

Witold Płotka

## Problematyzacja oczywistości, czyli o redukcji jako początku filozofowania

**Słowa kluczowe:** *naiwność, naturalne nastawienie, zapytywanie, subiektywność, immanencja, egzystencja, E. Husserl, J. Patočka*

### Wprowadzenie

Truizmem wydaje się stwierdzenie, że fenomenologia jest przede wszystkim metodą. Przyjęło się (Stróżewski 1989; Bocheński 1992: 26–40; Kamiński 1993: 64–67; Zahavi 2012: 61–93) wyróżniać w jej ramach kilka elementów: postulat bezzałożeniowości, zawieszenie wyników nauk, wyróżnienie doświadczenia, operację uzmienniania, postępowanie opisowe oraz szereg redukcji – fenomenologiczną, ejdetyczną i transcendentalną. Tutaj chciałbym bliżej przyjrzeć się zagadnieniu redukcji, która – jak określa to Dariusz Bęben (2009: 204) – „jest najbardziej niezrozumiałym problemem fenomenologii”. Wśród fenomenologów nie ma zgody ani w sprawie porządku redukcji, ani w ocenie jej skuteczności, czy nawet możliwości. I tak, o ile Maurice Merleau-Ponty (2001: 11) wątpi w możliwość przeprowadzenia redukcji kompletnej, o tyle Jan Szewczyk (1987: 81, przyp.) widzi w redukcji kamień węgielny filozofii, który realizuje się w pojedynczym „akcie uprzytomnienia sobie”, że świat jest produktem świadomości. Nie ulega wątpliwości, że problematyka redukcji jest w fenomenologii złożona. W zasadzie problem ten można sprowadzić do próby wyodrębnienia poszczególnych kroków, przebiegu i celów redukcji<sup>1</sup>. W takim

---

Witold Płotka, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa; e-mail: w.plotka@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-1984-3078.

<sup>1</sup> Husserl stwierdza wprost, że „(...) nasza metoda przyjmie charakter stopniowej redukcji” (Husserl 1967: 104). Dlatego właściwe jest mówić raczej o *redukcjach* niż pojedynczym

postępowaniu wydaje się jednak umykać pytanie o jej początek. Z tego powodu w artykule tym proponuję potraktować redukcję *en bloc* – bez rozpatrywania pytań o jej porządek – jako początek filozofowania.

W swoich pismach Husserl wyrażał wątpliwości wobec ujęcia ścisłej procedury metodologicznej fenomenologii, podkreślając, że „[n]ie ma żadnej królewskiej drogi do fenomenologii, a przy tym do filozofii” (Hua Mat IV: 74)<sup>2</sup>. Dodawał jednak, że „jedyną i właściwą” bramą do „królestwa filozoficznego” jest redukcja. Problem redukcji dotyczy więc początku filozofii. Można nawet twierdzić, że redukcja *jest* początkiem filozofii. W związku z tym w artykule proponuję rozważyć takie pytania jak: Co motywuje fenomenologa do przeprowadzenia redukcji? W jakim sensie redukcja jest początkiem filozofowania? Czy można mówić o filozofii przed redukcją? Co jest istotą redukcji? Rozważając te pytania, chcę odnieść się do dwóch filozofów, którzy, jak się wydaje, problemy redukcji i początku filozofowania umieścili w centrum swoich rozważań: Edmunda Husserla i Jana Patočki. W tej pracy chciałbym przedstawić, w jaki sposób rozumieeli oni istotę redukcji. Dążę przy tym do pokazania, że redukcja realizuje się w formie zapytywania o to, co oczywiste (Płotka 2013), ponieważ to, co oczywiste, początkowo wydaje się nie budzić pytań, a przez to nie prowokuje do podejmowania refleksji filozoficznej. W tej perspektywie dopiero ujęcie oczywistości *jako* oczywistości pozwala na jej problematyzację. To zaś jest wyjściem *poza oczywistość*, która pierwotnie jest dana bezrefleksyjnie.

Aby pokazać redukcję jako formę zapytywania o to, co oczywiste, i jako początek filozofowania, w pierwszej kolejności sięgnę do filozofii Husserla. Postaram się przy tym pokazać ograniczenia, które wiążą się z potocznym rozumieniem redukcji jako sprowadzenia tego, co transcendentne, do immanencji świadomości. Jak się wydaje, taka ekspozycja nie pozwala na wyjaśnienie początku redukcji i w niejasny sposób postrzega motywację dla przeprowadzenia redukcji w granicach świata. Bardziej obiecującą drogą wydaje się koncepcja zmiany nastawienia, która sytuuje motywację do redukcji w sferze woliwnej. Następnie podejmę – idąc za Patočką – pytanie o początek filozofowania w kontekście koncepcji troski o duszę oraz trzech ruchów egzystencji. Czeski filozof, jak się wydaje, radykalizuje rozumienie redukcji, ponieważ nie tylko odchodzi od jej rozumienia jako wyróżnienia immanencji świadomości,

---

akcie. Na temat problemów związanych z próbą odróżnienia różnych form i etapów redukcji zob. Łaciak 2012: 125–131.

<sup>2</sup> W artykule stosuję przyjęty w literaturze przedmiotu sposób cytowania dzieł Husserla bezpośrednio w tekście; liczba rzymska po odpowiednim skrócie serii (Hua, Hua Mat) oznacza tom pracy, z kolei liczba arabska wskazana po dwukropku kieruje do strony danego tomu. Pełen spis używanych skrótów zawiera Bibliografia.

ale i ujmuje ją jako wyraz protestu wobec oczywistości świata. Dla Patočki, jak przedstawię to w drugiej części artykułu, redukcja realizuje się w ciągłym zapytywaniu, które ustanawia podmiot filozofii jako podmiot wolności.

## Redukcja, subiektywność i oczywistość (E. Husserl)

Dla Husserla (1994: 285–286) redukcja jest samym „sercem” filozofii fenomenologicznej. Chociaż przypisuje on redukcji centralne miejsce w swoim projekcie filozoficznym, określenie tego, czym jest sama istota redukcji, jak zauważa Zahavi (2012: 74) – „nie zawsze pozostaje krystalicznie jasne”, co uniemożliwia jej pełne zrozumienie. Tak jest już z samym leksykalnym ujęciem redukcji, która wydaje się sprowadzeniem jednego elementu do innego. W przypadku fenomenologii redukcja byłaby *redukcją do subiektywności*, czyli ujęciem transcendentnego pola konstytuowania się znaczeń świata w świadomości. W tej części artykułu chciałbym wskazać na ograniczenia, które wiążą się z takim rozumieniem redukcji i ująć ją jako formę zmiany nastawienia z naturalnego na filozoficzne, co ostatecznie ma umożliwić ujęcie oczywistości *jako* oczywistości.

Idea redukcji jest obecna już we wczesnych pracach i wykładach Husserla (Sidorek 1980; Płotka 2015: 104–109). Jedno z jej pełniejszych opracowań zawierają wykłady o *Ideji fenomenologii*, w których redukcję wykorzystuje się w kontekście problematyzacji poznania jako takiego. W wykładach tych podstawowym pytaniem jest pytanie o przedmiotową ważność poznania: jak podmiot „utrafia” w przedmiot? A więc: w jaki sposób immanencja „sięga” transcendencji? W kontekście tych pytań Husserl wyróżnia dwie pary pojęć transcendencji i immanencji. Z jednej strony o transcendencji przedmiotu poznania mówimy, gdy „nie zawiera się [on – W.P.] efektywnie w akcie poznawczym” (Husserl 1990: 46), zaś immanentnym nazywamy przedmiot, który efektywnie zawiera się w akcie poznania. Z drugiej strony transcendentne jest to, co nie jest dane w oczywistości, czyli jest mętne i niejasne, z kolei immanencja to „absolutna i jasna prezentacja, samoprezentacja w sensie absolutnym” (Husserl 1990: 46). Przyjrzyjmy się bliżej obu parom pojęć.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z kartezyjańskim przeciwstawieniem przedmiotu poznania i procesu poznania, czyli tego, że poznaję. Tutaj pewnym można być tylko subiektywnej strony przeżycia i aktu poznawczego, nigdy zaś samego przedmiotu. Z kolei drugie przeciwstawienie wypływa z fenomenologicznej dystynkcji oczywistego i nie-oczywistego dania przedmiotu. O ile przedmiot jest transcendentny w tym drugim znaczeniu, może on zostać doprowadzony do oczywistego dania. Ta druga para pojęć transcendencji

i immanencji wprowadza celowościowy porządek poznania, w którym podmiot dąży od poznania nieoczywistego do oczywistego. Tym zaś, co umożliwia przejście od poznania nieoczywistego do oczywistego, jest metoda redukcji<sup>3</sup>. Jednym słowem, redukcja *do* świadomości jest w istocie redukcją *do* oczywistości. Fenomenolog zajmuje tutaj postawę „nieuprzedzonego obserwatora” (Hua VIII: 91; Hua IX: 341), a zadanie sprowadza się jedynie do odnotowania tego, co się przejawia jako oczywiste.

Motywacją dla tak rozumianego kroku jest nie tylko rozczarowanie naukami, które nie mogą dostarczyć filozofowi pewnych fundamentów wiedzy, ale także idea filozofii jako „ścisłej nauki” i „filozofii pierwszej”. Mówiąc inaczej, motywacja wypływa z historii myśli ludzkiej (Hua VIII: 3; Husserl 1982: 1). Nie powinno to dziwić, ponieważ „[j]eżeli redukcja otwiera nam obszar transcendentálny, motywów redukcji należy szukać wewnątrz porządku światowego” (Mohanty 1997: 57). Chociaż motywacja płynie z historii, sama redukcja jest nie tyle powtórzeniem drogi Kartezjusza, co raczej jej radykalizacją. Ostatecznie bowiem fenomenolog zmuszony jest „odrzuć niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej” (Husserl 1982: 1). Kartezjanizm fenomenologii paradoksalnie prowadzi tutaj do odrzucenia kartezjanizmu w jego historycznej postaci (Landgrebe 1963; Luft 2004: 205–208). A więc nawet jeżeli redukcja jest motywowana przez elementy *przed* redukcją (historia myśli ludzkiej), to i tak ostatecznie odrzuca się ich treść. W tym kroku jasne staje się, że jedną z podstawowych cech redukcji jest jej radykalizm, który zasada się na doprowadzeniu do skrajności postulatów ugruntowania wiedzy.

Przedstawiona droga redukcji – motywowana przez historię myśli i ją radykalizująca – ma jednak podstawową wadę: wypływa z określonych motywów, ale nie wskazuje wyraźnego celu, do którego należy dążyć. Jak podkreśla Husserl, tutaj „jest się pozbawionym wskazówek, co właściwie powinno być z nią osiągnięte” (Hua VI: 158). Jeżeli tym celem miałyby być rzeczywiście „absolutna i jasna prezentacja”, cel ten byłby ostatecznie dogmatem, który nie koresponduje z radykalizmem redukcji<sup>4</sup>. Wbrew temu redukcja ma być ciągłym dążeniem do oczywistości, nie zaś jej dogmatyczną afirmacją. Czy też, mówiąc jeszcze inaczej, redukcja jest *problematyzacją* oczywistości. Ponadto niejasny jest moment początku filozofowania: czy filozofia rozpoczyna się

<sup>3</sup> „Dopiero dzięki temu naocznemu zrozumieniu «fenomenologiczna» ἐποχή zasłuży sobie na swą nazwę, jej w pełni świadome przeprowadzenie okaże się niezbędną operacją, która nam udostępni «czystą» świadomość, a w dalszym następstwie całą dziedzinę fenomenologiczną” (Husserl 1967: 104).

<sup>4</sup> Ernst Tugendhat (1970: 194–196) i Andrzej Półtawski (1973: 248–251) wiążą ten aspekt fenomenologii Husserla z tzw. motywem dogmatycznym jego filozofii, który polega na bezkrytycznej afirmacji oczywistości jako celu analiz fenomenologicznych.

wraz z podjęciem intuicji Kartezjusza, czy raczej przez jej zaprzeczenie? Jeżeli przychylamy się do tego pierwszego, filozofia jest prostym powtórzeniem historii, z kolei w drugim przypadku nieznany pozostaje motyw radykalizacji i ostatecznego odrzucenia podejścia Kartezjusza. Z tego powodu trudne, jeżeli nie niemożliwe, okazuje się wskazanie *początku* filozofii. Braki te wydaje się wypełniać doktryna zmiany nastawienia z naturalnego na filozoficzne.

Nastawieniem naturalnym jest to, w którym podmiot nie troszczy się o uzasadnienie poznania. W nastawieniu tym przedmiot poznania przyjmuje się jako obowiązujący, czy też jako „po prostu istniejący” (Hua XXXIV: 280–281; Husserl 1967: 86–87; Husserl 1990: 26–28). W nastawieniu filozoficznym z kolei pytamy o poznanie, o jego uzasadnienie i strukturę, czyli dopiero w tym nastawieniu poznanie prezentuje się *jako* problem. Redukcja jest w tym wypadku zmianą nastawienia, co sprowadza się do „zawieszenia” generalnej tezy nastawienia naturalnego, czyli do opatrzenia znakiem problematyczności tezy o jego istnieniu (Husserl 1967: 94). Chociaż teza ta jest podstawą nastawienia naturalnego, w zasadzie nie jest ona w nim wypowiedziana (Boehm 1981: 67). Zostaje ona sformułowana dopiero z perspektywy nastawienia filozoficznego, które koniec końców jest próbą pomyślenia nieistnienia świata na serio (Hua VIII: 69)<sup>5</sup>. Jeżeli tak, to nastawienie naturalne *powstaje* dopiero w nastawieniu filozoficznym, czy też zostaje ono *odkryte* dopiero poprzez jego problematyzację. Koncepcja zmiany nastawienia prowadzi ostatecznie do trzech istotnych konsekwencji.

Po pierwsze, pogłębieniu ulega pojęcie oczywistości, przekraczając wąskie ramy oczywistości rozumianej jako „absolutna i jasna prezentacja”. Oczywistość jest sposobem prezentacji tego, co doświadczane. Jak pisze Husserl, „[o]czywistość jest, w najszerszym ze znaczeń tego słowa, *doświadczeniem* tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze owo coś istnieje (*von Seiendem und So-Seiendem*), jest właśnie rodzajem duchowego unaocznienia czegoś w jego własnej osobie (*Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*)” (Husserl 1982: 16). Z perspektywy nastawienia filozoficznego ujmuje się oczywistość tego, co istnieje, jako problematyczną. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że oczywistość jest problemem *tylko* w nastawieniu filozoficznym. Nie ma sensu poddawać tej oczywistości rozważeniu, jeżeli nie jest ona ujęta *jako* oczywistość. Jeżeli więc oczywistość jest sposobem prezentacji tego, co jest dane w nastawieniu naturalnym, w nastawieniu filozoficznym celem okazuje się rozważanie oczywistości jako takiej, jej stopni i form, nie zaś jedynie przypatrywanie się jej (Hua XXIV: 154–155; Hua XXX: 326–327; Hua Mat III: 60, przyp.). Tym samym pojęcie oczywistości ulega skomplikowaniu: oczywiste

---

<sup>5</sup> Mówi o tym eksperyment myślowy „unicestwienia świata” z *Idei I*, w którym Husserl (1967: 157–158) proponuje na poważnie wziąć możliwość nieistnienia świata.

jest przecież nie tylko to, co dane bezpośrednio, ale dotyczy ono także dania mętnego i niejasnego (Hua XXX: 328; Płotka 2015: 258–263).

Po drugie, osią, która łączy oba nastawienia, jest naiwność, która charakteryzując nastawienie naturalne, jest punktem odniesienia i przekroczenia w nastawieniu filozoficznym. Dla Husserla (Hua VIII: 18; Hua XXX: 319–320) podstawowym zadaniem filozofii jest wyjście poza naiwność. Naiwność można tutaj rozumieć szeroko jako niemożliwość uzasadnienia generalnej tezy nastawienia naturalnego, gdy filozof pozostaje w tym nastawieniu. Naiwność jednak nie istnieje w nastawieniu naturalnym jako takim. Naiwność jest raczej przeżywana przez podmiot, ale nie jest odrębnym przedmiotem; sposobem jej prezentacji jest modus „nic-o-tym-nie-wiem” (*Davon-nichts-Wissen*) (Hua XXXIV: 225). Ujmuje się ją dopiero z perspektywy nastawienia filozoficznego. To zaś oznacza, że ujmując naiwność, wychodząc poza nią, filozof zrywa z nastawieniem naturalnym. Dlatego, jak podkreśla Sebastian Luft (2004: 160), „(...) widzenie nastawienia naturalnego jako naiwnego już oznacza zerwać z nim, lecz w sposób, który *nie* jest naiwny”. Jak jednak można ująć naiwność w sposób, który sam nie byłby naiwny? Podawanie w wątpliwość naiwności czy jej ujmowanie *jako* naiwności jest procesem ciągłym (Hua VIII: 332) i znajduje odzwierciedlenie w ciągłym ponawianiu redukcji, czyli jej nowej, pogłębionej problematykacji (Płotka 2013).

W końcu, po trzecie, teoria zmiany nastawienia na nowo pozwala rozważyć pytanie o motywację dla redukcji. Nastawienie filozoficzne prezentuje się jako radykalne zerwanie z nastawieniem naturalnym. Już z tego powodu trudno doszukiwać się motywacji dla redukcji w nastawieniu naturalnym. W nastawieniu filozoficznym redukcja jest nieumotywowana, chociaż konieczna. Rzecz w tym, że zmiana nastawienia nie rozpoczyna się w nastawieniu naturalnym, ponieważ ono samo powstaje *dopiero* po redukcji. Istotą redukcji jest to, że pozostaje nieumotywowana i jako taka jest przejawem wolności filozofa. Husserl (1994: 287) wprost twierdzi, że redukcję umożliwia wolność. Dzieje się tak, ponieważ przyjęcie nastawienia filozoficznego jest raczej domeną woli niż poznania. Husserl zauważa, że „[r]efleksja jest źródłowa jako taka w chceniu” (Hua VIII: 6–7), podkreślając, że namysł nad samym sobą (*Selbstbesinnung*) jest kwestią wolnego, czyli nieumotywowanego zdecydowania się na inną (od naturalnej) formę życia (Hua VIII: 155; Hua XXXIV: 100–101). Jak ujmuje to Husserl przy innej okazji, „[f]ilozofia – mądrość (*sagesse*) – jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego” (Husserl 1982: 2).

Wiemy (Galarowicz 1982; Bostar 1994), że koncepcja redukcji, która jest kamieniem węgielnym fenomenologii transcendentalnej, doprowadziła do rozłamów wśród uczniów Husserla. Niezależnie od tego, należy podkreślić, że idea redukcji pozwala na wyjaśnienie początku filozofii jako próby ujęcia i zerwania z dotychczasową naiwnością nastawienia naturalnego. Redukcja jest tutaj



początkiem filozofii, ponieważ nie tylko stwarza nastawienie filozoficzne, ale także ustanawia subiektywność jako podmiot filozofii. Bądź co bądź, dopiero nieumotywowana i wolna redukcja *odkrywa* subiektywność transcendentalną. Ustanowienie to ma zaś charakter *chcenia* i dążenia do ustanowienia filozofii. Taki ostatecznie jest sens nastawienia: to kierunek woli (*Willensrichtung*) (Hua XXXIV: 42, 105). Redukcja wyraża się więc w zdaniu: „Chcę wyjść poza oczywistość świata naturalnego” i jako taka jest zmianą nastawienia (*Einstellungsänderung*) (Hua XXXIV: 225). Dzięki redukcji chcę ująć świat jako problem, który nie jest już zrozumiałym sam przez się czy też oczywistym (Hua XXXIV: 481–482)<sup>6</sup>. Warto dodać w tym kontekście, że fenomenolog jest filozofem początku nie w tym znaczeniu, że wraca do świadomości, która jest fundamentem świata, lecz w tym, że wciąż rozpoczyna na nowo: chcąc być filozofem, stosuje on redukcję, która stwarza i utrzymuje podział na dwa nastawienia. Wątki te podejmuje także Patočka.

## Redukcja do wolności (J. Patočka)

Czeski filozof – podobnie do Husserla – interpretuje redukcję w kategoriach wolności, podkreślając, że *epoché* ustanawia nową formę doświadczenia świata jako obszaru ukazywania się. Chociaż przejmując wybrane wątki, bez wątpienia nie jest to gest pozbawiony krytycznego opracowania. Patočka mianowicie odrzuca rozumienie redukcji jako metodycznego wyodrębnienia obszaru immanencji Ja transcendentalnego, obstając jednocześnie przy pojęciu podmiotu ucieleśnionego i nazywając swoją propozycję fenomenologią asubiektywną (Patočka 1987: 155; Patočka 1988: 217–248; Półtawski 1973: 351–370; Drwięga 2013: 308–309). To jednak nie jest decydujące dla ujęcia *novum* podejścia czeskiego filozofa w interesującym nas temacie. Tym, co wydaje się najważniejsze dla interpretacji redukcji jako początku filozofii, jest raczej koncepcja troski o duszę i trzech ruchów egzystencji. Ta część artykułu dotyczy ujęcia przez Patočkę wskazanych zagadnień w kontekście wolności.

---

<sup>6</sup> Jak pisze Husserl, z perspektywy nastawienia naturalnego to, co jest zrozumiałe samo przez się, w nastawieniu filozoficznym otrzymuje modus niezrozumienia (*Unverständlichkeit*) (Hua XXXIV: 481). Krzysztof Michalski ten aspekt redukcji ujmując w paraleli do Kartezjusza: „[także Husserl, podobnie jak Descartes, sądzi, że świat przestaje być sam przez się zrozumiałym dopiero, gdy porzucimy postawę właściwą życiu codziennemu. Podobnie jak Descartes, Husserl sądzi też, że do porzucenia tego «nastawienia naturalnego» skłania nas poszukiwanie prawdy: nie prawdziwość tego lub owego przekonania, lecz możliwość prawdy w ogóle. Poszukiwanie prawdy zmusza nas bowiem (i tu Husserl idzie za Kartezjuszem) do uniwersalnej refleksji, dla której oczywistości dnia codziennego nie są granicą, lecz przedmiotem refleksji” (Michalski 1985: 8).

Dla Husserla, jak pamiętamy, redukcja miała znaczenie metodycznego wyróżnienia obszaru czystej świadomości jako immanencji. Jeżeli immanencję rozumiemy tutaj jedynie jako efektywne zawieranie się w świadomości, a nie jako absolutną oczywistość, w zasadzie ograniczamy pole możliwych badań fenomenologicznych do badań immanentnych. Do tej krytyki dołączał się także Patočka (1992: 137), twierdząc, że tak rozumiana redukcja jest formą immanentyzacji przedmiotu badania, ponieważ zamiast pytać o „rzecz samą”, dociekamy raczej transcendentalnej genezy przedmiotu w immanencji. Ostatecznie zatem fenomenolog jest zainteresowany nie tyle fenomenami *jako* fenomenami, lecz raczej sferą bytu absolutnego, czyli immanencją subiektywności transcendentalnej (Patočka 1988: 225). Patočka (1992: 129) dowodzi, innymi słowy, że Husserl koniec końców eliminuje transcendencję *jako* transcendencję i interpretuje ją w świetle tezy o dominacji immanencji. To, co redukcja osiąga w swoim oglądowym postępowaniu, jest jedynie ahisterycznym podmiotem, abstrakcyjnym niezainteresowanym obserwatorem<sup>7</sup>. Choćby podobne odczytanie Husserla można uznać za problematyczne<sup>8</sup>, pokazuje ono kierunek argumentacji czeskiego filozofa. Skoro bowiem redukcji nie należy odczytywać jako ustanowienia pola immanencji, jej kierunek jest zgoła odwrotny, bo umożliwia ujęcie pola fenomenalnego jako właściwego obszaru badań fenomenologicznych. Stąd asubiektywny kierunek filozofii czeskiego myśliciela: to nie subiektywność jako obszar badań jest dziedziną fenomenologii, lecz samo pole fenomenalne, czyli fenomeny *jako* fenomeny. To autentyczne

---

<sup>7</sup> W *Esejach heretyckich...* tę krytykę Patočka formułuje następująco: „[t]ak więc historia jest najgłębszą płaszczyzną treściową, do której sięga fenomenologia; jeśli jednak rozumiemy historię częściowo jako wolne działanie i decydowanie, ewentualnie jako ich podstawowe przesłanki, to trzeba powiedzieć, że Husserłowska geneza, choćby nawet transcendentalna, i właśnie ta transcendentalna, zna jedynie struktury uchwytywane w refleksji niezainteresowanego obserwatora, a więc podmiotowości zasadniczo niehistorycznej w podanym sensie tego słowa. Jeśli fenomen fenomenologii, tzn. nie «wulgarny» fenomen tego, co się samo ukazuje, lecz fenomen jego ukrytych umożliwiających przesłanek, znajduje się w genezie transcendentalnej, to trzeba powiedzieć, że jego uchwycenie zakłada podmiotowość z gruntu «niehistoryczną», bo niezainteresowaną” (Patočka 1998: 64).

<sup>8</sup> Katarzyna Slowiková (2006: 178–183), która krytycznie omawia polemikę Patočki z Husserlem, dowodzi, że czeski filozof zbyt pośpiesznie sprowadza fenomenologię do formy kartezjanizmu, w którym Ja pojmuje się na zasadzie *res*, z kolei pojęcie naoczności zawęża się do naoczności zmysłowej. Zdaniem Slowikovej, argumentacja Patočki ma raczej charakter heurystyczny, ponieważ, jak argumentuje, „[n]ie ulega zatem wątpliwości, że owa koncepcja, którą Patočka przedstawia jako obarczoną kartezjanizmem fenomenologię Husserla, jest sztuczną konstrukcją pełniącą rolę swego rodzaju bieguna, przeciwko któremu Patočka formułuje swoje stanowisko. Jak jednak można zauważyć, to ostatnie w jego konkretnych sformułowaniach wykazuje zdumiewające podobieństwo do sformułowań Husserla, przez co powstaje wrażenie, że cały projekt rewizji *de facto* sprowadza się do powtórzenia tez fenomenologii Husserla” (Slowiková 2006: 188).



zadanie redukcji – odsłonięcie fenomenów – zachowuje *epoché*, która w sensie ścisłym poprzedza redukcję (Drwięga 2015: 161).

Redukcja – rozumiana jako zogniskowanie się na immanencji – jest dla Patočki błędną metodą, ponieważ bazuje na nieadekwatnej ontologii. Bądź co bądź, jej celem jest ustanowienie sfery bytu absolutnego. Tutaj cel redukcji ma znaczenie pozytywne, gdyż jest wypełniony treścią fundamentu bytowego dla wiedzy pewnej. W tym kontekście właściwie rozumiana *epoché* zachowuje, żeby się tak wyrazić, neutralność ontologiczną. Można powiedzieć, że jest wyrazem radykalnej negatywności. Prowadzi ona bowiem do tego, co „przed-istnieje”, co nie jest ani światowe, ani nie-swiatowe (Patočka 1988: 257). Mówiąc wprost, *epoché* umożliwia ujęcie absolutnego Nic, czyli życia transcendentnego, które z istoty nie może być urzeczywistnione<sup>9</sup>. Koniec końców przecież, życie transcendentne jest egzystencją, która prezentuje się na sposób możliwości jako takich, czyli możliwości niezrealizowanych i niemożliwych do zrealizowania. Osiąga się to zaś poprzez zawieszenie tezy świata, czyli przez *epoché*. Już w swojej rozprawie habilitacyjnej Patočka (1987: 42) dystansował się wobec prób zawężania rozumienia redukcji jako metody o znaczeniu epistemologicznym, która służy zapewnieniu „niezawodnie apodyktycznie pewnej wiedzy”. Tak rozumiana *epoché* jest „destrukcją *naturalnego stanowiska*, jakie wyznacza habitus tetyczny” (Patočka 1987: 43). *Epoché*, która służy zawieszeniu obowiązywania generalnej tezy nastawienia naturalnego, czeski filozof rozumie zatem jako *wyzwolenie się ze świata*, czyli ujęcie go jako problemu. Przed *epoché* świat jawi się jako oczywisty, bo w ogóle nie przedstawia się jako temat, o który można zapytać<sup>10</sup>.

*Epoché*, jak widzimy, jest wstrząsem ludzkiej egzystencji, destrukcją nastawienia naturalnego. Ten aspekt *epoché* wydaje się korespondować z Patočki koncepcją trzech ruchów egzystencji, czyli akceptacji, obrony i prawdy. Autor *Esejów heretyckich...* opisuje pierwszy ruch egzystencji jako wejście człowieka w sferę otwartego i jednostkowego bytu, a jego bycie jest rozumiane jako wzajemne zespolenie (*harmonia*) (Patočka 1998: 42). Chociaż początkowo człowiek czuje obcość bytu, ostatecznie znajduje z nim zespolenie. Zespolenie jednak chwieje się, gdy człowiek uświadamia sobie, że dźwiga brzemień pracy<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Jak utrzymuje Patočka (1987: 42), „[ż]ycie transcendentne *nie istnieje*”, i nieco dalej dodaje: „[j]eśli całość tego, co istnieje jako przedmiot możliwej naturalnej tezy, nazwiemy światem, to musimy uznać, że życie transcendentne w świecie nie występuje, że wśród istniejących rzeczy nigdzie go nie ma” (Patočka 1987: 43). O ujęciu filozofii autora *Esejów heretyckich...* jako meontologii i henologii, zob. Barbaras 2010.

<sup>10</sup> W *Esejach heretyckich...* ten aspekt świata, czyli bycie oczywistością, ujmuje się jako świat przed-dziejowy (Patočka 1998: 46).

<sup>11</sup> Patočka podkreśla, że „[z] chwilą, kiedy stajemy się ogniwami łańcucha akceptacji, jesteśmy *eo ipso* również potencjalnymi uczestnikami pracy; już dziecko przygotowuje się do niej, a samo to przygotowanie jest początkiem pracy”, i nieco dalej dodaje: „[a]le podsta-

Wyraża to drugi ruch egzystencji. Tutaj człowiek jest pochłonięty wyłącznie zaspokajaniem swoich potrzeb, aby utrzymać się przy życiu. Praca zaś jawi się jako uciążliwy przymus. Dopiero w trzecim ruchu egzystencji człowiek wyrwa się z naturalnego bycia. Ruch ten wyraża się w dystansie, który otwiera nowy wymiar świata. Patočka (1998: 47) opisuje go jako otwarcie na przyszłość, na to, co jest nadprzyrodzone. Rzecz w tym, że egzystencja w tym ruchu nie jest już związana z przeszłością (ruchem akceptacji) i teraźniejszością (ruchem obrony) i może zapytać o świat jako całość. Dopiero zatem trzeci ruch egzystencji problematyzuje świat jako świat i umożliwia pytanie o prawdę. Można powiedzieć, że w tym ruchu egzystencja staje się tym, czym zawsze była, czyli wolnością, która transcenduje świat.

Problematykę wolności w filozofii Patočki można rozpatrywać w wielu kontekstach. Można dowodzić, dajmy na to, że wprowadzenie tematu wolności wiąże się z zdefiniowaniem pojęcia podmiotu w dyskusji z tradycją kartezjańską podmiotu jako *res* na podmiot wolności (Środa 1992: 37). Ważniejsze dla omawianego tutaj tematu jest jednak powiązanie wolności z troską o duszę, która ostatecznie przedstawia się jako troska o prawdę. W najogólniejszym znaczeniu troska o duszę oznacza dla Patočki proces kształtowania się, formowania człowieczeństwa (Drwięga 2016: 34). To dzięki *epoché* człowiek jest w stanie odnieść się do całości świata, wyrwać się z oczywistości, a przez to ukształtować siebie jako podmiot wolności, chociaż podmiot nietrwały i przypadkowy<sup>12</sup>. *Epoché*, mówiąc jeszcze inaczej, prowadzi ku wolności w tym znaczeniu, że umożliwia przekroczenie naiwnej oczywistości. Jednym słowem, jest wyjściem poza oczywistość. Moment wyjścia Patočka opisuje jako „wstrząs”, pytanie, które wyraża zdziwienie, ponieważ – jak pisze w *Esejach heretyckich...* – „[o]dkrywanie samego bycia dokonuje się (...) w filozofii i w jej najbardziej pierwotnym, najbardziej radykalnym pytaniu” (Patočka 1998: 69). To właśnie pytanie odkrywa problematyczność świata. Zapytywanie z kolei jest najpełniejszym wyrazem troski o duszę, która zabiega o prawdę o sobie i o świecie<sup>13</sup>. Dzięki *epoché* świat jawi się więc jako problema-

---

wowym znamiem pracy jest nie-dobrowolność; przyjmujemy ją z musu, jest ona trudna, jest brzemieniem” (Patočka 1998: 44).

<sup>12</sup> Rację ma zatem Dariusz Bęben, który stwierdza, że „[w]olność nie jest aktem czystej kontemplacji, nie jest ucieczką od świata, lecz egzystencjalnym odniesieniem się do całości świata, które wyrwa człowieka z mocy oczywistości, uwalnia nas od metafizycznej gwarancji w postaci innego świata, a co za tym idzie – innego życia” (Bęben 2016: 41).

<sup>13</sup> „Dzięki duchowemu pokarmowi troska o duszę powoduje wewnętrzną przemianę, odwraca nasze naturalne ukierunkowanie i z bycia instynktownego i tradycyjnego, nastawionego na to, co bieżące, w jednym momencie przemienia nas w istoty zaangażowane w dzieło *stałego zapytywania* [podkr. – W.P.], które ostatecznie zostaje uformowane przez to, co uzyskujemy w wyniku tego badania. Dusza zostaje przez to zrealizowana i powiększa swoje bycie” (Patočka 2009: 173).

tyczny, zostaje odkryty w swej problematyczności, filozofia zaś „przemawia od problematyczności do problematyczności” (Patočka 1998: 193). Dlatego, podążając za Patočką:

Jeśli mamy uchwycić w czystej postaci to, co się ukazuje, fenomeny, musimy przeprowadzić „wyłączenie”, „epochē” w stosunku do wszystkich tych interesów i wiary w przedmiotowość jako taką, jeśli przekraczają granice tego, co się jasno ukazuje. *Epochē* nie jest ani negacją egzystencji, ani wątpleniem o niej, ani czystą abstrakcją, ale jest to akt wolności, który nie dotyczy rzeczy i dlatego jest zawsze możliwy (Patočka 1998: 205).

W tym znaczeniu *epoché* jest radykalnym „nie”, protestem wobec oczywistości świata. Tylko taka postawa, jak się wydaje, umożliwia w ogóle ujęcie oczywistości *jako* oczywistości<sup>14</sup>.

Patočka (1987: 7) już w swojej pracy habilitacyjnej podkreślał, że „[p]roblemem filozofii jest świat jako całość”. Można zaryzykować opinię, że cała filozofia autora *Esejów heretyckich...* jest próbą pogłębienia i pełniejszego zrozumienia tego problemu. Jak się wydaje, Patočki rozważania wokół *epoché* i redukcji były próbą ujęcia tego, *jak* świat jako całość może być problemem dla filozofii, jak świat w ogóle prezentuje się *jako* problematyczny. Jak widzieliśmy, *epoché* koresponduje z radykalnym „wstrząsem” ludzkiej egzystencji, która zaczyna się troszczyć o duszę w dążeniu do prawdy. U Patočki zatem „[ż]ycie w prawdzie to życie w pytaniu postawionym na uświadomionej problematyczności” (Bęben 2016: 84). „Wstrząs” ten wyraża się w radykalnym zapytywaniu, które ostatecznie wyraża paradoksalną wiedzę o niewiedzy, ponieważ – jak tłumaczy Patočka – „[t]a «wiedza» jest charakteryzowana jako wiedza niewiedzy (*vědění nevědění*), tzn. jest pytaniem. Sokrates jest bowiem wielkim pytającym”. Po czym dodaje: „Sokratejska niezależność zakorzeniona jest w absolutnej wolności lub w nieustannym uwalnianiu się od wszelkich przywiązań względem natury, tradycji, czyichś i własnych schematów, czy dóbr fizycznych i duchowych” (Patočka 2015: 173). Chcąc podsumować osiągnięcie czeskiego filozofa, można podkreślić, że dla niego redukcja – rozumiana jako *epoché* – nie jest doświadczeniem czegokolwiek (np. subiektywności transcendentalnej), lecz jest doświadczeniem, którym *jest* sam człowiek ujęty jako ruch egzystencji. Jak bowiem czytamy w *Negatywnym platonizmie*:

W doświadczeniu wolności nic się nie przedstawia, nie ma żadnego ostatecznego bieguna, którego, podobnie jak w ukierunkowaniu przedmiotowym, można by było użyć. Doświadczenie wolności nie posiada podłoża, gdzie przez podłoże rozumie się jakąś ostateczną

<sup>14</sup> Oczywistość oraz jej systematyczne badanie jest – zdaniem Patočki (2001: 25) – podstawowym zadaniem fenomenologii. Należy więc także zgodzić się z Bębenem, dla którego u Patočki „[a]utentyczne ludzkie bycie jest wzlotem, przekroczeniem oczywistego bycia, które nie byłoby możliwe bez starań duszy” (Bęben 2016: 69).

i pozytywną treść, jakiś przedmiot czy predykat albo zbiór predykatów. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności posiada charakter negatywny, tj. charakter dystansu, odległości, przekroczenia każdej przedmiotowości, zawartości, przed-stawiania i podłoża. Przejawia się to zwłaszcza w *całościowości* tego doświadczenia. To jest doświadczenie, które dopiero czyni nasze przedmiotowe przeżywanie przeżywaniem całościowym: jedynie dlatego, że jesteśmy zawsze *poza* wszelką przedmiotowością, że nam żadna przedmiotowość nie wystarcza, tworzy nam całość, ponieważ faktyczny zbiór wszelkiego bytu skończonego w sposób naturalny jest nam całkowicie niedostępny (Patočka 2015: 192).

## Zakończenie

W artykule podjąłem próbę ujęcia redukcji jako początku filozofowania, rozważając przy tym takie pytania jak: Co motywuje fenomenologa do przeprowadzenia redukcji? W jakim sensie redukcja jest początkiem filozofowania? Czy można mówić o filozofii przed redukcją? Oraz, w końcu, co jest istotą redukcji? Podejmując te pytania, sięgnąłem do rozważań Husserla i Patočki, filozofów, dla których problem redukcji i początku filozofowania był – jak się wydaje – jednym z centralnych. Podsumowując przedstawione rozważania, nie ulega wątpliwości, że ci myśliciele różnie rozkładali akcenty przy definiowaniu tego, czym jest redukcja. I tak, dla Husserla redukcja wiąże się z chęcią zrozumienia świata, który prezentuje się jako niezrozumiały. Chodzi o to, żeby oczywistość ująć *jako* oczywistość i móc ją systematycznie badać. Redukcja jednak nie jest motywowana przez żaden element postawy naturalnej, ponieważ postawa ta *istnieje* dopiero *po* redukcji. Dlatego u Husserla redukcja jest wyrazem wolności filozofa, który ustanawia siebie jako podmiot filozofii. W tym znaczeniu nie można zasadnie mówić o filozofii *przed* redukcją. Filozofia Patočki podejmuje z kolei polemikę z ograniczonym rozumieniem redukcji jako zawężenia pola badań do immanencji. Tutaj *epoché* jest pojmowana jako akt wolności, czy też przekroczenia oczywistości naturalnego świata i ujęcia go jako problematycznego. Według czeskiego filozofa redukcja wyraża się w ciągłym zapytywaniu, które dąży do prawdy.

Przedstawione propozycje teoretyczne różnią się w kilku istotnych punktach: nie tylko rozumieniem poszczególnych etapów redukcji, ale i kontekstem, w którym należy stawiać problem redukcji. Dla Husserla tym kontekstem są – jak się wydaje – dociekania epistemologiczne i pytanie o wiedzę. Z kolei dla Patočki właściwą płaszczyzną, na której należy pytać o redukcję, jest płaszczyzna praktyczna. Pomimo wyraźnych różnic obie te propozycje posiadają punkty styczne. Bez wątplenia takim punktem jest wyróżnienie wolności jako istotowego określenia redukcji i *epoché*. Zarówno dla Husserla, jak i Patočki redukcja jest wyrazem wolności filozofa, który *chce* wyjść poza naiwność świata i oczywistości. Wolność w zasadzie rozpoczyna się wraz z filozofią

poprzez redukcję. Jako taka jest korelatem zdziwienia. W tym aspekcie omawiani filozofowie wyrażają intuicje, do których odnosili się już Platon i Arystoteles. Koniec końców przecież, „[z]dumienie jest początkiem mądrości”<sup>15</sup>. Jeżeli przyjmiemy, że Husserl i Patočka zachowują – pomimo różnic – istotę redukcji, można by ją ująć jako *nieumotywowaną* oraz jako *wolitywną*, bo będącą określonym *nastawieniem*. W nastawieniu, jakim jest redukcja, sama oczywistość ma stać się problemem. Rzecz w tym, że oczywistość świata w zasadzie nie istnieje, jest sama niezrozumiała *jako* oczywistość. W tym kontekście redukcja służy problematyzacji tego, co – jak się wydaje – nie mogło przedstawić się jako problem. Jednym słowem, jest ona początkiem filozofii, bo prowadzi *poza* naiwnie przeżywaną oczywistość.

Podsumowując, można więc argumentować, że po redukcji dane jest w zasadzie *to samo*, ale ujęte jako ukonstytuowane przez świadomość transcendentalną w wolnym akcie. Tym, co się zmienia, jest nastawienie, nie zaś przedmiot. Subiektywność przestaje być więc anonimowa, bo ustanawia się jako podmiot wolności i filozofii. Zmiana ta ma fundamentalne znaczenie. Już Husserl podkreślał, że w redukcji zmianie ma podlegać całe życie, co oznacza, że redukcja ma być uposażeniem habitualnym, czyli trwałym nastawieniem (Hua XXXIV: 106). W tym też sensie pokazywał on, że redukcja nie jest odejściem od świata, lecz jego restytucją (Hua XXXIV: 427). Przecież *przed* redukcją filozof nie może ująć świata w jego naiwności i zapytać o obowiązywanie jako takie. Czym zatem jest redukcja? Jest wzięciem odpowiedzialności za myślenie, czy też wzięciem myślenia na poważnie.

## Bibliografia

- Arystoteles (2003), *Metafizyka*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. II: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłumaczenie, wstępy i komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barbaras R. (2010), *Phenomenology and Henology*, w: E. Abrams, I. Chvatik (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, Dordrecht: Springer, s. 99–110.
- Bęben D. (2009), *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (72), s. 193–209.
- Bęben D. (2016), *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

---

<sup>15</sup> Zob. Platon 2002: 155 D; Arystoteles 2003: 982 B.

- Bocheński J.M. (1992), *Współczesne metody myślenia*, przeł. i oprac. S. Judycki, Poznań: „W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów.
- Boehm R. (1981), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff.
- Bostar L. (1994), *Reading Ingarden Read Husserl: Metaphysics, Ontology, and Phenomenological Method*, „Husserl Studies” 10, s. 211–236.
- Drwięga M. (2013), *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Drwięga M. (2015), *O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43 (4), s. 151–165.
- Drwięga M. (2016), *Czy „troska o duszę” może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (4), s. 33–50.
- Galarowicz J. (1982), *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne” 3–4 (196–197), s. 79–86.
- Hua VI: Husserl E. (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua VIII: Husserl E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua IX: Husserl E. (1968), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XXIV: Husserl E. (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht – Boston – Lancaster: Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXX: Husserl E. (1996), *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, hrsg. v. U. Panzer, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXIV: Husserl E. (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Hua Mat III: Husserl E. (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Hua Mat IV: Husserl E. (2002), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, hrsg. v. M. Weiler, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.



- Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1994), *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Kamiński S. (1993), *Metody współczesnej metafizyki*, w: tenże, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, do druku przygotował ks. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 41–131.
- Landgrebe L. (1963), *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Mohn, s. 163–206.
- Luft S. (2004), *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism*, „Research in Phenomenology” 34, s. 198–234.
- Łaciak P. (2012), *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Michalski K. (1985), *Husserl i Kartezjusz: Kiedy świat wydaje nam się niezrozumiały*, „Studia Filozoficzne” 4 (233), s. 3–16.
- Mohanty J.N. (1997), *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.
- Patočka J. (1987), *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Patočka J. (1988), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. par E. Abrams, préface de M. Richir, Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka J. (1992), *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. par E. Abrams, Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka J. (1998), *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka J. (2001), *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla. Charakterystyka fenomenologii jako filozofii i jej stosunek do nurtów metafizycznych w dziejach filozofii*, „Principia” 29, s. 9–26.
- Patočka J. (2009), *Troska o duszę we wspólnocie „Państwo”. Przekształcenie mitu w religię. Troska o duszę jako zasadę poruszającą: odkrycie wieczności. Fundament metafizyczny dziedzictwa europejskiego*, przeł. S. Szczepaniak, „Res Publica Nova” 6, s. 164–180.
- Patočka J. (2015), *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43 (4), s. 167–204.
- Platon (2002), *Parmenides. Teajtet*, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

- Płotka W. (2013), *Redukcja transcendentna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (85), s. 173–190.
- Płotka W. (2015), *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Półtawski A. (1973), *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sidorek J. (1980), *Idea redukcji fenomenologicznej we wczesnych tekstach Husserla*, „Studia Filozoficzne” 7 (176), s. 135–150.
- Słowiková K. (2006), *Jana Patočka krytyka fenomenologii Edmunda Husserla*, „Zeszyty Filozoficzne” 12–13, s. 177–191.
- Stróżewski W. (1989), *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 78–95.
- Szewczyk J. (1987), *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Środa K. (1992), *Jan Patočka – filozof sokratyczny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (4), s. 31–45.
- Tugendhat E. (1970), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków: WAM.

Witold Płotka

### **Problematization of evidence, or about reduction as the beginning of philosophizing**

**Keywords:** *naivety, natural attitude, questioning, subjectivity, immanence, existence, E. Husserl, J. Patočka*

The article is an attempt to define reduction – a phenomenological methodological device – as the beginning of philosophy. The author considers such questions as: What motivates a phenomenologist to do reduction? Can one speak of philosophy before reduction? What is the essence of reduction? To answer these questions the author refers to Edmund Husserl and Jan Patočka, and tries to show that reduction is to be understood as an unmotivated expression of philosopher’s determination to overcome evidence inherent to natural attitude. The author argues that reduction enables one to perform a conceptualization of the world as such. Finally, reduction is defined as an attempt to take thinking seriously.