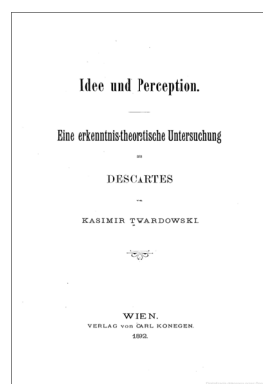


WOJCIECH STARZYŃSKI

ŹRÓDŁA POLSKIEGO  
KARTEZJANIZMU FENOMENOLOGICZNEGO:  
OD IDEI I PERCEPCJI DO CZŁOWIEKA I CZASU

WPROWADZENIE

Badanie motywu kartezjańskiego w fenomenologii ma swój początek w empatycznym, choć jednocześnie niejednoznacznym powołaniu się na dziedzictwo Kartezjusza przez Husserla. To już klasyczne i wielowątkowe zagadnienie otworzyło dalsze kwestie dotyczące obecności, czy transformacji tego motywu w kolejnych pokoleniach i nurtach fenomenologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem fenomenologii francuskiej. Okazało się jednak też, że ów kartezjański wątek zaznaczył się silnie już znacznie wcześniej, bo w pracach Brentana. Wydaje się, że za sprawą polskiego ucznia Brentana, Kazimierza Twardowskiego i jego pracy doktorskiej poświęconej Kartezjuszowi zasadne będzie prześledzenie owego motywu także w kontekście badań nad historią polskiej fenomenologii. Problem motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii został podjęty już przez Witolda Płotkę, który wskazuje na jego początek w 1895 r. w tekście Władysława Heinricha (PŁOTKA 2017), co jednak wiąże się z decyzją badawczą łączenia interesującego nas zagadnienia przede wszystkim z recepcją myśli Husserla. W tym artykule, który uważamy za komplementarny względem wspomnianego studium, zamierzamy zbadać źródła kartezjanizmu Twardowskiego na podstawie jego rozprawy doktorskiej z 1891 r. *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes* (TWARDOWSKI



Dr hab. WOJCIECH STARZYŃSKI, prof. IFiS PAN — Instytut Filozofii i Socjologii PAN; adres do korespondencji: ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa; e-mail: [wojciech.starzynski@ifispan.edu.pl](mailto:wojciech.starzynski@ifispan.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3976-6292>.

1892) w aspekcie silnego brentanowskiego wpływu, jaki się w niej zaznacza, tak, by móc rozpatrzyć hipotezę jej wpływu na polską fenomenologię czy wręcz skonstatowania jej fenomenologicznego charakteru. Już tytuł rozprawy Twardowskiego sugeruje, że tekst ten można badać w dwóch perspektywach: historyczno-filozoficznej (jako interpretację pewnej historycznej koncepcji filozoficznej) oraz epistemologicznej (jako przyjęcia pewnych rozwiązań w oparciu o interpretację, czy opis doświadczenia poznawczego). W tej pracy podejmuje się oba zarysowujące się kierunki badań, przy czym całość poniższych rozważań chcemy prowadzić w kontekście pytania o ewentualny charakter fenomenologiczny rozprawy Twardowskiego i jego oddziaływania na polską fenomenologię. Uznajemy bowiem zgodnie z licznymi ujęciami (por. FISSETTE 2018; CHRUDZIMSKI 2009; ROLLINGER 2004), że fenomenologię Husserla należy odczytywać jako stopniowe przekształcanie pewnych wątków psychologii opisowej Brentana. Następnie hipotetycznie przyjmujemy, że na polskim gruncie i w obrębie badania motywu kartezyjskiego, który rozwijali zarówno Brentano, jak i Husserl, można wykazać pewien analogiczny, choć swoisty proces historyczny, w którym najpierw Twardowski zapoczątkowuje pewien rodzaj filozofii silnie inspirowanej psychologią opisową Brentana, a następnie Ingarden implementuje na polski grunt pewną wersję fenomenologii, która jest odpowiedzią na fenomenologię Husserla. Odnosząc się z kolei do periodyzacji zaproponowanej przez Dariusza Bębna w odniesieniu do recepcji Husserla w Polsce (por. BĘBEN 2012), nasze postępowanie zakłada badanie pierwszych dwu okresów rozwoju polskiej fenomenologii (wczesnego i drugiej fali) poprzez skupienie się na kluczowych tekstach kartezyjskich jej najwybitniejszych przedstawicieli: Twardowskiego i Ingardena.

W pierwszej części artykułu najpierw podejmuję się ustalenia stanu badań nad rozprawą doktorską Twardowskiego, a następnie rekonstruuje ważne dla niej elementy brentanowskie, wychodząc od ogólnej kwestii prowadzonych przez niego badań historycznych, następnie przechodząc do szczegółowych kwestii kartezyjskich dotyczących teorii sądu, klasyfikacji zjawisk psychicznych, by wreszcie omówić kluczowy problem udziału woli w sądzie i ostatecznie krytyczną ocenę kartezyjskiej teorii oczywistości. Te elementy pozwalają następnie na ukazanie brentanowskiego charakteru rozprawy Twardowskiego, a także przeprowadzonej przez niego rewizji, która ma na celu pokazanie, że rozwiązanie kartezyjskie, choć różne od brentanowskiego, w pewnych punktach należy uznać za prekursorskie i zbieżne z rozwiązaniami Brentana, którego ostrą krytykę Descartes'a należy uznać za przynajmniej częściowo nieuprawnioną.

W drugiej części artykułu dokonuję rekonstrukcji wątku kartezyjskiego w twórczości Romana Ingardena, by w konkluzji spróbować określić specyfikę

polskiego kartezjanizmu fenomenologicznego w pierwszym okresie rozwoju polskiej fenomenologii na podstawie dwóch najbardziej reprezentatywnych jej postaci.

## 1. STAN BADAŃ

### *IDEE UND PERCEPTION* TWARDOWSKIEGO

Na początku warto zwrócić uwagę na kilka spraw związanych z recepcją *Idee und Perception*. Rozprawa ta, choć szeroko znana i wzmiankowana przez badaczy, dotąd nie była przedmiotem szczegółowych badań, a nawet wydaje się, że została nieco zmarginalizowana i uznana za niezbyt istotną w kontekście całości dzieła filozoficznego Twardowskiego. O niezbyt wysokiej randze tekstu dla skupionego w Komitecie Wydawniczym *Pism* Twardowskiego grona jego uczniów niech świadczy fakt, że skromna objętościowo praca nie została włączona do podstawowego i referencyjnego do dziś zbioru tekstów filozoficznych z lat sześćdziesiątych (TWARDOWSKI 1965)<sup>1</sup>. Dopiero dziesięć lat później ukazał się polski przekład rozprawy Twardowskiego autorstwa Elżbiety Paczkowskiej<sup>2</sup>.

W krótkiej „Przedmowie tłumacza” E. Paczkowska konstatuje w rozprawie doktorskiej ogólny wpływ Brentana w postaci stawianych w niej zagadnień, dostrzega analityczny krytycyzm Twardowskiego względem referowanych stanowisk, by skonkludować, że badania nad Kartezjuszem stanowią jedynie punkt

---

<sup>1</sup> W 1963 r. w ramach prac Komitetu Wydawniczego *Pism* Kazimierza Twardowskiego Roman Ingarden przedstawił listę z tytułami dzieł przeznaczonych do pierwszego tomu, gdzie na ostatniej, 17. pozycji proponował on „coś z historii filozofii, np. *Idee und Perception*”. W wydanym dwa lata później tomie znalazła się większość proponowanych przez Ingardena tekstów, jednak bez tego ostatniego. Por. KULINIAK i in. 2018, 43.

<sup>2</sup> Tekst rozprawy ukazał się po raz pierwszy w języku polskim nie w ramach oddzielnego tomu *pism* filozofa, ale jako artykuł w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* (TWARDOWSKI 1976), a w odrębnym zbiorze tekstów Twardowskiego został opublikowany dopiero po kolejnych trzydziestu pięciu latach (TWARDOWSKI 2013). Przy tej okazji tłumaczka wzmiankuje, co prawda, w uwagach wstępnych, że przekład ukazuje się staraniem wspomnianego Komitetu, ale niewłączenie tego tekstu do głównego tomu tekstów Twardowskiego może budzić zdziwienie. Oczywiście sama polityka wydawnicza dotycząca *pism* autora nie musi jeszcze świadczyć o takiej czy innej recepcji jednego z tekstów badanego autora. Co za tym idzie, nie można zbyt pośpiesznie zarzucać pominięcia pewnego aspektu myśli Twardowskiego, ale owe fakty zdają się korespondować z faktycznie niewielkim zainteresowaniem badaczy rozprawą doktorską. Nawet gdy jest ona przywoływana, co często ma miejsce, można odnieść wrażenie, że w oczach badaczy jej zawartość problemowa jest skromna i niewiele znacząca w perspektywie całego dzieła. Można z kolei stwierdzić, że w prezentowaniu filozoficznego stanowiska Twardowskiego, nie tylko za główną oś, ale i za właściwy punkt początkowy uznaje się rozprawę habilitacyjną, zredagowaną i opublikowaną – jak wiadomo – jedynie dwa lata po rozprawie doktorskiej.

wyjścia dla późniejszych analiz, które wykazują „dążenie do trwałych i pewnych podstaw wiedzy” (PACZKOWSKA 1976, 320)<sup>3</sup>.

Przy okazji badania wpływów Brentana na Twardowskiego rozprawę doktorską omawia także Izydora Dąmbska, która dostrzega w niej Brentanowski, choć heterodoksyjny charakter<sup>4</sup>. Spektrum polskich omówień rozprawy doktorskiej Twardowskiego dopełnia ujęcie Anny Brożek, która w swojej pracy poświęconej okresowi wiedeńskiemu polskiego filozofa rekonstruuje jej kontekst biograficzny, ale i szerzej — jej koncepcję, przywołując odpowiednie fragmenty *Autobiografii* Twardowskiego. Za jej główny rezultat badawczy uważa zaś wykazanie: (a) tożsamości cechy wyraźności w idei i spostrzeżeniu i (b) różnicy znaczeń idei i percepcji, gdy chodzi o cechę jasności (BROŻEK 2010, 92)<sup>5</sup>.

Znacznie bogatsze w różne interesujące nas wątki omówienie zyskuje rozprawa doktorska Twardowskiego przy okazji włoskiego jej wydania, które — co znaczące — obejmuje w jednym tomie pracę doktorską i pracę habilitacyjną (TWARDOWSKI 1988). W ocenie tłumacza obu rozpraw, Stefano Besoliego, cała rozprawa porusza się całkowicie w obrębie problematyki Brentanowskiej, a w jej podjęciu Twardowskiemu chodzi nie tylko o waloryzację Brentanowskiego paradygmatu postrzegania wewnętrznego, ale także o pogłębienie średniowiecznych motywów, na których kartezjańska filozofia się opierała (BESOLI 1988, 9)<sup>6</sup>. Jako kluczową dla rozprawy Besoli uznaje problematykę sądenia, za czym ma przemawiać podkreślenie wieloczynnikowej struktury sądu w teorii Kartezjusza. W tym świetle Twardowski miałby podejmować się porównawczej analizy idei i percepcji właśnie w aspekcie

---

<sup>3</sup> W monografii poświęconej epistemologii Twardowskiego Paczkowska stawia dalej idącą tezę, a mianowicie że jego kartezjanizm należy skojarzyć z „metodą semiotyczną”, polegającą na precyzyjnej analizie pojęć i znaczeń” (PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA 1980, 15). Nieco dalej jednak badaczka uznaje, że epistemologię Twardowskiego można uznać za brentanowsko-kartezjańską, o czym świadczy zaadoptowanie trójpodziału fenomenu psychicznego (por. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA 1980, 21, 23).

<sup>4</sup> „Tyleż przez wybór tematu, co styl analiz i interpretacji nosi ona znamię szkoły Brentana, choć już w niej młody naukowiec czasem sprzeciwia się swojemu mistrzowi” (DĄMBSKA 1978, 119). Cytuje ona rozprawę Twardowskiego, który w niej stwierdza, że „u Kartezjusza percepcji nie należy tłumaczyć nigdy przez przedstawienie (jak to m.in. uczynił także Brentano)” (TWARDOWSKI 2013, 90).

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że takie podsumowanie zawartości rozprawy Twardowskiego słusznie kładzie nacisk na jej aspekt epistemologiczny, choć czyni to w taki sposób, że silnie analityczna redukcja abstrahuje od jakiegokolwiek obecnego w rozprawie postępowania historycznego czy hermeneutycznego, pomijając nawet obecną tam i niewątpliwie ważną dla Twardowskiego dyskusję współczesnych mu stanowisk.

<sup>6</sup> Besoli zastanawia się także, czy problem okoliczności powstania pracy doktorskiej pod kierunkiem Roberta Zimmermanna wpłynął w jakiś sposób na jej kształt. Odpowiedź na pytanie nie jest jednoznaczna w tej mierze, w jakiej mowa jest o uczniu Bolzana, który podobnie jak Brentano sytuował się poza dominującą w filozofii niemieckiej tradycją idealistyczno-kantowską.

odrębnych funkcji, jaką pełnią one w sądzie prawdziwym. Percepcja zostaje w niej odróżniona od zwykłego przedstawiania, a ujęta zgodnie z jej etymologią, tj. w jej funkcji uchwytywania prawdy (*Wahrnehmung*). Besoli przywołuje także Brentanowską krytykę koncepcji oczywistości Descartes'a, który krytycznie ocenił kartezjańską percepcję jako hybrydową, co oznacza, że przynajmniej częściowo kryterium prawdziwości zostaje przez autora *Medytacji* przypisane samemu przedstawieniu. W świetle tej krytyki Besoli uważa, że Twardowski unika odpowiedzi na zarzut Brentana, a przesuwając ciężar rozważań na opisanie odrębnych funkcji, jakie mają spełniać idea i percepcja w wieloczynnikowej strukturze aktu sądenia<sup>7</sup>.

Reasumując stan badań nad rozprawą doktorską Twardowskiego, przypomnijmy, że nasze badania skupiamy na ewentualnym motywie fenomenologicznym, zaznaczającym się w pierwszym okresie twórczości polskiego ucznia Brentana, który również w jakimś sensie mógł wpłynąć na dalsze losy polskiej fenomenologii zarówno w aspekcie historycznym, tj. poprzez jego działalność we Lwowie i szeroki wpływ, jaki wywierał na polskie środowisko filozoficzne, ale także w aspekcie systematycznym, tj. poprzez przepracowywanie prefenomenologicznych elementów brentanowsko-kartezjańskich, obecnych w jego epistemologii, a znajdujących swój wyraz później w myśli Ingardena w kontekście jego polemiki z Husserlem. Piszący te słowa postawił już niegdyś tezę o podwójnym charakterze fenomenologiczno-logicznym *Idei i percepcji*, który jawił mu się jako alternatywa rozłączna (STARZYŃSKI 2017). Z drugiej jednak strony wciąż pozostaje wątpliwość odnośnie do słuszności użycia określenia 'fenomenologiczny' w kontekście badania motywu kartezjańskiego w myśli Twardowskiego, który jest określany przez komentatorów raczej jako 'semiotyczny' czy 'naukowy'.

---

<sup>7</sup> W tym duchu idea zostaje przez Twardowskiego określona jako element materialny sądu, a percepcja jako jego „składnik kataleptyczny i wewnętrzna przyczyna formalna” (BESOLI 1988, 11). Taka porządkująca strategia, zdaniem Besoliego, nie jest zadowalająca, bo pomija ważne zadanie opisu pełni percepcyjnej, jakie w tym kontekście się pojawia, a przede wszystkim nie daje odpowiedzi na pytanie w jaki sposób „empiryczny” charakter percepcyjnej pełni prowadzi do wydania sądu prawdziwego. Z kolei bardziej przychylnie ze strony Twardowskiego odczytanie koncepcji Descartes'a można, zdaniem Besoliego, wytłumaczyć milczącym przyjęciem założeń ontologicznych, które przybierają w rozprawie habilitacyjnej Twardowskiego postać potrójnej struktury intencjonalnej aktu, treści i obiektu.

## 2. STUDIUM KARTEZJANIZMU BRENTANA JAKO GŁÓWNEGO ŹRÓDŁA WPLYWU NA PRACĘ DOKTORSKĄ TWARDOWSKIEGO I JEGO FENOMENOLOGICZNY CHARAKTER

Podjmując kwestię wpływu myśli innych autorów na rozprawę doktorską Twardowskiego, przytoczeni powyżej komentatorzy zgadzają się, że głównym odniesieniem jest w niej myśl Brentana, prezentują jednak odmienne zdania w sprawie ewentualnych konsekwencji tego wpływu na koncepcję Twardowskiego. W ślad za wskazówkami Paczkowskiej, Dąbskiej, a przede wszystkim Besoliego w tej części artykułu przywołujemy najpierw Brentanowską koncepcję historii filozofii, następnie analizę kartezjańskiej teorii sądu, a wreszcie podejmuje bardziej szczegółową kwestię udziału woli w tworzeniu sądu. Rozważania te doprowadzają bowiem Brentana do krytyki kartezjańskiej koncepcji percepcji, którą określa on jako hybrydową. Następnie odczytamy tezę doktorską Twardowskiego jako rewizję dokonanej przez Brentana krytyki Descartes'a. Twardowski stwierdza bowiem, wbrew Brentanie, że Kartezjańska percepcja nie jest przez niego potraktowana jako przedstawienie. Ponadto Twardowski konkluduje, częściowo zgodnie ze swym mistrzem, że w teorii percepcji Descartes nie jest w pełni konsekwentny w utrzymaniu trójpodziału fenomenu psychicznego, percepcja bowiem niepotraktowana jako sąd, a jedynie jako warunek sądu zdaje się wprowadzać do tego podziału odrębną, czwartą klasę fenomenu.

Zauważmy tymczasem, że rozprawa doktorska Twardowskiego ma charakter „badania teoriopoznawczego”, choć podjętego na sposób historyczny, który — jak wiadomo — również nie był obcy Brentanie. Przypomnijmy, że jedyną z całego swojego dorobku publikacji Twardowskiego, poświęconej wprost myśli Brentana, a pochodzącej z podobnego okresu, był artykuł zatytułowany „Franciszek Brentano a historia filozofii” (TWARDOWSKI 1927), a została w nim omówiona koncepcja czterech faz historycznego procesu filozoficznego (por. DĄBSKA 1978, 123). Na podstawie jego lektury można przypuszczać, że u obydwu interesujących nas autorów w perspektywie historycznej zostaje wypracowany pewien klucz ogólnego rozumienia dziejów filozofii, w oparciu o który można dokonywać zarówno negatywnego, jak i pozytywnego wartościowania osadzonego w dziejach ogromnego materiału (sytuując na przykład w jednym szeregu tezy Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Descartes'a) i w ten sposób artykułować jego oddziaływanie współczesne. W tym względzie można zastanawiać się, co wносиła do współczesnej dla Twardowskiego problematyki idei i percepcji egzegeza tekstów Descartes'a. Czy nie można byłoby tego zagadnienia

omówić lepiej, pozostawiając kwestie historyczne, raczej poprzez „dążenie do bezwzględnej rzeczowości”, jak charakteryzuje Twardowski Brentanowski sposób filozofowania (TWARDOWSKI 2014, 39)?

Przypomnijmy tymczasem, że rozprawa doktorska została zredagowana w latach 1890–1891 na Uniwersytecie Wiedeńskim pod kierunkiem Roberta Zimmermana<sup>8</sup> i była pierwszym większym tekstem opublikowanym przez polskiego filozofa. Twardowski w swojej *Autobiografii* wspomina, że bezpośredni wpływ na podjęcie badań miały prowadzone przez Brentana ćwiczenia nad tekstem *Medytacji o pierwszej filozofii*, które odbyły się w roku akademickim 1888/1889 (TWARDOWSKI 2014, 40). Co prawda ślad w postaci zachowanego z tych zajęć manuskryptu (BRENTANO 1888/1889) nie daje jasności, w jakim stopniu Brentano wyszedł w nich poza dość tradycyjne i ogólne omówienie filozofii Descartes’a i na ile podjął w nich szerszą i bardziej uwspółcześioną dyskusję nad problemem idei i percepcji. Obszerne jednak fragmenty *O źródle poznania moralnego* (BRENTANO 1989), a zatem pracy z tego samego okresu, co wspomniane ćwiczenia, są dowodem na to, że Brentano faktycznie podjął tę problematykę i do pewnego stopnia rozwinął, choć nie poświęcił jej oddzielnej pracy. Rodzi się zatem pytanie, czy celem rozprawy Twardowskiego było podjęcie wątku brentanowskiego jedynie dla jego usystematyzowania, czy może ambicje młodego filozofa sięgały dalej. Opis z *Autobiografii* daje do zrozumienia, że chodziło o rozwikłanie problemu dotyczącego idei i percepcji, a dokładniej — zrozumienia ich odróżnienia, względnie identyfikacji. Wydaje się, że Twardowski od początku zakłada, że ideę od percepcji da się u Descartes’a odróżnić w badaniu przysługującej im własności jasności i wyraźności, które w obydwu przypadkach posiadałyby różne znaczenie. Należy podkreślić, że choć Twardowski zdaje się przykładać w rozprawie dużą wagę do analizy czysto terminologicznej, to badanie jest od początku zorientowane problemowo i ma dać odpowiedź co do ewentualnego błędu utożsamienia idei i percepcji, jaki miał popełnić autor *Medytacji*.

W samej rozprawie Twardowski tłumaczy jej cel następująco: „Zadaniem niniejszej pracy jest ustalenie stosunku jasnej i wyraźnej percepcji do jasnej i wyraźnej idei i uzupełnienie w ten sposób badań wcześniejszych” (TWARDOWSKI 2013, 80). O jakie badania Twardowskiemu chodzi? Co znaczące, polski filozof, stawiając problem swojej rozprawy, nie wspomina w tym miejscu o Brentanie, a przytacza krytycznie stanowiska Antona Kocha, Petera Knoodta, Paula Natorpa,

---

<sup>8</sup> O wyborze promotora pracy zdecydowały okoliczności pozafilozoficzne, albowiem mistrz Twardowskiego, Franz Brentano, ze względu na niemożność utrzymania uniwersyteckiej katedry i jego status docenta prywatnego, nie mógł bezpośrednio pracy promować. Zob. przypis 6.

Bernarda Bolzana. Ponadto podobne sformułowanie celu rozprawy może budzić wątpliwości, bo lektura *Medytacji* pokazuje, że Descartes bardzo rzadko posługuje się drugim sformułowaniem zaproponowanym przez Twardowskiego, tj. wyrażeniem „idea jasna i wyraźna”<sup>9</sup>. Wyjaśnienia tego pozornego błędu można dopatrzeć się w konstatacji Twardowskiego, że Descartes nie podaje definicji idei jasnej i wyraźnej<sup>10</sup>. Z tego powodu rzeczywistym celem Twardowskiego jest zbadanie, czy percepcja jasna i wyraźna rzeczywiście sprowadza się u Descartes’a do przedstawienia (idei jasnej i wyraźnej), jak to sugeruje Brentano<sup>11</sup>.

W tym miejscu warto bliżej przyjrzeć się ujęciu teorii Descartes’a przez Brentana. Bez wątplenia ten ostatni podejmuje temat idei i percepcji w związku z trójdzelną klasyfikacją zjawisk psychicznych, sformułowaną już w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, tj. podziału na przedstawienia, sądy i zjawiska miłości i nienawiści<sup>12</sup>. Motyw ten w pełni zostaje rozwinięty w *O źródle poznania moralnego*<sup>13</sup>. Odwołania do Descartes’a dotyczą w tym dziele podziału zjawisk psychicznych, przy czym Brentano dostrzega wkład autora *Medytacji* do omawianej problematyki w kwestii odróżnienia klasy sądów od klasy przedstawień. Potraktowanie sądów jako przedstawień dokonuje się, według Brentana, zgodnie z tzw. allogenetyczną koncepcją sądów, wedle której powstają one w wyniku ich łączenia, stanowiąc ich bardziej złożoną formę. Koncepcji tej, jak wiadomo<sup>14</sup>, Brentano przeciwstawia koncepcję idiogenetyczną, głosząc niesprowadzalność sądu do przedstawienia i uznając jego fundamentalnie specyficzny charakter, polegający na uznaniu lub nieuznaniu czegoś w istnieniu. A zatem, analizując problem idei i percepcji u Descartes’a, Brentano odnajduje w tym myślicielu nieoczekiwanego sojusznika, a w jego myśli dodatkowych argumentów za oddzieleniem sądów od przedstawień.

---

<sup>9</sup> Wyrażenie w takiej postaci zostaje użyte przez Descartes’a w *Medytacji III*: „[idea Boga] jest w najwyższym stopniu jasna i wyraźna, albowiem wszystko to, co ujmuję [*percipio*] jasno i wyraźnie jako rzeczywiste, prawdziwe i w pewien sposób doskonałe, to w całości w niej się zawiera” (DESCARTES 2001, 67; AT VII, 46). Fragment pozwala przypuszczać, że jasność i wyraźność idei nie utożsamia się, ale jest pochodna względem jasności i wyraźności spełnianego pierwszoosobowo aktu percepcji.

<sup>10</sup> Twardowski przyznaje, że „sam Descartes nie podaje nigdzie definicji idei jasnej i wyraźnej, skazanym się jest na przygodne wypowiedzi, na podstawie których skonstruować można odpowiednią definicję” (TWARDOWSKI 2013, 99).

<sup>11</sup> BRENTANO 1989, 154.

<sup>12</sup> Por. BRENTANO 1999, 285–295.

<sup>13</sup> BRENTANO 1989, 18–20.

<sup>14</sup> Por. KRIEGL 2017; LIBARDI 1996, 53–56; SIMONS 2004.



W *O źródle poznania moralnego* Brentano podejmuje także problem relacji klasy zjawisk woli do sądów, polemizując przy tym z Windelbandem, dla którego Descartes miał utrzymywać, że „sądzenie jest chceniem” (BRENTANO 1989, przypis 21, 131). Podważając stanowisko Windelbanda, Brentano sięga do *Medytacji IV* i stwierdza, że zazwyczaj wyolbrzymia się udział woli w sądzeniu. W analizowanym fragmencie *Medytacji IV* Descartes pyta o przyczyny błędnego sądenia i skupia się przy tym na dwóch możliwościach. Najpierw przyjmuje hipotezę błędu wywołanego przez władzę poznawczą, a następnie bierze pod uwagę błąd, który wywołany jest przez władzę woli. Gdy chodzi o władzę poznawczą, dzięki której „ujmuję tylko te idee, o których mogę wydać sąd” (DESCARTES 2001, 75), możliwość błędu zostaje odrzucona. Ten pojawia się wraz z aktywnością woli, „polega ona bowiem tylko na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego)” (DESCARTES 2001, 77). Takie rozwiązanie przez Descartes’a problemu błędnego sądenia zdaje się sugerować dwuetapową koncepcję sądenia, polegającą na wstępnym postrzeżeniu przez umysł idei, która następnie zostaje afirmowana lub zanegowana przez wolę. W konsekwencji wiązałoby się to z koniecznością zredukowania przyjętego wcześniej trójpodziału do dwupodziału fenomenu psychicznego, w którym to podziale wola obejmowałaby zarówno sądenie, jak i afekty.

Z takim ujęciem Brentano zgodzić się nie może. Wysunięcie przez Descartes’a dwuetapowej teorii sądu wcale, jego zdaniem, nie zaprzecza, ale w gruncie rzeczy dalej utrzymuje specyfikę sądenia, niedającego się sprowadzić ani do aktywności woli, ani do jakiegoś specyficznego uczucia. Do takiego wniosku prowadzi Brentano zestawienie wywodu z *Medytacji IV* z dwoma innymi fragmentami *Zasad filozofii* i *Uwag o pewnym piśmie*.<sup>15</sup>

Co ciekawe, jeszcze w *Medytacji III* Descartes utrzymywał trójpodział fenomenów psychicznych<sup>16</sup>, gdy tymczasem, jak widzieliśmy, w *Medytacji IV* zdaje się bronić dwupodziału. Dlaczego się tak dzieje? Brentano wskazuje na dwa powody. Po pierwsze, zgodnie ze wspólnym dla drugiej i trzeciej klasy fen-

<sup>15</sup> Porównawcza analiza tekstów pochodzących z różnych okresów twórczości Descartes’a ma dowodzić stałości i spójności jego poglądów. I tak, jeżeli idzie o *Zasady filozofii* z 1644 r., Descartes wprawdzie sugeruje w art. 32 przyjęcie dwupodziału zjawisk, gdzie sądenie jest utożsamiane z chceniem (DESCARTES 2001a, 38), ale w myśl kolejnych art. 33–34 (ibid., 38–39), Brentano dowodzi, że udział chcenia w sądzeniu ogranicza się jedynie do określonej grupy poznań, tj. poznań niepewnych i błędnych. Z kolei w przypadku *Notae in programma* z 1647 r. Descartes miał utrzymywać, że wola jest koniecznym elementem sądenia (DESCARTES 1996, 90). Komentując ten pomysł, Brentano odróżnia wolę właściwą dla sfery afektywno-emocjonalnej od specyficznego początku sądenia, które bierze się z oczywistości. Por. BRENTANO 1989, przypis 21, 131–134.

<sup>16</sup> DESCARTES 2001, 59.

menów psychicznych charakterem aktywnego dodawania czegoś do przedstawienia, na co zwraca uwagę Descartes w trójpodziale z *Medytacji III*, wola i sąd byłyby ze sobą zbieżne, przejawiając wspólny charakter zajmowania stanowiska względem tego, co dane w przedstawieniu. Po drugie, podsumowując lekturę *Medytacji IV*, Brentano zgadza się z tym, że do woli należy inicjowanie i podtrzymywanie sądzenia, co choćby w przypadku poznania teoretycznego może się przejawiać wolą poznania prawdy. Tezę o dwupodziale z art. 32 *Zasad filozofii* Brentano wiąże z art. 42, gdzie Descartes formułuje słynną tezę o tym, że „nie ma nikogo, kto chciałby się mylić” (DESCARTES 2001a, 41). W konsekwencji Brentano uważa, że Descartes nie mówi tam o tym, że wola jest sądzeniem, a zatem uznaniem czegoś za prawdziwe lub fałszywe, lecz że wola może inicjować sądzenie (BRENTANO 1989, 133).

Po przeprowadzonej, opartej na tekstach i drobiazgowej analizie koncepcji Descartes'a Brentano konkluduje, że pomimo szerokiego potraktowania przez Descartes'a problematyki aktów woli i — w jego wyniku (pozornego z perspektywy trójpodziału) — przyjęcia dwupodziału fenomenu psychicznego, *de facto* jego trójpodział pozostaje w mocy na podstawie trzech specyficznych i niesprowadzalnych do siebie odniesień intencjonalnych: prezentacji, sądzenia i woli.

Czy zatem Descartes, po dokonaniu koniecznych wyjaśnień i drobnych modyfikacji, mógłby być uznany za śmiałego prekursora Brentanowskiej fenomenologii? Sam Brentano daleki jest od takich wniosków, przeprowadzając w kolejnym kroku krytykę kartezjańskiej teorii oczywistości. Podstawą tej krytyki jest obserwacja, że Descartes nie był konsekwentny przy podziale rodzajów zjawisk. Gdy bowiem Descartes definiuje prawdę jako spełnianie percepcji jasnej i wyraźnej popełnia błąd, traktując sąd oczywisty jako rodzaj prezentacji. Wedle Brentana wprawdzie można mówić o oczywistości w terminach jasności i wyraźności, to określenia te dotyczą nie treści, a aktu sądzenia, który swoim „światłem” i wewnętrznie postrzeganą odrębnością względem sądu ślepego decyduje o transformacji neutralnego prezentowania się fenomenu w fenomen prawdy jako oczywistości. Descartes zatem, w ocenie Brentana, jest właśnie tym, który choć „odróżnia klasę sądów od klasy przedstawień, wiąże znów z klasą przedstawień te cechy charakterystyczne oczywistości, które przysługują sądom intuicyjnym. Oczywistość ma polegać na tym, że cechami szczególnymi odznacza się percepcja, to jest przedstawienie stanowiące podstawę sądu [...] posuwa się tak daleko, że nazywa to przedstawienie ‘*cognoscere*’” (BRENTANO 1989, 154). Brentano konkluduje swój kartezjański wywód, podpisując się pod zdaniem Leibniza: „Descartes zatrzymuje się w przedsionku prawdy” (*ibid.*), określając kartezjańską koncepcję percepcji jasnej i wyraźnej mianem hybry-

dowej, co oznacza, że odkrycie przez Descartes'a trójpodziału fenomenu psychicznego, specyfiki sądu oczywistego zostaje przez niego ostatecznie błędnie i bez powodzenia zinterpretowane w terminach prezentacji i idei. Brentano nie ma wątpliwości, że taki krok prowadzi albo do regresu w nieskończoność, albo do oparcia się na pewnej uprzywilejowanej prezentacji, która będzie pełnić funkcję gwaranta sądu prawdziwego, a owego błędu można uniknąć jedynie wtedy, gdy „cech wyróżniających sądy intuicyjne (*Einsicht*) spośród innych sądów szukać będziemy w wewnętrznych właściwościach samego aktu intuicji” (ibid., 155).

### 3. IDEA I PERCEPCJA JAKO REWIZJA INTERPRETACJI BRENTANA

Przedstawiona interpretacja Descartes'a, sformułowana przez Brentana w *O źródle poznania moralnego*, jest głównym punktem odniesienia dla Twardowskiego w *Idei i percepcji*, który stwierdza, że Brentano popełnił, błąd tłumacząc słowo *perceptio* u Descartes'a jako „przedstawienie”. Chociaż autor *Idei i percepcji* deklaratywnie odnosi się do innych autorów, Kocha, Natorpa, Bolzana lub Knootta, to można stwierdzić, że Twardowski porusza się w obrębie kartezjańskiej problematyki wyznaczonej przez Brentana.

Świadczą o tym przynajmniej trzy wątki. Po pierwsze, choć Twardowski przyjmuje za Descartes'em dwojaki sens percepcji: „Percepcja jest albo *perceptio sensu* albo *perceptio ab intellectu*”, to dodaje jednak, zgodnie z brentanowskim rozumieniem spostrzeżenia wewnętrznego, że „tylko ta ostatnia wchodzi w grę przy kryterium prawdy” (TWARDOWSKI 2013, 83)<sup>17</sup>.

Po drugie, jeśli owa percepcja zostaje uznana za spostrzeżenie wewnętrzne, to jego operatorem jest podmiot *ja* zdefiniowany przez Twardowskiego jako „moje *cogitare* (w najszerszym sensie jako całość zjawisk psychicznych)” (ibid., 81). Wyodrębnienie i dostęp do właściwego obszaru postrzeżenia wewnętrznego zostaje powiązany – podobnie jak ma to miejsce już w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* – z kartezjańską operacją wątpienia, co pozwala również Twardowskiemu na pozostawienie na boku problematyki teologicznej: „Być może że się łudzę, że złudzenie to jest dziełem istoty wszechmocnej; jeśli bym nawet ulegał tym złudzeniom, to niemniej przeto jest prawdą, że ja, ów łudzony, istnieję” (ibid.), to niemal dosłowny cytat z *Medytacji II*.

<sup>17</sup> Potwierdza to również tytuł §4: „Percepcja oznacza spostrzeżenie (*Wahrnehmung*)” (TWARDOWSKI 2013, 87), ma ona zatem charakter ujmowania prawdy.

Wreszcie po trzecie, Twardowski powołuje się na klasyfikację fenomenów psychicznych i *explicite* przywołuje autorytet Brentana: „Na temat leżącego tu u podstaw podziału zjawisk psychicznych przez Descartes’a wyczerpująco pisze Brentano w cytowanym dziele” (ibid., przypis 47, 87)<sup>18</sup>.

Zastanawiając się zaś nad tym, czy Descartes’a percepcję można uznać za ideę, tę drugą określa ściśle zgodnie z opisem Brentanowskim: „Idea oznacza u Kartezjusza przedstawienie, nazywa ją *tamquam imago rei* (Med. III), albo również *res ipsa cogitata, quatenus est objective in intellectu*” (ibid., 87).

Koniec końców Twardowski bada status percepcji, przeprowadzając analogiczny do brentanowskiego przegląd tekstów Descartes’a dla określenia jej specyfiki i odrębności względem klasy przedstawień i sądów.

Gdy z kolei zastanawia się nad istotą sądu i jego rozumieniem przez Descartes’a, cytuje analizowane przez Brentana fragmenty *Medytacji IV* i *Notae in programma*, które jednak prowadzą go do innych wniosków, zaznaczając heterodoksyjny charakter jego brentanizmu. Zdaniem Twardowskiego sąd wedle Kartezjusza, choć wykazuje specyfikę, jest zjawiskiem, które jest uzależnione aż od czterech warunków: leżącego u jego podstaw przedstawienia (idei), następnie jego ujęcia spostrzeżeniowego (percepcji), skłaniającego do wydania sądu, następnie przyzwolenia woli lub jej oparcia się nasuwającemu się spostrzeżeniu, wreszcie cały proces zakończony jest wydaniem sądu w postaci stwierdzenia lub zaprzeczenia, co jest związane z udziałem woli.

Jak zapatruje się na kartezjańskie rozwiązanie Twardowski? Potwierdza jego niesprowadzalność do trójdzielnego podziału przedstawionego przez Brentana. Taka niespójność względem trójpodziału jest spowodowana nieprzyjęciem przez Descartes’a Brentanowskiej tezy, że spostrzeżenie już posiada charakter sądu: „Jeśli percepcja nie jest ani afektem, ani sądem, ani ideą, to nie należy ona do żadnej z tych trzech obejmujących wszystkie zjawiska psychiczne klas podstawowych, które wylicza Descartes w *Medytacji III*. Dlatego też Brentano mówi o hybrydowym charakterze percepcji u Descartes’a” (ibid., 88). Przy bliższym rozpatrzeniu trzeba powiedzieć, że odpowiedź ta jest złożona, otwierając różne możliwości badawcze. Z jednej strony Twardowski podkreśla, że kartezjańska percepcja ma charakter spostrzeżenia, a nie przedstawienia, co tym samym każe uchylić ostro i nieuprawniony werdykt Brentana. „Kartezjusz mówi o percepcjach w taki sposób, że nie pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, iż ma na myśli spostrzeżenie [...] Stąd też Kartezjusza percepcji nie należy nigdy tłumaczyć poprzez przedstawienie (jak to m.in. uczynił także Brentano)” (ibid., 89–90). To

<sup>18</sup> Jest to zarazem jeden z jedynie dwóch cytatów z Brentana znajdujących się w rozprawie Twardowskiego.

ważne zdanie, bo Twardowski *explicite* sprzeciwia się tutaj Brentanie. Twardowski przeprowadza decydującą analizę w § 6 i 7 swojej rozprawy, opierając się na klasycznym dla tego problemu tekście § 45 I części *Zasad filozofii*. Wedle Descartes'a percepcję można nazwać jasną wtedy, gdy jest ona „obecna i jawna dla natężającego uwagę umysłu; tak jak mówimy, że coś jasno widzimy, gdy te rzeczy obecne dla oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają” (DESCARTES 2001a, 42). Ten fragment pokazuje, że pomimo analogii do percepcji zmysłowej, co zwraca uwagę Twardowskiego, w percepcji jasnej chodzi o spostrzeżenie wewnętrzne, którego momentami stają się dla Descartes'a: po pierwsze, uwaga, a zatem odpowiednie podmiotowe nastawienie; po drugie, odpowiedni poziom intensywności intencjonalnego doświadczenia; wreszcie po trzecie, jawność, z której scharakteryzowaniem Twardowski ma najwięcej kłopotu, a którą — jak się wydaje — można określić jako modus widzialności spostrzeżenia oczywistego, które nie napotyka na uprzednie przeszkody uniemożliwiające jego zachodzenie. Gdy chodzi o percepcję wyraźną, to ta, wiążąc się z konieczności z warunkiem jasności, „od wszystkich innych jest tak oddzielona i tak ścisła, że w ogóle nie zawiera w sobie niczego innego jak tylko to, co jasne” (ibid.). Określenie wyraźności sugeruje modus samozwrotnego doświadczenia, którego własnością będzie odróżnienie spostrzeżenia oczywistego od takiego, które nim nie jest (tj. od sądu ślepego). Paradygmatycznym przykładem dla scharakteryzowania Kartezjańskiej percepcji jasnej i wyraźnej jest doświadczenie bólu, które ma poświadczać jej podmiotowo-intencjonalny charakter. Pokazuje on dobitnie, że jasność i wyraźność percepcji dla Descartes'a nie stanowi przypisania jej cech prezentacji, jak interpretował Brentano, ale że chodzi tu o specyficzne doświadczenie podmiotowe, mające charakter postrzeżenia wewnętrznego, prowadzącego do wydawania sądów na podstawie oczywistości. Przytoczony w tym kontekście, a znajdujący się w kolejnym, § 46 I części *Zasad filozofii*, przykład bólu ma za zadanie pokazać, że percepcja może być, i często faktycznie jest, jasna i niewyraźna, mieszając modus postrzegania wewnętrznego i zewnętrznego<sup>19</sup>.

W powyższym świetle nie można także stwierdzić, by Twardowski jednoznacznie i zdecydowanie odrzucił zrekonstruowaną przez niego Kartezjańską

<sup>19</sup> Por. DESCARTES 2001a, 42: „Powszechnie bowiem ludzie mieszają [percepcję bólu] z niejasnym swoim sądem na temat natury tego, o czym mniemają, że jest podobne w cierpiącej części [ciała] do wrażenia bólu, które jedynie sobie jasno uświadamiają”. W percepcji jasnej i wyraźnej dochodzi do oddzielenia i wyodrębnienia nie tylko dwóch niesprowadzalnych do siebie modusów postrzegania, ale i dwóch typów sądów. Dochodzimy do zaskakującego wniosku, którego Twardowski nie formułuje, choć możliwe, że nie czyni tego ze względów strategicznych, a mianowicie że nie tylko Brentano nie miał racji, przypisując Descartes'owi sprowadzenie sądu oczywistego do prezentacji, ale co więcej — że Kartezjańska doktryna oczywistości jako percepcji jasnej i wyraźnej zdaje się spełniać Brentanowski wymóg skupienia się na akcie percepcyjnym.

czteroczynnikową teorię sądu jako błędną. Jej konsekwencją musiałoby być jednak zastąpienie trójpodziału czteroklasowym podziałem fenomenów psychicznych, w którym percepcja zostaje odróżniona od sądu, stanowiąc odrębną klasę. Z drugiej zaś strony, trzeba podkreślić, że Twardowski jako uczeń Brentana wciąż pozostawał ściśle w granicach wyznaczonych przez teorię brentanowską, zauważając, że potraktowanie percepcji jako spostrzeżenia przybliżało Descartes'a do uznania jej za sąd egzystencjalny, jak choćby dowodzi tego przytoczony słynny przykład z *Medytacji II* widzianych przez okno ludzi, o których sądzimy, że nie są automatami, a rzeczywistymi ludźmi. W § 7 swojej rozprawy Twardowski pisze: „Jeśli mianowicie jasna i wyraźna percepcja jest warunkiem sądu wydanego z pełnym przekonaniem o jego słuszności, i jeśli percepcja znaczy tyle, co spostrzeżenie, to z tego wynika, że jasna i wyraźna percepcja musi pokrywać się z pojęciem spostrzeżenia oczywistego. Nie należy przy tym zapominać, że Kartezjusz nie mógł trafnie ująć oczywistości, przypisując ją aktowi psychicznemu, który, jego zdaniem, nie jest sądem” (TWARDOWSKI 2013, 94–95). Z tej konkluzji można wywnioskować, że błędem Descartes'a było nie tyle przyjęcie czteroczynnikowej teorii sądu, co niejasne powiązanie oczywistości z percepcją, potraktowaną jedynie jako wstępny warunek sądu. Młody adept Brentanowskiej filozofii nigdzie jednak nie rozwija w rozprawie problematyki czteroczynnikowej teorii sądu ani tym bardziej nie stawia otwarcie tezy o możliwym czwórpodziale fenomenu psychicznego<sup>20</sup>.

#### 4. KARTEZJANIZM TWARDOWSKIEGO JAKO WYRAZ BRENTANIZMU W BADANIACH HISTORYCZNOFILOZOFICZNYCH

Powróćmy do pytania, czy decyzja o badaniu epistemologii Descartes'a i przeprowadzenie na jej gruncie debaty, a nawet rewizji stanowiska Brentanowskiego nie wiązało się z szerszą wizją dziejów filozofii i szczególnym miejscu Descartes'a jako „ojca nowożytności”. Jak wspomnieliśmy, w 1895 r., a zatem trzy lata po publikacji swojej rozprawy doktorskiej, Twardowski opublikował swój jedyny tekst poświęcony Brentanowi, w którym omawia jego czterofazową koncepcję dziejów filozofii. W artykule Twardowski referuje tę koncepcję

---

<sup>20</sup> Kilka lat później Twardowski podejmie samodzielną próbę przekształcenia trójpodziału fenomenu psychicznego w czwórpodział, tym razem dokonując rozdzielenia na dwie klasy fenomenu afektywno-wolitywnego, co zarysowuje m.in. w referacie „W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych” z 1900 r. (TWARDOWSKI 2013a).

właściwie nie zgłaszając żadnych zastrzeżeń co do jej treści, a swoją refleksję kieruje na odpowiednią jej artykulację dla dalszych badań w zakresie historii filozofii.

Po pierwsze, Twardowski umieszcza koncepcję w perspektywie trzech sposobów postępowania w historii filozofii, którą wedle propozycji polskiego filozofa i historyka filozofii Maurycego Straszewskiego (1848–1921) można uprawiać metodą biograficzną, krytyczno-sprawozdawczą, albo konstrukcyjną. Koncepcja Brentanowska wpisuje się w trzeci z wymienionych sposobów postępowania, który w oczach Twardowskiego może stanowić największą wartość dla badań, o ile tylko nie popadnie w aprioryzm, jak miało to miejsce w jaskrawy sposób w przypadku Hegla, a co jak się wydaje, nie dotyczy Brentana. Jego koncepcję można określić mianem aposteriorycznej, w której konstrukcja opiera się na określeniu ogólnych praw rozwoju filozofii, które zostają wywiedzione wprost z faktów historycznych. Te oczywiście zostają odpowiednio ustruktrowane, choć w analogii do innych nauk empirycznych w przypadku zaproponowania lepszego modelu, może on zostać nim natychmiast zastąpiony: „filozofia historii filozofii, jaką podaje Brentano, może uchodzić za względnie i na razie najlepsze rozwiązanie piętujących się właśnie na tym polu trudności” (TWARDOWSKI 1927, 239)

Aby uniknąć pokusy zaproponowania teorii historycznej, w której autor ją formułujący jest zarazem jej zwieńczeniem (przypadek Hegla, ale i możliwa taka interpretacja w zastosowaniu do Brentana), Twardowski uznaje cykliczną koncepcję dziejów filozofii Brentana nie za punkt dojścia, a raczej punkt wyjścia dla badań nowego typu, co wydaje się nie tylko zabiegiem retorycznym polskiego filozofa sympatyzującego z referowaną teorią. Twardowski zdaje się być przekonany do Brentanowskiej teorii głównie ze względu na umiejętnie połączenie w niej różnych tradycyjnych wątków w filozofii żywo obecnych, takich jak idea powrotu do utraconej źródłowości, czy wskazanie na moment oświecenia, idea postępu, idea upadku (kryzys), czy wreszcie przeprowadzenie oryginalnych analogii z historiami innych nauk i sztuk, czy religii, potraktowanych jako równorzędne praktyki kulturowe. Mając na uwadze różnice w interpretacji teorii czterofazowego cyklu filozoficznego, tym co spaja rozważania Brentana i innych brentanistów jest z pewnością silnie anty-kantowskie nastawienie, które stanowi jeden z najbardziej istotnych punktów odniesienia i symbol ostatniej fazy upadku filozofii nowożytnej<sup>21</sup>. W nieco mniejszym stopniu, ale co wyraźnie zaznacza się najpierw u Brentana, a następnie u Twardowskiego jest pozytywne odwołanie do początków nowożytności, które zostają przedstawione jako otwierająca i twórcza

<sup>21</sup> Więcej na ten temat por. STARZYŃSKI 2022.

faza cyklu, charakteryzująca się „czystą żądzą wiedzy, obroną prawdziwie naukowych metod badania” (ibid., 234), a jako jej protagoniści zostają wymienieni — zarazem równoważąc wzajemnie swoje braki — Francis Bacon i Descartes. W artykule Twardowskiego zostaje podkreślony motyw metody, która usiłuje zinterpretować doświadczenie, w przypadku Bacona przybiera ona postać logiki indukcyjnej, a u Descartesa — badań z dziedziny nauk niematematycznych (psychofizjologia).

Rok 1895 obfituje też w ważne zdarzenia w życiu Twardowskiego, otrzymuje on bowiem powołanie na katedrę filozofii na Uniwersytecie we Lwowie. Odtąd może swobodnie wyklądać własne koncepcje, również w zakresie historii filozofii. W roku akademickim 1896/1897 rozpoczyna wykładanie historii filozofii nowożytnej, której ostatnia wersja zostaje wyłożona w 1922/23 r. Gdy chodzi o zajęcie się myślą Descartes’a, to kilka razy prowadzi także seminarium, na którym czyta *Medytacje o pierwszej filozofii* (1901/02, 1917/18, 1921/22). Całościowy wykład filozofii Descartes’a Twardowski daje w ramach wykładu z filozofii nowożytnej w 1910 i w 1922/23 r., przy czym druga wersja bazuje na tych samych notatkach, które zostają odpowiednio wzbogacone.

Swój wykład Twardowski rozpoczyna od konstatacji zbieżnej z wcześniejszymi rozważaniami inspirowanymi myślą Brentana, a mianowicie że początki nowożytności są wyznaczone refleksją nad metodą, która ma swój szczególny wyraz w filozofiach F. Bacona i Descartes’a. Jeśli chodzi o tego drugiego, to Twardowski od razu krytycznie wyodrębnia elementy matematyczne i mechanistyczne jego myśli, które uznaje za obce filozofii. Po tym krytycznym zabiegu Twardowski przechodzi jednak do rozważań pozytywnych, które można określić jako rekonstrukcję zasadniczego kierunku, jaki filozofia nowożytna obrała wraz z Descartes’em, a który jest żywotny po czasy Twardowskiemu współczesne. Twardowski zauważa przy tym, że wokół myśli Descartes’a narosło wiele nieporozumień, które z dużym przekonaniem i jasnością wywodu omawia i rozbija. Jedną z głównych niejasności jest dla niego określenie Descartes’a jako racjonalisty. Twardowski stwierdza, że Kartezjusz może być uznany za racjonalistę tylko w tym znaczeniu, że nie wyklucza on pozaempirycznego nabywania idei. Podstawowy jednak problem jego filozofii dotyczy nie tyle pochodzenia idei czy sądów, lecz ich wartości poznawczej. W tym względzie kluczowe jest zrozumienie koncepcji intuicji jako bezpośredniego oglądu doświadczenia wewnętrznego, które dostarcza nam wiedzy prawdziwej. Ową intuicję Twardowski wykląda — posługując się zresztą interpretacją Natorpa, przywoływaną wcześniej w *Idei i percepcji* — na podstawie *Reguł kierowania umysłem*, a określając ją jako *evidentia praesens*, po czym przechodzi do omó-



wienia *Medytacji o pierwszej filozofii*. Jak zauważa Twardowski, nacisk położony na doświadczenie wewnętrzne nie oznacza jednak tego, by Kartezjusz odrzucał doświadczenie empiryczne, które uznawał w pewnym zakresie i traktował jako nieodzowne w naukach szczegółowych.

W kwestii wykładni pierwszych dwóch *Medytacji* Twardowski przywołuje klasyczny problem roli wątpienia i stwierdza, że nie można traktować go jako logicznego argumentu dla wyprowadzenia z niego dalszych wniosków, lecz że „w fakcie wątpienia bezpośrednio, intuicyjnie stwierdza się własne myślenie i własne istnienie” (TWARDOWSKI 2018, 385). Ten zabieg pozwala następnie Descartes’owi na rozszerzenie zakresu sądów oczywistych. Kluczowym dla Twardowskiego okazuje się nie problematyka teologiczna, ale przejście od argumentu *cogito* do *regula generalis*, co w ujęciu Twardowskiego zostało już przygotowane w koncepcji *intuitus* w *Regulach*.

W kwestii wspomnianej już matematyzacji filozofii Twardowski zauważa, że choć Kartezjusz ulega wpływom matematyki, a nawet w *Odpowiedziach na zarzuty drugie* daje wykład swojej filozofii *more geometrico*, to nie nadaje swoim filozoficznym wywodom formy matematycznej dedukcji, a należy pamiętać, że ów pomysł wyszedł od autorów zarzutów i stanowił rodzaj myślowego eksperymentu.

Innym klasycznym punktem spornym przywołanym przez Twardowskiego jest kwestia dualizmu kartezjańskiego, który dla Twardowskiego przybiera postać dualizmu podwójnego, który odnosi się nie tylko do ostrego rozdziału substancji rozciągłej i myślącej, ale przede wszystkim do ontologicznej różnicy między substancją nieskończoną i skończoną. Taka koncepcja wcale jednak nie oznacza, że Kartezjusz wątpił w możliwość oddziaływania na siebie ciała i duszy, a jedynie, że nie próbował racjonalnie wyjaśnić tego faktu, który uznawał za nadprzyrodzony. Zdaniem Twardowskiego można uchwycić u Descartes’a tendencję zbliżania się do pewnej formy interakcjonizmu. W kwestii substancji zauważa także jej ważny aspekt epistemologiczny, a mianowicie że w poznaniu dają się uchwycić jej istotne własności, które następnie pozwalają na określenie jej rodzaju przy utrzymaniu pluralizmu samej substancji.

Gdy zaś chodzi o zasadę *cogito*, to Twardowski podkreśla, że nie można go rozumieć czysto intelektualistycznie, obejmuje bowiem wszystkie czynności i stany psychiczne, które należy rozumieć bardzo szeroko.

W obrębie bogatej i wielorakiej sfery doświadczenia wewnętrznego nie może ono zwodzić, twierdzenie bowiem o istnieniu *ja* zakłada zawieranie się w nim wszystkich stanów psychicznych i jego istnienie jako istoty świadomej. Swój wykład Kartezjusza Twardowski wieńczy uwagami na temat późnej filozofii zawartej w traktacie o namiętnościach duszy, które uznaje on za „stany emocjo-

nalne, zjawiska, fakty emocjonalne” (TWARDOWSKI 2018, 499) i w tym względzie uznaje tę teorię za prekursorską dla późniejszych badań psychofizjologicznych, a nawet stwierdza, że Descartes wyraża się często tak jakby stał na stanowisku Jamesa i Langego. Uwagę Twardowskiego zwraca także wyjaśnienie tak zwanego konfliktu wewnętrznego, który tradycyjnie określano jako walkę różnych części duszy, a w ujęciu Kartezjusza oznacza dwa rodzaje ruchów.

Ten spójny i zwięzły wykład świadczy o przekonaniu Twardowskiego co do fundamentalnego znaczenia filozofii Kartezjusza nie tylko dla historii filozofii nowożytnej, ale także dla uprawiania i rozwoju filozofii współczesnej. W jego ujęciu myśl Kartezjusza zostaje poddana pewnej obróbce modernizacyjnej i w tym względzie jego wizja koresponduje z interpretacjami Brentana czy Natorpa, a także wciąż pozostaje zbieżna z treścią rozprawy doktorskiej, która daje się odczytać w szerszej perspektywie. W kontekście naszego zadania ustalenia wpływu Twardowskiego na polską fenomenologię należy wreszcie uwagę na fakt, że prowadzone przez Twardowskiego seminaria z lektury *Medytacji o pierwszej filozofii* zyskały swoje przedłużenie i ponowienie na Uniwersytecie we Lwowie w osobie Romana Ingardena, który podjął się ich przeprowadzenia w roku akademickim 1925/26 i czynił to równoległe z czytaniem *Idei* Husserla (KULINIAK i in. 2018a, 40). W kontekście postawionego pytania o kartezjański motyw, jaki miałyby pojawić się w polskiej fenomenologii międzywojennej pod wpływem myśli Twardowskiego, na podstawie samych faktów historycznych można zatem stwierdzić jego zasadność, co uprawnia nas do przejścia do kolejnego punktu tego artykułu, tj. zbadania owego motywu w myśli Ingardena.

## 5. MOTYW KARTEZJAŃSKI W CZŁOWIEKU I CZASIE INGARDENA

Choć odniesienia do Kartezjusza pojawiają się w dziele Ingardena raczej marginalnie, to problem pojawia się w kontekście dyskusji z Husserlem, dotyczącej świadomości oraz ego. Husserl sformułował cały szereg zarzutów względem myśli „ojca nowożytności” (por. MEHL 2021), a jeden z podstawowych dotyczył statusu świadomości, która nie została w oczach Husserla odpowiednio oddzielona czy oczyszczona względem świata realnego, czy realnego ja, co doprowadziło go do „niedorzecznego realizmu transcendentального” (HUSSERL 1982, 35). W tym punkcie Ingarden nie podziela zarzutów Husserla i odnosi się do owych krytykowanych punktów kartezjańskich raczej pozytywnie, co można

określić jako odwrócenie Husserlowskiego zarzutu (por. Ingarden 1987a, I, 26)<sup>22</sup>. Idąc tym śladem, można domniemywać, że problematyka egologiczna u Ingardena, formułowana w dyskusji z Husserlem nosi znamiona kartezjanizmu albo przynajmniej wykazuje z nim punkty zbieżne. Gdy chodzi o problematykę świadomości, a następnie *ego*, Ingarden uznaje specyficzny tryb pierwszoosobowy jako istotną składową fundamentalnego doświadczenia, na podstawie którego można mówić o szczególnym statusie *ego* (por. INGARDEN 1987a, II/2, 191).

Koncepcję egologii można znaleźć przede wszystkim w dwóch tekstach Ingardena: we fragmentach II tomu *Sporu o istnienie świata* (INGARDEN 1987a, II/2, 141–229) oraz w *Człowieku i czasie* (INGARDEN 1987), przy czym drugi z tekstów można uznać za oryginalne, a nie jedynie polemiczne stanowisko fenomenologicznego kartezjanizmu Ingardena<sup>23</sup>. Punktem wyjścia rozważań Ingardena w *Człowieku i czasie* jest Kartezjańska definicja *ego* z *Medytacji o pierwszej filozofii*. Można powiedzieć, że Ingarden przywołuje to, co nazywa się zwyczajowo kartezjańskim *cogito*, podkreślając w nim moment egzystencjalny określający i zarazem narzucający się *ja*, gdzie nie dochodzi do uprzywilejowania koncepcji intelektualistycznej podmiotu. Owa pierwszoosobowa konstatacja własnego istnienia wskazuje na pewne pierwotne doświadczenie, które choć musi zostać pomyślane i uświadomione, to jednak zdaje się pojmować rzeczywistość *ego* znacznie szerzej niż tylko jako myślenie w postaci strumienia przeżyć świadomości. Więcej, wypowiedziany w pierwszej osobie sąd egzystencjalny byłby tu konstatacją istnienia pewnego szczególnego i uprzywilejowanego bytu.

Zdaniem Ingardena Kartezjańskie określenie *ego* wymaga uwspółcześnienia i fenomenologicznego skonkretyzowania, przy czym zadanie to realizuje on poprzez badanie problematyki czasu przez owo *ja* przeżywanego. Uznajmy, że Ingarden powołuje się na formułę z *Medytacji* nieprzypadkowo, widząc w niej inspirację dla wyjścia poza czysto epistemologiczne określenie *cogito* mające swoją zasadność tylko w pewnym wąskim zakresie. W tym sensie upatrywanie w *ego cogito* Archimedesowego punktu oparcia dla wiedzy pewnej musi ustąpić i oddać pole dla badań innego rodzaju, gdzie *ego* wyznacza pierwszoosobowe,

---

<sup>22</sup> Wedle Ingardena nie tyle należy pomyśleć *cogito* jako całkowicie niezależne względem świata, ale raczej wyjść od opisu „postawy naturalnej”, w ramach której „we wszystkich mych zachowaniach się wobec rzeczy i procesów tego świata wplątane są w jakiś sposób, mniej lub więcej istotny, centralny lub peryferyczny, moje przeżycia świadome, które niegdyś Kartezjusz objął wspólnym mianem *cogito*. Dopóki żyję, stale coś przeżywam, [...] a przeżywając odnoszę się nie tylko do przedmiotów świata mię otaczającego tak lub inaczej (np. życzliwie lub wrogo), lecz nadto jestem stale sam sobie obecny jako ktoś kto myśli, czuje, widzi lub słyszy, pożąda lub odczuwa wstręt, kocha lub nienawidzi, zachwyca się lub oburza itp. Jako taki znajduję się w świecie i zawsze go znajduję jako rzeczywisty” (INGARDEN 1963, 361).

<sup>23</sup> Na temat kartezjanizmu Ingardena w *Sporze o istnienie świata* por. STARZYŃSKI 2021, 192–197.

najpierw indywidualne, ale następnie i zbiorowe, czy wspólnotowe doświadczenie bycia człowiekiem (pewnego *my*). „Ja jestem” będzie twierdzeniem o moim istnieniu, które jednak jest wypowiedane w pewnej uniwersalnej postaci, w obrębie dyskursu *my*, zakładając wspólnotę tego doświadczenia. „Żyjemy wszyscy w czasie i wiemy o tym” (INGARDEN 1987, 41).

Ingarden wskazuje na „dwa zasadniczo odmienne sposoby doświadczania czasu i nas samych w czasie” (ibid.). Pierwsze z nich wiąże się z przekonaniem o naszym własnym, prawdziwym i trwałym istnieniu, które towarzyszy *ego* pomimo jednoczesnego doświadczania nieustannego przepływu i zmienności. Ingarden przeprowadza tu fenomenologiczną analizę owego pierwotnego przekonania o trwałości *ja*.

Po pierwsze, mówi o przeżywaniu własnej tożsamości, która mimo sytuacji konfrontowania się ze zmianą, upływem czasu, jej się opiera. Chodzi o pozostawanie w czasie jednym i tym samym, nie tylko abstrakcyjnie, czy postulatycznie, ale dzięki naturze konstytutywnej dla każdego indywiduum specyficznej i wyjątkowej. Ingarden opiera się tu na pierwszo- i drugo-osobowym doświadczeniu przeświadczenia o specyficznej stałości własnego i różnego ode mnie indywiduum, która wyraża się pewnym zbiorem kluczowych cech, opierających się fenomenowi zmiany przeżywanego czasu.

W tym świetle Ingarden definiuje *ego* jako całość, w skład której wchodzi trzy konstytuujące ją i odnoszące się do siebie wzajemnie momenty: (a) fenomen świadomości i przeżyć świadomych, od którego należy kontrastowo odróżnić (b) „zmiennie stany i procesy psychiczne, jak też własności psychiczne i fizyczne” (ibidem), zakładając ich niebezpośrednio świadomy charakter, i wreszcie (c) „pewna stała kwalifikacja, określająca całość mnie jako człowieka, zupełnie niepowtarzalna i specyficzna”. Owa jawiąca się pierwszoosobowo „natura” jest podstawą dla przeżycia bycia sobą: „czuję się wciąż sobą, to nie znaczy nic innego, jak że czuję się osobą ukonstytuowaną tą specyficzną naturą”. Negatywnym poświadczeniem takiej konkretnie przeżywanej tożsamości *ego* będzie zjawisko rozszczepienia świadomości, inaczej mówiąc, możliwość dezintegracji *Ja*, co z kolei od pozytywnej strony ujawniałoby wciąż ponawianą „zdolność do rozpoznania samego siebie z wczoraj [...] czucie się sobą tym samym, co wczoraj” (INGARDEN 1987, 43). Zdaniem Ingardena znaczące przemiany psychiczne, fizyczne, fenomeny wyobcowania i niezrozumienia siebie, jakie w życiu *ego* mogą mieć miejsce, są pewnymi odmianami potwierdzającymi owo „mniej lub więcej wyraźne poczucie bycia sobą, bycia tym samym, co niegdyś” (tamże). Przeżycia świadome zaś pozostaną jedynie pewnymi najbardziej bezpośrednimi manifestacjami *Ja*, które jednak nie wyczerpują i nie obejmują tego co składa się

na ludzkie życie. W tej wyprowadzanej egologicznie i fenomenologicznie substancjalności, Ingarden opiera się tu nieustannie ponawianym, choć banalnym, codziennym i nierzadko przeoczonym przez filozofów, doświadczeniu ciągłości życiowej, której nie jest w stanie podważyć tak często przywoływany przez Descartes'a w *Medytacjach* fenomen przechodzenia od jawy do snu i odwrotnie (INGARDEN 1987, 44).

Gdy zatem będzie chodziło o ujęcie owego *ja* jako niezależnej i będącej podstawą i podłożem całości, Ingarden powie, że jest ono realnością wyższego rzędu wobec realności przeżyć, czy procesów (INGARDEN 1987, 43). Ostatecznie poczucie istnienia *ego* Ingarden powiąże w pierwszym rzędzie nie z aktualnymi przeżyciami, ale z umiejscowieniem w świecie przeżywanym i możliwością działania w jego obrębie. W tym znaczeniu Ingarden określi istotną specyfikę *ja* jako nie tylko posiadającą takie czy inne wyjątkowe cechy, ale jako „realnie działającą” (INGARDEN 1987, 44).

Należy również zauważyć, że *ja* istniejące w ten sposób jako trwała realność wyższego stopnia egzystuje w świecie intersubiektywnym, który również do pewnego stopnia i wtórnie przejmuje cechę trwałości. Następnie będzie to świat rzeczy fenomenalizujących się na sposób nieteoretyczny (INGARDEN 1987, 45). Wyższy stopień realności *ego* czy, inaczej, jego transcendencja wyraża się, wedle Ingardena, także w swoistej, a zarazem dynamicznej relacji do czasu, polegającej na swobodzie zwracania się ku przeszłości i przyszłości i możliwości ich „ożywienia”. Relacja ta nie musi być wcale neutralna czy kontemplatywna, a przeciwnie — zwracanie się ku przeszłości będzie wprost splecione z egzystencją radzącą sobie z konkretnie ograniczającym wolność „ciężarem”. Zgodnie z tezą, że *ego* uświadamia sobie siebie na podstawie swoich stałych, choć jednocześnie nieuchwytnych wprost cech, które manifestują się w działaniu, sferą operacji żywej pamięci egzystencjalnej będą przede wszystkim działania przeszłe (INGARDEN 1987, 47). Ingarden opisuje w tym kontekście to, co nazywa zgodnie z terminologią tradycyjnej metafizyki konserwacją w istnieniu, gdzie w każdorazowo przeżywanej terażniejszości przeszłość zostaje ożywiona i zasymilowana w specjalny sposób.

Gdy mowa o konstytuowaniu się podmiotowości w terażniejszości, rzecz jasna również trzeba uwzględnić podmiotowe wychylenie ku przyszłości i „wżywanie się w nią”. To co przyszłe rysuje się w terażniejszości bardzo rozmaicie, szeroko jako czekające na mnie, zarówno w postaci czegoś przewidywalnego, jak i nieprzewidywalnego. W trybie pierwszoosobowym będzie ujawniać się wielorako jako oczekiwanie, nadzieja, obawa. Ingardenowska transcendencja *ego* oznaczać będzie zatem uniezależnienie się względem terażniejszości poprzez możliwość

swobodnego i aktywnego wykraczania ku przyszłości i przeszłości.

Ingarden opisuje także drugi sposób doświadczania przez *ego* czasu, prowadzący do zupełnie odmiennego jego ujęcia. Po pierwsze, będzie to świadomość czasu jako czynnika niszczącego moje istnienie, które w tym świetle zaczyna jawić się sobie jako przypadkowe i przygodne. Ukazuje się w tym doświadczeniu kruchość wszelkiego bytu (nie tylko mnie samego, ale całego świata mi dostępnego i przeze mnie przeżywanego), który w każdej chwili może przestać istnieć. Do istoty *ja* nie należy konieczność jego istnienia, a przeciwnie — doświadcza ono uwarunkowania przez coś zewnętrznego, przez coś co je poprzedza.

Ten również obecny w klasycznej metafizyce motyw niekoniecznego charakteru *ja* Ingarden konkretyzuje ponownie w analizie fenomenu perspektyw czasowych, który w drugim znaczeniu czasu oznacza ograniczenie przeżyć podmiotu do wymiaru terażniejszości i rozpięcie jego przeżywania pomiędzy dwie otchłanie niebytu, co oznacza niemożność uwolnienia się i niezależności względem czasu. W fenomenie perspektyw czasowych *ego* ujmuje siebie jako wplecione w czas, a dokładniej, przeżywa terażniejszość w aspekcie przeszłych lub przyszłych zdarzeń lub pewnego jakościowego uposażenia. Wiedza perspektywiczna o przeszłości tworzy skróty i wydłużenia faz czasowych, przy czym nie należy traktować ich jako złudzeń czy pomyłek, lecz jako pewien istotny egzystencjalnie proces, dzięki któremu *ego* jawi się sobie zawsze w aspekcie czasowej perspektywy, zachowując w ten sposób własną integralność.

Należy zauważyć, że poprzez zestawienie dwóch niesprowadzalnych do siebie czasowości, Ingarden nadaje swojej egologii pewien dramatyczny rys istnienia doświadczanego przez *ego*, stawiający pod znakiem zapytania zakładany uprzednio rdzeń, podstawę, trwale podłoże gruntujące unikatowe cechy istoty *ja*, decydujące o nienapotykanym na przeszkody charakterze jego działań w świecie. *Ego* osaczone przez dwie otchłanie niebytu, zarówno gdy chodzi o momentalnie przeżywaną, zatem absolutnie przemijalną, chwilę terażniejszą, jak i napięcie życia, które w każdej chwili może się zakończyć, potrzebuje nowego typu wiedzy, wiedzy egzystencjalnej, gwarantującej możliwość utrzymania i upewnienia swojego substancjalnego statusu.

Konkludujące pierwszą wersję tekstu powołanie się na wspomnianą teorię okazuje się jednak, w oczach Ingardena, niewystarczające. W wersji drugiej, opublikowanej w 1938 r., Ingarden dopisuje część III eseju, gdzie wyraźnie mówi o pilnej potrzebie poszukiwania wiedzy o sobie samym, która będzie „zdolna upewnić nas o istnieniu i własnościach nas samych jako ludzi transcendujących przeżycie”, wyrażając jednocześnie w sposób dość osobliwy własną niemożność podjęcia się tego zadania (INGARDEN 1987, 55). W ostatecznej wersji tekstu, opu-

blikowanej w 1946 r., Ingarden zarysowuje pozytywną konkluzję, opartą właśnie na postulowanej wcześniej i poszukiwanej wiedzy egzystencjalnej. Wymaga ona dość radykalnego przejścia w porządek *praxis*, gdzie relacja do przeżywanego czasu uzyskuje postać egzystencjalnej alternatywy w funkcji autentyczności. Z jednej strony doświadczenie „zagrożenia przemijaniem i nicością jutra” (INGARDEN 1987, 61) prowadzi do przyjęcia przez *ego* rozmaitych strategii ucieczki, zapomnienia o sobie, zagubienia siebie, które prowadzą krańcowo do autodestrukcji czy dezintegracji. W wymiarze czasowym *ego* w postawie zapomnienia o własnym byciu musi „zabić czas”, wypełnić go, by odwrócić uwagę od siebie, „pozostawiając siebie odłogiem”, tworząc zewnętrzne wobec siebie dzieła, a nawet budując wokół siebie uporządkowany świat, który tym mocniej pogłębia stan jego wyobcowania. Takie zagubienie siebie może oznaczać nie tylko podporządkowanie życia sprawom nieistotnym i bezwartościowym, ale także iluzję przekroczenia czasu i utrwalenia siebie w wartościowym dziele — „sztuki, nauki, czy techniki” (INGARDEN 1987, 62). Innym typem egzystencjalnej postawy podejmującej fałszywy wysiłek przekroczenia czasu jest popadnięcie w iluzję nowoczesności, która ostrym cięciem neguje przeszłość i tradycję kulturową, traktując ją jako zamierzchlą. Ingarden sugeruje, że poprzez taką redukcję i zawężenie świata do tego, co „dzisiejsze”, osiąga się fałszywe poczucie życia „poza czasem” (INGARDEN 1987, 63).

W jaki sposób Ingarden opisuje egzystencję autentyczną? W kontraście do postawy ucieczki ten, kto „jest”, nie ucieka, a zostaje „przy” sobie. Dla Ingardena będzie to równoznaczne z utrzymaniem i rozwijaniem pewnego rodzaju podmiotowej dyspozycji afektywnej „przez uchwycenie siebie w każdym bólu i w każdej radości, i w każdym wysiłku i zwycięstwie”, zachowując „zdolność porywu, możliwość wzruszenia się i zachwyty” (INGARDEN 1987, 61), które należy zestawić z „poczuciem wciąż nowego niepokoju” (INGARDEN 1987, 63) i możliwością jego usunięcia dzięki odnalezieniu w sobie „śladów bytu niepodległego czasowi-przemijaniu” (ibid.). Owo odkrycie daje w ostatecznym rozrachunku „moc odporu” (INGARDEN 1987, 64) i wiedzę, która pozwala rozstrzygnąć „nie wedle gotowych wzorców, zewnętrznych przepisów i norm, lecz wedle własnego poznania, wyrosłego z własnego wysiłku woli” (INGARDEN 1987, 61). Oznacza to dla Ingardena, że *ego* „buduje siebie samo jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną” (INGARDEN 1987, 63). Owa moc i jej poczucie daje jednocześnie poczucie egzystencjalnego zaufania „sobie i swemu istnieniu” (ibid.).

Podsumujmy: Ingarden podejmuje kartezjańską formułę *ego sum, ego existo*, łącząc ją z tezą o substancjalności *ego* i poddając fenomenologicznej refleksji z punktu widzenia pierwszoosobowego doświadczenia własnej jedyności i toż-

samości, by następnie zestawić je z dwoma doświadczeniami czasu, jawiącymi się w tejże perspektywie. Pierwsze z nich to doświadczenie tożsamości właściwe każdemu ego, która opiera się zmianie czasowej, a prowadzi do utrzymania tezy o *ja* jako bycie trwałym. Owa trwałość bytowa świadcząca o substancjalności *ja* nie ma charakteru abstrakcyjnego i nieokreślonego, lecz prowadzi do fenomenologicznego określenia *ja* jako posiadającego wewnętrzną siłę do działania i tworzenia czy przekształcania rzeczywistości. Substancjalność *ego* okazuje się tu możliwością zdobycia niezależności względem czasu, który jawi się jako kategoria pochodna<sup>24</sup>. Z takim określeniem czasu kontrastuje określenie drugie, gdzie *ja* doświadcza siebie nie tylko jako żyjące w czasie, ale jako z konieczności czasowo uwikłane, „dźwigające ciężar” swojej przeszłości i przyszłości, ostatecznie przytłoczone przygodnością swojego istnienia i świata, w którym żyje. Przygodność, przypadkowość, kruchość egzystencjalna *ja* (ale także *my*, a co za tym idzie — pewnych ukonstytuowanych i stabilnych światów życia czy cywilizacji), którego istnienie może się zakończyć w każdym momencie, prowadzi do dramatycznego doświadczenia *ja* jako znajdującego się „między dwiema otchłaniami niebytu”.

Charakteryzując metodę egzystencjalnych badań egologicznych Ingardena, należy podkreślić przekonanie o możliwości fenomenologicznego konkretyzowania klasycznych tez metafizycznych, które w konsekwencji tych zabiegów nabierają nowego sensu. Wychodząc od tezy kartezjańskiej, Ingarden odróżnia swoje stanowisko względem husserlowskiej koncepcji transcendentego *ego*, wewnętrznej świadomości czasu czy brentanowskiego postrzegania wewnętrznego, ale także dystansuje się względem pokusy sformalizowania i homogenizacji czasu zarówno w wersji kantowskiej, jak i heideggerowskiej. Pozytywną inspiracją staje się z kolei idiosynkratycznie przetworzona Bergsonowska filozofia czasu jako kategorii pochodnej względem ludzkiej aktywności poznawczej. Zostaje ona skontrastowana z pozaczasowym doświadczeniem momentów trwania, które wedle Ingardena należy wiązać z każdorazowym dokonaniem wolnego czynu, ostatecznie określonym bardziej ogólnie i górnolotnie, jako dobrowolne oddanie siebie na „wytwarzanie dobra, piękna i prawdy” (INGARDEN 1987, 69). Takie określenie znaczy jednak przede wszystkim, że samozwrotna relacja podmiotowa nie ma charakteru narcystycznego egoizmu, ale w istocie jest postawą uwalniającego nieprzywiązania się do siebie. Można stwierdzić, że Ingardenowskie rozwiązanie

---

<sup>24</sup> Fenomenologiczne badania egologiczne, które można określić mianem subiektywistycznych są u Ingardena równoważone poprzez ich osadzenie w szerszej perspektywie ontologicznej. Na temat czysto ontologicznego zagadnienia istnienia i pozostawania w czasie według Ingardena por. PIWOWARCZYK 2010, 162–166.



otwiera pole dla rozwijania filozofii personalistyczno-egzystencjalistycznej, która jest następstwem doświadczenia przygodności, czy skończoności istnienia, gdzie jednak poprzez właściwą, tj. autentyczną postawę podmiotu ograniczenie do wymiarów terażniejszości wcale nie niszczy — przynajmniej do pewnego stopnia — jego istnienia. Można tu mówić o dość typowej dla filozofii egzystencjalnej heroizacji ingardenowskiego *ego*, którego poznanie egzystencjalne wyrasta z wysiłku woli i stawiania czoła w kluczowych momentach próby. Ingarden proponuje pewną drogę w głąb, do *ja* głębokiego, które choć najczęściej niedostępne poznawczo, nie spada do rangi kantowskiego noumenu. Choć radykalnie ujawnia się jedynie w kluczowych momentach egzystencjalnej próby, pozostaje jednak dostępne podmiotowej sferze autoafektywnego przeżywania „zachwytu i szczęścia w tęsknocie i dążeniu do ich urzeczywistnienia” (INGARDEN 1987, 68). W tym kontekście życie *ego* jawi się Ingardenowi z jednej strony jako ciągły proces gromadzenia zasobów egzystencjalnych, a z drugiej, jako chwila „próby”, w której zgromadzona moc zostaje wyzwolona, rozrywając w ten sposób więzy struktury czasowej, przewyciężając ją poprzez dokonywanie wolnych czynów.

#### ZAKOŃCZENIE

W tekście dokonano rekonstrukcji głównych wątków rozprawy doktorskiej Kazimierza Twardowskiego, na podstawie której można skonstatować, że Twardowski nie tylko poruszał się w niej w obrębie Brentanowskiej problematyki, ale że rozwijał w niej z jednej strony dogłębne analizy epistemologiczne właściwe dla psychologii deskryptywnej, a z drugiej — że jego praca ma charakter rzetelnego badania historycznofilozoficznego. Jej rezultat, który rewiduje Brentanowskie tezy dotyczące Descartes’a, można określić nie tylko jako korektę stanowiska swojego wiedeńskiego mistrza, dokonaną jednak wciąż w duchu brenntanizmu, ale także jako pozytywny przykład inspirowania się tradycją filozoficzną i transponowania jej wątków na zagadnienia współczesne.

Odnosząc się zaś do interesującego nas głównego wątku kartezyjańsko-fenomenologicznego, można stwierdzić, że w przypadku Twardowskiego określenie takie jest uprawnione w tej mierze, w jakiej Brentano zapoczątkował deskryptywne, pierwszoosobowe badania struktury i treści mentalnej, które przybrały następnie nazwę fenomenologii. Twardowski w swojej rozprawie doktorskiej bez wątpienia wykazuje podobne nastawienie i prowadzi w niej nie jedynie semiotyczną czy pojęciową, ale przede wszystkim empiryczno-deskryptywną analizę

zagadnień związanych z podziałem zjawisk psychicznych, teorią sądu, a także z kwestią prawdy jako oczywistości. Dodatkowo owo fenomenologiczne nastawienie zostaje wzmocnione pewną bardziej ogólną refleksją historyczną, również zainspirowaną koncepcją Brentana, gdzie studiowanie Descartes'a nie oznacza jedynie odtwarzania pewnej historycznej doktryny, ale raczej powrót do źródłowych inspiracji, które mają istotnie ożywić filozofię współczesną. Tak pojęty wymiar historycznofilozoficzny tworzy ramę dla badań filozoficznych, wewnątrz której zostaje wyznaczony korpus kluczowych odniesień filozofii o nastawieniu naukowym, a dotyczy on Arystotelesa, filozofii średniowiecznej, Descartes'a i kartezjanizmu czy empirycznej filozofii brytyjskiej.

Czy zatem można mówić na gruncie polskim o stopniowym przekształcaniu się Brentanowskiego programu psychologii opisowej w fenomenologię? Takie pytanie przyświecało nam w przejściu do rozważań nad kartezjanizmem Ingardena. Można zauważyć, że choć motyw kartezjański w myśli Ingardena ma charakter dość dyskretny, to zaznacza się silnie w jego egologii, która zarazem nie ma ani czysto psychologicznego ani transcendentalnego charakteru i tym samym nie tylko wchodzi w polemikę z koncepcją Husserla, ale także wprowadza pozytywne elementy inspirowane myślą Descartes'a. W przypadku egologii Ingardena można powiedzieć, że konsekwentnie kontynuuje on modernizację kartezjanizmu (od *Reguł* po *Namiętności duszy*, od zasady *cogito* po jedność duszy i ciała, od uniwersalnego podmiotu teoretycznego po zindywidualizowany podmiot etyczno-estetyczny), która idzie znacznie dalej niż w wersji Twardowskiego. Ingarden wydaje się wyjściowo poszukiwać u Descartes'a inspiracji w polemice z Husserlem. Odwołanie do Descartes'a pozwala mu na utrzymanie pierwszoosobowego i deskryptywnego nastawienia przy jednoczesnej daleko idącej rezerwie do koncepcji podmiotu transcendentalnego, co zbliża Ingardena do stanowisk Brentana i Twardowskiego. Należy tu jednak podkreślić, że Ingarden poszerza rozumienie podmiotu, który tylko w pewnej ograniczonej mierze jest podmiotem przeżyć psychicznych. Autor *Sporu o istnienie świata*, czyniąc twórczy użytek ze współczesnej mu filozofii egzystencji, rozwija wiele niesystematyzowanych dotąd wątków, obecnych w załączkowej formie w tekstach Descartes'a. Należą do nich z pewnością kluczowe zjawisko utrzymywania przytomności, które negatywnie jawi się jako psychiczna dezintegracja *ego*, fenomen przechodzenia ze snu do jawy czy konkretyzacja wolności jako bezpośrednio spełnianego i przeżywanego, konstytutywnego dla *ego* doświadczenia działania. Wydaje się, że poprowadzony przez Ingardena wątek egzystencjalny *ego*, którego oryginalność zasadza się na jednoczesnym utrzymaniu wymiaru ontologicznego i przepracowaniu klasycznej kategorii substancji, jest zbieżny z kierunkiem obra-

nym przez Descartes'a w ostatnim okresie jego myśli, rozwijającego tematykę „jedności substancjalnej”, zgodnej z „trzecim pojęciem pierwotnym” (skądinąd ów wątek był uważnie komentowany przez Twardowskiego w jego wykładach z filozofii nowożytnej). Egologię Ingardena można zatem określić jako kolejny względem dokonanego przez Twardowskiego krok polegający na implementacji i modernizacji kartezjanizmu w filozofii współczesnej. Trzeba zauważyć też, że jego rozważaniach zachowana zostaje obecna u Twardowskiego naukowa ambicja filozofii powiązana z nastawieniem empiryczno-deskryptywnym, a także metodycznym postępowaniem zawieszającym w analizach kwestię istnienia. Należy wreszcie skonkludować, że zestawienie dwóch ważnych dla określenia polskiego kartezjanizmu stanowisk, wyjściowo poparte jedynie faktem kontynuowania lwowskich seminariów z *Medytacji o pierwszej filozofii*, daje obraz oryginalnej, twórczej ciągłości wątku fenomenologicznego kartezjanizmu w polskiej filozofii pierwszej połowy XX wieku, która w ten sposób pełnoprawnie wpisuje się w złożone losy motywu kartezjańskiego, jakie można śledzić w fenomenologii światowej. Powracając zaś do tezy Witolda Płotki, dotyczącej pojawienia się motywu kartezjańskiego w polskiej fenomenologii w 1895 r., możemy również stwierdzić na podstawie przyjętych tu założeń, że był to rok niezwykle ważny dla historii polskiej fenomenologii ze względu na przyjazd Twardowskiego do Lwowa i płynące z niego daleko idące konsekwencje.

#### REFERENCJE

- ALBERTAZZI, Liliana. 1993. „Brentano, Twardowski, and Polish scientific philosophy”. W: *Polish Scientific Philosophy: The Lvov–Warsaw School*, red. Francesco Coniglione, Roberto Poli i Jan Woleński, 11–40. Amsterdam: Rodopi.
- BESOLI, Stefano. 1988. „La rappresentazione e il suo oggetto: dalla psicologia descrittiva alla metafisica”. W: Kazimierz TWARDOWSKI. 1988. *Contenuto e oggetto*. Tłum. Stefano Besoli, 7–21. Torino: Bollati Boringhieri.
- BETTI, Arianna. „Twardowski and Brentano”. W: *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, red. Uriah Kriegel, 305–311. New York: Routledge.
- BĘBEN, Dariusz. 2012. „Recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce. Próba periodyzacji”. *Fenomenologia* 10: 107–123.
- BRENTANO, Franz. 1888/1889. „Descartes Meditationen (Aufzeichnungen f. praktische Uebungen)”. W: *Compositions*. (MS Ger 230). Houghton Library, Harvard University.
- BRENTANO, Franz. 1989. *O źródle poznania moralnego*. Tłum. Czesław Porębski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BRENTANO, Franz. 1999. *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BROŻEK, Anna. 2010. *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

- CHRUDZIMSKI, Arkadiusz. 2009. „Husserl i Brentano”. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 18, nr 4 (72): 115–130.
- DAMBSKA, Izydora. 1978. „François Brentano et la pensée philosophique en Pologne. Casimir Twardowski et son école”. *Grazer Philosophische Studien* 5: 117–129.
- DESCARTES, René. 1996. *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*. Tłum. Jerzy Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- DESCARTES, René. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski i Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- DESCARTES, René. 2001a. *Zasady filozofii*. Tłum. Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- FISETTE, Denis. 2018. „Phenomenology and Descriptive Psychology: Brentano, Stumpf, Husserl.” W: *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, red. Dan Zahavi, 88–105. Oxford: Oxford University Press.
- HUSSERL, Edmund. 1982. *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. Andrzej Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- INGARDEN, Roman. 1987. „Człowiek i czas”. W: *Książeczka o człowieku*, 39–69. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- INGARDEN, Roman. 1987a. *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 2: *Świat i świadomość*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRIEGL, Uriah. 2017. „Brentano on Judgment”. W: *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano school*, red. Uriah Kriegel, 103–109. New York: Routledge.
- KULINIAK, Radosław, Dorota LESZCZYNA, Mariusz PANDURA i Łukasz RATAJCZAK. 2018. „Izydora Dąmbska — Pani Profesor wśród lwowskich filozofów”. W: *Korespondencja Izydory Dąmbskiej z Romanem Witoldem Ingardenem*, red. Radosław Kuliniak, Dorota Leszczyna, Mariusz Pandura i Łukasz Ratajczak, 16–126. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- KULINIAK, Radosław, Dorota LESZCZYNA, Mariusz PANDURA i Łukasz RATAJCZAK. 2018a. „Wstęp do wykładów Kazimierza Twardowskiego z filozofii nowożytniej”. W: Kazimierz TWARDOWSKI. *Lwowskie wykłady akademickie*. Tom II: *Wykłady z historii filozofii*. Część III: *Wykłady z filozofii nowożytniej*, red. Radosław Kuliniak, Dorota Leszczyna, Mariusz Pandura i Łukasz Ratajczak, 7–50. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- MEHL, Edouard. 2021. „Phenomenology and Cartesian Tradition”, W: *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, red. Daniele De Santis, Burt C. Hopkins i Claudio Majolino, 64–71. New York: Routledge.
- NATORP, Paul. 1882. *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*. Marburg: N. G. Elwert.
- LIBARDI, Massimo. 1996. „Franz Brentano (1838–1917)”. W: *The School of Franz Brentano*, red. Liliana Albertazzi, Massimo Libardi i Roberto Poli, 25–79. Nijhoff International Philosophy Series, vol. 52. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. [https://doi.org/10.1007/978-94-015-8676-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-94-015-8676-4_2).
- PACZKOWSKA, Elżbieta. 1976. „Przedmowa tłumacza”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 22: 319–320.
- PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, Elżbieta. 1980. *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- PIWOWARCZYK, Marek. 2010. „Endurance and Temporality”. *Polish Journal of Philosophy* 4: 157–169.

- PŁOTKA, Witold. 2017. „Motyw kartezjański w polskiej fenomenologii (1895–2015): Przegląd stanowisk i próba bilansu”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 62 (Supplement): 139–170.
- ROLLINGER, Robin. 2004. „Brentano and Husserl”. W: *The Cambridge Companion to Brentano*, red. Jacqueline Dale, 255–276. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMONS, Peter. 2004. „Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic”. W: *The Cambridge Companion to Brentano*, red. Jacqueline Dale, 255–276. Cambridge: Cambridge University Press.
- STARZYŃSKI, Wojciech. 2017. „Percepcja i idea: podwójny kierunek kartezjanizmu Twardowskiego”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 62 (Supplement): 171–180.
- STARZYŃSKI, Wojciech. 2021. „Roman Ingarden’s Egology and Cartesianism”. *Studia UBB. Philosophia* 66: 189–211. DOI:10.24193/subbphil.2021.1.10.
- STARZYŃSKI, Wojciech. 2022. „Three Enlightenments of Modernity in the Historico-Philosophical Conception of Kazimierz Twardowski”. *Dialogue and Universalism* 32, no. 1: 147–164.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1892. *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*. Vienna: Verlag von Carl Konegen.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1927. „Franciszek Brentano a historia filozofii.” In *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, 229–242. Lwów: Księgarnia S.A. „Książnica-Atlas” T. N. S. W.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1965. *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1976. „Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem”. Tłum. Elżbieta Paczkowska. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 22: 321–344.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1988. *Contenuto e oggetto*. Tłum. Stefano Besoli. Torino: Bollati Boringhieri.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 2013. „Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem”. Tłum. Elżbieta Paczkowska. W: *Myśl, mowa i czyn. Pisma wybrane. Miscellanea. Część I*, red. Anna Brożek i Jacek Jadacki, 79–107. Kraków: Copernicus Center Press.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 2013a. „W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych”. W: *Myśl, mowa i czyn. Pisma wybrane. Miscellanea. Część I*, red. Anna Brożek i Jacek Jadacki, 137–139. Kraków: Copernicus Center Press.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 2014. „Autobiografia [5]”. Tłum. Elżbieta Paczkowska. W: *Myśl, mowa i czyn. Część II*, red. Anna Brożek, Jacek Jadacki, 35–49. Kraków: Copernicus Center Press.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 2018. *Lwowskie wykłady akademickie*. Tom II: *Wykłady z historii filozofii*. Część III: *Wykłady z filozofii nowożytnej*, red. Radosław Kuliniak, Dorota Leszczyna, Mariusz Pandura i Łukasz Ratajczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

ŹRÓDŁA POLSKIEGO KARTEZJANIZMU FENOMENOLOGICZNEGO:  
OD IDEI I PERCEPCJI DO CZŁOWIEKA I CZASU

Streszczenie

Celem artykułu jest zbadanie źródeł polskiego kartezjanizmu fenomenologicznego, które autor hipotetycznie sytuuje w rozprawie doktorskiej Kazimierza Twardowskiego *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes* (1891). Rozprawa jest badana w aspekcie brentanowskiego na nią wpływu, który daje się zauważyć zarówno na poziomie rozstrzygnięć epistemologicznych, jak i w koncepcji uprawiania historii filozofii. Choć Twardowski koryguje

w niej kartezjańską interpretację Brentana, to pozostaje na gruncie brentanowskiej psychologii opisowej, stanowiącej pewną wstępną wersję fenomenologii. W drugiej części artykułu rekonstruuje się wątek kartezjański zawarty w egologii Romana Ingardena, jaką zaprezentował w *Człowieku i czasie* (1937–1946), by w konkluzji scharakteryzować wspólne elementy przemawiające za ciągłością i swoistością motywu kartezjańskiego w początkach polskiej fenomenologii.

**Słowa kluczowe:** kartezjanizm; fenomenologia polska; egologia; Kazimierz Twardowski; Roman Ingarden; Franz Brentano; Descartes

SOURCES OF POLISH PHENOMENOLOGICAL CARTESIANISM:  
FROM *IDEA I PERCEPCJA* [IDEA AND PERCEPTION]  
TO *CZŁOWIEK I CZAS* [MAN AND TIME]

S u m m a r y

The aim of this article is to examine the sources of Polish phenomenological Cartesianism, which the author hypothesises to be found in Kazimierz Twardowski's doctoral dissertation *Idee und Perception: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes* (1891). The dissertation is examined from the aspect of Brentano's influence on it, which can be seen both at the level of epistemological solutions and in the concept of practising the history of philosophy. Although Twardowski corrects Brentano's interpretation of Descartes, he remains on the ground of Brentano's descriptive psychology, which constitutes a certain preliminary version of phenomenology. The second part of the article reconstructs the Cartesian motif contained in Roman Ingarden's egology as presented in his *Człowiek i czas* [Man and Time] (1937–1946), in order to conclude by characterising the common elements supporting the continuity and specificity of the Cartesian motif in the beginnings of Polish phenomenology.

**Keywords:** Cartesianism; Polish phenomenology; egology; Kazimierz Twardowski; Roman Ingarden; Franz Brentano; Descartes.

**Information about the Author:** Dr. hab. WOJCIECH STARZYŃSKI, Prof. at IFiS PAN — Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences [IFiS PAN]; correspondence address: ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa; e-mail: wojciech.starzynski@ifispan.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3976-6292>.