

Wojciech Starzyński

Kartezjanizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji

Słowa kluczowe: Husserl, Descartes, kartezjanizm, fenomenologia

Specyfika problemu kartezjańskiego charakteru myśli Husserla zasadza się głównie na tym, że choć twórca fenomenologii mnożył swe odwołania do dzieła autora *Medytacji*, to nigdy nie postrzegał i nie rozpatrywał tej kwestii jako autonomicznej. Husserl nie widział konieczności uprawomocnienia czy zanegowania kwalifikacji własnej myśli jako kartezjańskiej. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że nie będąc przecież historykiem filozofii, obszernie inspirował się, konfrontował, a nierzadko identyfikował z myślą klasyka na przestrzeni całego okresu swej filozoficznej aktywności. Warto zaznaczyć w tym kontekście, że Husserl już jako 17 letni lipski student, zachęcony przez swojego przyjaciela Thomasa Masaryka do rozpoczęcia edukacji filozoficznej, zapoznał się z nowożytnymi koncepcjami Descartesa, Leibniza i brytyjskich empiryków. Z kolei w wieku około 20 lat uzyskał wiedzę akademicką z tego zakresu u Leopolda Kroneckera w Berlinie. Za czasów swej prywatnej docentury w Halle, już w latach 1892 i 1896/97 zaprezentował cykl wykładów zatytułowanych *Philosophisches Üben im Anschluss an Descartes' Meditationes de prima philosophia*. Wykład ten został wznowiony w okresie getyńskim w 1913/14 i fryburskim (1916)¹. Spośród manuskryptów poświęconych szczególnie Descartesowi możemy wyróżnić teksty z grupy B oraz z grupy K, których mnogość pozwala stwierdzić, że inspiracja kartezjańska towarzyszyła stale Husserlowi niezależnie od okresu jego dzieła. W sposób szczególny jednak potwierdzają podjęcie tematyki kartezjańskiej teksty poczynając od pięciu wykładów *Idea fenomenologii* (1907), poprzez wykłady *Erste Philosophie* (1922/23), *Medytacje kartezjańskie* (1931) oraz *Kryzys* (1936).

¹ Dane zaczerpnięte są z: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977.

Sytuacja nieokreślonego statusu kartezjańskich odwołań otworzyła pole dla wielości interpretacji rozpiętych na dwóch skrajnościach: od uznania w nim entuzjastycznego neokartezjanisty aż po wykazywanie jego pełnego antykartezjanizmu. Niniejszy artykuł jest propozycją prześledzenia pierwszego etapu ukształtowania się tej kwestii głównie w postaci najbardziej wpływowych argumentów negujących lub starających się pomniejszyć znaczenie myśli Descartesa, przy czym traktujemy je z dzisiejszej perspektywy jako istotny wkład w pozytywne postawienie tego dość złożonego problemu.

Początki recepcji „drogi kartezjańskiej” Husserla

Problem fenomenologicznego charakteru myśli Descartesa przykuwa uwagę filozofów od samych początków istnienia fenomenologii za sprawą wieloznacznych, często niezbyt jasnych, a zarazem pełnych przekonania odwołań Husserla rozproszonych po całym jego dziele. Już we wczesnej recepcji fenomenologii zdania komentatorów były podzielone. Z jednej strony, Gaston Berger pisał w 1941 roku, że „między publikacją *Badań logicznych* i *Idei* refleksja Husserla pozostawała pod silnym wpływem filozofii Descartesa”², podczas gdy wątpliwości co do wpływu Kartezjusza na Husserla sięgają już czasów jego życia, czego przykładem jest choćby wypowiedź Edith Stein, która uważała, że Husserl mógł dotrzeć do konstytucji transcendentalnej niezależnie od drogi metodycznego wątpienia Descartesa³.

Najciekawszym pod tym względem wczesnym tekstem broniącym kartezjanizmu Husserla był ogłoszony w 1937 artykuł Oskara Beckera „Husserl und Descartes”⁴. Jest to właściwie komentarz początkowych paragrafów *Medytacji kartezjańskich* mający na celu rozwinięcie słynnego, będącego później często przedmiotem interpretacyjnych sporów, a otwierającego *Medytacje* zdania:

To bowiem największy myśliciel Francji, René Descartes, dał jej poprzez swe *Medytacje* nowy impuls, to studiowanie ich zawartości wpłynęło całkiem bezpośrednio na przekształcenie się powstającej już fenomenologii w nową postać filozofii transcendentalnej. Stosownie do tego można by ją prawie określać jako neokartezjanizm i to bez względu na to, w jak wielkiej

² G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, s. 39, cyt. za A.-A. Devaux, *La phénoménologie est-elle un «néo-cartésianisme»?*, Les Etudes philosophiques, 1954, s. 261, wszystkie przekłady bez adnotacji o tłumaczu są przekładami własnymi.

³ *La Phénoménologie*, Cahier de la Société thomiste, s. 46; cyt. za A.-A. Devaux, *La phénoménologie est-elle un «néo-cartésianisme»?*, Les Etudes philosophiques, 1954, s. 262. W podobnym tonie Fulton uważał, że kartezjanizm Husserla był rezultatem „siłowej interpretacji”, Fulton, „The Cartesianism of Phenomenology”, *The Philosophical Review*, 49, 1940, s. 286.

⁴ Oskar Becker, *Husserl und Descartes*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 30 (1936–37), s. 616–21. Wydane ponownie w jęz. ang. tłum. Marcus Brainard w: „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” I (2001), s. 351–356. Korzystamy z przekładu angielskiego.

mierze fenomenologia ta – właśnie na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów – zmuszona jest odrzucać niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej⁵.

Becker korzystający jeszcze z wersji francuskiej dzieła (choć artykuł był pisany w języku niemieckim) dość celnie wykazuje kolejne etapy Husserlowskiego kartezjanizmu. Jest on dla autora przede wszystkim sposobem medytowania na sposób kartezjański, a tym samym stanowi ożywienie kartezjańskiego ducha filozoficznego przez „ponowne odkrycie głębokiego znaczenia radykalnego zwrócenia się ku czystemu ‘ego cogito’”⁶. W jaki sposób zadanie to zostaje spełnione?

Początkowo, przez wspólne przekonanie o ideale *wiedzy uniwersalnej*, którą co prawda Kartezjusz zaprzepaścił, interpretując ją na sposób matematyczny, jednak sama idea wiedzy samopotwierdzającej się w oczywistości zostaje przez Husserla w pełni podjęta. Ta idea zostaje u Descartesa wyrażona w zasadzie oczywistości, przyjmującej definicję prawdy jako percepcji jasnej i wyraźnej. W ten sposób obydwaj myśliciele posiadają wspólną intencję ustalenia sfery apodyktycznej wiedzy. Pierwsze naturalne przekonanie, któremu towarzyszy pierwotny typ oczywistości, dotyczy istniejącego, naturalnego świata, jednak okazuje się przy bliższej analizie, że pewność ta nie ma apodyktycznego charakteru, musi ona zostać zatem podana w wątpliwość. U Descartesa taką naturalną pewność traci się w ramach operacji wątpienia, Husserl w ścisłej paraleli względem Descartesa dokonuje *epoche*, w ramach którego w odróżnieniu od filozofa nowożytnego bez konieczności negowania istnienia świata ujawnia się możliwość jego nieistnienia. Becker zatrzymuje się dłużej przy „eksperymentcie wątpienia”. Aby został dokonany i to nie na sposób starożytnych argumentacji sceptycznych, musi towarzyszyć mu odpowiednia motywacja, zmiana postawy, wolna decyzja. Ta zaś wydaje się zbliżać istotnie obu myślicieli, choć argumenty, których używa Descartes, zostają znacznie przetworzone i zmodyfikowane. Nie uznając, by wątpienie o istnieniu świata było potrzebne, Husserl „bierze w nawias” „ogólną tezę świata”, powstrzymując się od naturalnego przekonania o jego istnieniu. Pozostając w sferze możliwości, Husserl nawiąże jedynie analogicznie do odpowiedników w życiu naturalnym, takich choćby jak szaleństwo. Jest ono bowiem naturalną formą wyobcowania od świata ukazującą na gruncie teoretycznym możliwość jego nieistnienia. Chodzi o percepcję, która utraciła zdolność utworzenia jedności z wielości, popadając w niedający się opanować chaos. Szaleństwo w sensie naturalnym jest jednak tylko skrajnym przykładem potwierdzenia istnienia świata, podczas gdy możliwość radykalnego „wzięcia w nawias” otwiera perspektywę dokonania „kroku wstecz” i cofnięcia się do transcendentальной sfery apodyktycznej oczywistości. Jak wiadomo, ostatecznie obydwaj filozofowie jako ów początkowy i niewątpliwy

⁵ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, § 1, tłum. Andrzej Wajs, Warszawa, PWN, s. 1.

⁶ Becker, s. 616, przekład ang. s. 352.

punkt wskazali *ego cogito sum*. W momencie tego odkrycia drogi myśliciele się rozdzielają: podmiot transcendentálny zostaje przez Descartesa potraktowany jako pierwszy aksjomat dalszych, wyprowadzonych dedukcyjnie twierdzeń metafizycznych. Jak uważa Becker, przyczyna takiego niepowodzenia nie była związana z „resztkami scholastycznych przesądów zachowanych przez pupila szkoły La Flèche”, co raczej z jego „nieumiarkowanym entuzjazmem dla rodzących się nauk ścisłych”⁷. Nawiązuje tym samym do § 10 *Medytacji kartezjańskich*, w których Husserl wskazuje na „fatalny zwrot”, w którym *ego* zostaje najpierw wyodrębnione od świata, a następnie potraktowane jako jego substancjalna część, z której należy otrzymać na nowo jego resztę, a stanowisko Descartesa zostaje nazwane „niedorzecznym transcendentálnym realizmem”⁸. Dla Husserla z kolei odkrycie *ego cogito* zapoczątkowuje badanie obszernej sfery, która dzięki *epoche* staje się widzialna, „nieskończonego pola transcendentálnego doświadczenia”. Kończąc rekonstrukcję dróg kartezjańskiej i husserlowskiej, Becker wspomina o odpowiedniości dowodu na istnienie „prawdomównego Boga” i „transcendentálnego dowodu monadologicznej intersubiektywności, dzięki któremu odizolowanie transcendentálnego *ego* zostaje przełamane, a inne *ego* zyskują własną transcendentálną pełnoprawność”⁹. Jak widać zatem, współczesny Husserlowi autor jest przekonany o poprawności jego kartezjańskich odwołań, z których odczytuje zarówno te wyrażone *explicite*, jak również te mniej wyraźne, tworząc przy tym niemal kompletną listę fenomenologicznych problemów o proveniencji kartezjańskiej.

Powrót do dyskusji wokół rozumienia i słuszności fenomenologicznego kartezjanizmu daje się zauważyć w literaturze począwszy od lat 50. A.-A. Devaux, autorka artykułu poświęconemu temu zagadnieniu, ostrożnie uważała, że „ustalenie ścisłej ważności jakiegoś wpływu jest zadaniem zawsze trudnym, poddanym przypadkowości, a być może iluzorycznym”¹⁰. W tym konkretnym przypadku za szczególną więzią Husserla i Descartesa przemawiałyby jednak teksty i towarzyszący im entuzjazm autora *Medytacji kartezjańskich*. Jak zauważa Devaux, jeśli Husserl pozostając w pewnej neokantowskiej perspektywie „mógł czuć się bliżej Descartesa, niż był w rzeczywistości wedle »literary« swego dzieła, to »w duchu« spotykał go bezdyskusyjnie”¹¹. O wspólnej postawie decydowała zarówno porównywalna sytuacja historyczna, identyczne zaufanie do rozumu oraz podobna wola radykalizacji i odnowy filozofii. To z kolei zaowocowało kilkoma łączącymi obu filozofów zagadnieniami. Husserl stawia za Descartesem

⁷ Becker, s. 619, przekład ang. s. 354.

⁸ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, § 10, tłum. Andrzej Wąjs, Warszawa, PWN, s. 35.

⁹ Becker, s. 621, przekład ang. s. 356.

¹⁰ A.-A. Devaux, *La phénoménologie est-elle un »néo-cartésianisme«?*, Les Etudes philosophiques, 1954, s. 261.

¹¹ Tamże, s. 262.

problem punktu wyjścia dla swej, jak nazywał za Arystotelesem i Kartezjuszem, „filozofii pierwszej”. Chodzi o taki „punkt Archimedesowy”, który pozwoli na odnalezienie pierwotnej witalności *Medytacji o filozofii pierwszej*. Urzeczywistnia to, dostrzeżony przez Husserla, a postawiony oczywistości już przez Descartesa wymóg apodyktyczności, skądinąd do rozwinięcia i radykalizowania dzięki nowym środkom metody fenomenologicznej. Drogą do spełnienia owego wymogu staje się przeprowadzone *semel in vita* wątplenie, którego fenomenologicznie akceptowalną wersję przedstawia Husserl pod nazwą *epoche*. Jak sądzi Devaux, pomiędzy tak przeprowadzonym wątpleniem i *epoche* zachodzi „punkt kontaktu”, jaki ma miejsce w obrębie kartezjańskiej doktryny wolności woli jako „radykalnej siły” nieskończonego aktu chcenia¹². W tym ważnym momencie infinityzacji podmiotowości rola cogito jako subiektywności transcendentalnej zostaje przez Descartesa szybko zamknięta poprzez oddanie pola metafizycznym rozważaniom dotyczącym jego substancjalności. Niemniej jednak problem przejścia od tego, co transcendentalne, do tego, co transcendentne zostaje przez Husserla utrzymany i rozwiązany przez odrzucenie reprezentacji na rzecz intencjonalności. Obu myślicieli łączyłoby zatem uznanie podmiotowości za funkcję pierwotną, dzieliłoby podjęcie problemu fundamentu obiektywności.

Pomyłka Husserla i odwrót od kartezjanizmu

Wedle ustaleń pewnej części wpływowych badaczy fenomenologii należałoby uznać, że kartezjanizm Husserla, a co za tym idzie domniemywane fenomenologiczne elementy myśli samego Descartesa stanowią rezultat Husserlowskiej pomyłki, albo uświadamianej sobie stopniowo („odwrót od kartezjanizmu”), albo zrodzonej z interpretacyjnych błędów mających swe źródło w słabej znajomości filozofii ojca nowożytności bądź też mających pozafilozoficzne źródło związane z kontekstem okoliczności wygłaszanych konferencji (*Medytacje kartezjańskie*).

Do klasycznych, powszechnie uznawanych interpretacji podważających wpływ i znaczenie myśli Kartezjusza dla rozwinięcia fenomenologii należy z pewnością artykuł Iso Kerna zatytułowany „Trzy drogi fenomenologicznej redukcji transcendentalnej w filozofii Edmunda Husserla”¹³. Autor ukazuje w nim rozwój myśli Husserla jako proces stopniowego, a zarazem skokowego kształtowania się teorii redukcji fenomenologicznej określanej mianem „drogi”. Pomysł nie był nowy, bowiem R. Boehm i E. Fink (a częściowo i sam ich twórca) posługiwali się już systematycznym podziałem na cztery drogi redukcji transcendentalnej. O ile wczesny Husserl z *Badań logicznych* i *Idei* wedle Kerna postępuje drogą kartezjańską, to ostatecznie porzuca ją na rzecz drogi psychologicznej (*Erste*

¹² Por. Tamże, s. 272.

¹³ Iso Kern, „Die Drei Wege zur Transzendental-Phänomenologischen Reduktion”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (1962), s. 302–349.

Philosophie), a zwięźczenie jego myśli stanowi, w gruncie rzeczy antykartezjańska, zbiegająca się z krytyką nauk pozytywnych, droga ontologii (Kryzys). Kern jednak przyznaje, że rozróżnienie trzech (lub czterech) dróg nie jest operacją aż tak pozbawioną trudności, bowiem „u Husserla nie są one zawsze wyraźnie oddzielone, a pojawiają się najczęściej we wzajemnym splątaniu”¹⁴. Badacz stawia sobie zatem z góry jako cel oddzielenie różnych wątków i ułożenia ich w ciąg rozwojowy.

Choć sama „droga kartezjańska” prezentuje się w wielu tekstach, w licznych odmianach, to zdaniem Kerna zawsze posiada ona cztery konstytutywne dla niej etapy. Pierwszym byłoby ustalenie procedury osiągnięcia punktu wyjścia filozofowania odpowiadającego wymogom idei filozofii. Taki początek musi być zatem absolutny, samopotwierdzający się w oczywistości, krótko mówiąc: jest to ów „punkt Archimedesowy”, od którego zależy dalsze rozwinięcie filozoficznej treści.

Po drugie, motyw „wzięcia w nawias” istnienia świata. Badając treści poznawcze, filozof dochodzi do wniosku, że żadne znane mu poznanie nie posiada owej wymaganej na wstępie niepowątpiewalności, stąd musi on zastosować wobec wszystkich treści poznawczych *epoche*, podważając w ten sposób właściwą dla postawy naturalnej oczywistość istnienia świata.

Po trzecie, w konsekwencji wzięcia w wątpliwość całego poznania rodzi się pytanie: czy pozostaje coś pewnego? Jako ten poszukiwany pewny element wyłania się *cogito* spełniając założenia dotyczące absolutnego punktu początkowego filozofowania.

Po czwarte, gdy analizujemy za pomocą refleksji owo *cogito*, okazuje się, że intencjonalnie ujmuje ono świat jako *cogitatum*, a w ten sposób pomimo zawieszenia sądu na temat jego istnienia, czyli inaczej wykluczenia go z pola filozoficznych badań, świat ukazuje się ponownie, zostaje przywrócony jako fenomen, jako „zwykły fenomen”, dodaje Kern¹⁵.

Tak zakreślona czteroetapowa „droga kartezjańska” staje się przedmiotem dwustopniowej krytyki. Kern ukazuje najpierw Husserla jako tego, który sukcesywnie uświadamia sobie jej ograniczenia i ostatecznie z niej się wycofuje, następnie sam Kern, korzystając z odpowiedniego dystansu interpretacyjnego, wzmacnia ową krytykę.

Pierwszy zespół zarzutów dotyczy powstałego w ten sposób „kartezjańskiego” podmiotu. Zdaniem Kerna pomimo procedury metodologicznej „wzięcia w nawias” podmiot nie uwalnia się od swego psychologicznego charakteru. Pomimo wykazywania tego jako błędu popełnionego przez Descartesa Husserl w ujęciu Kerna, postępując „drogą kartezjańską”, nie pozbywa się tego nowożytnego

¹⁴ Tamże, s. 302.

¹⁵ Tamże, s. 305.

obciążenia. Podmiot sprawujący fenomenologiczną redukcję, biorący istnienie świata w nawias, to zawsze podmiot własny (a zatem psychologiczny), zamknięty i ograniczony granicami własnej podmiotowości, a zatem wciąż podmiot psychologiczny. Można byłoby za badaczem stwierdzić, że kartezjańska droga chybia swego celu, bowiem redukcja nie osiąga założonych celów.

Owo psychologiczne uwikłanie ma potwierdzać sytuacja pozbawionego wyjścia solipsyzmu: podmiot, który zawiesił istnienie świata, zamknął sobie możliwość ukazania się Innego i żadne intencjonalne przywrócenie w tym mu nie pomoże. Kartezjanizm wyobcowuje podmiot, uniemożliwiając ukazanie się w nim intersubiektywności. Husserl będzie musiał skorzystać z zupełnie innych środków, aby ten wymiar fenomenologii przywrócić, niejako występując przeciw motywowi kartezjańskiemu.

Następnie, kartezjanizm powoduje nieodwracalną utratę świata, który ukazuje się wtórnie jedynie jako fenomenologiczna „pozostałość”. Kern jest zdania, że wzorowana na Kartezjuszu procedura metodyczna redukcji przekreślając pewną warstwę doświadczenia, nie jest w stanie w żadnym razie jej przywrócić. Można byłoby powiedzieć, że raz przeprowadzona redukcja jako destrukcja doświadczenia świata nie jest w stanie z podmiotowej pozostałości, która takiej redukcji się oparła, oddać jego pierwotnego bogactwa, wydając „tylko fenomen, czyli ‘subiektywny reprezentant’”¹⁶ W tym punkcie dochodzi zatem do „zdrady”¹⁷ fenomenologii, której istotną składową jest przekonanie o istnieniu świata i płynące stąd otwarcie na „rzeczy same” bezpowrotnie utracone przez redukcyjny charakter postępowania badawczego. Wracamy jednocześnie do punktu wyjścia, czyli do zarzutu psychologizmu: fenomenologiczna pozostałość, reszta, rozszerzona dzięki intencjonalności do wymiarów świata, przywracająca ten uprzednio „wzięty w nawias” świat „jest nadzwyczaj myląca”¹⁸, bowiem pozostaje naznaczona sensem psychologicznym; jest to świadomość transcendentalsa wciąż obciążona psychologizmem jednostkowej, określonej świadomości.

Kolejnym niedoborem, na jaki cierpi „kartezjański podmiot”, jest utracona pod wpływem kolejnych redukcji czasowość przeszłości i przyszłości. Taka utrata wywołana jest „krokiem wstecz” poza wyznaczone retencjonalno-protencjonalne przeżycia podmiotu empirycznego, który niewątpliwie zawiera owe momenty czasowe, w stronę wyłonienia podmiotu transcendentalsa rozumianego jako ich warunek możliwości. Jak to określa Kern, opierając się na analizach z *Erste Philosophie*: „obiektywne określenie czasu jest zatem warunkiem możliwości określenia subiektywnego, albo doświadczenie »zewnętrzne« jest warunkiem możliwości doświadczenia »wewnętrzne«, które może być tylko refleksją na

¹⁶ Tamże, s. 312.

¹⁷ „Jeśli świat ściśle biorąc nie jest niczym innym od »fenomenu ja«, uczeń Husserla czuje się pełnoprawnie zdradzony”, Kern nawiązuje do *Medytacji kartezjańskich*, Hua I, s. 60, Kern, s. 312.

¹⁸ Tamże, s. 313.

temat doświadczenia zewnętrznego. Nie jest to nic innego niż radykalna intencjonalność świadomości”¹⁹. Czas przeżywany w wyniku redukowania zostaje zatem zmodyfikowany do postaci obecnej teraźniejszości, czyli punktu wykraczającego poza czas, pozbawionego jakiegokolwiek trwania.

Wreszcie iluzoryczny charakter podstawy i punktu wyjścia drogi kartezjańskiej, jaką stanowi wymagana adekwatna i apodyktyczna oczywistość. Tak określony początek filozofii jest po prostu niemożliwy. Zestawiając to kartezjańskie założenie z czasowością strumienia świadomości, trzeba od razu wykluczyć apodyktyczność przeżyć przeszłości i przyszłości, są one bowiem nieustannie mediatyzowane do poziomu żywej teraźniejszości, co z kolei nie wyklucza możliwości pomyłki. Zdaniem Kerna, Husserl powinien ostatecznie przyznać *cogito* tylko dwa momenty apodyktyczne, które nie dotyczą zawartości przeżyć, a mianowicie formę czasową i własne istnienie. Tym samym, na podstawie tak rozumianej oczywistości zbudowanie treściowej, opartej na przeżyciach nauki nie jest możliwe: doświadczana apodyktyczność nie spotyka się nigdy z adekwacją treści przeżyć, a z kolei treść przeżyć pozostanie zawsze obciążona upływającą czasowością, uniemożliwiającą uzyskanie jakiegokolwiek pewności o charakterze apodyktycznym. Zresztą z idei absolutnego początku filozofii późny Husserl wycofał się, zastępując ją ideą umieszczonego w nieskończoności celu (*Kryzys*).

Konkluzje artykułu zmierzają do udowodnienia głębokiej pomyłki Husserla co do jego obecnych w całym dziele kartezjańskich zapożyczeń z których do końca nawet nie zdawał sobie sprawy. To „zaciemnienie świadomości” winno przede wszystkim zaowocować negatywną oceną wartości tych elementów w świetle rodzącej się fenomenologii. Wnioski narzucają się same:

z naszego punktu widzenia nic nie wniosło tyle nieporozumień do rozumienia redukcji fenomenologicznej Husserla, co powiązanie jej (jak to czynił sam Husserl) z metodycznym wątpliwnością Descartesa. Z faktu snu i hiperbolicznej hipotezy „złośliwego geniusza” Descartes *wątpi* w istnienie świata (lub przynajmniej chce w nie wątpić); „*cogito*” jest dla niego pierwszym elementem zapewniającym lub fundamentalnym aksjomatem w oparciu o który czyni wysiłki, by ponownie zdobyć to, co utracił.²⁰

Ponieważ sam Husserl nigdy nie przekreślił pierwotnego otwarcia się na świat, należy zatem potraktować kartezjańskie elementy jako obce fenomenologii, a odwołania do nich samego Husserla jako omyłkowe. Taka diagnoza sprawdza się również w przypadku próby zestawienia kartezjańskiego wątplenia i husserlowskiego *epoche*, są one bowiem do siebie niesprowadzalne, gdyż we „wzięciu w nawias” o żadnym „wątpleniu” w świat nie może być mowy. Konkluzja jest jednoznaczna: „filozofia Husserla w swej istocie jest w minimalnym stopniu kartezjańska”, a gdy „Husserl w swych *Wykładach paryskich* i w *Medytacjach*

¹⁹ Tamże, s. 318.

²⁰ Tamże, s. 344.

kartezjańskich wyjaśnia, że jego filozofia mogłaby niemal być uznana jako neo-kartezjanizm, daje się zbyt silnie ponieść przez szczegółową ideę, jak również przez czysto zewnętrzny kontekst, w jakim te wykłady były wygłaszane²¹. Krótko mówiąc, filozoficzna pomyłka Husserla została wykazana, a ponadto umocniona okolicznościowo-historycznym jej uwikłaniem.

Dokładnie w tym samym roku 1962, dawny asystent Husserla, Ludwig Landgrebe publikuje artykuł „Husserl Abschied vom Cartesianismus”²². Choć sama linia interpretacyjna Landgrebego przypomina drogę obraną przez Kerna, to jednak wydaje się ona być znacznie bardziej wyważona i precyzyjna. W jaki sposób zatem dokonuje się ów tytułowy „odwrót od kartezjanizmu”? Artykuł stanowi właściwie filozoficzną egzegezę, potraktowanego jako przełomowy tekstu *Erste Philosophie*, czyli wykładów, jakie Husserl wygłosił w roku akademickim 1922/23. Przełom w myśli fenomenologa dokonywałby się tu w szczególności, gdy chodzi o rozumienie początku filozofowania, a zatem konstytutywnego elementu tzw. drogi kartezjańskiej. Husserl wprowadza tu wymiar historyczny, podważając w ten sposób „absolutny początek” rozumiany po kartezjańsku. W optyce Landgrebego zwrot Husserla stanowi nie tylko odwrót od pewnego typu filozofii, w tym wypadku Kartezjusza, co raczej w ogólniejszym planie dokonuje się poprzez swoiste ogłoszenie końca metafizyki.

Łatwo można ustalić, że owa praca [*Erste Philosophie*] jest końcem metafizyki w tym sensie, że po niej żadne posuwanie się pojęciami i ścieżkami myśli za pomocą których metafizyka silnie poszukuje wytonienia swych najdalszych możliwości nie jest już możliwa²³.

Taka hipoteza badawcza wydaje się jednak niesatysfakcjonująca, gdy weźmie się pod uwagę choćby fakt, że tytuł pracy Husserla wprost nawiązuje do tradycji metafizycznej, a w szczególności do Descartesa *Medytacji o filozofii pierwszej*. A zatem jeśli Husserl równolegle do Heideggera (czy nawet pod jego inspiracją) ogłasza koniec metafizyki, to ów koniec prócz stwierdzenia wyczerpania się możliwości pewnego typu myślenia musi także w sposób zadowalający wyjaśnić jego przemianę czy ewentualny wpływ. Nie inaczej, wydaje się, wygląda bardziej szczegółowa kwestia kartezjanizmu i odejścia od niego. Nie potrzeba szczególnego przełomu, by Husserl postulował – jak choćby czyni to w pięciu wykładach *Ideji fenomenologii* (1907) – odrzucenie metafizycznych elementów jako obcych metodzie fenomenologicznej. Jednakże Landgrebe ukazuje *Erste Philosophie* jako

²¹ Tamże, s. 345–346.

²² *Philosophische Rundschau*, 9 (1962), s. 133–177; umieszczony ponownie w: Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 1967, Gütersloh, Gerd Mohn, s. 163–206; korzystamy z przekładu angielskiego „Husserl’s Departure from Cartesianism”, w: Ludwig Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, 1981, Cornell University Press, s. 66–121.

²³ Tamże, s. 68.

dzieło przejściowe po raz ostatni usiłujące zbudować fenomenologię na sposób kartezjański, gdzie nieudane przedsięwzięcie oznacza odwrót.

W tym miejscu powraca jednak pytanie o sposób, w jaki Landgrebe charakteryzuje kartezjanizm Husserla. Z pewnością wyznaczony jest on poszukiwaniem i ustanowieniem absolutnego fundamentu, jakim jest niepowątpiewalne *ego cogito*. Fenomenologia kartezjańska byłaby w tym świetle egologią wyprowadzającą swoje twierdzenia wychodząc od pierwotnej oczywistości, zachowując jej apodyktyczność. Dostęp do tak rozumianego fundamentu zostałby umożliwiony przez fenomenologiczną redukcję. Z tego wynikałoby, że Landgrebe w odróżnieniu od Kerna przyjmuje możliwość wstępnego oczyszczenia kartezjanizmu z metafizycznych struktur i wykorzystanie na fenomenologicznym polu tkwiących w nim zamierzeń czy intuicji.

Jakiego typu jest doświadczenie zgodne z wymogiem absolutności? Nie będzie ono niczym innym od refleksyjnego samodoświadczenia „ja jestem”. Twierdzenie „Ja jestem” jest „prawdziwą zasadą wszystkich zasad” (*Erste Philosophie* II, s. 68).

Począwszy od tej „pierwszej” drogi wiodącej do wymiaru absolutnego doświadczenia poszukujemy przejścia przez „krytykę doświadczenia świata” (tytuł drugiej części wykładów). Oznacza to próbę rozwinięcia Kartezjańskiego punktu wyjścia bez metafizycznych podstruktur Descartesa i stąd określana jest ona także „kartezjańską drogą”²⁴. Osiągamy zatem pewną metodologiczną jasność co do postępowania Husserla polegającego na odróżnieniu i wykluczeniu elementów metafizycznych, przy równoczesnym zachowaniu zakładanych celów czy motywów ściśle kartezjańskich, które próbuje się osiągnąć nowymi, fenomenologicznymi środkami. Tym samym należy stwierdzić, że właściwy dla *Erste Philosophie* „odwrót” od kartezjanizmu nie musi wcale oznaczać zerwania z metafizyczną tradycją Kartezjusza (co było przecież oczywiste dla Husserla znacznie wcześniej), co raczej, jak Landgrebe proponuje, porzucenie tzw. drogi kartezjańskiej, a zatem już fenomenologicznie akceptowalnego postępowania, które jednak nie doprowadziło do założonych celów. Nie jest jednak wcale jasne czy, tak jak chciał wyrazić Kern, „drodze kartezjańskiej” zostają przeciwstawione kolejne, całkowicie autonomiczne „drogi”. Landgrebe w tym punkcie odpowiada niejednoznacznie. Początkowo można mieć wrażenie, że „odwrót od kartezjanizmu” oznacza właśnie zwykle zanegowanie metafizyki Kartezjusza. Jak zresztą przyznaje sam badacz, ta tendencja pojawia się u Husserla już od roku 1907. „Zerwanie z tradycją” oznaczać będzie odrzucenie metafizycznego postępowania Kartezjusza w celu ufundowania oczywistości *ego sum* nie opartego na „doktrynie idei wrodzonych i ich sile zagwarantowanej przez istnienie Boga”²⁵. Husserl

²⁴ Tamże, s. 83.

²⁵ Tamże, s. 79.

zachowuje jednak zdaniem autora poszukiwanie „absolutnego doświadczenia”, pomijając niesatysfakcjonujące odpowiedzi oparte zamiast na fenomenologicznej naoczności, na metafizycznych argumentach. Landgrebe sięga jednak dalej i rekonstruuje, podobnie jak Kern, listę braków „kartezjańskiej drogi” prowadzących jednocześnie do rozumianego już inaczej „odwrotu”. W tym drugim znaczeniu, Husserl porzucałby „drogę kartezjańską” ze względu na jej niedociągnięcia. Jakże z nich ma na myśli Landgrebe? Punkt wyjścia krytyki fenomenologicznego kartezjanizmu dotyczy przekonania o możliwości ustanowienia absolutnego i apodyktycznego początku fenomenologii jako nauki. Landgrebe przyznaje jednak, że problem ten okazał się dla Husserla inspiracją do przyjęcia nowych rozwiązań związanych z historycznością i intersubiektywnymi strukturami apriorycznymi z konieczności poprzedzającymi „początkującego filozofa”. Tym samym pod znakiem zapytania staje nie tylko kartezjanizm, ale sama fenomenologiczna zasadność pojęcia drogi, a także odróżniania jej różnych postaci. To metaforyczne określenie zakłada bowiem istnienie pewnej wychodzącej z jakiegoś punktu procedury. Zauważmy, że przy całej zapalczowości krytyki Kerna pojęcie drogi nie było dla niego problematyczne.

Ów problem drogi prowadzący do wymiaru ostatecznej fundacji jest nie tylko zwykłym problemem związanym z prezentacją i właściwym dydaktycznie wprowadzeniem do fenomenologii; przynależą on raczej do „systematycznej zawartości” samej fenomenologii. Naturalnie tylko tak długo jak zgadzamy się z twierdzeniem, że istnieje absolutny i apodyktycznie ustanawialny początek, w którym raz odkryta pewna prawda musi pozostać ustalona „raz na zawsze”²⁶.

Landgrebe przyznaje, że gdy to decydujące o kartezjanizmie Husserla przekonanie stało się dla niego problematyczne, „pozostało jednak działające w kolejnych latach jako motywująca siła, stopniowo wycofując się w tło aż po przyćmienie wiodącej idei *Filozofii Pierwszej*, podczas gdy kwestia dotycząca liczby dróg i ich wzajemnych relacji również straciła na znaczeniu”²⁷. Mamy zatem do czynienia z krytyką kartezjańskiego „początku”, która to ostatecznie dotyczy całościowo prawomocności poszukiwania drogi w ogóle. Powstaje pytanie, czy zatem myśl późnego Husserla nie uległa znaczącemu przemieszczeniu właśnie pod wpływem idei początku, zachowując tym samym pewne jego charakterystyki? Powróćmy jednak do niedostatków „drogi kartezjańskiej” w rozumieniu Landgrebego. Jeśli punktem wyjścia jest apodyktyczna oczywistość „ego sum”, uzyskana poprzez „wzięcie w nawias” istnienia świata, to fenomenologia pozostaje egologią, a stąd nie jest w stanie wypełnić się intencjonalną treścią. Oczywistość „ja jestem” pozostaje momentalnym punktem być może odnoszącym intencjonalnie do świata, ale właśnie ze względu na ową momentalność rozszerzenie zasięgu ewidencji do treści płynącego w czasie strumienia przeżyć pozostaje

²⁶ Tamże, s. 81.

²⁷ Tamże.

niemożliwością. Wyjściem dla Husserla jest zastąpienie „pierwszej drogi” drogą psychologiczną ukazującą „całe transcendentalne pole doświadczenia” zawarte w aktualnych momentach „ego sum”. Druga droga tym samym ocala zawartość „ja jestem” jako obszerne, niczym nieograniczone pole doświadczenia świata. Z punktu widzenia naszych badań ważną byłaby weryfikacja, czy rzeczywiście „druga droga” *Wykładów z filozofii pierwszej* stanowi „odejście” od kartezjanizmu, czy też jego rozwinięcie, czy nawet podjęcie odpowiednich wątków już zawartych w myśli ojca nowożytności. Ufundowanie fenomenologii jako nauki następuje zatem w ramach zorientowanego teleologicznie procesu historycznego tożsamego z historią wiecznie rozpoczynającej filozofii. W ten sposób „początkujący filozof” zamiast ustanawiać na nowo apodyktyczny początek filozofowania, przybiera odpowiednią postawę, nastawienie zgodne z celowościowym ukierunkowaniem idei filozofii. Aby tego dokonać, musi spełnić fenomenologiczną redukcję, która stanowi tym razem akt woli oznaczający „całościowo osobistą konwersję”²⁸. Reasumując stanowisko Landgrebego, można stwierdzić, że tytułowy „odwrot od kartezjanizmu” związany jest ze stopniowym procesem uświadamiania sobie przez Husserla słabości fenomenologicznej „drogi kartezjańskiej”. Problem początku filozofii, podmiotu, doświadczanego świata, charakteru redukcji znajduje nowe rozwiązania. Choć specyfika i odmienność myśli późnego Husserla nie budzi kontrowersji, to jednak rodzi się pytanie o rację pojęcia odwrotu czy zerwania z kartezjanizmem. Czy jednak Husserl przynajmniej w jakiejś mierze nie pozostaje w horyzoncie problemów „kartezjańskich”, za czym przemawiałoby choćby kolejne podejmowanie analiz stanowiska Descartes’a w *Kryzysie*? Po drugie, wydaje się, że bogactwo kartezjańskich odniesień nie jest przez powyższych autorów odpowiednio podkreślone i zbadane. Obydwa interpretatorzy mają problem odróżnienia metafizyki Descartes’a od wyodrębnionych z niej elementów fenomenologicznych lub przynajmniej uchodzących za takie w oczach Husserla.

Ontologiczna hermeneutyka Paula Ricoeura

Przykładem trzeciego stanowiska w pewien sposób ograniczającego i pomniejszającego czy nawet kwestionującego zasięg kartezjanizmu Husserla jest oparta głównie na tekście *Medytacji kartezjańskich* interpretacja Paula Ricoeura²⁹. Wedle Ricoeura z połowy lat 50., Husserl nie tyle odrzucił czy odwrócił się od kartezjanizmu, co przede wszystkim nie zrozumiał jego istoty.

²⁸ Tamże, s. 99.

²⁹ P. Ricoeur, *Études sur les „Méditations cartésiennes” de Husserl*, Revue Philosophique de Louvain, LII (1954), s. 75–109, przekład angielski w: P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, s. 82–114, cytujemy za przekładem angielskim.

[Husserlowska interpretacja Descartesa] kompletnie chybia rozpoznanie biegunowości, która utrzymuje całą Kartezjańską filozofię. Jest to biegunowość zachodząca pomiędzy *cogito*, pochłaniającym w sobie całą obiektywność jako jej sens [...] i z innej strony, istnienie Boga, od którego każdy byt jako stworzony zależy³⁰.

Warto zauważyć, że Ricoeur proponuje pewną śmiałą tezę opisującą kartezjanizm jako filozofię opartą na dwóch źródłach. Owe dwa źródła spotykają się, stykają się ze sobą w idei nieskończoności, która choć zawarta w *cogito*, stanowi w swej nieskończoności znak skończoności i zależności *cogito* od Boga. Idea nieskończoności wyznacza ontologiczne miejsce *cogito* pomiędzy byciem a nicością, konstytuuje jego skończoność. Z takiego punktu widzenia trudno zgodzić się z zadaniem radykalizacji kartezjanizmu, jakie sobie postawił Husserl, gdy w istocie filozofia ta zostaje sprowadzona przez niego do jedynego wymiaru transcendentalnego. Jeśli ojciec fenomenologii całkowicie nie rozpoznaje dwoistości projektu kartezjańskiego ogniskującego się w idei nieskończoności, to wniosek końcowy może tylko zbiegać się z diagnozą Kerna: filozofia Husserla nie jest kartezjańska.

Czy można jednak uznać, że choć Husserl redukuje kartezjańską problematykę do egologii, to pomimo odrzucenia dalszej kartezjańskiej ontoteologii nawiązuje on do pewnych, autonomicznych etapów myśli Kartezjusza? Wydaje się, że tak, zważywszy choćby na fakt, że dowodzenie istnienia Boga zostaje przez Descartesa przeprowadzone po raz pierwszy dopiero w *Medytacji trzeciej*. Jest sprawą oczywistą, że Husserl dokonuje głębokiej, opartej na wieloletniej refleksji, przemiany myśli Descartesa, że dąży do osiągnięcia własnych celów filozoficznych. Można również zastanawiać się, czy owa dwoistość, na jaką bardzo celnie wskazuje Ricoeur w przypadku Descartesa, nie znajdzie swoich odpowiedników w postępowaniu Husserla, świadcząc w ten sposób o ciągłości kartezjanizmu. Takie hipotezy i pytania znajdują swoje poparcie w samej wykładni Ricoeura. Pomimo wstępnej, dość zasadniczej diagnozy Husserlowskiego pseudokartezjanizmu autor w dalszej części artykułu poświęconego interpretacji *Medytacji kartezjańskich* nie przestaje wskazywać na dwojakiego typu związki Husserla z Descartesem. Pierwsze z nich, podejmują wprost pojęcia czy procedury kartezjańskie, drugie, stwierdzają zachodzenie pewnej równoległości drogi myślowej Husserla i Kartezjusza wraz z nasuwającymi się podobnymi problemami do rozwiązania.

Do odwołań pierwszego typu z pewnością zaliczyć można zagadnienie początku filozofii. Descartes jest tu niewątpliwym prekursorem, niekwestionowanym punktem odniesienia dla Husserla. Jak wiadomo, Husserl jest najpierw przekonany o możliwości pełnego, pozytywnego ustanowienia początku filozofowania opartego na oczywistości zarazem apodyktycznej, a jednocześnie adekwatnej (zgodnie ze sformułowaną przez Descartesa w *Medytacji drugiej* zasadą oczywisto-

³⁰ Ricoeur, s. 83.

ści). Później przekonanie to staje się problematyczne, otwierając wiele żmudnych analiz, apodyktyczna oczywistość okazuje się nie być wcale dość adekwatna, czyli w języku Husserla nie stanowi naoczności wypełnionej. W ten sposób filozof musi oprzeć się na wymykającej się mu idei prawdy opartej właśnie na apodyktycznym momencie oczywistości. Dla Ricoeura występuje tu pewna analogia z Descarteselem, dla którego *cogito* posiada uprzednio tzw. pojęcia ogólne, takie jak byt, myślenie, idea. To dzięki temu pierwotnemu wyposażeniu początek filozofii jest dla Descartesa możliwy. Poprzedniki „początku” byłyby zatem analogiczne.

Jednocześnie, jak zauważa Ricoeur, pojawia się swoiste, obecne już u Kartezjusza, a pogłębione u Husserla napięcie historyczne. Każda filozofia ustanawia swój nowy początek w konfrontacji z tradycją filozoficzną poprzez jej negację, która oznacza zarazem odnalezienie ponadhistorycznego wymiaru filozofii jako takiej. W ten sposób należy rozumieć to, że początkujący filozof znosi historię, ustanawiając „prawdziwy początek”. Badając możliwość jego osiągnięcia, Husserl ostatecznie opowiadał się za apodyktycznością ewidencji (bez adekwacji) początku, które jako przedsięwzięcie woli jest podjęciem zadania, teleologicznym skierowaniem ku (wiecznej) idei filozofii. Wydaje się, że cała ta ewolucja jest naznaczona piętnem *Medytacji I–II* i zachowuje rysy kartezjańskiego wymogu odnalezienia „punktu archimedesowego” uprawniającego do dalszego filozofowania. Pojawia się zresztą pytanie, czy idea filozofii w ten sposób przewyższająca, poprzedzająca i orientująca filozofa nie dając swej adekwatnej naoczności, nie odnawia kartezjańskiej dwoistości skończoności i nieskończoności? Czy filozof oddający się filozoficznemu przedsięwzięciu nie jest już wtórnie odpowiadającym na pierwotne wezwanie?

Zarówno dla Descartesa, jak i Husserla obligującym motywem są istniejące nauki i ich stan pozbawiony filozoficznego ugruntowania. Jak zauważa Ricoeur, w przypadku Husserla powtarza się sytuacja, w jakiej początek filozoficznej aktywności sytuuje się od razu na gruncie teoretycznym będąc odpowiedzią na doprowadzone do teoretycznego poziomu nauki³¹. Choć późny Husserl skoryguje własne stanowisko, rozszerzając pierwotną strukturę do świata życia, to zrobi to, zachowując w tle koncepcję kartezjańską. Husserlowski kartezjanizm przejawiałby się zatem i potwierdzał epistemologizacją początku filozofii (przeciw niej zaprotestuje Heidegger w *Sein und Zeit*).

Na czym zatem w świetle takiej hermeneutyki zasadzałoby się pierwszeństwo ego? U Husserla, w operacji *epoche* dochodzi do zestawienia naturalnej ewidencji świata „w sobie” i oczywistości ego, z radykalnym wskazaniem tej drugiej instancji jako pierwszego i niepowątpiewalnego terminu filozofii. Istnienie świata nie zostaje zakwestionowane, pojawia się ono jednak jako fenomen ze wszystkimi jego modalnościami w obrębie pola doświadczenia ego. Ten punkt dla Ricoeura

³¹ Por. Ricoeur, s. 85.

wykazuje ponowną, zbliżoną do interpretacji Kerna nieredukowalną rozbieżność dwóch projektów, stawiając pod znakiem zapytania zestawienie Husserlowskiego *epoche* i kartezjańskiego wątpienia. Descartes bowiem, biorąc w nawias przekonanie o istnieniu świata, stawia sobie ontologiczne zadanie jego ugruntowania, czego dokonuje ostatecznie w *Medytacji szóstej*. Ego i świat łączy relacja zewnętrzna, której podstawę stanowi bycie, przy czym bycie ego okazuje się być wyższe (godniejsze, pełniejsze) od bycia jego przedmiotów. Argument Ricoeura okazuje się tu być dość dyskusyjny, bowiem zestawia on bycie świata „w sobie” i bycie przedmiotowe w myśli, co nie jest tym samym. Niemniej ontologiczny charakter myśli Descartesa z pewnością różni obydwu myślicieli i z kolei dla Husserla stanowi on metafizyczne obciążenie, które należy w pierwszej kolejności wyodrębnić i odrzucić z myśli kartezjańskiej w celu jej fenomenologicznego zastosowania. Oznaczałoby to, że zarzut nierozpoznania przez Husserla ontologicznego charakteru myśli Descartesa jest chybiony w tym sensie, że ten, zdając sobie z niego sprawę, był przekonany o możliwości usunięcia go w celu pełnego odstąpienia prekursorskiego motywu transcendentalnego. Krótko mówiąc, ontologiczny motyw filozofii Kartezjusza prowadziłby jego myśl, poczynając od substancjalizacji cogito wyznaczonej przez uznanie go za *res cogitans* (*Medytacja druga*) po dowód istnienia świata, który nie stanowi przełamania wątpienia, będąc od niego niezależnym (*Medytacja szósta*). Czy w obliczu takiej przepaści filozoficznych sensów można mówić dalej o fenomenologicznym kartezjanizmie? Ricoeur sugerowałby, że nie. Husserl bowiem, korzystając z epistemologicznego problemu Descartesa przechodzi od bycia świata „dla mnie” do bycia „ze mnie”, głosząc tym samym, że „nie istnieje żaden inny wymiar bycia świata od wymiaru jego bycia dla mnie, nie istnieje żaden inny zestaw problemów od transcendentalnego.”³² Descartes zaś, owszem ustanawia wymiar epistemologiczny *cogito*, które myśli swoje idee, ten jednak zostaje przekroczony przez ideę nieskończoności ustanawiającą porządek ontologiczny, zaś przywrócony do istnienia świat zostanie podporządkowany temu drugiemu wymiarowi przy pominięciu wymiaru pierwszego. Z kolei Husserl uwypuklając jedynie kartezjańskie odkrycie *ego sum*, zamierza radykalizować owo odkrycie, pomijając inną zawartość myśli Descartesa. *Ego sum* to dla Husserla pole intencjonalnego doświadczenia, otwarta struktura wypełniana przez autodonację świadomości, miejsce wypełniającej się naoczności. W ten sposób ontologia byłaby pochłonięta (lub pominięta) przez transcendentalną egologię, a fenomenologiczny kartezjanizm byłby jedynie kartezjanizmem transcendentalnym.

Oprócz podkreślanej kilkakrotnie nieredukowalności dwóch filozoficznych projektów Ricoeur wspomina mimochodem o kilku momentach husserlowskiej drogi, w której odnosi się on *implicite* do dzieła autora *Medytacji o pierwszej filozofii* lub też gdy drogi te są w jakiś sposób zbieżne.

³² Ricoeur, s. 89.

Po pierwsze, kartezjańskie *cogito* pomimo pełnienia funkcji ontologicznej instancji, z której metafizycznie zostaną wywiedzione wszystkie inne terminy (Bóg, świat), doświadcza w wyniku przeprowadzonego wątpienia/*epoche* osamotnienia, wyobcowania, zwanego w fenomenologicznym języku solipsyzmem. Oznaczałoby to, że zarówno *cogito* kartezjańskie, jak też husserlowskie jest *moim cogito* (transcendentalnym), a nie nieosobową, anonimową funkcją, jak ma to miejsce w filozofii krytycznej Kanta. Takie stanowisko umożliwia dalszą analizę typów *cogitationes* (ma ona miejsce zarówno u Descartesa, jak i Husserla) jako wielości wypływającej z jedności *ego*. Owa wielość przemawia jednak u Kartezjusza za pewną skończonością podmiotu i zależnością od idei nieskończoności, a dokładniej, Boga jako stwórcy prawd wiecznych (myśli stosują się do uprzednio ustanowionych praw), podczas gdy u Husserla wielość aktów *cogitationes* odsyła intencjonalnie do wielości *cogitata* tworzących idealnie jedność światową nieskończonego, rozumnego systemu, który ostatecznie okaże się systemem intersubiektywnym i zarazem historycznym. Jedność ta pozostanie jednak nieosiągalna pod względem naocznościowego uchwycenia dla *ego*, pozostając ideą regulatywną, dążeniem czy zobowiązaniem do jej osiągnięcia. „Jeśli powrócimy do paraleli z Descartese, umieścilibyśmy problem teleologii świadomości w świetle Kartezjańskiego problemu boskiego stworzenia wiecznych prawd, któremu towarzyszy to samo zdumienie wobec przygodności tego, co konieczne”³³. Obarczona przygodnością, przypadkowością wielość aktów *cogitationes* odnajduje swój sens po stronie noematycznej (Husserl), podobnie jak analiza modalności *ego* doprowadza do istnienia bytu nieskończonego (Descartes).

W dość zaskakujący sposób dochodzimy tu jednak do pewnej, wcześniej przez Ricoeura uznanej za nieobecną, porównywalnej do kartezjańskiej, dwoistości. U Descartesa chodziło o dwoistość fundamentów: epistemicznego i ontologicznego, u Husserla jest ona wypadkową napięcia, jakie tworzy się pomiędzy prymatem konstytucji spełnianej w aktach *ego* i jednoczącej struktury, którą owe akty domniemują. Dla Ricoeura komentującego *Trzecią medytację kartezjańską* takie stanowisko „w ukryciu ustanawia dwubiegunową intrerpretację prawdy, prowadzącą nas wstecz do Descartesa z *Meditationes de Prima Philosophia* i jego dwoistości bycia i czegoś możliwego do pomyślenia”³⁴. Tak rozumiana, poprzedzająca i przekraczająca Husserlowskie *ego* jedność świata stanowi ideę, cel, do którego przybliżenia potrzebne jest rozpoznanie inności innej świadomości rozszerzającej pole doświadczenia ograniczone istotnie przez solipsyzm *ego*, jedynie momentalnie i punktowo doświadczonego oczywistości unaoczniającej się rzeczy samej. U Kartezjusza z kolei problem ten dotyczy metafizycznego czy ontologicznego uprawomocnienia całego *universum*, doprowadzając do dowodzenia istnienia Boga, co należy podkreślić, rozumianego również jako radykalnie

³³ Ricoeur, s. 100.

³⁴ Ricoeur, s. 102.

innego względem *ego*. Inność innego – oto co stanowi wyzwanie obu myśli, które jednak starają się sprostować mu, używając różnych środków.

Konkluzja

Podsumujmy zdobycze niniejszego artykułu. W konsekwencji stwierdzenia istotnej nieokreśloności kartezjanizmu Husserla, głównym celem badania było oddanie podstawowych linii interpretacyjnych porządkujących niejednoznaczny materiał źródłowy. Prześledzone przez nas interpretacje problemu w wersji Kerna i Landgrebego ukazały możliwości systematyzacji kwestii z punktu widzenia egzegezy myśli Husserla, ewentualnie jej poprawek wynikłych między innymi z krytyki Heideggera bez wnikania w złożoności właściwe samej myśli Descartesa. Z kolei interpretacja Ricoeura, pomimo wysunięcia zbliżonej tezy, wykazuje znacznie większą znajomość myśli Kartezjusza, wprowadzając do analizy wymiar ontologiczny mający ostatecznie świadczyć o istotnej rozbieżności obu myśli. Jakże stąd płyną wnioski?

Po pierwsze, wydaje się, że wspomniane interpretacje ustaliły pewne podstawowe drogi rozwiązania tego problemu, o czym świadczą późniejsze interpretacje interesującej nas kwestii wciąż do nich nawiązujące. Można zauważyć, że większość z nowszych interpretacji, niejako w odpowiedzi na tezę o kartezjańskim odwróceniu twórcy fenomenologii, skupia się na wykazaniu pozytywnego momentu kartezjańskiego w myśli Husserla, prowadząc badanie kwestii przez wybrane kluczowe, bardziej szczegółowe zagadnienie łączące obu myślicieli, a mianowicie poprzez posłużenie się nicią przewodnią sceptycyzmu, oczywistości i redukcji³⁵. Dzisiejsza krytyka, oparta na bogatszym, pozwalającym na szersze spojrzenie, pełnym materiale źródłowym oraz oddalona czasowo od mającego niewątpliwie wpływ teoretycznego konfliktu pomiędzy Husserlem a Heideggerem, pozwala lepiej wydobyć niełatwy do określenia motyw kartezjański założyciela fenomenologii. Naturalną kontynuacją powyższych rozważań powinno być zatem przebadanie dalszych losów tej kwestii.

Wydaje się jednak, po drugie, że należy pamiętać o dość wąskich granicach narzuconych przez Husserla myśli Kartezjusza, a co za tym idzie o pewnym zamkniętym kręgu problemowym, w którym obie myśli można porównywać. Husserl w sposób niezwykle przenikliwy bada jedynie punkt wyjścia filozofii Descartesa, pomijając dalsze jej tezy uznane za zbędną spekulację. W kontekście ograniczonego pola oddziaływań obu myśli trudno zatem oczekiwać satysfakcjonujących rozwiązań problemu.

³⁵ Na szczególną uwagę zasługują w tym kontekście następujące artykuły: S. Luft, „Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: between Life-world and Cartesianism”, *Research in Phenomenology*, 34, 2004, s. 198–234; G. Heffernan, „An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes”, *Husserl Studies*, vol. 13, nr 2, 1996–97, s. 89–140; W. Soffer, „Husserl's Neocartesianism”, *Research in Phenomenology*, 11, 1981, s. 141–158; J. Burkey, „Descartes, skepticism, and Husserl's hermenutic practice”, *Husserl Studies*, 7, 1990, s. 1–27.

Po trzecie jednak, pamiętając o powyższych zastrzeżeniach, można zaryzykować stwierdzenie, że kartezjanizm Husserla ma charakter w pełni otwarty, gdyż z jednej strony sam Husserl nie troszczył się o jego w pełni dopracowany kształt i uprawnienie, a z drugiej, fakt potraktowania klasycznego myśliciela w sposób zupełnie nowatorski potężnie oddziałał na kontynuatorów fenomenologicznej myśli, zwłaszcza francuskich. Kartezjańska myśl Husserla wraz z antykartezjańskimi tezami Heideggera stały się ogromnym impulsem dla fenomenologów francuskich, których kolejni przedstawiciele zmagali się z problemem fenomenologicznego Descartesa zarysowując jego kolejne figury. W ten sposób Sartre – wychodząc od przedrefleksyjnego *cogito*, poprzez ontologiczną reinterpretację kartezjańskich dowodów na istnienie Boga, dochodzi do kartezjańskiego w swym źródle określenia wolności nieskończonej; Merleau-Ponty – eksplorując stwierdzony u Descartesa istotny wymiar cielesności zwany „jednością substancjalną duszy i ciała”; Levinas – koncentrując się na wypracowaniu nowego typu odwróconej intencjonalności, wskazuje na jej prototyp w postaci kartezjańskiej idei nieskończoności; Henry – poddając analizie kartezjański, filozoficzny punkt wyjścia, uznaje w nim przykład radykalniejszego względem Husserla przeprowadzenia redukcji fenomenologicznej subiektywności do jej immanencji i obowiązującej w jej obszarze autoafektywności. Mapę zapoczątkowanego przez Husserla fenomenologicznego kartezjanizmu dopełnia z pewnością wielowątkowa myśl J.-L. Marion, którego z początku typowo historyczna praca badawcza nad Kartezjuszem doprowadziła do sformułowania nowej propozycji fenomenologicznej – fenomenologii donacji. Wydaje się, że tak obficie rozmnożone wersje fenomenologicznego kartezjanizmu są w stanie najlepiej potwierdzić pozytywną, choć zarazem zaczątkową i mocno zawężoną jego husserlowską postać.

The Problem of Husserl's Cartesianism

Keywords: *Husserl, Descartes, Cartesianism, phenomenology*

The article discusses the problem of Husserl's Cartesianism which by its initial indetermination opens several competing interpretations. Thus, we follow the affirmative positions of Becker and Devaux as well as criticisms of Kern, Landgrebe and Ricoeur. The first two authors reject Husserl's Cartesianism on the ground that Husserl was progressively abandoning the 'Cartesian way' when confronted with its insurmountable problems. Ricoeur took a more radical position as he demonstrated Husserl's essential misunderstanding of Cartesian ontology which was based not only on a single ego but on two irreducible poles, the ego and God.