

Maciej Chlewicki (Bydgoszcz)

Neokartezjanizm Edmunda Husserla

Wstęp

Popularność Kartezjusza w ubiegłym stuleciu nie wynikała bynajmniej z atrakcyjności bądź aktualności jego filozoficznego stanowiska. Dwudziestowieczna filozofia była raczej powszechną próbą pokonania i wyzwolenia się z kartezjańskiego dziedzictwa, postrzeganego jak źródło paradoksalnych problemów bądź niemożliwych do utrzymania teoretycznych propozycji, zwłaszcza tych dotyczących skrajnie pojętej zasady podmiotowości czy problematyki „umysł – ciało”. Pozytywne odwołanie się E. Husserla do filozofii Kartezjusza należałoby więc uznać za wyjątkowe. Ale na szczególną uwagę zasługuje nie sama obecność kartezjańskich „wątków” w filozofii niemieckiego fenomenologa, lecz ciągle postępujące wraz z rozwojem Husserlowskiego namysłu nad istotą filozofii jako takiej przyswajanie i rozwijanie tego ideału filozofii, jaki nakreślony został w Kartezjańskich *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Tylko w takim sensie można mówić o Husserlowskim „neokartezjanizmie” w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie jest przypadkiem, że w taki sposób określił Husserl swoje stanowisko dość późno, pod koniec swej filozoficznej drogi, bo dopiero ok. 1929 roku w wykładach opublikowanych później pod jakże znaczącym tytułem – *Medytacje kartezjańskie*. Można bowiem wskazać już wcześniej kilka ważnych elementów jego fenomenologii, które noszą wyraźne cechy kartezjanizmu, lecz ich pełny sens objawia się dopiero na końcu, gdy sam Husserl, kierowany kartezjańską ideą filozofii, nadaje im jeszcze bardziej skrajnie kartezjańską interpretację. Zatem obecność takich wątków, jak pojmowanie filozofii jako „ścisłej nauki”, ideał oczywistości i pewności, powszechna próba wątpienia (*epoche*) czy nawet Ja transcendentalne jako interpretacja kartezjańskiego *cogito*, nie oddaje w pełni sensu tego neokartezjanizmu, jeśli nie uwzględni się szerszego kontekstu – bardzo ważnych filozoficznych rozważań podstawowych, wciąż pogłębianych przez Husserla, zmierzających coraz bardziej w stronę Kartezjusza. Dlatego nawet ostatnie z jego dzieł, *Kryzys*, wbrew temu, co się niekiedy

sądzi, nie tylko nie porzuca kartezjańskiej perspektywy, ale ją dopełnia, rzucając nowe światło na cały wcześniejszy filozoficzny dorobek autora.

1. Filozofia jako „nauka”. Rozum

Jak przypomina Ingarden, tym, co wzbudziło największy entuzjazm dla fenomenologii Husserla, był jej swoisty „konkretyzm”, unikanie jałowej spekulacji pojęciowej oraz hasło „powrotu do rzeczy samych”. Wyrażało się to najlepiej w Husserlowskiej „zasadzie wszystkich zasad”, uznającej za jedyną i ostateczną podstawę wszelkiej wiedzy „źródłowo prezentującą naoczność”, którą polski fenomenolog definiuje następująco: „nie ma wiedzy bez doświadczenia! Przede wszystkim trzeba to, co doświadczamy, uchwycić w doświadczeniu – i wszystko inne musi być również wydobyte z doświadczenia, rozwinięte i ostatecznie uzasadnione przez doświadczenie”¹. Oczywiście, Husserl pojmuje „doświadczenie” inaczej niż to robią empiryzm czy pozytywizm. Ta wieloznaczność pojęcia nie powinna jednak mylić, gdyż tak czy inaczej rozumiane „doświadczenie” (Husserl będzie później, w *Medytacjach kartezjańskich*, posługiwał się na przykład pojęciem „doświadczenia transcendentального”), pozostaje wciąż przecież „doświadczeniem”. Nie ma powodów, by w punkcie wyjścia zakładać czy przesądzać z góry, co „doświadczeniem” jest, a co nie. Ponadto, jak słusznie podkreśla Ingarden, trzeba pozostać przy tym wieloznacznym pojęciu, by wydobyć właściwy zamiar autora *Idei*. Dopiero w opozycji do pojmowania „doświadczenia” w empiryzmie i pozytywizmie widać wyraźnie, że Husserl chce bronić „doświadczenia” w ogóle, jako takiego, „doświadczenia”, którego właściwy sens, jak twierdzi, został zniekształcony przez tamte stanowiska. Nie unikając swoistej paradoksalności, jakby wbrew utartym przekonaniom, Husserl powie nawet, iż to fenomenologia jest „prawdziwym pozytywizmem”².

Taki sam jak do pozytywizmu jest stosunek Husserla do nauki. Tak jak fenomenologia może być tożsama z „pozytywizmem” – jeśli właściwie pojmujemy się jego źródłowy sens – tak też filozofia może być „nauką”, jeśli oczywiście nie utożsamia się jej z nowożytnym ideałem dominującej naukowości. Łączyło się to będzie z koniecznością przemyślenia i przywrócenia samej idei „naukowości” nauki. W związku z tym Husserl wysunie

¹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 55.

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 70.

postulat nie tylko filozofii jako nauki, lecz więcej: filozofii jako „ściślej nauki” (*strengte Wissenschaft*), bądź lepiej – filozofii jako nauki w najściślejszym znaczeniu tego słowa. Jest to szczególny moment, który z punktu widzenia krytyków Husserla ma być przykładem „negatywnej” zależności jego fenomenologii od kartezjanizmu. Chodzi o kartezjański ideał filozofii wzorowanej na matematyce. Husserl jednak pragnie tylko pokazać konieczność i możliwość wykroczenia poza największy z przesądów, jaki stoi na drodze autentycznie pojętej filozofii. Przesądem tym jest przekonanie, iż filozofia w ogóle nie może być „nauką”.

Przekonanie o odrębności filozofii i nauki można, zdaniem Husserla, uznać tylko w sensie historycznym. Pierwotnie na obszarze umysłowości europejskiej doszło do wykształcenia się ideału czegось, co nie oddzielało w sobie filozofii i nauki jako dwóch odrębnych dziedzin czy sposobów bycia³. Krótko mówiąc, filozofia powstała jako nauka. Dopiero wraz z wyodrębnieniem i uniezależnieniem się od filozofii całego uniwersum nauk szczegółowych w nowożytności podział taki stał się faktem. Na skutek błędnej idealizacji zawężonego sensu naukowości zaczęto traktować filozofię jako coś „nienaukowego”. Od tej pory nie było już tak naprawdę nie tylko filozofii jako nauki, ale po prostu – jak sądzi Husserl – żadnej prawdziwej filozofii. Husserl potrafi jednak dostrzec wyjątkową rolę Kartezjusza w tym procesie. Błędne jest przekonanie, jakoby to „ojciec filozofii nowożytnej” przyczynił się do tych negatywnych przemian. Przeczy temu choćby słynny Kartezjański obraz filozofii jako drzewa, którego części symbolizują całość wiedzy oraz jedność nauki, obraz, który nie był tylko nic nieznaczącą, efektywną metaforą⁴. Stoi za nim Kartezjański ideał jedności wszelkiej ludzkiej wiedzy i rozumu, postulat *mathesis universalis*, która ani nie może być utożsamiana po prostu z matematyką, ani nie daje jakichkolwiek podstaw do deprecjonowania filozofii wobec nauk szczegółowych opartych na zasadach matematycznego przyrodoznawstwa. Tak pojęte Kartezjańskie idee „naukowości filozofii” i „filozoficzności nauk” bliskie są Husserlowi zarówno w *Filozofii jako ścisłej nauce*, czyli dość wcześnie, jak i w *Kryzysie nauk europejskich*, w końcowej fazie twórczości, gdy jego stosunek do filozofii Kartezjusza jest już ugruntowany. Wszystko to dałoby się wyrazić także jednym Kartezjańskim

³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.

⁴ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 367.

słowem – kluczem: rozum, słowem, którego sens pragnie Husserl zachować jako najgłębsze powiernictwo filozofii.

W całej swej twórczości Husserl pozostał wierny przekonaniu, iż człowieczeństwo wyraziło się najpełniej w odkrytej przez Greków idei filozoficznego sposobu bycia, tę zaś można sprowadzić do ideału rozumnego stosunku człowieka do rzeczywistości. „Rozum” jest dla Husserla symbolem kilku ściśle związanych ze sobą idei przynależnych autentycznemu człowieczeństwu. „Rozum” oznacza dla niego w istocie to samo, co wolność, odpowiedzialność, samoświadomość, krytycyzm i zdolność do kierowania swoim własnym losem. Taki rozum to po prostu filozofia. W istocie wszystko to (a zatem sam rozum i filozofię) da się wyrazić jeszcze jednym zasadniczym pojęciem – podmiotowość, która w ostateczności, zgodnie z tym, jak Husserl pojmuje *telos* filozofii, będzie musiała przybrać postać transcendenttalnej subiektywności⁵. Dotarcie do jej właściwego sensu będzie jednoznaczne z wstąpieniem na drogę Kartezjańską, drogę wskazaną przez Kartezjusza, ale może nie całkiem przez niego poznana, a może nawet zaniedbana i na wiele lat dla filozofii straconą. Ideał filozofii jako „nauki” z jednej strony i odkrywanie filozoficznych podstaw czystej podmiotowości z drugiej, wyznaczają sens kartezjańskich poszukiwań Husserlowskiej fenomenologii. Sens ten będzie ulegał zmianom w zależności od tego, w jakim stopniu i który element filozofii Kartezjusza przyjmie Husserl, a także od tego, jakiej podda go ocenie i interpretacji.

2. Fenomenologiczna droga do neokartezjanizmu

Stosunek Husserla do kartezjanizmu, tak jak całe poglądy niemieckiego fenomenologa, ulegał ewolucji. Zwykle za najbardziej znaczący moment w całej fenomenologii uznaje się *Idee I* z 1913 roku, gdzie do głosu dochodzi Husserlowski idealizm (transcendenttalny). Faktycznie, tak się rzecz przedstawia przy uwzględnieniu ogłoszonych przez Husserla dzieł. Jak wiadomo jednak na podstawie opublikowanych wiele lat później pism, elementy kartezjańskie pojawiły się już w wykładach z 1907 r.⁶ Tam twórca fenomenologii odwołuje się w zasadzie tylko do jednego motywu: Kartezjańskie *cogito*

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendenttalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.; E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.

⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.

jako przykład czystej samoprezentacji jest najlepszym dowodem na możliwość istnienia poznania, w którym mamy dostęp do danej absolutnej. Kartezjusz pojawia się tu jednak niejako z konieczności, bo jego teoria jest po prostu znanym faktem historycznym, której nie sposób „nie znaleźć”, prowadząc poszukiwania na temat możliwości poznania jako takiego. W tym okresie fenomenologicznych poszukiwań Husserl o wiele bardziej interesował się Kantem i ogólną problematyką epistemologiczną, której fundamentalne słabości odczuwał jako największy filozoficzny ciężar. Kartezjańskie *cogito* było dla niego nadzieją wydostania się ze sceptycyzmu, w jaki popadła, jego zdaniem, filozofia⁷. Sam jednak jej cel nie może być tu określony jako kartezjański.

W *Ideach I* Husserl podtrzymuje te rozwiązania dotyczące *cogito* i pokazuje je nieco szczegółowiej. Ponadto odwołuje się do Kartezjusza jako do twórcy najbardziej radykalnej metody powszechnego wątpienia, do związanej z tym idei absolutnej wolności, będącej właśnie wolnością wątpienia⁸. Będzie to niezbędny element fenomenologii nazywany redukcją fenomenologiczną (*epoche*). Ale i tu samego celu filozofii jako takiego Husserl nie pojmował jeszcze po kartezjańsku. Wykorzystana tu została tylko kartezjańska metoda, celem jednak było wypracowanie prawdziwie *filozoficznego nastawienia*, w którym, inaczej niż w nastawieniu naturalnym, świat ukazałby się jako czysty fenomen, tj. jako to, co się jawi i tylko w granicach tego, jak się jawi. Kolejnym etapem i w zasadzie głównym zadaniem fenomenologii miał być opis tak wydobytych fenomenów. Zmiana nastawienia wymagała przede wszystkim wypracowania nowego ujęcia świadomości, czyli świadomości transcendentalnej, świadomości konstytuującej sens tego, co jawi się teraz jako fenomen. Był to etap twórczości Husserla, w którym, kontynuując w znacznym sensie jeszcze cel *Badań logicznych*, starał się on opracować koncepcję filozofii jako nauki o transcendentalnej świadomości, odróżnionej tu przede wszystkim od jej psychologicznego ujęcia. Jak sam przyznawał, niezrozumienie dla samej idei takiej filozofii, czyli błędne mieszanie jego fenomenologii z psychologią, stanowiło główną przyczynę, dla której podejmował on ten temat wciąż od nowa i w sposób coraz bardziej radykalny. Ponieważ jednak, jak się wszystkim zdawało, problemem była wciąż świadomość, a rozwiązania Husserla przy-

⁷ „Pewien początek oferuje nam tutaj **Kartezjańskie rozważanie sceptyczne**: byt *cogitatio*, [byt] przeżycia podczas przeżywania i w prostej skierowanej nań refleksji, jest niepowątpiewalny; bezpośrednie oglądowe uchwycenie i posiadanie *cogitatio* są już pewnym poznaniem, *cogitationes* są pierwszymi danymi absolutnymi.” (tamże, s.11)

⁸ E. Husserl, *Idee...*, wyd. cyt., s. 95 – 99.

brały skrajną postać, przypominającą dobrze znane skądinąd wątki, szybko określono transcendentálną fenomenologię jako zwykły idealizm, a wszystko zrzucono na karb kartezjanizmu autora *Idei*.

Pełny neokartezjanizm fenomenologii objawił się z całą mocą dopiero w *Medytacjach kartezjańskich*. Kartezjusz jest tu dla Husserla przede wszystkim mistrzem w formułowaniu ideału filozofii jako nauki radykalnej i całkowicie autonomicznej. Filozofia radykalnego zadania, powiada autor *Medytacji kartezjańskich*, potrzebuje radykalnych metod i radykalnego pojmowania samej siebie. Zatem pierwszoplanową sferą Husserlowskiego neokartezjanizmu jest dziedzina **wstępna**, ale zarazem podstawowa i najogólniejsza – „metafilozoficzna”. Rozważając w jej ramach ideę pojętej ściśle naukowości filozofii Husserl odnajduje ją w zagadnieniu oczywistości, która jest „pierwszą metodyczną zasadą naczelną”. „Oczywistość jest, w najszerszym ze znaczeń tego słowa, *doświadczeniem* tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze owo coś istnieje (*von Seiendem und So-Seiendem*), jest właśnie rodzajem duchowego unaocznienia czegoś w jego własnej osobie (*Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*).” I dalej: „Wszelka oczywistość jest uchwyceniem bytu oraz jego określeń *w modus* ‘własnej osoby’, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia, która wyklucza przeto jakiegokolwiek wątplenie.”⁹ Oczywistość jest zatem tym, co gdzie indziej Husserl nazywa „źródłowo prezentującą naocznością” czy „zasadą wszystkich zasad”, a co już wcześniej, zgodnie ze słuszną uwagą Ingardena, określone też zostało jako „doświadczenie”. Zarówno oczywistość jak i niepowątpiewalność, jako ideały apodyktycznego poznania, są motywem jak najbardziej kartezjańskim i obecne były u Husserla już wcześniej. Teraz jednak pojawiają się w jeszcze szerszym, „metafilozoficznym” kontekście neokartezjanizmu, co znacznie uwypukla taki ich sens.

To nasilenie się idei kartezjanizmu wynikało z wypracowania przez Husserla nowej ogólnej idei „absolutnie ugruntowanej filozofii”, znacznie bliższej modelowi Kartezjańskiemu, niż wszystko, co wyszło do tej pory spod jego ręki. Na początku lat dwudziestych, jak zauważają badacze, Husserl jeszcze raz, może tak naprawdę po raz pierwszy i ostatni w tak radykalny sposób (tak przynajmniej wtedy to widział i raczej zdania nie zmieniał), podjął temat ostatecznego ugruntowania filozofii. Wynikiem tego była w znacznej mierze nowa w stosunku do jego wcześniejszej fenomenologii idea filozofii – idea „filozofii pierwszej”. Wyrazem tych przemyśleń stały się właśnie *Medytacje kartezjańskie*, dzieło, o którym Husserl, podczas jego przygotowywa-

⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, ss. 16 i 22.

nia, wyrażał się jako o dziele swego życia (ukazało się ono później jako pierwszy tom *Husserlianów*).¹⁰ Jak zauważa Ingarden, w latach dwudziestych prawie całkowicie znikły zagadnienia podstawowe dla *Badan logicznych* i *Idej I*. Najważniejszym problemem, jaki teraz jawił się Husserlowi, nie było już zagadnienie świadomości transcendentalnej, ani zmiana naturalnego nastawienia w nastawienie fenomenologiczne, lecz problem „początku”, problem absolutnego punktu wyjścia, którym to przede wszystkim powinna zająć się radykalnie zorientowana filozofia jako „filozofia pierwsza”. Podstawowym kryterium, jakie w tym momencie ma odpowiadać tak pojętemu zadaniu filozofii jest kartezjańska zasada niepowątpiewalności. Przyjęcie w ogóle takich rozstrzygnięć i decydujących kryteriów dla naprawdę autentycznie pojętej filozofii było wynikiem, do czego przyznawał się Husserl, wielkich inspiracji wciąż płynących z Kartezjańskich *Medytacji o pierwszej filozofii*. Zgodnie zatem z kartezjańskim ideałem filozofii jako takiej, w wyniku znacznie pogłębionego namysłu metafizycznego, ukazał się pełny sens fenomenologii jako „filozofii pierwszej”; jako filozofii, dla której podstawowym pytaniem jest teraz pytanie o to, czy istnieje coś takiego, takie twierdzenie czy w ogóle to, co wiemy, to, co poznając doświadczamy w taki sposób, abyśmy mogli uznać je za absolutnie niewątpliwe?

Kartezjański sens fenomenologii Husserla ujawnił się więc nie od razu i wynikał ze zmiany w pojmowaniu tego, co miało stanowić w niej ową sferę absolutnego poznania, która od początku była celem tej filozofii. Można powiedzieć, że w jakimś sensie już w *Badaniach logicznych* Husserl zrobił pierwszy krok, ukazując możliwość istnienia takiej dziedziny jako sfery czyistych („wiecznych”) istot, dziedziny dostępnej w swoistym „doświadczeniu” – wbrew przesądom naukowego pozytywizmu, naturalizmu i psychologizmu – bo w „doświadczeniu eidetycznym”. Następnie w *Ideach I* jako „absolutna” została określona świadomość transcendentalna, zaś taki jej charakter wynikał stąd, iż dana jest ona w „doświadczeniu wewnętrznym”, całkowicie pewnym i oczywistym. Absolutna pewność i oczywistość, z jaką

¹⁰ „W najbardziej czystej postaci kartezjańską drogę redukcji znajdujemy w drugiej części wykładów z 1923/24 r. opublikowanych pt. 'Filozofia pierwsza' i w *Medytacjach kartezjańskich*.” (J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości: redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń 1994, s. 55.) Następnie autor wyjaśnia, iż należy przez to rozumieć fundamentalną refleksję Husserla nad filozofią jako taką i jej absolutnym charakterem. Na temat wyraźniejszego niż wcześniej zwrotu Husserla w tym okresie w stronę kartezjańskiej metody filozofii piszą także m. in. R. Ingarden i K. Świącicka. (R. Ingarden, dz. cyt.; K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993.)

dane jest transcendentalne „doświadczenie wewnętrzne”, nie są tu jednak bezpośrednim celem fenomenologii, lecz jedynie mają ukazać w ogóle możliwość istnienia i badania (opisu) takiej filozoficznie zredukowanej przestrzeni. Zdecydowanie pierwszym zadaniem fenomenologii stają się one dopiero w *Medytacjach kartezjańskich*, gdzie filozofia rozumiana jest jako „absolutnie ugruntowana nauka” czy „filozofia absolutnego początku”. A co ważniejsze, jak się teraz okazuje, owym całkowicie niewątpliwym fundamentem jest dziedzina „transcendentalnego życia świadomości” czy „żywa terażniejszość czystego Ja”, a więc kategorie występujące już wcześniej u Husserla, ale teraz o zdecydowanie bardziej kartezjańskiej proveniencji¹¹. Ponadto właśnie w tym dziele po raz pierwszy fenomenologia została pojęta wprost jako „egologia”, a nawet jako „transcendentalny solipsyzm” (różny od Berkeleyowskiego), co autor także pojmuje jako bezpośrednią konsekwencję kartezjanizmu.

3. Od *Cogito* do Ja transcendentalnego. Świat w fenomenologicznym nastawieniu.

Pomimo wielkiego uznania dla autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, zwłaszcza w kwestiach ogólnofilozoficznych, Husserl do końca nie wyzbył się także krytycznej oceny pewnych konkretnych rozstrzygnięć Kartezjusza. Przede wszystkim zarzucał mu brak radykalizmu w stosowaniu jego własnej metody. Skutek tego zaniedbania Kartezjusza miał się okazać niesłychanie poważny, bo przyczynił się do powstania nieszczęsnego nowożytnego idealizmu. Zdaniem autora *Ideji I*, błędem Kartezjusza było niewydobycie się na właściwy dla radykalnej filozofii poziom czystego, filozoficznego nastawienia, czyli pozostanie na poziomie nastawienia naturalnego. W tym wypadku oznaczało to utożsamienie Ja filozoficznego z Ja psychologicznym, z Ja należącym do świata naturalnego nastawienia, którego częścią jest psychologicznie rozumiana „refleksja” (w znaczeniu locke’owskim). Powstał pozorny – według Husserla – spór czy też dualizm psychologicznie pojętej świadomości (Ja) i „zewnętrznego” wobec niej świata. W przeciwieństwie do tego, trzymając się ściśle kartezjańskiej metody, powinno się

¹¹ Podstawowy zamysł *Medytacji kartezjańskich* A. Półtawski krótko ujmuje następująco: „Punktem wyjścia rozważań jest próba pokazania, jak radykalizacja kartezjańskiego metodycznego wątplenia prowadzi do problematyki transcendentalnej w rozumieniu Husserla. (A. Półtawski, Słowo wstępne do: E. Husserl, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. XI.)

dojść do koncepcji „czystego” Ja transcendentalnego, które jako takie nie jest przeciwstawione tzw. „zewnętrznemu” światu z naturalnego nastawienia, lecz w ogóle porzuca całe to nastawienie. Świat naturalnego nastawienia obejmuje bowiem zarazem to, co zawiera się we wspomnianym pojęciu świata „zewnętrznego”, jak też całość Ja psychologicznego; i dopiero tej najszerszej całości należy przeciwstawić Ja jako świadomość transcendentalną. Tak pojętą świadomość można też określić jako transcendentalny punkt widzenia, filozoficzny punkt widzenia całości, natomiast ową „całością”, której zobaczenie zostało w ogóle w ten sposób umożliwione, jest całość świata naturalnego nastawienia. W ten sposób świat ten może zostać – jak to określa Husserl – „wzięty w nawias”, tzn. może się ukazać jako fenomen dla świadomości transcendentalnej (nie psychologicznej, gdyż ta pozostała „w nawiasie”). Wypracowanie transcendentalnego punktu widzenia otworzyło fenomenologii drogę do ukazania świata jako fenomenu, jako „świata dla nas”.

Dla Husserla jest to jednoznaczne z zabiegiem zmiany nastawienia, z koniecznym dla dobrze pojętej filozofii procesem zmiany naturalnego nastawienia w nastawienie filozoficzne, fenomenologiczne. Świat jednak jest ten sam; filozofia odkrywa tylko możliwość innego do niego stosunku. Stwierdzenie to jest być może najważniejszym, jeśli chce się właściwie pojąć sens Husserlowskich zabiegów redukcji transcendentalnej. W wyniku redukcji świat nie staje się dla nas tematem straconym – mówi Husserl z największym naciskiem. Cała jego zawartość pozostaje taka sama i nieprzypadkowo Husserl używa porównania do wzięcia w nawias określonej całości. „Świat doświadczany w tym posługującym się refleksją życiu pozostaje przy tym dla mnie w pewien sposób nadal tym samym światem, światem doświadczanym jak przedtem, dokładnie z tą samą przysługującą mu w tej chwili zawartością.”¹²

Powyższe uwagi pozwalają odpowiedzieć na pewne wątpliwości, które mogłyby się pojawić odnośnie tego, jaka jest właściwie relacja pomiędzy zagadnieniem zmiany nastawienia, które było pierwszoplanowym zadaniem fenomenologii w *Ideach* a kartezyjańską w istocie problematyką „egologiczną” – podstawową dla *Medytacji kartezyjańskich*. Czy to w jakiś istotny sposób zmienia sens filozofii Husserla? Jeśli rzeczywiście w *Medytacjach* Husserl maksymalnie pogłębia swój kartezyjanizm formułując koncepcję „filozofii pierwszej” jako filozofii poszukującej tego, co dane w sposób absolutny (niepowątpiewalny), to czy tym samym odejście od podstawowej dla wcześniej-

¹² E. Husserl, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 27 - 28.

szych rozważań problematyki zmiany nastawienia i opisu zawartości świata danego w nastawieniu fenomenologicznym? Odpowiedź jest przecząca, a jej podstawą jest zrozumienie kluczowej roli Ja transcendentalnego.

Absolutem odkrytym według metody *Medytacji kartezjańskich*, owym punktem archimedesowym filozofii okazało się kartezjańskie *ego cogito*, czyli – jak mówi Husserl – coś, co powinno ukazać swój pełny sens w postaci Ja transcendentalnego. Ponieważ jednak Kartezjusz, zdaniem niemieckiego fenomenologa, pojmował to Ja w sposób metafizyczny, tzn. jako zachowaną „resztkę” świata, *res cogitans*, substancję przeciwstawioną całej wątpliwej reszcie świata jawiącego się teraz jako świat „zewnątrzny”, stanął przed zadaniem zbudowania „mostu” pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami. Tymczasem radykalnie przeprowadzona *epoche*, biorąca w nawias jednocześnie obie te rzeczywistości (świat zewnętrzny i psychologiczne, substancjalne Ja) jako całość, ani nie trafia na problem mostu, ani – jak pisze Husserl – „nie konfrontuje nas z nicością”. Tym bowiem, co pozostaje jako treść absolutnego transcendentalnego *ego cogito* nie jest samo tylko „puste”, „pozaświatowe” Ja, lecz Ja wraz z całym otaczającym je światem, tak jak całość ta została umieszczona „w nawiasie”. Mówiąc bardziej „popularnie” i w sposób znany z *Medytacji Kartezjusza*: nawet gdyby cały doświadczany przeze mnie świat był tylko snem, to i tak dany jest mi on w sposób absolutnie niepowątpiewalny¹³. Inaczej mówiąc – po uwzględnieniu zasad filozofii transcendentalnej – dodanie metafizycznego twierdzenia, że świat ten „istnieje”, niczego nie zmienia. Ten tak ważny dla Husserla wątek „zneutralizowania” (uczynienie obojętnym) kwestii istnienia jest charakterystyczny właściwie dla całej jego fenomenologii. Na etapie *Medytacji kartezjańskich*, czyli na etapie radykalnie i źródłowo podjętego neokartezjanizmu, Husserl dochodzi do tego samego problemu od strony „egologicznie” ugruntowanej filozofii. A zatem, pomimo odmiennego niż wcześniej (*Idee*) punktu wyjścia, tzn. inaczej pojętego pierwotnego celu filozofii, poszukującej teraz punktu archimedesowego, rezultat okazuje się podobny do wcześniejszego: jest nim świat pojęty jako pewna całość dana w nastawieniu transcendentalnym, fenomenologicznym. Najkrócej mówiąc, to *tak dany świat okazał się tym, co absolutnie pewne*. Inaczej także niż w potocznym rozumieniu kartezjanizmu należy

¹³ Kartezjusz wielokrotnie w swych dziełach podkreśla ten moment absolutnej niepowątpiewalności przeżycia i danego w nim świata, ale najwięcej w swych *Medytacjach*, zwłaszcza w drugiej i trzeciej. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie i in., Warszawa 1958.

pojmować teraz następne zadanie filozofii, którym nie jest już problem „mostu” czy dowodu na istnienie świata, lecz opis zawartości całego tego świata, który wraz z transcendentalną redukcją ukazał się teraz jako fenomen, a którego zawartość stanowi także transcendentalnie oczyszczone Ja.¹⁴

Fenomen tak pojętej całości, danej w sposób absolutnie pewny, jest czymś na kształt Heideggerowskiego „bycia-w-świecie”, dlatego słusznie zaznacza Ingarden, iż ta słynna Heideggerowska kategoria nie jest wcale dla Husserla niczym nowym. Do tej uwagi Ingardena można tylko dodać, że Husserl podkreśla tu jednak konieczność kartezjańskiej metody odsłaniającej właściwy i pełny sens tej kategorii, konieczność, której nie akceptuje już Heidegger ani wielu innych uczniów Husserla. Pominięcie etapu fenomenologicznej *epoche* sprowadziłoby wszystko na powrót do przedfenomenologicznego naturalnego nastawienia. Uwzględnienie kartezjańskiego wątplenia w dochodzeniu do owej pierwotnej danej jest z pewnością tym, co zdecydowanie najbardziej wyróżnia Husserlowską fenomenologię spośród wszystkich interpretacji tego nurtu.

Poszukiwanie absolutnej pewności dało w rezultacie zmianę nastawienia, a dokładniej – *świat* w nowym, transcendentalnym nastawieniu. Odkrycie absolutnie niepowątpiewalnego *ego cogito* okazało się odkryciem całej szerokiej dziedziny czy struktury – jak pisze Husserl – „transcendentalnego życia”, struktury obejmującej nie tylko samo Ja, lecz Ja wraz z całym otaczającym je światem. Tym, co najważniejsze, stała się teraz zdobyta świadomość właściwej hierarchii czy porządku, świadomość wyrażająca się przekonaniu, iż świat jest światem „dla mnie”, jest „moim światem”, natomiast Ja stanowię jego centrum czy ośrodek. „*Epoche* jest, tak również można powiedzieć, radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony. Wszystko, co znajduję w granicach świata (*alles Weltliche*), wszel-

¹⁴ „Punkt ciężkości transcendentalnej oczywistości twierdzenia *ego cogito* (to ostatnie słowo bierzemy w najszerszym, kartezjańskim znaczeniu) przesuujemy teraz [...] z identycznego ego na mnogie *cogitationes*, a więc na płynące w strumieniu (*stromende*) życie świadomości, w którym „żyje” identyczne (moje, medytującego podmiotu) „Ja” [...] Na życie to, np. na jego zmysłowo spostrzegające, przedstawiające, stwierdzające, wartościujące i pragnące czegoś akty, ego skierować może zawsze spojrzenie własnej refleksji, może obserwować je, wydobywać i opisywać co do jego zawartości.” (E. Husserl, *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 45.)

ki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy, ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam itd. Kartezjusz, jak wiadomo, określa te wszystkie czynności nazwą *cogito*.¹⁵

Zmiana nastawienia odsłoniła taki sens fenomenowi „świat”, w którym Ja znajduje się w tym świecie w sposób z wyżej cytowanych powodów „uprzywilejowany”. Przy czym Husserl kładzie zarazem nacisk na metafizyczną neutralność (tj. „obojętność” w kwestii jego istnienia bądź nieistnienia) tak ukazującego się świata. Trzeba bowiem podkreślić, że mimo iż Husserl występuje przeciwko niedorzecznemu idealizmowi czy solipsyzmowi typu „berkeleyowskiego”, to robi to nie poprzez angażowanie się po stronie tradycyjnie pojętego realizmu, ale poprzez „neutralizację” samego problemu istnienia. Wygląda na to, iż dopiero usunięcie samego problemu istnienia umożliwiło dostrzeżenie czegoś o znacznie większym znaczeniu, a mianowicie, że ten świat jest „światem dla nas”. Nie to, czy człowiek jest w ogóle w świecie, ale to, w jaki sposób w nim jest, było dla autora *Idei* najważniejsze. A to sprowadza się w istocie do formuły, iż świat jest „naszym światem”, jest „światem dla nas”. Ogólnie rzecz ujmując, w pewnym sensie Husserl pozostał tak czy inaczej „idealistą”, co należy rozumieć jako samo już tylko opowiedzenie się po stronie szeroko pojętego kartezjanizmu i nowożytnego paradygmatu świadomościowego czy podmiotowego punktu wyjścia. Także w końcu Kartezjusz nie chce zajmować się problemem istnienia świata, a jedynie tym, co w tym „istniejącym czy nieistniejącym” świecie jest naprawdę absolutnie pewne. A tym okazało się ostatecznie nic więcej, jak tylko nasz wyjątkowy do niego stosunek, owa równowaga, która pozwala nam myśleć, iż otaczający i przeżywany przez nas świat ma cały swój sens ze względu na nas, że stanowimy jego podmiotowe centrum, z punktu widzenia którego całość ta, całość nas i naszego świata, nabiera dopiero właściwych proporcji i właściwego znaczenia. Takie jest w istocie najgłębsze, „egzystencjalne” odkrycie *Medytacji o pierwszej filozofii*.¹⁶

¹⁵ Tamże, s. 29 – 30. Bezpośrednie odwołanie się w tym miejscu do Kartezjusza raczej nie oznacza jeszcze zrównania jego *cogito* z pełnym sensem fenomenologicznego Ja transcendentalnego, choć w innym miejscu Husserl znacznie bardziej zbliżył się do takiej interpretacji.

¹⁶ Tego typu egzystencjalną interpretację filozofii Kartezjusza przedstawia zwłaszcza F. Alquié (*Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.).

Husserl najczęściej odwołuje się tylko do ogólnych założeń kartezjanizmu, natomiast dość krytycznie ocenia konkretne – psychologistyczne i solipsystyczne, jak pisze – rozwiązanie kwestii *ego cogito* z Kartezjańskich *Medytacji*. Na szczególną uwagę zasługuje więc rzecz wyjątkowa, gdy potwierdza on istnienie u Kartezjusza jednej z najistotniejszych dla transcendentalnej fenomenologii zasad, pisząc: „nie można niefrasobliwie pomijać tego oto faktu, który zauważył zresztą także Descartes (podkr. M.Ch.): *epoche* wobec świata nie zmienia niczego w tym, że doświadczenie jest doświadczeniem świata, a jakkolwiek świadomość jest świadomością świata.”¹⁷ Wprawdzie cytowana uwaga Husserla, doceniająca jeszcze i tego rodzaju „zasługi” Kartezjusza, należy do rzadkości, to z pewnością cała rzecz musi mieć jakieś wiarygodne podstawy w pismach francuskiego filozofa, skoro została w końcu doceniona i wyróżniona przez fenomenologa.

4. *Lebenswelt* w horyzoncie neokartezjanizmu

Często wyrażane jest przekonanie, iż w ostatnim etapie swej twórczości Husserl odchodzi od wcześniejszego ideału swojej „kartezjańskiej” fenomenologii. Dowodem na to miałyby być jego zwrócenie się ku kategorii *Lebenswelt*¹⁸. Przyjmuje się wówczas, iż *Lebenswelt* jest odpowiednikiem występującego u Husserla wcześniej i – zgodnie z transcendentalną metodą – krytykowanego dotąd (raczej branego w nawias) świata naturalnego nastawienia. Tymczasem Husserl wcale nie rezygnuje w *Kryzysie* ani z fenomenologii transcendentalnej, ani z konieczności przeprowadzenia *epoche* (w tym m. in. *epoche* w stosunku do „świata naszego życia”), ani tym bardziej z motywu subiektywności. Można powiedzieć nawet, że właśnie to ostatnie zagadnienie staje się sprawą najważniejszą, wzbogaconą dodatkowo o nowy sens, niewidoczny do tej pory w pismach Husserla – sens egzystencjalny.¹⁹

¹⁷ Fragment ten pochodzi z *Wykładów Paryskich* Husserla (z 1929 r.), pierwotnej wersji poprawionych później i wydanych jako *Medytacje kartezjańskie*. Przekład polski w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. 1, s. 312 – 313, przeł. M. Skweciński.

¹⁸ Można spotkać nawet opinie, że już sama koncepcja świata przeżywanego (*Lebenswelt*) podważa nie tylko kartezjański model fenomenologii, ale w ogóle cały projekt fenomenologii transcendentalnej (Zob. J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń 1999).

¹⁹ Wiele ważnych tu kwestii może wyjaśnić następujący, nieco obszerny fragment interesującego komentarza jednej z autorek, który jednak warto w tym miejscu przytoczyć: „Husserl w *Kryzysie*... nie tylko nie wycofuje się ze stanowiska, jakie zajął już w r. 1913, kiedy w *Ideach*... przedstawił swą koncepcję fenomenologicznej redukcji, lecz teraz

Wprawdzie, jeśli tematem bezpośrednim czy wyjściowym uczyni się kryzys nauk, kategoria *Lebenswelt* okazuje się na początek kategorią pierwszoplanową, gdyż stanowi najszerszy horyzont, w którym na nowo umieszczone nauki mogą uświadomić sobie swój stan kryzysu, a następnie odzyskać swój zatracony fundament. Jednak rzeczywistością naprawdę ostateczną i prądródłem wszelkiego rozumienia jest transcendentálna subiektywność. Zatrzymanie się na poziomie „świata naszego życia”, jako ostatecznym etapie filozoficznego poznania, byłoby półśrodkiem, który nie może zadowolić filozofii pojętej w sposób naprawdę radykalny. Dlatego potrzebny jest jeszcze jeden krok do tyłu, do podstaw sensu danego nam z oczywistością „świata naszego życia”. Nadal konieczna jest *epoche* biorąca w nawias wszelką rzeczywistość daną nam jako „niewątpliwą”, zarówno tę naukowo zidealizowaną, jak i doświadczaną bezpośrednio rzeczywistość *Lebenswelt*. Tylko w ten sposób może się odsłonić ostateczna prawda filozofii transcendentálnej, prawda wciąż w istocie swej – trzeba to podkreślić – tożsama z podstawową ideą kartezjanizmu: „Transcendentalizm natomiast głosi, że sens istnienia danego wstępnie świata życia codziennego jest *tworem subiektywnym*, że jest dokonaniem doświadczającego, przednaukowego życia. [...] Zatem nie istnienie świata w swej nie budzącej pytań zrozumiałości samej przez się jest tym, co w sobie pierwsze; nie chodzi też o pytanie, co obiektywnie do niego należy, bowiem tym, co *w sobie pierwsze, jest subiektywność*, mianowicie taka, która w sposób naiwny stwierdza wstępnie istnienie świata, a później racjonalizuje go lub, co jest równoważne, obiektywizuje.”²⁰ I w następnym fragmencie Husserl śpieszy z wyjaśnieniem, iż idzie o subiektywność nie w sen-

jeszcze bardziej podkreśla jej rolę. [...] Polega ona na radykalnej zmianie całego naszego życia, a nie tylko sposobu filozofowania. [...] Transcendentálna redukcja ma być wstrząsem, który zmusi do zastanowienia się nad realizowanym sposobem (ethosem) życia. Nie oznacza to negacji naturalnego sposobu ludzkiego życia. [...] Aby jednak dokonać refleksji nad samym sposobem naturalnego życia, musimy ten jego naturalny sposób przeżywania przerwać i to radykalnie. [...] Dlatego też, przyrównuje ją Husserl do ‘religijnego nawrócenia’. [...] Możliwość oddziaływania na życie wiąże się w koncepcji Husserla z koniecznością wydobycia i ujawnienia przez redukcję samego obszaru naturalnego życia. [...] Filozofia jednak nadal okazuje się koniecznym warunkiem dotarcia do samego obszaru życia codziennego, i przez nią tylko obszar ten może być nobilitowany.” (B. Markiewicz, *Filozofia i świat życia codziennego*, Wrocław i in. 1981, s. 37 - 40.) Jako wnioski z tego fragmentu należy podkreślić dwie tylko rzeczy: (1) W *Kryzysie transcendentálna subiektywność* przybiera zdecydowanie egzystencjalny charakter. (2) Koniecznym środkiem dotarcia do właściwego (egzystencjalnego – we wskazanym znaczeniu) sensu kategorii *Lebenswelt* jest wciąż „kartezjańska” redukcja transcendentálna.

²⁰ E. Husserl, *Kryzys...*, wyd. cyt., s. 66.

sie psychologicznym, tj. taką, która wywołuje wszystkie problemy zwykłego idealizmu – lecz transcendentalnym.

Jak widać, w Husserlowskim ideale filozofii wciąż najbardziej liczy się kwestia „tego, co pierwsze”. A tym jest transcendentalna subiektywność, jako odkrycie będące wynikiem kartezjańskiej metody. Dlatego wciąż w *Kryzysie* mówi o niej, oddając ją po raz ostatni w sposób najbardziej pełny i konkretny, jako o „*ego-cogito-cogitata-qua-cogitata*”. Jak widać, formuła ta, będąca ostatecznym rezultatem długiej drogi Husserla do filozoficznego absolutu, stanowi doskonale połączenie kartezjanizmu z ideą fenomenologii jako nauki o tym, co się jawi i przyjmowanym tylko o tyle, o ile się jawi (zasada wszelkich zasad). Dopiero teraz treść tej „wszechogarniającej” formuły, obejmującej *ego* i doświadczany przez nie świat, należy rozumieć jako w pełnym tego słowa znaczeniu *filozoficzny* równoważnik pojęcia „świata naszego życia”. Ten zaś tyle tylko ma jeszcze wspólnego ze „światem naturalnego nastawienia”, że jest wynikiem filozoficznego przekształcenia jego naturalnego sensu w sens transcendentalny, tzn. gdy objęty zostanie zabiegiem *epoche* i fenomenologicznej redukcji do transcendentalnej subiektywności. Niezrozumiałe jest zatem żądanie rezygnacji z transcendentalno-fenomenologicznych („kartezjańskich”) procedur w celu dotarcia do właściwego znaczenia *Lebenswelt*, jak chcieli tego inni przedstawiciele fenomenologii. Prawdziwie filozoficzna funkcja tego pojęcia może zostać odsłonięta wyłącznie poprzez ukazanie go jako rezultatu tychże metod, czyli wyłącznie w perspektywie transcendentalnej.

Najistotniejsze w tym transcendentalnym przekształceniu naturalnych sensów „świata” czy „życia” jest zatem nadanie im podmiotowego znaczenia poprzez sprowadzenie do podstawy filozoficznie rozumianego *ego*. Dzięki temu uzyskuje się w niespotykanym dotąd wymiarze pełny sens kategorii „nasze życie”, „nasz świat”. Bez uwzględnienia takiej właśnie roli podmiotowości, a zatem inaczej niż w zwykłym idealizmie czy solipsyzmie (gdzie Ja jest „wszystkim”) i inaczej niż w naukach obiektywnych (gdzie Ja jest tylko „faktem”, nie podmiotem), właściwa równowaga pomiędzy Ja i światem jest niemożliwa. To właśnie jej urzeczywistnieniu najlepiej służy kartezjańska droga filozofii, droga, która, jak widać, wiedzie także poprzez fenomenologię.

W ostatnim fragmencie *Medytacji kartezjańskich* Husserl pisze, iż trzeba najpierw cały świat stracić, by go potem na powrót odzyskać. Być może w tym swego rodzaju filozoficznym *credo* Husserla wyrażona została w sposób najbardziej trafny i uniwersalny także najogólniejsza idea filozofii Kartezjusza z jego *Medytacji* – idea uzyskująca w fenomenologicznej interpretacji jedno z najdojrzałszych wcieleń.

Summary

Reading Husserl from the point of view of cartesian contents of his works can be treated as one of the proposals of searching for cohesion and identity of this so complex and full of tensions and turns philosophy. The following paper is only a little attempt at presenting the outline of so immense task. On its basis there is a conviction – in the form of hypothesis needed to be proved – that philosophical path of the creator of phenomenology can be comprehended as fullier realization and deepening cartesianism of his philosophy. The culmination of this process is surely „Cartesian meditations” where Husserl fully, knowingly and openly demonstrates his neocartesianism drawing the deepest sense and ideal of philosophy from Cartesius’ thoughts. In Cartesian way he comprehends philosophy as a science of absolute beginnings, as peremptory and guidelineless. Uncovered in this way „transcendental life of consciousness” as absolute basis of philosophy has also distinctly Cartesian sense, although it is shown in new, radicalized and deprived of metaphysics form. From this point of view other present in earlier Husserl’s works references to Cartesius also in some way acquire new, more cartesian meaning which can be treated as stages on the path to full and „pure” neocartesianism. The question is about as well known ideas of Husserl’s transcendental phenomenology as universal attempting to doubt or interpretation of „cogito” as transcendental experience and maybe even about essence of philosophy as “exact science”. Also the last stage of this phenomenology, in which famous *Lebenswelt* category appears as a central point, despite what is often claimed, doesn’t loose its cartesian character. Husserl doesn’t resign from transcendental subjectivity as principle of philosophy, standing by earlier conviction, that it is possible to achieve only by means of radical philosophy for which Cartesius’ thought will always stay the paragon.