderate claims seems to enlarge the research field of phenomenology.

KEY WORDS: reduction • intuition • Cartesian motif • Ingarden • Kołakowski

Wprowadzenie

W wydanych pół wieku temu pracach o obecności filozofii Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX wieku, Edmund Morawiec (ur. 1930) nie odnotowuje żadnych bezpośrednich nawiązań do tej filozofii w ramach fenomenologii¹. A przecież, co podkreśla Edmund Husserl

¹ Zob. E. Morawiec, *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1966, 1, s. 49–82; *idem*, *Historyczna problematyka filozofii Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej*, „Collectanea Theologica”, 1967, 37 (2), s. 145–155. Pośrednim nawiązaniem do ruchu fenomenologicznego jest wzmianka o interpretacji filozofii Kartezjusza sformułowanej przez Gierulankę, współpracowniczkę Ingardena.

(1859–1938), studiowanie *Meditationes de prima philosophia* (1641) René Descartes'a (1596–1650) „[...] wpłynęło całkiem bezpośrednio na przekształcenie się powstającej już fenomenologii w nową postać filozofii transcendentnej”². Czy to oznacza, że w polskiej fenomenologii przeoczono kartezjańskie inspiracje fenomenologii? Kolejne półwiecze nie przyniosło jasnej odpowiedzi, być może dlatego, że wydawała się ona nad aż nadto oczywista: fenomenologia ze swej istoty jest „neokartezjanizmem”³, a więc i restytucją celów, metod i – co niemniej ważne – rozwiązań Kartezjusza. Relacja fenomenologii w ogóle do kartezjanizmu jest jednak bardziej złożona, niż sugerują to utrwalone interpretacje, podobnie jak złożona jest recepcja i przemiany motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii. Jednym słowem, kartezjanizm polskiej fenomenologii musi dopiero zostać doprowadzony do oczywistości. W tym kontekście podstawowym celem tej pracy jest próba wypełnienia braku w wiedzy o recepcji motywu kartezjańskiego w polskim ruchu fenomenologicznym i z tego powodu moim zasadniczym zamierzeniem jest określenie motywu kartezjańskiego, który, jak będę starał się pokazać, w znaczącym stopniu określił i wciąż określa recepcję tej filozofii – przede wszystkim w sformułowaniu Husserla – w Polsce. Cele tej pracy można podzielić na bliższe, dotyczące kwestii metafizycznych i dalsze, odnoszące się do rozumienia samej metody fenomenologicznej.

I tak, bliższym celem jest sformułowanie głównych tematów, argumentów i stanowisk, które zarysowują się w dyskusjach nad podstawami fenomenologii od początków recepcji tej filozofii przez polskie środowisko filozoficzne. Fenomenologia kształtowała się w Polsce w dyskusjach i polemikach, dlatego realizacja tego celu wymaga uwzględnienia także głosu filozofów, którzy nie będąc fenomenologami, krytykowali wybrane elementy tego nurtu⁴. W pracy tej dążę do pokazania, że te dyskusje i polemiki koncentrowały się na motywie kartezjańskim w fenomenologii, pytając o granice jego prawomocności, a w skrajnych przypadkach – podważając jego wartość i fenomenologii w ogóle. Przez motyw kartezjański w fenomenologii należy rozumieć tutaj, jak i w całej pracy, zbiór powiązanych ze

² 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. 1.

³ Zob. *ibidem*.

⁴ Zgodzić wypada się z Tischnerem, który twierdzi, że „W każdej walce upodobniamy się nie tylko do naszych sojuszników, lecz także do naszych przeciwników. Myśl Husserla wyściska niekiedy głębsze piętno na przeciwnikach niż kontynuatorach”. J. Tischner *W kręgu myśli Husserlowskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1978, t. 24, s. 216.

sobą zagadnień, problemów i propozycji ich rozwiązania, które nawiązują do wybranych elementów filozofii Kartezjusza i Husserla. Co ważne, nie definiuję z góry elementów tak szeroko pojętego motywu kartezjańskiego, ponieważ ekspozycja różnych stanowisk nawiązujących do filozofii fenomenologicznej, pozwoli w rezultacie – jak można oczekiwać – na jego pogłębioną charakterystykę, która, jak sądzę, wykracza poza jego tradycyjne przedstawienia⁵.

Realizacja bliższego celu tej pracy, czyli charakterystyka motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii, pozwoli, przynajmniej w pewnym zakresie, zrealizować dalszy cel tego studium, a mianowicie pozwoli na określenie kierunku, w którym może podążać nie-kartezjańska interpretacja metody fenomenologicznej. Idzie więc o określenie perspektyw fenomenologii, która rezygnuje z maksymalistycznych roszczeń wiązanych z filozoficznym przedsięwzięciem Kartezjusza. Rzecz w tym, że motyw kartezjański, jak się wydaje, znacząco ogranicza możliwe pole badawcze fenomenologii, marginalizując poznanie nieoczywiste i zawodne. Jak zatem, można pytać, należy ujmować metodę fenomenologiczną, aby otwierała możliwie szerokie pole badawcze? Jak rozumieć fenomenologię poza motywem kartezjańskim? Czy to jest jednak w ogóle możliwe?

Realizacja zarysowanych celów i prezentacja motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii przyjmuje porządek historyczny i periodyzację recepcji filozofii Husserla w Polsce sformułowaną przez Dariusza Bębna. Według tego autora⁶ polską recepcję fenomenologii można podzielić na pięć okresów: (1) wczesne reakcje (1895–1918), (2) druga fala (1919–1945), (3) szkoła krakowska (1946–1970), (4) w kręgu myśli husserlowskiej (1971–1989) oraz (5) fenomenologia jako instytucja (od 1990). Przedstawiona periodyzacja jest pomocnym narzędziem, które pozwala na uporządkowanie rozwoju fenomenologii w Polsce w ogóle.

⁵ W tym kontekście odnoszę się przede wszystkim do klasycznej propozycji Kerna, który „drogę kartezjańską” do fenomenologii redukuje do (1) idei filozofii jako absolutnego uzasadnienia nauk, (2) postulatu redukcji jako podstawy filozofii, która wyłącza nawiną wiarę w świat z obowiązywania, (3) przyjęcia, że absolutne poznanie gwarantuje *cogito* filozofującego oraz (4) że *cogito* zawiera w sobie w sposób intencjonalny swe *cogitatum*, czyli świat. Zob. I. Kern, *Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, „Tijdschrift voor Filosofie”, 1962, 24, s. 322–327.

⁶ Zob. D. Bęben, *Recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce. Próba periodyzacji*, „Fenomenologia”, 2012, 10, s. 107–123.

Pierwsze sformułowania motywu kartezjańskiego i jego krytyki: 1895–1918

Wczesny okres recepcji fenomenologii w Polsce był silnie związany z życiem naukowym w Niemczech, ponieważ polscy filozofowie, studiując na niemieckich uniwersytetach, mieli okazję zapoznawać się bezpośrednio z pierwszymi publikacjami fenomenologicznymi⁷. W tym kontekście początki motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii wydają się paradoksalnie wyprzedzać pierwsze sformułowania projektu fenomenologicznego przez Husserla i sięgają końca XIX wieku. W 1895 roku Władysław Heinrich (1869–1957), student Richarda Avenarius (1843–1896), po powrocie do Polski związany z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, opublikował w języku niemieckim recenzję Husserlowskiej *Philosophie der Arithmetik* (1891). Choć tę pracę Husserla zalicza się do okresu przed-fenomenologicznego, bo rozwija ona przede wszystkim elementy psychologii opisowej, w swojej polemicznej recenzji Heinrich skupia się na typowo kartezjańskim motywie, a mianowicie wyróżnieniu intuicji. Jak podkreśla, pojęcia można badać na dwa sposoby, albo doprowadzając do intuicji czy raczej czystego wglądu (*klare Einsicht*) w ich wartość i zakres, albo opisując ich obecny stopień rozwoju⁸. Pierwszy sposób odpowiada na pytanie o „Jak” (*Wie*) pojęć arytmetycznych, drugie zaś – o „Co” (*Was*). Zdaniem Heinricha, Husserl w *Philosophie der Arithmetik* posługuje się drugą metodą, lecz przez to ogranicza się jedynie do opisu struktury i przyjmuje statyczne pojęcie liczby⁹. W przeciwieństwie do tego, pierwszy sposób wydaje się bardziej adekwatny, ponieważ pokazuje złożoną i dynamiczną strukturę liczenia, a poza tym pozwala na badanie szerszego obszaru matematyki niż metoda, którą proponuje Husserl. Przez odwołanie się do intuicji i wskazanie na czysty wgląd jako adekwatne źródło wiedzy o liczbach, a przez to upatrywanie w filozofii podstawy dla uzasadnienia matematyki w ogóle i arytmetyki w szczególności, recenzję Heinricha można zasadnie ujmować jako pierwszy wyraz motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii.

W przekrojowym artykule o fenomenologii z 1913 roku autorstwa Władysława Tatarkiewicza (1886–1980) odnajdujemy szeroką ekspozycję głównych elementów filozofii fenomenologicznej. Tatarkiewicz, wskazując

⁷ Zob. np. C. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999; *idem*, *Die Polen und die Göttinger phänomenologische Bewegung*, „Husserl Studies”, 2005, 21, s. 1–15.

⁸ Zob. W. Heinrich, *Husserl, Dr. E.G., Philosophie der Arithmetik. Band 1. Halle a. S., Pfeffer (Stricker), 1891*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 1895, 19 (4), s. 436–437.

⁹ *Ibidem*, s. 438.

na oczywistość jako podstawę postępowania fenomenologicznego oraz podkreślając jego intuicyjny charakter, wprost włącza Husserla w tradycję, która wywodzi się od Platona, i przez Kartezjusza łączy fenomenologię z bergsonizmem¹⁰. Wątek kartezjański jest także wyraźny, jak podkreśla Tatarkiewicz, w metodzie redukcji, której pokrewieństwo Husserl upatrywał w postępowaniu Kartezjusza z *Meditationes*¹¹. Mimo że idee Husserla i projekt fenomenologii nie są w tym okresie jeszcze w pełni uformowane, Tatarkiewicz skłania się do podkreślenia odrębności tego nurtu, proponując mówić o „szkole fenomenologów”¹². Co ważne, motyw kartezjański nie jest – zdaniem Tatarkiewicza – dominujący w fenomenologii, lecz współtworzy złożoną strukturę filozofii fenomenologicznej. O ile *Szkoła fenomenologów* ma charakter przekrojowy i jedynie odnotowuje motyw kartezjański w fenomenologii, o tyle Bronisław Biegeleisen (1881–1963), filozof i psycholog, pracujący na Politechnice we Lwowie, sformułował pierwszą w historii polskiej recepcji fenomenologii krytykę, która skupiając się na maksymalistycznych roszczeniach tej filozofii wyrażonych przez Husserla w eseju *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), dotyka elementów motywu kartezjańskiego. W poświęconej zagadnieniom filozofii współczesnej pracy z 1913 roku, Biegeleisen omawia Husserla obok takich filozofów jak William James i Alois Riehl, zarzucając mu mętność języka i nazywając podstawowe pojęcia fenomenologii, jak „istota” i „fantazja”, „hieroglifami filozoficznymi”¹³. Według Biegeleisena Husserl rozumie fenomenologię jako podstawę całej filozofii i innych nauk, które charakteryzują się naiwnością. Wbrew jednak temu autor podkreśla, że nauki eksperymentalne, przede wszystkim psychologia, odnoszą znaczące sukcesy¹⁴. Na tym tle fenomenologia jawi się jako „scholastyka” i „werbalizm”, która operując nowymi pojęciami, wysuwa maksymalistyczne roszczenia¹⁵. W przeciwieństwie do tego, zdaniem Biegeleisena, fenomenologia powinna wysuwać roszczenia minimalistyczne:

Kiedy raczej należało być skromniejszym i przyznać, że jedyne zadanie rzekomej fenomenologii, która nie nauką jest dla siebie, ale raczej częścią jakiejś nauki, polega na ustaleniu terminologii psychologicznej i wprowadzeniu należytych definicji pojęć zasadniczych¹⁶.

¹⁰ Zob. W. Tatarkiewicz, *Szkoła fenomenologów*, „Ruch Filozoficzny”, 1913, 3 (10), s. 259.

¹¹ *Ibidem*, s. 260.

¹² *Ibidem*, s. 262.

¹³ Zob. B. Biegeleisen, *Uśmiechy Sfinksa. Z zagadnień współczesnej filozofii*, „Sfinks”, 1913, 6 (22), s. 187.

¹⁴ *Ibidem*, s. 181.

¹⁵ *Ibidem*, s. 181 i 183.

¹⁶ *Ibidem*, s. 182.

Z tego powodu fenomenologia powinna postulować raczej precyzowanie pojęć, niż kierowanie się mętnym „widzeniem istot”.

Koło lwowskie i ontologizacja motywu kartezjańskiego: 1919–1945

Jak trafnie zauważa Bęben¹⁷, drugi okres recepcji fenomenologii w Polsce ma wyraźnego bohatera – Romana Ingardena (1893–1970), studenta Husserla z Getyngi oraz Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) ze Lwowa. W 1919 roku Ingarden publikuje ważną dwuczęściową pracę *Dążenia fenomenologów*¹⁸. Praca ta, prezentując szczegóły metody fenomenologicznej, zarówno dyskusję z psychologizmem, jak i jej aspekt ejdetyczny oraz transcendentálny, nawiązuje do wątku kartezjańskiego zarówno wprost, jak i pośrednio. Bez wątpienia Ingarden odnosi się do motywu kartezjańskiego nie wprost, gdy definiuje bezpośrednie dane jako „źródło” poznania¹⁹ czy też broni tezy, że każdy przedmiot „ma” swoją istotę²⁰. Z kolei bezpośrednio nawiązania do motywu kartezjańskiego zauważamy, gdy Ingarden włącza rozważania Husserla w szerszy kontekst rozważań nad teorią poznania, historycznie sięgający Kartezjusza²¹, przede wszystkim jednak proponuje opisać „[...] najróżnorodniejsze sposoby odnoszenia się do świata”²², jak podkreśla, „kartezjańskim” terminem *cogito*. W zakres *cogito* Ingarden włącza aktualne przeżycia, doprecyzowując, że struktura *cogito* jest złożona z przeżycia świadomościowego (*cogitatio*) i przedmiotu świadomości (*cogitatum*)²³, a także z tła, które dotyczy nieaktualnej *cogitatio*. Dzięki redukcji fenomenologicznej *cogito* ujmuje się jako odrębny obszar bytowy czy też, przywołując określenie Ingardena, „swoistą sferę bytu”, a mianowicie jako czystą świadomo-

¹⁷ Zob. D. Bęben, *Recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce*, s. 111.

¹⁸ Zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, „Przegląd Filozoficzny”, 1919, 22 (3), s. 118–156; *idem*, *Dążenia fenomenologów (Dokończenie)*, „Przegląd Filozoficzny”, 1919, 22 (4), s. 315–351.

¹⁹ Zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, s. 139. Ingarden analizował także problem bezpośredniości poznania, broniąc wartości tego poznania, w dyskusji nad interpretacją Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981), który postulował redukcję opisu tego doświadczenia do opisu naturalnego. Zob. T. Kotarbiński, *O istocie doświadczenia wewnętrznego*, „Przegląd Filozoficzny”, 1922, 25 (2), s. 184–196, R. Ingarden, *W sprawie „istoty doświadczenia wewnętrznego”*, „Przegląd Filozoficzny”, 1922, 25 (4), s. 512–534 oraz T. Kotarbiński, *Odpowiedź*, „Przegląd Filozoficzny”, 1922, 25 (4), s. 535–540.

²⁰ Zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów (Dokończenie)*, s. 323.

²¹ *Ibidem*, s. 330, przypis.

²² *Ibidem*, s. 338.

²³ *Ibidem*, s. 340.

mość²⁴. Teza o ontologicznej różnicy świadomości i świata nie doprowadziła Ingardena w tej pracy do sformułowania zarzutu idealizmu wobec Husserla. Zarzut ten jednak wprost został sformułowany i opracowany w wymianie epistolarnej z Husserlem i innych pracach opublikowanych po niemiecku²⁵. Co jest ważniejsze, krytyka ontologicznych konsekwencji kartezjańskiego wyróżnienia *cogito*, w sformułowaniu Ingardena, na trwałe, jak się wydaje, określiła późniejszą recepcję fenomenologii w Polsce.

W okresie międzywojennym krytykę tę najdobitniej wyraził jednak nie filozof akademicki, lecz awangardowy malarz, pisarz i filozof, Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy) (1885–1939). Ostrze swojej krytyki fenomenologii, sformułowanej w dyskusji z Ingardenem²⁶, Witkiewicz kieruje ku idealizmowi Husserla, który, jak uważa, jest konsekwencją *epoché* i wyróżnienia *cogito*²⁷. *Cogito* to podwojony podmiot, *ego*, które „ma” ludzkie „ja”²⁸. To zresztą wprost, jak dowodzi Witkiewicz, prowadzi do dualizmu psychofizycznego, wobec którego fenomenolog skupia się wyłącznie na duchu. Jednym słowem, podmiot w fenomenologii nie ma ciała²⁹. Co więcej, raz odróżniwszy ciało od ducha, należy udowodnić realne istnienie ciała, inaczej ma ono charakter jedynie fenomenalny. Wbrew temu, jak sądzi Witkiewicz, ciało jest żywym podmiotem i jako żywa cielesność, lecz nie jako *cogito*, jest pierwszym przedmiotem bezpośredniego dania³⁰. W tej perspektywie, Witkiewicz staje na stanowisku, które określa jako „cielesną” monadologię lub monadyzm biologiczny. Wychodząc od pierwszoosobowego doświadczenia

²⁴ *Ibidem*, s. 346. Zob. także s. 349.

²⁵ Zob. np. R. Ingarden, *Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus”*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband”, 1929, 10, s. 159–190; *idem*, *List do Husserla*, [w:] *idem*, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 453–472. W sprawie rozumienia „idealizm transcendentálny” przez Ingardena, zob. A. Póltawski, *Idealizm transcendentálny*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. naukowa A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, s. 98–102.

²⁶ Zdaniem Ingardena Witkiewicz był przede wszystkim egzystencjalistą i „[...] nie miał przy tym zrozumienia dla analiz fenomenologicznych”. R. Ingarden, *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i Twórca. Księga pamiątkowa*, pod red. T. Kotarbińskiego i J. E. Płomieńskiego, Warszawa 1957, s. 175, przypis.

²⁷ W liście z 5 kwietnia 1935 r. do Ingardena, Witkiewicz pisze: „Problem przewyciężenia idealizmu Husserla przez Pana zdopingował mnie w najwyższym stopniu. Ale ja jestem przeciwnikiem aktu i intencjonalności. Uważam, że to są skróty (a nie pojęcia ostateczne), które można do terminów psychologicznych sprowadzić”. S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, red. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 30–31. Zob. także, s. 48, 71–72.

²⁸ *Ibidem*, s. 48, 69.

²⁹ *Ibidem*, s. 32, 51, 55–56.

³⁰ *Ibidem*, s. 36, 55.

ciała jako obiektywnego bytu, Witkiewicz wnioskuje o strukturze świata jako zbiorze organizmów, w którym jedyną substancją są monady (żywe organizmy)³¹. Jak twierdzi, tego rodzaju monadyzm nie implikuje dualizmu kartezjańskiego.

Witkiewicz bronił swojego stanowiska także w dyskusji z Janem Leszczyńskim (1905–1990), który określił swoje stanowisko jako idealistyczną monadologię. W artykule *Próba idealistycznej monadologii (Zarys systemu)* (1937), Leszczyński uzasadnia specyficzną wersję idealizmu, sięgając do filozofii Husserla. Jak twierdzi, w fenomenologii świat ujmuje się jako „[...] niesamoistny korelat zmysłowego przeżywania”³², co jest konsekwencją wyróżnienia świadomości. Pierwotny jest zatem pluralizm świadomości, które można nazwać „monadami idealistycznymi”. Idąc dalej, należy zaś przyjąć, że świat jest rozbitny na światy zjawiskowe, będące korelatami danej monady. Monady ze swoimi światami tworzą pary uporządkowane, nazywane „solipsystycznymi jednostkami”. Leszczyński ten typ idealizmu określa jako „fenomenologiczny” lub „krytyczny” i przeciwstawia go idealizmowi „metodycznemu”, który wiąże z filozofią Descartes’a; tutaj idealizm jest konsekwencją poszukiwania pewności³³. Niezależnie od tego odróżnienia, w nieopublikowanej za życia pracy *Dowód idealizmu ze skali intencjonalności przeżyć. Zarys systemu*, Leszczyński formułuje dowód idealizmu, rozwijając motyw kartezjański fenomenologii. A mianowicie podejmując się analizy intencjonalnej przeżyć i odróżniając immanencję od transcendencji (w tym punkcie podąża za Husserlem), można pokazać, jak twierdzi Leszczyński, że przypadki iluzji i halucynacji wskazują na pierwotność immanentnego doświadczenia³⁴. Rzecz w tym, że różne akty świadomości zawierają elementy transcendentne i immanentne w różnym stosunku; w przypadku aktu

³¹ „Moje ciało jest twarde – pisze Witkiewicz w odpowiedzi na list Ingardena z 23 października 1936 r. – i przedmioty też – a więc, jeśli one są zjawiskowe, to i ono. Ale przedmioty są twarde dla ciała i dla jaźni przez to ciało. Najpierw jest ciało dane w swych wewnętrznych jakościach specyficznych jako moje ciało, potem dopiero przez nie dane są rzeczy jako podobnie twarde, ale bez wewnętrznego substratu, bez którego istnienia i te rzeczy by dla nas nie istniały”. *Ibidem*, s. 53. Zob. także S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, opracował B. Michalski, Warszawa 2002 oraz J. Leszczyński, *Filozof metafizycznego niepokoju*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz*, s. 93–118.

³² J. Leszczyński, *Próba idealistycznej monadologii (Zarys systemu)*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, 40 (4), s. 410; dostępne także w: S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 6.

³³ J. Leszczyński, *Próba idealistycznej monadologii*, s. 409; S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 5.

³⁴ J. Leszczyński, *Dowód idealizmu ze skali intencjonalności przeżyć. Zarys systemu*, [w:] S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 16.

percepcji element immanentny wydaje się marginalny, jednak to jest iluzją, ponieważ immanencja jest pierwotna. Dyskutując z tym stanowiskiem, Witkiewicz podkreśla, że Leszczyński restytuuje, idąc za Husserlem, odrębność świata od ducha, zamykając ducha i przyjmując, jak pisze, „[...] wyraźny dualizm Kartezjański substancjalny”³⁵. I chociaż w dyskusji Leszczyński ponownie odcina się od sceptycyzmu metodologicznego Descartes’a, przyjmuje, jak się wydaje, fenomenalizm i tezę dualizmu psychofizycznego³⁶, podczas gdy Witkiewicz odrzuca te idealistyczne konsekwencje.

Ciekawą próbą powiązania ontologicznego ujęcia motywu kartezjańskiego z epistemologicznym jest artykuł Ireny Krzemickiej (1915–1974), studentki Ingardena z lat 30., o *Filozofii Edmunda Husserla* (1938). Krzemicka wywodzi filozofię Husserla z dyskusji z relatywizmem właściwym psychologizmowi końca XIX wieku i wiąże z postulatem zapewnienia autonomii oraz naukowości filozofii, która miałaby poprzedzać inne nauki i w tym sensie być ich podstawą³⁷. Probierzem naukowej filozofii jest zasada wolności od przesądów oraz intuicja. A zatem to intuicja – rozumiana jako bezpośrednie „widzenie” – jest wyrazem ścisłości fenomenologii³⁸. Ostatecznie więc fenomenologia jest nauką intuicyjną, a jej przedmiotem są istoty fenomenów, które pojmuje się jako idealne byty wolne od przypadkowości³⁹. Konsekwencją tych maksymalistycznych roszczeń jest, jak dowodzi Krzemicka, „monadystyczny idealizm”, który przyjmuje *ego-monadę* jako „byt absolutny”⁴⁰. Zadaniem przyszłej fenomenologii jest zaś rozwiązanie trudności idealistycznych.

Podobną analizę, która wiąże epistemologię Husserla z jej konsekwencjami ontologicznymi, zaprezentował Ingarden w kilku pracach z lat 30-tych.

³⁵ S. I. Witkiewicz, *Próba krytyki „Próby monadologii idealistycznej” Jana Leszczyńskiego*, [w:] *idem, Spór o monadyzm*, s. 31.

³⁶ J. Leszczyński, *Próba doraźnej odpowiedzi na „Próby krytyki ‘Próby idealistycznej monadologii’”, czyli próba do sześciannu*, [w:] S.I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 64. Także, s. 136.

³⁷ I. Krzemicka, *Filozofia Edmunda Husserla*, „Ateneum. Czasopismo poświęcone sprawom kultury”, 1939, 1 (7), s. 118.

³⁸ „Przeciw wszelkim, chociażby najbardziej konsekwentnym, konstrukcjom, przeciw wszelkiemu, chociażby najbardziej doskonałemu, myśleniu symbolicznemu, żąda c z y s t e g o o p i s u f e n o m e n ó w, oparteo na bezpośrednim ‘widzeniu’, na poznaniu naocznym, n a i n t u i c j i. Takie i tylko takie poznanie spełniać może postulat prawdziwej naukowości filozofii, ścisłość bowiem filozofii nie ma być ścisłością nauk empirycznych – też nie ma być ścisłością nauk dedukcyjnych”. *Ibidem*, s. 121.

³⁹ „Sądy ogólnie ważne, konieczne i naprawdę oczywiste, ewidentne, wydawać mogą o i s t o t a c h, o i d e a c h, wyzwolonych od wszelkiej przypadkowości, jedynie dostępnych i n t u i c j i, apriorycznemu i bezwzględnie pewnemu widzeniu fenomenologicznemu”. *Ibidem*, s. 123.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 125.

W krótkim artykule *Edmund Husserl: twórca fenomenologii* (1934), Ingarden wyprowadza fenomenologię od Kartezjusza, przy czym Husserl, jak twierdzi, miał przeprowadzić jego projekt „konsekwentnie”⁴¹. Stąd fenomenologia skupia się na „bezpośrednim poznaniu źródłowym”, które jest pozbawione wszelkich założeń. Wyniki analiz Husserla pozostały jednak idealistyczne. Z kolei w *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?* (1936) Ingarden silnie podkreśla autonomię filozofii⁴². Dowodzi przy tym, że Kartezjusza można interpretować metafizycznie (*ego* jest substancją) i epistemologicznie (*ego* jest gwarantem poznania immanentnego)⁴³, chociaż częściej podąża się tą pierwszą drogą. W artykule *Główne linie rozwoju poglądów filozoficznych Edmunda Husserla* (1939) Ingarden twierdzi, że u Husserla występuje wyraźna tendencja do stworzenia systemu filozofii, który nie ma przypominać systemów XVII wieku, lecz raczej być jednolitym wykorzystaniem metody i badaniem określonej problematyki⁴⁴. Fenomenologia ma dostarczyć, jak podaje Ingarden, poznania „absolutnego” i będąc nauką „samowystarczalną” stwarza fundamenty „wszelkiej” wiedzy, a przez to „Ma być niejako *philosophia prima et ultima*”⁴⁵. Wątek ten wprost pochodzi od Kartezjusza i przyjmuje postać badania wartości poznawczej doświadczenia⁴⁶. W rezultacie fenomenologia wyróżnia „absolutną” świadomość i dotyczy immanentnego doświadczenia⁴⁷, a przez to popada w idealizm i przeczy istnieniu świata realnego⁴⁸.

Dyskusje wokół kartezjanizmu w szkole krakowskiej i lubelskiej: 1946–1970

Podczas wojny Ingarden, odsunięty od nauczania na Uniwersytecie we Lwowie, pracował nad swoim *magnum opus*, *Sporem o istnienie świata*, opublikowanym w 1947 roku (I tom) i 1948 roku (II tom), gdy pracował już na

⁴¹ R. Ingarden, *Edmund Husserl: twórca fenomenologii*, „Wiadomości Literackie”, 1934, 41, s. 4.

⁴² *Idem*, *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1936, t. XIII, s. 195–214.

⁴³ *Ibidem*, s. 209.

⁴⁴ *Idem*, *Główne linie rozwoju poglądów filozoficznych Edmunda Husserla*, „Przegląd Filozoficzny”, 1939, 42 (2), s. 130–131.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 144. Najpełniejszy wyraz maksymalistycznych roszczeń filozofii, Ingarden przedstawia w *Sporze o istotę filozofii* (1922). W pracy tej Ingarden proponuje rozumieć filozofię jako naukę o istotach, która przeprowadza badania pod rygorem bezzałożeniowości. R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski”, 1922, 4 (14), s. 171–172.

⁴⁶ R. Ingarden, *Główne linie rozwoju poglądów filozoficznych Edmunda Husserla*, s. 145.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 151.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 160–162.

Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Mimo że w okresie stalinowskim, w latach 1949–1957, ponownie odsunięto go od nauczania, udało mu zebrać w Krakowie wokół siebie grupę fenomenologów⁴⁹, którzy także odnosili się do różnych aspektów motywu kartezjańskiego w fenomenologii. Ramy dla rozumienia tego motywu określił, jak się wydaje, *Spór o istnienie świata*. Na samym początku *Sporu*, przedstawiając klasyfikację różnych form idealizmu, Ingarden stwierdza:

Według Ingardena, idealizm Descartes'a wypływa z racji epistemologicznych, ponieważ istnienie świata jest problematyczne z powodu wątpliwości, [...] co do prawdziwości i pewności poznania przedmiotów realnych⁵⁰.

Na tym tle filozofia Husserla jest „[...] jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem”⁵¹. Husserl podąża jednak drogą wyznaczoną przez Descartes'a, gdy oddziela świat od dziedziny czystej świadomości i zamyka świadomość w jedynie immanentnym doświadczeniu⁵². A zatem w rekonstrukcji Ingardena kartezjanizm fenomenologii wypływa z intuicji epistemologicznych, prowadzi jednak do rozstrzygnięć ontologicznych czy raczej metafizycznych, podając w wątpliwość istnienie świata⁵³. Jednym słowem, epistemologia determinuje metafizykę. Ingardenowska propozycja rozwiązania sporu między idealizmem a realizmem prowadzi przez ontologię, którą rozumie się jako aprioryczne badanie zawartości idei, dążąc do wypracowania systemu kategorii ontologicznych⁵⁴.

⁴⁹ Na temat uczniów Ingardena, zob. B. Ogrodnik, *Ingarden*, Warszawa 2000, s. 12–13.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 19.

⁵² Zob. *ibidem*, s. 25.

⁵³ Zob. także R. Ingarden, *Co nowego w ostatniej pracy Husserla?*, „Studia Filozoficzne”, 1970, 4–5 (65–66), s. 3–14.

⁵⁴ Zob. m. in. A. Chrudzimski, *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*, Dordrecht 1999 oraz szeroką literaturę na temat sporu Ingardena z Husserlem: J. J. Jadacki, *Spór między Romanem Ingardenem a Edmundem Husserlem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1981, t. 27, s. 191–225; J. Galarowicz, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem: (I) spór o metodę*, „Studia Filozoficzne”, 1982, 3–4 (196–197), s. 79–86; *idem*, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem: (II) spór o świadomość*, „Studia Filozoficzne”, 1982, 5–6 (198–199), s. 83–95; *idem*, *Wokół sporu Ingardena z Husserlem*, „Studia Filozoficzne”, 1984, 8 (225), s. 61–76; J. Dębowski, *Romana Ingardena koncepcja autonomicznej teorii poznania. Ingarden a Husserl*, [w:] *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, pod red. J. Dębowskiego, Lublin 1994, s. 61–76; J. Seifert, *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentnego idealizmu*, przeł. M. Maciejczak, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej*

Propozycja Ingardena silnie oddziaływała w omawianym okresie i była szeroko dyskutowana. Tadeusz Kroński (1907–1958) dowodzi, że Ingarden jedynie deklaratywnie dystansuje się wobec Husserla, ponieważ Ingardenowska ontologia jest w rzeczywistości idealizmem subiektywnym, traktuje bowiem o „idealnych możliwościach”, a nie o realnym świecie⁵⁵. Jak pisze, „[...] idealizm Ingardena jest nie tyle krytyką husserlizmu, ale po prostu inną odmianą idealizmu”⁵⁶. Dla Ingardena, argumentuje Kroński, podobnie jak dla Descartes’a, gwarantem istnienia świata jest ostatecznie Bóg, który urzeczywistnia obiektywne wartości w świecie. Zdaniem Krońskiego Ingarden powinien raczej zająć stanowisko materializmu. Na inne aspekty interpretacji Ingardena zwraca uwagę Jan Szewczyk (1930–1975), student Ingardena, który twierdzi, że spór między Ingardenem a Husserlem dotyczy istoty filozofii. O ile bowiem Husserl postuluje przeprowadzenie *epoché*, aby w immanencji udostępnić adekwatnemu opisowi konstytucję czynności poznawczych⁵⁷, o tyle Ingarden dystansuje się wobec subiektywności i jest zainteresowany opisem zawartości idei⁵⁸. Ontologizacja w filozofii Ingardena ostatecznie sprawia, że fenomenolog opuszcza właściwy obszar badań, czyli subiektywność, co w zasadzie, jak twierdzi student Ingardena, podważa

w *Krakowie*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa 1995, s. 21–34; D. Gierulanka, *Źródła relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, s. 11–19; D. Kot, *Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentnego Edmunda Husserla, „Logos i Ethos”*, 2000, 2, s. 150–162; M. Bielawka, *Spór z Ingardenowskim sporem o istnienie świata*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena: praca zbiorowa*, red. A. Węgrzecki, Kraków 2011, s. 77–89.

⁵⁵ T. Kroński, *Świat w klamrach ontologii*, „Myśl Filozoficzna”, 1952, 1, s. 321–322.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 330. Warto dodać na marginesie, że podobną argumentację Kroński sformułował przed wojną w kontekście dyskusji nad filozofią Jana Patočki. W krótkim artykule *Filozofia i świat naiwny* (1939) Kroński przedstawia recenzję *Přirozenysvět jako filisofický problem* (1936) Patočki. Autor argumentuje, że refleksji nad tym, czym jest świat nie można realizować będąc w świecie. Niemniej jednak rozwiązaniem nie jest przyjęcie czystego podmiotu lub *ego* transcendentnego, który byłby „poza” światem i przez to umożliwiał refleksję nad nim, ponieważ podmiot ten jest abstrakcją. Zob. T. Kroński, *Filozofia i świat naiwny*, „Ateneum. Czasopismo poświęcone sprawom kultury”, 1939, 1 (7), s. 127. Obowiązkiwanie świata może wyłączyć fenomenologiczna *epoché*, która jednocześnie udostępnia opisowi naturalny świat, czyli to, jak zrazu się on prezentuje, a więc jako „dom” i „ojczyzna”. W rekonstrukcji Krońskiego, Patočka sprowadza ostatecznie świat do czasu, poza którym nie ma doświadczenia świata; a zatem „[...] czas jest warunkiem konstytuowania się przedmiotu”. *Ibidem*, s. 129. Czeski filozof, dowodzi Kroński, uprzywilejowując czas subiektywny, wyprowadza z niego czas obiektywny, a przez to staje na problematycznym stanowisku, że „[...] czas jest światem”. *Ibidem*, s. 130.

⁵⁷ J. Szewczyk, *Spór o istotę filozofii*, „Studia Filozoficzne”, 1966, 2 (45), s. 197–198.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 198.

„poznawczy walor opisu”⁵⁹. Według Szewczyka idealistyczna interpretacja filozofii Husserla, którą formuluje Ingarden, dotyczy rozwinięcia motywu kartezjańskiego, ponieważ Ingarden odnosi się do redukcji i *ego* jako residuum redukcji⁶⁰. Argumenty Ingardena przeciw Husserlowi są jednak chybione, ponieważ dla niemieckiego filozofa świadomość nie jest *obok* świata, lecz jest *w nim*⁶¹; co więcej, dowodzi Szewczyk, autor *Idei I* pojmuje „czystą świadomość” jako byt *quasi-przestrzenny*, zanurzony w świecie, a przez to fenomenologia zrywa z kartezjańskim dogmatem dualizmu psychofizycznego⁶².

Ingardenowskie i Husserlowskie skupienie na *ego*, jako wyraz motywu kartezjańskiego, krytykuje Józef Tischner (1931–2000), który w swojej rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (1962) – napisanej pod kierunkiem Ingardena – podkreśla, że nie istnieje konieczność istnienia „ja” dla strumienia świadomości, co świadczy o „kruchości” i „tragizmie” jaźni⁶³. W dalszych badaniach nad fenomenologią, a mianowicie w rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej* (1971),

⁵⁹ *Ibidem*, s. 200.

⁶⁰ *Idem*, *Husserl w oczach Ingardena*, „Znak”, 1975, 4–5 (250–251), s. 616.

⁶¹ *Ibidem*, s. 617.

⁶² *Ibidem*, s. 619. Szewczyk sformułował koncepcję *quasi-przestrzenności* świadomości w pracy, nad którą pracował przed tragiczną śmiercią w 1975 roku, a którą ostatecznie opublikowano w 1987 roku. Koncepcja ta była odpowiedzią na trudności, które wiązały się z kartezjańskim ujęciem *cogito*. Zdaniem Szewczyka, „Kartezjańskie ujęcie świadomości jako czegoś nierozciągliwego w gruncie rzeczy wprowadzało bowiem w miejsce świadomości zupełną pustkę”. J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa 1987, s. 41. W fenomenologii Husserla zaś świadomość jest opisywana w kategoriach *quasi-przestrzennych*, jak na przykład „horyzont”, czy „strumień”. W fenomenologii ostatecznie świadomość ujmuje się jako przenikającą świat, ale nie jako rzecz. Dlatego, podkreśla Szewczyk, „Fenomenologia ma być przewyciężeniem fetyszyzacji, obiektywizującej i reifikującej wszystko, matematyki, fetyszyzacji rzeczy i liczenia, ich płaskiego pozytywizmu”. *Ibidem*, s. 94. Interpretacja Szewczyka, jak argumentuje Ignacy S. Fiut, podkreśla, że świadomość nie ma charakteru punktowego (w przeciwieństwie do Kartezjusza), ale konstytuuje świat, ponieważ w - p r z e s t r z e n n i a się w rozprzestrzeniającą się materię. Zob. I.S. Fiut, *Czy Husserl był materialistą transcendentalnym?*, „Edukacja Filozoficzna”, 1988, 5, s. 351. Dyskusyjna jest jednak, twierdzi Fiut, krytyka Ingardena, którą formuluje Szewczyk, ponieważ wydaje się stronicza. Zob. *ibidem*, s. 356. Z kolei Jan W. Sarna krytykuje Szewczyka za idealizm, który odcina się od świata. Jego zdaniem, Szewczyk kontynuuje kartezjańsko-bergsonowską tradycję ujmowania intuicji jako rozumienia bez słów, a przez to autor *O fenomenologii Edmunda Husserla* powinien raczej chcieć zmienić świat, niż go tylko interpretować. Zob. J. W. Sarna, *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*, Kielce 1981, s. 31–32.

⁶³ J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] *idem*, *Studia z filozofii świadomości*, opracował i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 122.

Tischner dowodził, że Descartes „reifikował” świadomość, czyniąc z niej rzecz; przekroczył to dopiero Heidegger, który pozostawił model kartezjański na uboczu⁶⁴. Sam Ingarden z kolei zbyt pośpiesznie interpretuje Husserla w kategoriach metafizycznych i domaga się od niego rozstrzygnięcia sporu o istnienie świata⁶⁵. Ten argument rozwinął później Stefan Sarnowski (1939–2014), który podważył propozycję Ingardena, interpretując zarówno Kartezjusza, jak i Husserla jako myślicieli niemetafizycznych⁶⁶.

Na ograniczenia podejścia Ingardena zwraca uwagę także Antoni B. Stępień (ur. 1931), jeden z przedstawicieli – obok, między innymi, Karola Wojtyły⁶⁷ (1920–2005) i Tadeusza Stycznia (1931–2010) – lubelskiego koła

⁶⁴ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] *idem*, *Studia z filozofii świadomości*, s. 146–151.

⁶⁵ Tischner proponuje ujęcie filozofii Husserla jako transcendentalno-fenomenologicznej ontologii, która, będąc najogólniejszą teorią przedmiotu, nie daje podstaw dla rozstrzygnięcia „sporu o istnienie świata”; jak pisze krakowski filozof, „Husserl nie chce [...] rozpoczynać ani od przedmiotu, ani od podmiotu. Rozpoczyna od sensu przedmiotowego, który jest czymś ‘ponad’ jednym i drugim, ponieważ jest aktualizacją zarówno idealnych struktur podmiotowych, jak idealnych struktur przedmiotowych. [...] Właściwym jej terenem badań są czyste możliwości typu przedmiotowo-podmiotowego, zatem możliwości, które kryją w sobie wszelki ogólny sens”. Po czym autor konkluduje, „Ale właśnie dlatego spór o istnienie świata nie może się rozgrywać na jej poziomie”. J. Tischner, *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”*, Warszawa 1972, s. 142. W odniesieniu do Tischnerowskiej krytyki pojęcia „ja” w fenomenologii, zob. *idem*, *Czym jest „ja” transcendentalne?*, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa, Kraków 1964, s. 349–364; *idem*, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, 1964, 1–2, s. 535–578 oraz *idem*, *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1966, 1, s. 205–257.

⁶⁶ Sarnowski identyfikuje Kartezjusza jako filozofa niemetafizycznego, a przełom w filozofii, którego dokonał, jako krytykę metafizycznego projektu filozofii. Rzecz w tym, że Kartezjusz nie pyta o świat, lecz o wiedzę o świecie. Zob. S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982, s. 52. Również fenomenologia Husserla nie dotyczy istnienia świata, lecz jego „sensu”. Zob. *ibidem*, s. 193–194. A zatem, jak twierdzi Sarnowski, „Fenomenologiczna *epoché* odrywa refleksję filozoficzną od nauki, od filozofii metafizycznej, kreuje ją w ‘przestrzeni’ transcendentalnej jako filozofię transcendentalną”. *ibidem*, s. 215.

⁶⁷ Na marginesie warto dodać, że filozofię Wojtyły, przede wszystkim jego filozofię działania sformułowaną w *Osobie i czynie* (1969), przyjęło się ujmować jako filozofię, która umożliwia wyjście poza paradygmat kartezjański. Takiej interpretacji bronią Andrzej Półtawski i Jan Galarowicz. Według Półtawskiego decydujące jest w tym kontekście podkreślenie wartości doświadczenia etycznego: „Uznając doświadczenie etyczne, doświadczenie własnego czynu za podstawowe i bezpośrednie doświadczenie człowieka, a więc tego przedmiotu, którym sami jesteśmy, Kardynał Wojtyła wskazuje na właściwy, doświadczalny, fenomenologiczny punkt wyjścia realistycznej filozofii; bowiem, jak dowodzi, przeżycie etyczne wiąże się nierozzerwalnie z działaniem i bez niego staje się po prostu czymś bez-

fenomenologów⁶⁸. Jak podkreśla Stępień, podobnie zresztą do Krońskiej (Krzemickiej), która opublikowała swoją recenzję I tomu *Sporu* w 1949 roku⁶⁹, Ingarden nie potrafi wyjaśnić możliwości przejścia od czystych możliwości, które są przedmiotem ontologii do „[...] twierdzeń o tym, co konieczne w sferze tego, co realne, co faktycznie istniejące”⁷⁰. I chociaż Stępień zasadniczo zgadza się z kartezjańskim ujęciem filozofii Husserla jako „pierwszej filozofii”, której celem jest opis tego, co bezpośrednio dane i przez to dostarczenie niepowątpiewalnej wiedzy⁷¹, twierdzi, że Ingarden za bardzo ufa intuicji, która przecież ma charakter czasowy i wiąże się z problematyczną teorią idei⁷². Niemniej jednak, ponieważ „[...] Ingarden kontynuuje klasyczną, niejednokrotnie maksymalistyczną w zamierzeniach, koncepcję filozofii poprzez szczegółowe, niekiedy bardzo dokładne, przedmiotowo zorientowane analizy”⁷³, można go uznać za kontynuatora, chociaż kontynuatora *malgré lui*, motywu kartezjańskiego w fenomenologii.

Chociaż *Spór o istnienie świata* wydaje się w znacznym stopniu określać – przynajmniej w okresie dwudziestolecia powojennego – ramy teoretyczne dla dyskusji nad kartezjanizmem fenomenologii, należy zaznaczyć, że w ontologii Ingardena można wskazać na mechanizmy, które

sensownym. Wychodząc od niego, nie opuszczamy rzeczywistości dla umieszczenia się w kartezjańskim, pozaświatowym niebie absolutnej pewności szczegółu, ale znajdujemy się od razu w transcendentnej wobec tak skonstruowanej świadomości sferze ludzkiego działania w realnym świecie”. A. Półtawski, *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, [w:] *idem, Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011, s. 205. Zob. także J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 149–150, 169.

⁶⁸ Zob. A. B. Stępień, *Byt – człowiek – świadomość. Lubelskie badania fenomenologiczne*, [w:] *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, pod red. A. Węgrzeckiego, Kraków 1995, s. 311–319 oraz S. Judycki, *Fenomenologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2002, 45 (3–4), s. 116–122.

⁶⁹ Zob. I. Krońska, *Roman Ingarden. – Spor o istnienie świata (La controverse de l'existence du monde)*, t. 1. Kraków, Éditions de l'Académie polonaise de Sciences et des Letters, 1947, in-8°, IV + 296 pages, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger”, 1949, 139, s. 219–225.

⁷⁰ A. Stępień, *Ingardenowska koncepcja teorii poznania. Próba oceny*, „Roczniki Filozoficzne”, 1964, t. XII, z. 1, s. 90.

⁷¹ *Ibidem*, s. 80. Stępień podkreśla intuicjonistyczny charakter metody fenomenologicznej, realizowanej w sposobie immanentnym także w: A. B. Stępień, *Fenomenologia*, „Znak”, 1958, 48 (6), s. 637–649 oraz *idem*, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne”, 1971, t. XIX, z. 1, s. 95–127.

⁷² A. Stępień, *Ingardenowska koncepcja teorii poznania*, s. 90. Także J. Makota twierdzi, że Ingardena pojęcie intuicji przeżywania wiąże się z kartezjańskim *cogito*. Zob. J. Makota, *Intuicja*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, s. 112.

⁷³ A. B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1966, 1, s. 31.

umożliwiają wyjście poza kartezjanizm. Kluczowe są w tym kontekście zagadnienia związku przyczynowo-skutkowego, wolności i systemu względnie izolowanego⁷⁴. I tak, w krakowskich wykładach z etyki (1961–1962) Ingarden upatruje istoty kartezjanizmu w dualizmie psycho-fizycznym, interpretując dualizm jako „separację jakościową” i „ontologiczną” między *cogitatio* i ciałem⁷⁵. Czysty podmiot Kartezjusza staje się u Husserla „transcendentalną świadomością”⁷⁶. Wobec trudności, które się tutaj pojawiają, Ingarden formułuje szereg warunków, których spełnienie umożliwia, jak twierdzi, ostateczne przekroczenie motywu kartezjańskiego⁷⁷; są to: (1) warunki egzystencjalne – ciało i psychika istnieją razem; (2) warunki strukturalne – system względnie izolowany, jakim jest ciało jest dopełniany przez system psychiczny; (3) obie sfery dopełniają się funkcjonalnie, co znaczy, że funkcje jednego systemu dopełniają się przez funkcje drugiego; (4) należy poszukiwać dowodów na to, że możliwe są interakcje obu systemów; (5) odmienność obu sfer nie wyklucza – zdaniem Ingardena – tego związku „szczególnej jedności”; w końcu, (6) świadomość pełni rolę „[...] czynnika wiążącego i zarazem regulującego zarówno życie cielesne, jak i życie psychiczne”⁷⁸.

Dyskusję z Ingardenem przerwała jego nagła śmierć w 1970 roku. Wydaje się jednak, że intensywność tych dyskusji, na trwałe określiła recepcję filozofii Husserla w Polsce jako formy kartezjanizmu oraz, co się z tym wiązało, idealizmu⁷⁹. Na marginesie tych dyskusji raczej niezauważone pozostały próby połączenia kartezjanizmu fenomenologii z filozofią Michela Henry’ego⁸⁰ czy też twórcze wykorzystanie kartezjanizmu w filozofii

⁷⁴ W sprawie szkicowego przedstawienia, zob. M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka”, 1971, 9, s. 135–136.

⁷⁵ Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 394.

⁷⁶ „To, co w czasach współczesnych pojawia się pod nazwą ‘transcendentalna świadomość’, w związku z którą wygłasza się, jak u Husserla, twierdzenie, że czysta świadomość nie może w żadnym innym przedmiocie realnym, w szczególności przestrzennym, tworzyć jednolitej całości, bo istnieje jakaś zasadnicza różnica między tym, co świadome, a tym, co jakoś rozciągle – ma za sobą tradycję kartezjańską”. *Ibidem*, s. 395.

⁷⁷ Zob. *ibidem*, s. 396–397.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 397.

⁷⁹ Zob. np. K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, w szczególności s. 45–59; S. Cichowicz, *Edmund Husserl: L’Origine de la géométrie, przekł. fr. i wstęp Jacques Derrida, Paris 1962. Presses Universitaires de France. Stron 220*, „Studia Filozoficzne”, 1964, 3 (38), s. 210–216; P. Hoffman, *Istnienie Drugiego*, „Studia Filozoficzne”, 1965, 2 (41), s. 167–193, w szczególności, s. 168.

⁸⁰ Obszerną, krytyczną i polemiczną recenzję *L’essence de la manifestation* Henry’ego opublikował w 1967 roku Piotr Hoffman. W swoim tekście Hoffman podkreśla, że dzieło Henry’ego jest nową i radykalniejszą próbą opisanego *cogito* nie jako *res cogitans* (jak u Kartezjusza), lecz jako manifestacji. Zob. P. Hoffman, *Byt i zewnętrżność*, „Studia

matematyki przez Danutę Gierulanę (1909–1995), studentkę Heinricha i późniejszą współpracowniczkę Ingardena⁸¹.

Motyw kartezjański i polskie wydanie *Méditations Cartésiennes*: 1971–1989

Od początku lat 70-tych w polskim środowisku filozoficznym zaczęło dominować, jak się wydaje, wręcz bezkrytycznie, ujęcie fenomenologii jako kartezjanizmu. W zasadzie było to ograniczone rozumienie kartezjanizmu, które sprowadzało kartezjanizm do (1) idealizmu, (2) absolutyzmu poznawczego i (3) postulatu unaukowania filozofii. Na tym tle nie tylko formułowano krytykę fenomenologii jako naiwnej próby restytucji celów Kartezjusza, ale i konfrontowano fenomenologię z innymi propozycjami filozoficznymi oraz starano się przekroczyć kartezjanizm fenomenologii. I tak, niektórzy autorzy wprost stwierdzają „niewykonalność” kartezjańskiego postulatu

Filozoficzne”, 1967, 1 (48), s. 222–223. W rekonstrukcji Hoffmana, ogólnym zadaniem pierwszej fenomenologii jest „przekroczenie ontyczności ku ontologiczności”, czyli „ujęcie człowieka w jego bycie”. Zadanie to autor precyzuje jako uchwycenie „istoty manifestacji”, czyli „[...] warunku w s z e l k i e j w o g ó l e fenomenalności i jestestwowości”. *Ibidem*, s. 223. Ostatecznym przedmiotem analizy Henry’ego jest „absolutna immanencja”, która nie dopuszcza żadnego zewnątrz, ale która jednocześnie funduje zewnętrżność. Hoffman zarzuca Henry’emu braku rzetelnej, a więc immanentnej krytyki teorii afektywności obecnych u francuskich fenomenologów. Sięgając do Sartre’a, Hoffman pokazuje, że analizy Henry’ego wymagają pogłębienia w konfrontacji z tematem relacji erotycznej, w której immanencja i zewnętrżność mogą się konstituować w relacjach poniżenia. Zob. *ibidem*, s. 230–231. Ponadto, jak dowodzi Hoffman, stanowisko Henry’ego wydaje się niemożliwe do uzasadnienia (racjonalność nie może poprzedzać afektywności); z tego powodu, idąc za autorem, „O wiele bliższe prawdy wydają się teorie przyznające afektywności status sfery transcendentnej wobec podmiotu”. *Ibidem*, s. 234.

⁸¹ Gierulanka – nawiązując do Kartezjusza – dążyła do określenia jasności i wyraźności jako kryteriów poznania. Argumentowała za tezą, że oba elementy są koniecznymi i wystarczającymi warunkami pewności poznania. Intuicja – w rozumieniu kartezjańskim – jest zatem podstawą bezpośredniego poznania i rozumienia. W charakterystyce jasnego i wyraźnego poznania odróżniała (1) ujęcie, (2) przedmiot i (3) akt, przy czym każdy z tych elementów ma odrębną charakterystykę jako wyraźny i jasny. Zob. D. Gierulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i pewności u Kartezjusza*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1950, t. XIX (3–4), s. 207–262, w szczególności s. 241; *eadem*, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, w szczególności s. 52 i 61. W sprawie prezentacji filozofii Gierulanki, zob. M. Bielawka, *In the Shadow of the Master: Danuta Gierulanka, Phenomenology of Mathematics*, [w:] *Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamics, Life Engagements. A Guide for Research and Study*, ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 2002, s. 199–201. Z kolei w odniesieniu do krótkiej prezentacji życia Gierulanki i omówienia referatów z sesji naukowej poświęconej jej twórczości (zorganizowanej w 2001 roku przez Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), zob. L. Kusak, *Danuta Gierulanka – życie i twórczość*, „Ruch Filozoficzny”, 2002, LIX (3), s. 411–415.

absolutnego uprawomocnienia poznania i ogłaszają „porażkę teoretyczną Husserla”⁸², chociaż nie formułują argumentów za tym stanowiskiem; podkreślają przy tym, że jedynym pożytkiem fenomenologii kartezjańskiej i nurtów z nią związanych, które restytuują ideał filozofii jako nauki uniwersalnej, jest to, że „[...] budzą wątpliwość co do konkretnej możliwości realizacji tego ideału, a nawet po części i co do jego wartości”⁸³. Inni, jak Jerzy Łoziński (ur. 1947), widzą w fenomenologii kartezjańskiej filozofię, która wycofuje się ze świata realnego i przez to jest jałowa społecznie⁸⁴, czy też, jak Krzysztof Okopień (ur. 1959), włączają fenomenologię w nurt filozofii transcendentalnej i dowodzą, że jest ona rozwinięciem „doświadczenia kartezjańskiego”, restytuując w centrum dociekań teorię i punkt wiedzenia pewności⁸⁵. Fenomenologii zarzuca się także solipsyzm, będący, jak się dowodzi, konsekwencją przyjęcia pozycji kartezjańskich⁸⁶. Umiarkowaną interpretację kartezjanizmu Husserla, która jednak jest wyraźną kontynuacją ujęcia Ingardena, jest analiza Andrzeja Półtawskiego (ur. 1923). Według Półtawskiego Husserl „[...] przyjmuje Kartezjańską koncepcję świadomości jako sfery absolutnego i w sposób niewątpliwy danego bytu; zakłada pewną, w gruncie rzeczy dogmatyczną, metafizykę, opartą o rozważania epistemologiczne”⁸⁷. A zatem motyw kartezjański realizuje się u Husserla – jak dowodzi Półtawski, idąc zresztą za Janem Patočką – w epistemologii, która determinuje metafizykę, czyli w wyróżnieniu intuicji, co prowadzi do restytucji dualizmu psychofizycznego i subiektywizmu⁸⁸.

⁸² Zob. R. J. Podoba, *Transcendentalizm Kanta w perspektywie filozofii fenomenologiczno-hermeneutycznej*, „Studia Filozoficzne”, 1987, 2 (255), s. 114.

⁸³ J. Czerkowski, *Absolut epistemologiczny a historyczność poznania w fenomenologii Husserla*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia”, 1981, 121, s. 22.

⁸⁴ Zob. J. Łoziński, *Fenomenologia a idealizm*, „Studia Filozoficzne”, 1979, 6 (163), s. 89.

⁸⁵ Zob. K. Okopień, *Początek filozofii czy filozofia początku?*, „Teksty”, 1980, 4 (52), s. 19 i 21.

⁸⁶ Zob. J. Bukowski, *Próba pogodzenia intersubiektywności z idealizmem transcendentalnym u Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne”, 1984, 2 (219), s. 101–114. Jak pisze Jerzy Bukowski: „Prawdziwe, rzeczywiste, w oryginale poznawać może tylko J a t r a n s c e n d e n t a l n e, konstytuujące w ten sposób całą pozostałą rzeczywistość. Drugi człowiek pozostał na przeciwnym brzegu, nie sposób do niego dotrzeć inaczej jak do całkowicie zależnego od mej świadomości przedmiotu. Triumf *cogito* okazał się zupełny”. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 68

⁸⁷ A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 16.

⁸⁸ Zob. *ibidem*, s. 135–136, 195–196, 206, 234–235, 249–250, 351–353, 428–429. Półtawski utrzymuje przedstawioną interpretację kartezjanizmu Husserla także w: A. Półtawski, *Intuicjonistyczna epistemologia*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 269–278. Później na antykartezjanizm Patočki wskazywali także Krzysztof Środa i Katarzyna Słowikova. Środa podkreśla, że „Patočka nie kwestionuje rzecz jasna oczywistości istnienia *ego*. Niepokoi go natomiast

Alfred Gawroński (ur. 1929) identyfikuje Husserla jako „[...] założyciela i ostatniego wielkiego przedstawiciela ‘formacji kartezjańskiej’”⁸⁹, która kontynuuje kartezjańską filozofię podmiotu. Chociaż, jak argumentuje Gawroński, Husserl błędnie utożsamia *cogitatio* z intencjonalnością rozumu⁹⁰, wykorzystuje kartezjański argument z iluzji, aby udowodnić wartość poznawczą naoczności immanentnej. To jednak prowadzi Husserla do idealizmu, który wyróżnia „czystą świadomość” jako źródło transcendentów, w tym także świata⁹¹. Husserl jednak, podobnie jak Kartezjusz, zapomniał o języku, który determinuje, według Gawrońskiego, rozróżnienia fenomenologiczne. Jednym słowem, koncepcja „formacji kartezjańskiej” jest iluzją, analogiczną do iluzji języka prywatnego, która jest jedynie rezultatem sposobu używania języka potocznego⁹². Kompleksową krytykę fenomenologii, również z pozycji analitycznych, formułuje Jacek Juliusz Jadacki (ur. 1946). Uważa on, że fenomenologia jest w zasadzie projektem nienowym i jałowym teoretycznie, a przy tym niemożliwym do urzeczywistnienia,

przypisywanie mu charakteru przedmiotowego. Husserl uczynił wprawdzie ogromny postęp w stosunku do Kartezjańskiego ujęcia *ego* jako *res*, ale mimo to nie udało mu się uchwycić specyfiki podmiotowego istnienia, które ma charakter osobowy. Dla Patočka oznacza to, że błędny jest każdy opis tego istnienia jako przedmiotu (lub dziedziny przedmiotów), czyli czegoś, co możliwe jest do uchwycenia (a więc do ‘zatrzymania’ i ‘unieruchomienia’) w akcie poznawczym. Taki opis uniemożliwia zastosowanie do niego kategorii wolności stanowiącej jego najbardziej fundamentalną charakterystykę. Bez tej kategorii nie jest możliwe wyjaśnienie wewnętrznej historyczności *ego*, czyli tego, że jest ono z istoty swojej potencjalnością otwartą na pojawiające się przed nią możliwości różnych sposobów istnienia i odpowiedzialną za wybory, których ostatecznie dokonuje”. K. Środa, *Jan Patočka – filozof sokratyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1992, 4, s. 37. Również Słowikova wskazuje na wolność jako element, który przekracza perspektywę kartezjańską, pisząc, że „[...] Patočka upatruje istotę kartezjanizmu w ujęciu formy, zatem *sum*, jako treści, tj. jako *res*, której atrybutem są *cogitationes*, do których należałaby wtedy także wolność. Wolność pojęta w sposób autentyczny, zatem jako samo owo *sum*, czyli ‘impuls, nieustannie znów doświadczany i ustawicznie odnawiany’, jest bowiem nie do pogodzenia z pojęciem *res* – jako atrybut ‘nie sięga aż na dno jej bycia’. Patočka przekonany jest, że przez to ujęcie subiekta jako wolności przewyżcza kartezjanizm fenomenologii Husserla”. K. Słowikova, *Jana Patočka krytyka fenomenologii Edmunda Husserla*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2006, 12–13, s. 186–187.

⁸⁹ A. Gawroński, *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, „Więź”, 1979, 6 (254), s. 36. W sprawie interpretacji Gawrońskiego, zob. także A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, przedmowa Z. Kubiak, Warszawa 1984, w szczególności „Część IV. Zmierzch formacji kartezjańskiej”, s. 251–325.

⁹⁰ Zob. *ibidem*, s. 42–43.

⁹¹ Zob. *idem*, *Zmierzch formacji kartezjańskiej (II)*, „Więź”, 1980, 1 (261), s. 41–42.

⁹² Zob. *ibidem*, s. 42–44. W sprawie dyskusji nad interpretacją Gawrońskiego, zob. W. Sady, *Alfreda Gawrońskiego pochwała filozofii lingwistycznej*, „Studia Filozoficzne”, 1986, 8 (249), s. 147–150 oraz T. Komendziński, *Czy zmierzch formacji kartezjańskiej?*, „Studia Filozoficzne”, 1986, 9 (250), s. 174–179.

który restytuuje kartezjańskie dążenia do absolutnego ugruntowania wiedzy⁹³. Chociaż w dyskusji nad interpretacją Jadackiego zarzucano mu, że jego krytyka nie ma charakteru immanentnego i posługuje się obcym fenomenologii postępowaniem dedukcyjnym⁹⁴, autor podtrzymał krytykę idealizmu fenomenologii, podkreślając także niejasność języka Husserla i innych fenomenologów⁹⁵.

Inną drogą idzie Krzysztof Środa (ur. 1959), który, wychodząc od kartezjańskiego roszczenia fenomenologii do dostarczenia wiedzy absolutnej⁹⁶, dowodzi, że motyw kartezjański musi zostać zawieszony, ponieważ nie daje wskazówek, jak zrealizować postawiony cel⁹⁷, a przez to – idąc za Paulem Ricoeurem i Maurice'm Merleau-Ponty'm – należy podać w wątpliwość możliwość redukcji jako takiej⁹⁸. Również Krzysztof Michalski (1948–2013) wskazuje na niejednoznaczny stosunek Husserla do Kartezjusza. Według Michalskiego, „Kartezjańskie argumenty i metafory zostają tu [w fenomenologii Husserla – W. P.] podjęte na nowo – i choć ulegają istotnej rewizji, kształt figury myślowej z *Medytacji* Kartezjusza pozostaje nadal dobrze widoczny”⁹⁹. W fenomenologii przyjmuje się mianowicie podstawowy rys motywu kartezjańskiego, czyli poszukiwanie a b s o l u t n e j pewności i to poza życiem codziennym. Mimo że Husserl przeciwstawia się reifikacji świa-

⁹³ Zob. J. J. Jadacki, *Próba odczarowania Edmunda Husserla. Istnienie – rozumienie – tworzenie*, „Odra”, 1979, 9, s. 47–54; *idem*, *Tractatus contra phenomenologiam*, „Studia Filozoficzne”, 1980, 3 (172), s. 21–31; *idem*, *Principia phenomanologica*, „Edukacja Filozoficzna”, 1988, 4, s. 171–201.

⁹⁴ Zob. C. Dmochowski, *Zrozumieć Husserla (polemika z artykułem J. J. Jadackiego „Tractatus contra phenomenologiam”)*, „Studia Filozoficzne”, 1984, 4 (221), s. 167–172 oraz *idem*, *Odpowiedź autorowi „Glossario ad tractatus contra phenomenologiam”*, „Studia Filozoficzne”, 1984, 4 (221), s. 195–196.

⁹⁵ Zob. J. J. Jadacki, *Glossarium ad tractatus contra phenomenologiam, czyli manowce czyścigo myślenia*, „Studia Filozoficzne”, 1984, 4 (221), s. 173–193.

⁹⁶ „Otóż ta właśnie idea – idea filozofii, która zdoła przekształcić nauki szczegółowe w system powiązanych ze sobą, absolutnie ugruntowanych poznań ma być ideą przewodnią postępowania kartezjańskiego”. K. Środa, *Kartezjańska i „psychologiczna” droga do transcendentalnej fenomenologii*, „Studia Filozoficzne”, 1987, 1 (254), s. 34.

⁹⁷ Środa odnosi się przy tym przede wszystkim do krytyki drogi kartezjańskiej z *Kryzysu Husserla*. Zob. *ibidem*, s. 36–37.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 38 i 45–46.

⁹⁹ K. Michalski, *Husserl i Kartezjusz: Kiedy świat wydaje nam się niezrozumiały*, „Studia Filozoficzne”, 1985, 4 (233), s. 3. Michalski twierdzi, że Husserl przejął motyw kartezjański od Brentana; skupienie się na intuicji ostatecznie miało doprowadzić do sformułowania koncepcji „niezaangażowanego obserwatora” i postulatu „wyłączenia przesądów”: „Przeciwstawienie świadomej sobie subiektywności i transcendentnej względem niej przedmiotowości jest, jak wiadomo, pomysłem kartezjańskim. Husserl przejął te pojęcia z tradycji nowożytnej filozofii pokartezjańskiej za pośrednictwem swego nauczyciela Franza Brentano”. *Idem*, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 18.

domości, ponieważ skupia się na sferze sensu, który manifestuje się w świadomości, ostatecznie nie jest skłonny do rezygnacji ze skrajnego pojęcia oczywistości i nie chce przyznać, że adekwatna oczywistość jest co najwyżej idealną możliwością¹⁰⁰. Aby wyjść poza „kartezjańskiego” Husserla należy, zdaniem Michalskiego, „[...] porzucić wizję centralnego źródła wszelkiego sensu, słóńca czyniącego wszystko widzialnym, fundamentu, na którym można by było oprzeć wszelką sensowną wiedzę”¹⁰¹. Michalski zatem zgadza się z opinią, że Husserl przyjmuje, nawiązując do Kartezjusza, iż podstawą wiedzy jest bezpośrednio poznanie własnego poznania¹⁰², czyli swoista „regionalizacja” wiedzy pewnej w świadomości¹⁰³, ale twierdzi, że fenomenologia radykalizuje idealistyczne konsekwencje, kreśląc ontologiczną różnicę pomiędzy światem i świadomością¹⁰⁴. Niemniej jednak, gdy Husserl zwraca się do świata życia, wydaje się porzucać kartezjanizm, ponieważ życie codzienne przestaje być dla niego negatywnym punktem odniesienia¹⁰⁵. Tym, kto w pełni dokonał odwrotu od Kartezjusza – zdaniem Michalskiego – był Heidegger, dla którego priorytetem była rezygnacja z tradycyjnego słownika metafizyki¹⁰⁶, a przez to radykalizacja projektu fenomenologii i ostatecznie zerwanie z absolutną subiektywności i porzucenie absolutnych podstaw dla

¹⁰⁰ Zob. *idem*, *Husserl i Kartezjusz*, s. 12–13.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 15. Zdanie to Michalski podtrzymuje w: K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 154.

¹⁰² Zob. K. Michalski, *Logika i czas*, s. 60.

¹⁰³ Zob. *ibidem*, s. 72.

¹⁰⁴ Analizując argumentację Husserla za powiązaniem spostrzeżenia immanentnego z istnieniem, stwierdza: „Zauważmy, że choć rezultat powyższego rozumowania wydaje się taki sam jak ten, do którego doszedł Kartezjusz – że mianowicie istnienie mojej własnej świadomości, w odróżnieniu od istnienia rzeczy, jest niepodważalne – różnica między świadomością a rzeczą ma tu inny, bardziej radykalny charakter”. *Ibidem*, s. 89.

¹⁰⁵ Zob. *ibidem*, s. 214. Na marginesie można odnotować, że zdaniem Jasińskiego interpretacja przedstawiona przez Michalskiego nie do końca zrywa z motywem kartezjańskim. Sama tematyka intencjonalności z góry zamyka filozofa w sferze *cogito*. Zob. B. Jasiński, *Fenomenologia i myślenie własne*, „Przegląd Humanistyczny”, 1990, 5/6 (296–297), s. 169–170. Jak dowodzi Jasiński, z punktu widzenia ekspozycji Michalskiego świadomość u Husserla jest poza światem, egzystuje „[...] we własnej przestrzeni i ustanawia samą siebie” (*ibidem*, s. 170); w tym sensie Husserl wyraża ducha współczesnej epoki. Nie do końca zgadza się z tym Palikot, twierdząc, że Husserl w interpretacji Michalskiego likwiduje nowożytną alienację nauki, która nic o świecie nie mówiła. Zob. J. Palikot, *Redukcja i opis*, „Nowe Książki”, 1988, 10, s. 59.

¹⁰⁶ „Radykalizacja fenomenologii wprowadziła więc Heideggera nie tylko poza stanowisko Husserla, lecz także poza tradycję nowożytnej filozofii pokartezjańskiej, której Husserl był kontynuatorem”. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 42. „Inaczej mówiąc: Heideggerowski program fenomenologii zawarty we wstępie do *Sein und Zeit* ujawnił niezgodność między ideą fenomenologii, a tradycyjnymi środkami, jakie zastosował Husserl dla wyrażenia tej idei”. *Ibidem*, s. 42–43.

wiedzy¹⁰⁷. Z diagnozą Michalskiego zgadza się Tischner, który Heideggerowi przypisuje negację Kartezjańskiego pojęcia substancji¹⁰⁸. Co ciekawe, wobec samego Tischnera w omawianym okresie formułuje się zarzut, że w swojej filozofii dokonał niedostatecznego odrotu od kartezjanizmu¹⁰⁹.

Negatywny obraz motywu kartezjańskiego w fenomenologii utrwaliło wydanie w 1982 roku polskiego przekładu Husserlowskich *Méditations Cartésiennes* w tłumaczeniu Andrzeja Wajsa. Jak wyjaśnia tłumacz, podstawą tłumaczenia uczynił on tekst opublikowany w 1962 roku w Hadze przez wydawnictwo Martinus Nijhoff i zredagowany przez Rudolfa Boehma na podstawie manuskryptu M II 5¹¹⁰. W tłumaczeniu, jak zaznacza, uwzględniono „większość” uwag z części krytycznej niemieckiego wydania i „gdzieniegdzie” umieszczono wersję tekstu z tzw. *Typescript C*, czyli tekstu *Medytacji* (z 1929 roku) przygotowaną dla Doriona Cairnsa. Zabieg, który polega na selektywnym wyborze tłumaczonych fragmentów bez wyraźnego kryterium ich wyboru, jak się wydaje, nie tylko podważa wartość naukową

¹⁰⁷Zob. *ibidem*, s. 103. Jak pisze Michalski: „Przewyciężenie filozofii transcendentalnej jest przewyciężeniem myślenia poszukującego absolutnych podstaw, myśli, która jest wysiłkiem odnalezienia absolutnego układu odniesienia; jakiegoś konkretnego bytu, tłumaczącego resztę rzeczywistości. Tymczasem, jak widzieliśmy, właśnie takie postępowanie jest charakterystyczne dla głównego nurtu myśli nowożytnej, od Kartezjusza i Galileusza po Husserla i Sartre’a”. *Ibidem*, s. 182.

¹⁰⁸W eseju *Egzystencja i wartość* (1972) Tischner twierdzi, że przełamanie paradygmatu Kartezjusza dokonało się u Heideggera i Jaspersa; przełamanie to opisuje w następujący sposób: „Jedną z podstawowych negacji stanowiących samą istotę egzystencjalizmu to negacja Kartezjańskiego pojęcia substancji, stosowanego dotychczas dość powszechnie w opisie natury człowieka. Człowiek – wbrew Kartezjuszowi – nie jest ‘rzeczą myślącą’. Przede wszystkim nie jest ‘rzeczą’, a po wtóre ‘jego prawda’ nie mieszka w jego myśleniu. Gwoli lojalności trzeba jednak powiedzieć, że negacja substancji szła daleko poza Kartezjusza. Jej wynikiem była rezygnacja nie tylko z Kartezjańskiego pojęcia substancji, lecz w ogóle z pojęcia substancji. W rezultacie tej negacji olbrzymią karierę robi pojęcie e g z y - s t e n c j i. Słowo jakby ożyło, nabrało głębi znaczeniowej, stało się punktem krzyżowym nowych skojarzeń, a wreszcie synonimem całego nurtu”. J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, [w:] *idem*, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1992, s. 185. Opinię tę Tischner powtarza w: *idem*, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak”, 1973, 1 (223), s. 18–22.

¹⁰⁹W ocenie Bukowskiego, Tischner szukając trzeciej drogi pomiędzy transcendentalnym subiektywizmem (wyprowadzenie Ty z Ja) a genetycznym obiektywizmem (wyprowadzenie Ja z Ty), popada ostatecznie w ten pierwszy nurt, ponieważ redukuje doświadczenie drugiego do bezpośrednich danych. Zob. J. Bukowski, *Czy ks. Józef Tischner przełamuje „cogito”?*, „Analecta Cracoviensia”, 1981, 13, s. 42–43. Bukowski dyskutuje z propozycją sformułowaną przez Tischnera w: J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia”, 1977, 9, s. 67–86. Inną drogę analizy relacji dialogicznej, która przełamuje aporie idealizmu przez odrzucenie dualizmu, Tischner przedstawia w: *idem*, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, 1978, 10, s. 73–98.

¹¹⁰Zob. A. Wajs, *Od wydawcy*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. xxx.

tłumaczenia, na co wyraźnie zwraca uwagę Stanisław Judycki (ur. 1954) w recenzji tłumaczenia¹¹¹, ale i prowadzi do szeregu nieporozumień. Co więcej, tłumaczenie opublikowano z krytycznymi uwagami Ingardena, które ten przygotował jeszcze w 1931 roku, co wydaje się sugerować wyróżnioną krytykę kartezjanizmu i idealizmu Husserla, którą się tam formułuje¹¹². Ważniejsze jednak jest to, że tłumacz sporządził „[...] szereg przypisów, z których większość stanowi formę komentarza zarówno do sformułowań Ingardena, jak i do samego Husserla”¹¹³. Wajs w swoich uwagach, odnosząc się do kwestii tłumaczenia szeregu terminów technicznych, podaje ich definicje, które często mają charakter interpretacji nie ugruntowanych w pracach Husserla; w ten sposób tłumacz sugeruje określoną wykładnię takich terminów technicznych, jak na przykład „przesąd” „Geltungspänomen”, „Lebenswelt”, „Leib”, „Körper”, „primordial”, „phänomenale Paarung”, „reell”, „irreell” oraz „real” i „irreal”¹¹⁴. Co więcej, tłumacz formułuje różne zarzuty wobec fenomenologii Husserla, między innymi zarzuca niejasność postępowania genetycznego¹¹⁵, przede wszystkim jednak nieco pobieżnie ocenia trafność lub nie uwag Ingardena i w tym kontekście wypunktowuje „niefortunne” sformułowania autora *Méditations Cartésiennes*¹¹⁶. Bądź co bądź, podobne zabiegi, jak sądzę, utrwalają negatywny, to znaczy dogmatyczny i raczej przebrzmiały, obraz motywu kartezjańskiego w fenomenologii, co mogło, jak się wydaje, wpłynąć na to, że w omawianym okresie ograniczono rzeczowe opracowanie tego motywu dla polskojęzycznego czytelnika.

¹¹¹ Zob. S. Judycki, *Uwagi o polskim wydaniu „Medytacji kartezjańskich” Edmunda Husserla*, „Roczniki Filozoficzne”, 1984, t. 32, z. 1, s. 235–241.

¹¹² Chociaż Ingarden wskazuje na różnice, ale i podobieństwa w postępowaniu Husserla i Kartezjusza (ten pierwszy miał deklaratywnie dystansować się wobec rozstrzygnięć metafizycznych Kartezjusza, ale przejął, wręcz bezkrytycznie, dążenie do urzeczywistnienia oczywistości apodyktycznej), to podważa zasadność *absolutnego ugruntowania* i *nauki* i określa podobny zabieg „dogmatem”. Twierdzi także, że kartezjańska relacja *cogito-cogitatum-cogitata* w omówieniu Husserla wymaga uprecyzynienia. W każdym razie, Husserl wydaje się zakładać rozstrzygnięcie idealistyczne. Zob. *Uwagi krytyczne Romana Ingardena do medytacji kartezjańskich*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 238, 245, 251, 257–258, 271, 285.

¹¹³ Zob. A. Wajs, *Od wydawcy*, s. xxx.

¹¹⁴ Zob. *Przypisy tłumacza do „Medytacji kartezjańskich”*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 294, 297–298, 307–308, 310, 312, 314.

¹¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 300–301.

¹¹⁶ Zob. *Przypisy tłumacza do „Uwag krytycznych” Romana Ingardena*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 319–333, w szczególności s. 323–324, 332–333.

Epistemologiczny wykład motywu kartezjańskiego i polemiki z Kołakowskim: po 1990

Od 1990 roku obecność motywu kartezjańskiego w fenomenologii, zarówno jako obiektu krytyki, jak i inspiracji, jest rozproszona w polskiej literaturze filozoficznej. Nie ulega wątpliwości, że został on wykorzystany w popularnych wprowadzeniach do filozofii Husserla, opublikowanych na początku lat 90-tych¹¹⁷. Jak się wydaje, marginalizacji ulega – na rzecz interpretacji epistemologicznej (uzasadnienie wiedzy absolutnie pewnej) – wykładnia metafizyczna (dualizm psychofizyczny). W tym kontekście można wskazać na kilka aspektów. Dla Hanny Buczyńskiej-Garewicz (ur. 1932) fenomenologia Husserla jest „najnowszym i najdoskonalszym” przykładem realizacji metody Kartezjusza, która jako taka naiwnie restytuuje cele filozofii nowożytnej i dopiero anglosaska filozofia analityczna przekracza tę naiwność¹¹⁸. Dla szeregu filozofów, w tym dla Barbary Kotowej¹¹⁹, Jana Sucha¹²⁰, Bogusława Jasińskiego (ur. 1954)¹²¹ oraz Jarosława Rolewskiego (ur. 1956)¹²² i Jana Hartmana (ur. 1967)¹²³, fenomenologia jest kontynuacją dzieła Kartezjusza, czy to w odniesieniu do postulatu uprawiania filozofii jako nauki, czy też w wyróżnieniu intuicji i wiedzy pewnej. Dalej idzie Józef Niżnik (ur. 1943), według którego fenomenologia rzeczywiście jest kontynuacją dzieła Kartezjusza, ale jednocześnie świadczy o konieczności rezygnacji z filozofii jako nauki ścisłej; według tego filozofa, konkluzje Husserla „[...]

¹¹⁷ Drogę kartezjańską do fenomenologii oraz związku filozofii Husserla z myślą Kartezjusza, prezentują m.in. J. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 27–31; K. Święcicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 39–40; J. Czerkawski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń 1994, s. 38–64, 176–177.

¹¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce’a*, Warszawa 1994, s. 19.

¹¹⁹ Zob. B. Kotowa, *Fenomenologiczna idea teoretycznego poznania*, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań 1992, s. 186.

¹²⁰ Zob. J. Such, *W poszukiwaniu wiedzy pewnej*, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, s. 101–102.

¹²¹ Zob. B. Jasiński, *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*, Warszawa 1997, s. 19, 24, 51–55. Dla Jasińskiego: „Husserl staje się [...] kartezjaninem – idąc jednak dalej, niż sam Kartezjusz”. *Ibidem*, s. 40.

¹²² „Ostatecznie chodzi zatem Husserlowi o ugruntowanie ontologiczne wszelkiej obiektywnej prawdy naukowej, które zapewni nauce mocne, niepodważalne, trwałe i absolutnie pewne fundamenty i umożliwi dalszy rozwój wiedzy naukowej, dając jednocześnie odpór wciąż groźnemu sceptycyzmowi”. J. Rolewski, *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*, Toruń 2013, s. 117.

¹²³ Zob. J. Hartman, *Fenomenologia i kryzys*, „Principia – Fenomenologii”, 2007, 47–48, s. 311, 321–322, 324, 330.

są wyrazem porzucenia ideału filozofii jako metody na rzecz filozofii jako przedsięwzięcia intelektualnego zorientowanego na określone potrzeby ludzkich społeczeństw¹²⁴. Wyraźnie epistemologiczny wykład motywu kartezjańskiego prezentuje Michał Hempoliński (1930–2005). Według tego filozofa koncepcja Husserla ma intuicjonistyczny charakter, zaś jej celem jest opis treściowej zawartości czystej świadomości, a jednym ze środków – poznanie ejdetyczne¹²⁵. Hempoliński określa tę koncepcję mianem fundamentalizmu epistemologicznego, przecząc jednocześnie – wbrew Ingardenowi – autonomii fenomenologicznej koncepcji teorii poznania¹²⁶. Z diagnozą Hempolińskiego korespondują – w pewnym zakresie – ustalenia Arkadiusza Chrudzimskiego¹²⁷, Renaty Ziemińskiej (ur. 1965)¹²⁸ oraz Marcina Miłkowskiego (ur. 1976)¹²⁹, dla których fenomenologia, pojmowana jako teoria wiedzy i filozofia umysłu, jest w istocie teorią fundacjonalistyczną (także w rozumieniu kartezjańskim) i internalistyczną (poprzez skupienie się na *cogito* i postulowaniu redukcji).

Wydaje się, że najdobitniejszym wyrazem motywu kartezjańskiego w fenomenologii, a zarazem jego najostrzejszą krytyką, jest praca *Husserl i poszukiwanie pewności* (1987 (wydanie poza oficjalną dystrybucją), ²1990, ³1991, ⁴2003) Leszka Kołakowskiego¹³⁰ (1927–2009). Choć praca ta została pierwotnie opublikowana w języku angielskim już w 1975 roku, a ponadto nie jest pierwszą pracą Kołakowskiego poświęconą kartezjanizmowi Husserla¹³¹,

¹²⁴J. Niżnik, *Arbitralność filozofii*, Warszawa 1999, s. 29.

¹²⁵Zob. M. Hempoliński, *Teoria poznania*, [w:] *Filozofia a nauka*, s. 726–727.

¹²⁶Zob. *idem*, *Prolegomena do epistemologii niefundamentalistycznej*, „Ruch Filozoficzny”, 1989, XLVI (2), s. 156; *idem*, *Przesłanki i specyfika fundamentalizmu epistemologicznego fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 69–89.

¹²⁷Zob. A. Chrudzimski, *Husserlowski idealizm transcendentálny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, t. XXVI (1), s. 36.

¹²⁸Zob. R. Ziemińska, *Fundamentalizm epistemologiczny i poszukiwanie pewności*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, pod red. M. Szulakiewicza i Z. Karpusa, Toruń 2005, s. 120.

¹²⁹Zob. M. Miłkowski, *Heterofenomenologia i introspekcja. O możliwości poznania przeżyć świadomych*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2003, 4, s. 119.

¹³⁰W sprawie szerszego przedstawienia wątków kartezjańskich u Kołakowskiego, zob. A. Gniazdowski, *Freedom, Equality, Truth. The Antinomies of Cartesianism in the Philosophy of Leszek Kołakowski*, zamieszczony w niniejszym tomie.

¹³¹Kołakowski już w 1962 sformułował metafizyczną interpretację motywu kartezjańskiego u Husserla, podkreślając, że: „[...] poczynając od *Idei* z rosnącym stale naciskiem myśl Husserla ujawnia niemożliwość odwrotu od subiektywności, pojętej już nie tylko jako miejsce pojawiania się fenomenów, ale jako ich właściwe źródło”. L. Kołakowski *Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*. T. I, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 287. Z kolei w *Horror metaphisicus* (polskie wydanie w 1990) Kołakowski wprost włącza fenomenologię Husserla

to właśnie ona, pomimo (czy raczej dzięki) schematyczności prezentacji, wykorzystania raczej wąskiej bazy tekstów źródłowych oraz chwilami dobitnego i osobistego tonu prezentacji tematu, do dzisiaj jest istotnym punktem odniesienia dla kartezjańskich interpretacji fenomenologii w Polsce¹³². Zdaniem Kołakowskiego Husserl dąży do tego, aby „[...] odbudować nadzieję na powrót do absolutnie pierwotnej intuicji w poznaniu oraz przezwycięzenie relatywizmu i sceptycyzmu”¹³³. Odeprzeć sceptycyzm z kolei można zapewniając poznaniu absolutnie niepowątpiewalną podstawę; stąd mówi się o absolutystycznych dążeniach fenomenologii, które restytuują dążenia Kartezjusza. Kołakowski twierdzi, że absolutyzm fenomenologii wiąże się z jej transcendentalizmem, gdyż „Musimy znaleźć transcendentalną podstawę pewności”¹³⁴. Oznacza to, że pewność gwarantuje rygor zasady bezzałożeniowości. Kołakowski zmierza przy tym do wykazania bezpodstawności dążeń Husserla, które, jak przekonuje, z góry są skazane na porażkę, ponieważ „[...] nie ma prawdy niezależnie od poznawania prawdy”¹³⁵.

w nurt filozofii kartezjańskiej, twierdząc, że próba desubstancjalizacji *ego* ostatecznie sprawia, że „*Ego* zdaje się niczym więcej niż pustym odbiorcą odrealnionych zjawisk – bądź po prostu ruchem intencji, aktem bez aktora” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Poznań 1999, s. 241–242), co samo przez się ma prowadzić filozofa „[...] do absolutnie pierwotnego źródła wiedzy, która nie zakłada niczego poza sobą samą”. *Ibidem*, s. 242. Polemikę z tezami o metafizycznej interpretacji kartezjanizmu przystawionymi w *Horror metaphysicus*, przede wszystkim w odniesieniu do fenomenologii transcendentalnej, podjął Sarnowski. Zob. S. Sarnowski, *Anty-horror metaphysicus*, „Edukacja Filozoficzna”, 1992, 13, s. 48–56. Sarnowski widzi „oś horroru metafizycznego” Kołakowskiego w absolutyzacji *ego* przez Kartezjusza, które zwieńczenie znajduje w Husserlowskim wątpliwym. Zob. *ibidem*, s. 50–51. W rzeczywistości, dowodzi Sarnowski, fenomenologia jest neokartezjanizmem w sensie bycia filozofią nauki, która odsuwa się od zagadnień realności świata, pyta o sens, a przez to na nowo może sformułować pytania o świat. Zob. *ibidem*, s. 54–55.

¹³² Przykładem oddziaływania interpretacji Kołakowskiego jest interpretacja Kotowej, która, deklarując kontynuowanie refleksji autora *Husserl i poszukiwanie pewności*, twierdzi, że Husserlowska próba obrony wiedzy pewnej ma znaczenie „mitotwórcze”, bo ustanawia „[...] mit w rodzaju Kartezjańskiego *cogito*”. B. Kotowa, *Fenomenologiczna idea teoretycznego poznania*, s. 186. Stąd, twierdzi Kotowa, „[...] Husserlowskie poszukiwanie pewności okazuje się być ważne jako determinanta działań kulturowo uregulowanych”. *Ibidem*, s. 193.

¹³³ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Kraków 2003, s. 7. Ów cel, jak argumentuje Kołakowski, można ująć także w następujący sposób: „[...] jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepodważalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów; jak uchronić się przed korozją psychologizmu i historyzmu; jak osiągnąć doskonale trwałą grunt w poznaniu”. *Ibidem*, s. 8.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 23.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 73.

Zdaniem Józefa Dębowskiego (ur. 1952), twierdzenia Kołakowskiego dają się sprowadzić do krytyki, że ani Husserlowi, ani Kartezjuszowi, „[...] nie udało się przeprowadzić wyraźnego rozróżnienia pomiędzy pewnością psychologiczną a obiektywną”¹³⁶. Dębowski wysuwa szereg trafnych, jak się wydaje, zarzutów wobec ekspozycji Kołakowskiego: (1) odczytanie sensu i zakresu redukcji przez Kołakowskiego w zasadzie powtarza raczej koncepcję Kartezjusza, niż Husserla¹³⁷; (2) zbyt mocno podkreśla się metafizyczną interpretację Husserla i motywu kartezjańskiego, nie dostrzegając, że fenomenologia sytuuje się poza sporem „idealizm-realizm”¹³⁸; (3) Husserl poszukuje raczej prawdy, a nie pewności¹³⁹; (4) Kołakowski jednak myli ze sobą „prawdę” i „pewność”, ponieważ czasami operuje nimi zamiennie, bądź też „[...] jak gdyby raz ‘prawda’ implikowała ‘pewność’, innym zaś razem ‘pewność’ implikowała ‘prawdę’”¹⁴⁰; wreszcie, (5) Kołakowski operuje w pewnym stereotypie o Husserlu, widząc w nim jedynie wyraz ducha epoki¹⁴¹. Inną drogą idzie Jan Krokos (ur. 1952), według którego Kołakowski nie tyle interpretuje i analizuje fenomenologię Husserla, co po prostu prezentuje swoją koncepcję relatywizmu¹⁴². „Kołakowski wbrew naturze samego poznania – pisze Krokos – domaga się zewnętrznego wobec aktualnie zachodzącego aktu czy sekwencji aktów kryterium pewności, oczywistości – a ostatecznie – prawdy”¹⁴³. To jednak chybia intencji Husserla.

Przedstawione interpretacje można, jak się wydaje, ująć jako skrajne. Niemniej jednak współcześnie coraz częściej motyw kartezjański ujmuje się w sposób umiarkowany, także poprzez jego nowe rozwinięcia. I tak, Półtawski, związany przed 1990 rokiem z Ingardenowską interpretacją motywu kartezjańskiego, współcześnie wyraźnie odchodzi od radykalnego odczytania fenomenologii, podkreślając, że „fundamentalizm” tej filozofii wyraża się w pytaniu o praktyczną kondycję człowieka oraz jego konstytucję w świecie życia¹⁴⁴. Andrzej Zalewski (ur. 1952) z kolei podkreśla niemożliwość zakończenia redukcji czy też jej **a b s o l u t n e g o** domknię-

¹³⁶ J. Dębowski, *Husserl i poszukiwanie pewności (Ciąg dalszy sporu o zasadę racjonalizującą drogę filozoficzną Husserla)*, „Colloquia Communia”, 1989, 2 (43), s. 165.

¹³⁷ Zob. *ibidem*, s. 166–167.

¹³⁸ Zob. *ibidem*, s. 172.

¹³⁹ Zob. *ibidem*, s. 173.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 175.

¹⁴² Zob. J. Krokos, *Relatywizm czy prawda?*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1992, 2 (191), s. 184–186.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 186.

¹⁴⁴ Zob. A. Półtawski, *Fenomenologia jako badanie fundamentalne*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2009, t. XXXVII (1), s. 6–15.

cia, podając w wątpliwość maksymalistyczne roszczenia fenomenologii¹⁴⁵. Dariusz Łukasiewicz (ur. 1965) wprost formułuje projekt fenomenologii jako fundacjonalizmu umiarkowanego, przez który rozumie „[...] pogląd, że istnieją wprawdzie pewne zdania bazowe, ale nie są one infalibilne (nieodwoływalne)”¹⁴⁶. Propozycja Łukasiewicza znajduje rozwinięcie w ujęciu fenomenologii jako fundacjonalizmu umiarkowanego, który bada także zawodność poznania jako równoprawny fenomen poznawczy¹⁴⁷. Piotr Łaciak (ur. 1967) wiąże kartezjański wykład redukcji z dogmatycznym motywem w fenomenologii, który prowadzi do sformułowania problematycznej tezy dualizmu metafizycznego¹⁴⁸. W przekroczeniu i reinterpretacji motywu kartezjańskiego w pewnej mierze pomaga drugie wydanie tłumaczenia *Méditations Cartésiennes* (2009), w którym zrezygnowano z dołączenia uwag krytycznych Ingardena, podkreślając, że uwagi te są silnie zakorzenione w sporze idealizmu z realizmem, zaś w *Medytacjach* „[...] Husserla otwiera [...] pole do przewyżczenia tradycyjnych i niemałym stopniu absurdalnych sporów, od których i on sam, niestety, nie umiał się definitywnie odciąć”¹⁴⁹. Co ważne, tłumacz nie zrezygnował z komentarzy, które wcześniej sporządzono do uwag Ingardena i Husserla, co oznacza, że polski czytelnik wciąż otrzymuje tekst – w pewnym sensie – zniekształcony. Bądź co bądź, obecnie w filozofii polskiej wyraźnie zaznacza się stanowisko, że „kartezjanizm” Husserla i fenomenologii w ogóle jest szerokim zjawiskiem i należy go odczytywać raczej na poziomie metafizycznym jako narzędzie historiograficzne i interpretacyjne¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Zob. A. Zalewski, *Problem fundamentu poznawczego w fenomenologii*, „Edukacja Filozoficzna”, 1994, 18, s. 88–89.

¹⁴⁶ D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008, s. 153.

¹⁴⁷ Zob. W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Filozofia transcendentalna Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, s. 270–278; *idem*, *Fenomenologia jako teoria wiedzy a kartezjanizm filozofii Husserla*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Wrocław 2013, s. 189–204.

¹⁴⁸ Zob. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, s. 92–94.

¹⁴⁹ A. Wajs, *Od tłumacza*, [w:] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Wajs, Warszawa 2009, s. XXXV.

¹⁵⁰ W tej sprawie zob. W. Starzyński, *Kartezjanizm Husserla w świetle prób jego interpretacji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2009, 72, s. 391–408; *idem*, *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Warszawa 2014.

Zakończenie: poza motyw kartezjański

Obecność motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii oraz jego oddziaływanie, zarówno jako źródła inspiracji, jak i przedmiotu krytyki, przybiera różne formy: raz ogólnych, lecz niewypowiedzianych ram dla rekonstrukcji filozofii fenomenologicznej, innym razem bezpośrednich nawiązań i precyzyjnych krytyk. Bliższym celem tej pracy była prezentacja głównych stanowisk oraz tematów i argumentów wiązanych z motywem kartezjańskim. Zestawiając wyniki tej prezentacji, należy zauważyć, że już w początkach recepcji fenomenologii w Polsce (1895–1918), wyraźnie zaznaczyły się pierwsze elementy motywu kartezjańskiego. Jego obecność zauważa się zarówno na poziomie polemiki (Heinrich), rekonstrukcji (Tartakiewicz), jak i krytyki (Biegeleisen). Motyw kartezjański wiązano wtedy głównie z intuicjonistycznym charakterem postępowania fenomenologicznego oraz z maksymalistycznym roszczeniem fenomenologii do autonomii i bycia podstawą nauk. W późniejszym okresie (1919–1945) wykształciły się podstawy dla ontologicznej interpretacji motywu kartezjańskiego. Filozofowie (Ingarden, Leszczyński, Krzemicka) argumentowali, że metoda i epistemologia są wtórne wobec ontologii i metafizyki, które przesądzają o naturze fenomenu. Dlatego maksymalistyczne roszczenia fenomenologii do bycia nauką, rozumiano jako odejście od realnego świata ku idealnym istotom. Jednym słowem, to motyw kartezjański doprowadził fenomenologię do idealizmu. W tym kontekście, formułowano także pierwsze próby wyjścia z idealizmu (Witkiewicz). W okresie powojennym (1946–1970), motyw kartezjański w fenomenologii jeszcze silniej związano z tezami ontologicznymi (Ingarden), chociaż podobne podejście spotkało się z krytyką (Kroński, Tischner), co w rezultacie prowadziło do wyeksponowania tez metodologicznych i epistemologicznych (Stępień, Sarnowski). Warto także odnotować próbę przekroczenia motywu kartezjańskiego przez interpretację *ego* w kategoriach *quasi-przestrzenności* (Szewczyk).

W okresie po śmierci Ingardena (1971–1989), zauważa się dalsze utrwalanie tezy o kartezjanizmie fenomenologii (Póltawski, Okopień), co wywoływało skrajne krytyki tej filozofii jako idealizmu (Łoziński), także z pozycji szeroko pojętej filozofii języka (Gawroński, Jadacki). Inną formą odnoszenia się do motywu kartezjańskiego były próby zdefiniowania jego ograniczeń (Środa, Michalski) oraz dyskusji wokół polskiego przekładu *Méditations Cartésiennes* (Judycki). Polska fenomenologia współczesna (po 1990 roku) charakteryzuje się pluralizmem i wydaje się, że tę charakterystykę można także przenieść na motyw kartezjański. Nawiązania do wątków kartezjańskich w fenomenologii, przede wszystkim próba *absolutnego*

uzasadnienia wiedzy oraz postulat filozofii jako nauki, leżą u podstaw szerokiej krytyki, którą kieruje się wobec fenomenologii (Kołakowski, Kotowa, Such, Jasiński, Rolewski, Hartman, Niżnik). Co ważne, coraz wyraźniejszy jest wątek epistemologiczny motywu kartezjańskiego, który znajduje rozwinięcia skrajne (Hempoliński, Chrudzimski, Ziemińska, Miłkowski) oraz umiarkowane (Póltawski, Zalewski, Łukasiewicz, Łaciak). Bez wątpienia nie jest tak, że polską fenomenologię można zredukować do jej kartezjanizmu i dyskusji wokół niego. Niemniej jednak motyw kartezjański wydaje się przenikać różne, czasami niesprowadzalne do siebie i teoretycznie odległe interpretacje fenomenologii. W tym znaczeniu motyw ten pozostaje istotnym elementem, który charakteryzuje polską recepcję i przemiany fenomenologii.

W oparciu o zrekonstruowane w tej pracy przemiany polskiej fenomenologii, motyw kartezjański można określić jako zbiór szeregu zagadnień: (1) fenomenologia jest nauką; (2) dostarcza ona absolutnie uzasadnionej wiedzy; (3) oznacza to także, że funduje ona inne nauki; (4) metoda fenomenologiczna dostarcza wiedzy niepowątpiewalnej; (5) intuicja jest wyróżnionym i prawomocnym źródłem poznania; (6) intuicja powinna być pozbawiona założeń; (7) probierzem pewnego poznania jest oczywistość; (8) problematykacji dotychczasowej wiedzy służy redukcja, która jest wyrazem wątpienia metodologicznego; (9) intuicja i redukcja wyróżniają sferę *cogito*; (10) świat jest zrozumiały jako *cogitatum* świadomości; (11) metoda i epistemologia fenomenologii określają jej ontologię i metafizykę; kartezjańska fenomenologia jest idealizmem. Wydaje się, że każda z przedstawionych tutaj tez jest dyskusyjna i problematyczna. Nie dziwi zatem fakt, że motyw kartezjański spotkał się w filozofii polskiej z ostrą krytyką, czasami zapewne słuszną. Można sądzić, że motyw kartezjański jest istotnym elementem w zrozumieniu rozwoju fenomenologii w Polsce i w jakimś sensie pozwala także na zrozumienie jej obecnej sytuacji. Nie jest przesadą twierdzenie, że motyw ten ugruntował raczej redukcjonistyczne rozumienie fenomenologii i sposobów jej wykorzystania. Zestawienia Husserla z Kartezjuszem, nieważne jak dokładne, sugerują, że fenomenologia jest *t e o r i ą* filozoficzną, nie zaś *m e t o d ą*, która pierwotnie miała służyć systematycznym badaniom fenomenów. Za daleko idą zatem te interpretacje, które redukują fenomenologię do kartezjanizmu.

W tym kontekście warto przypomnieć, że chociaż fenomenologia jest „neokartezjanizmem”, jej celem nie jest restytucja celów Kartezjusza, lecz radykalizacja jego przedsięwzięcia, co zresztą ostatecznie ma prowadzić do odrzucenia, jak pisał Husserl, „niemal całego” dorobku filozoficznego tego ostatniego¹⁵¹. A zatem, posługiwanie się określeniem „kartezjanizm” w od-

¹⁵¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1.

niesieniu do fenomenologii Husserla raczej luźno wiąże się z konkretnymi rozwiązaniami Kartezjusza czy nawet z interpretacją jego filozofii. Z tego powodu odnoszenie się do motywu kartezjańskiego w fenomenologii nie łączy się tyle z samym Kartezjuszem, co raczej z „duchem” filozofii maksymalistycznej, co pokazuje przedstawione zestawienie. Kończąc, można sformułować hipotezę, że motyw kartezjański jest konsekwencją co najwyżej ekspozycji fenomenologii, a nie jej realizacji. Należy pamiętać, że droga kartezjańska do fenomenologii została przedstawiona przez Husserla w pracach, które bądź co bądź są wprowadzeniem do filozofii fenomenologicznej: *Ideach I* (1913) i w *Medytacjach kartezjańskich* (1931), pełen zaś wyraz znajdują w wykładach *Wstępu do filozofii* (1922–1923) i o *Pierwszej filozofii* (1923–1924). Radykalne i maksymalistyczne cele fenomenologii formułowane w tych pracach i podczas wykładów, jak się zdaje, łatwiej mogły trafić do odbiorcy, który – jak postulował Husserl – powinien przecież podjąć trud filozofowania od nowa, a zatem w konsekwencji podać w wątpliwość ekspozycję kartezjańską. Fakt ten wydaje się świadczyć o dydaktycznych źródłach motywu kartezjańskiego, który jest mniej obecny w manuskryptach badawczych Husserla, a więc przy konkretnych analizach i zastosowaniach metody fenomenologicznej.

Na samym końcu można się zastanowić nad możliwościami wyjścia w fenomenologii poza motyw kartezjański. Jak – można pytać – należy ujmować metodę fenomenologiczną, aby otwierała możliwie szerokie pole badawcze? W kartezjańskim wykładzie metoda ogranicza się do wąskiego zakresu absolutnej pewności. Co jednak zrobić z poznaniem, które ze swej istoty jest nieoczywiste? Czy to jest w ogóle możliwe? Jak sądzę, pierwszym krokiem jest próba reinterpretacji radykalnych (skrajnych) postulatów motywu kartezjańskiego¹⁵². Rzecz w tym, aby niektóre hasła pojmować raczej jako idee regulatywne, niż jako warunki *sine qua non* analizy fenomenologicznej. I tak, bezzałożeniowość można pojąć jako spektrum, w którym realizuje się refleksja fenomenologiczna, przy czym filozof powinien dążyć do możliwie bezzałożeniowego poznania. Przedmiotem analizy można zaś uczynić fenomeny, które w sposób istotny są, żeby się tak wyrazić, mętne i niewyraźne. Dajmy na to, wiemy, że empatia często dostarcza wiedzy zawodnej, ale sąd ejdetyczny, że tak właśnie jest, aspiruje już do ujmowania go z apodyktyczną oczywistością. Tym samym w centrum umiarkowanej fenomenologii wydaje się stać oczywistość jako taka, a podstawowe pytanie

¹⁵² Tą drogą idzie np. S. Rinofner-Kreidl, *Mediane Phänomenologie. Studien zur Idee der Subjektivität zwischen Naturalität und Kulturalität*, Würzburg 2003, s. 99–107.

brzmi: „Czym to jest, oczywistość?”¹⁵³. Z tego powodu skrajne żądanie wiedzy absolutnie pewnej zdaje się efektywniejsze przy sformułowaniu umiarkowanym, w którym podkreśla się, że metoda fenomenologiczna dostarcza rezultatów, które mogą spełniać wysokie standardy pojmowania wiedzy, ale jako takie są one wciąż korygowalne. Jednym słowem, wyniki poznawcze formułowane przez fenomenologa nie są niekorygowalne. Koniec końców trzeba zdać sobie sprawę, że fenomenologia realizuje się w opisach, a te mogą być zweryfikowane i skorygowane przez innego filozofa. Nauka, która zatem płynie z analizy motywu kartezjańskiego w fenomenologii, która jednocześnie ustawia nas poza tym motywy, jest zbieżna z tym, co Husserl starał się wyrazić, sięgając do Kartezjusza jako fundatora fenomenologii transcendentnej: nie ma żadnego „widoku znikąd”, co znaczy, że w postępowaniu fenomenologicznym trzeba także być świadomym swych ograniczeń. ∞

WITOLD PŁOTKA – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego w Gdańsku. Jest laureatem „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Pełni funkcję Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Zajmuje się badaniami nad fenomenologią klasyczną oraz jej współczesnymi przeformułowaniami. Publikował m.in. w „Fenomenologii”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, a także w „Studia Phänomenologica”. Jest redaktorem *Wprowadzenia do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy* (IFiS PAN, Warszawa 2014) oraz autorem monografii *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy* (WUG, Gdańsk 2015).

WITOLD PŁOTKA – Ph.D. (habil.), Associate Professor at the Faculty of Social Sciences of the University of Gdańsk. His publications include articles on, for instance, the intentionality theory, theory of knowledge, and history of the phenomenological movement in Poland. He is a co-editor (together with Peter Andras Varga) of the Special Issue of the “Horizon. Studies in Phenomenology” (5 (1), 2016) dedicated to phenomenology in Central and Eastern Europe. He published a book on *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy* [Studies in the Phenomenology of Cognition. Transcendental Philosophy of Edmund Husserl and the Problem of Knowledge] (2015), and edited two-volumes of *Wprowadzenie do fenomenologii* [Introduction to Phenomenology] (2014). He is the winner of “The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. He is member of the Husserl Circle, and Secretary of the Polish Phenomenological Association.

¹⁵³ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht–Boston, MA–Lancaster 1984, s. 154.