

Daniel Roland Sobota

(Warszawa)

**MIĘDZY EPISTEME I DOKSA.
POLEMKA Z WITOLDEM PŁOTKĄ**

**BETWEEN EPISTEME AND DOXA.
DISCUSSION WITH WITOLD PŁOTKA**

Abstract

The aim of presented article is the discussion with several theses of Witold Płotka's book *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy* [*Studies in the Phenomenology of Cognition. Transcendental Philosophy of Edmund Husserl and the Problem of Knowledge*]. After a short presentation of its main theses, the article subjects them to criticism. It starts with a observation that Husserl's theory of cognition, as reconstructed by Płotka, assumes the primacy of theoretical reason, which results in two major problems: ignoring the ontological assumptions of cognition as such and its life-world context. The introduction of the latter element into the discussion implies radical reconstruction of the phenomenology of cognition in the direction of the phenomenology of life.

Key words: phenomenology of cognition, W. Płotka, E. Husserl, *Lebenswelt*

Słowa kluczowe: fenomenologia poznania, W. Płotka, E. Husserl, *Lebenswelt*

Celem transcendentalnej fenomenologii poznania, którą prezentuje nowa praca Witolda Płotki, jest ustalenie – na gruncie fenomenologicznej metodologii i z perspektywy pierwszoosobowej – ejdetyczno-apriorycznych warunków możliwości poznania, rozumianego jako podmiotowo-przedmiotowa (noetyczno-noematyczna) relacja¹. Wynikiem jej realizacji jest wiedza. Fenomenologia poznania jest wstępną teorią wiedzy i szczególnie wąską dziedziną fenomenologii, której

¹ Witold Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, ss. 291. W dalszej części artykułu numery stron pochodzące z niniejszej pracy umieszczał będę w tekście głównym zarazem po cytowanym fragmencie.

– według Płotki – najpełniejszą realizację przedstawiają prace Edmunda Husserla. Zamiarem Płotki nie jest rekonstrukcja fenomenologii poznania u Husserla, lecz jej systematyzacja i rozwinięcie. Te ostatnie pozwalają dojść do głosu także współcześnie diskutowanym zagadnieniom teoriopoznawczym, których Husserl nie mógł znać i uwzględnić w swoich badaniach. Książka Płotki prezentuje więc bardzo zgrabnie przemyślane i poprowadzone badania o charakterze historyczno-problemowym. Nie jest to – podkreślmy to raz jeszcze – książka o Husserlu, lecz książka dotycząca podstawowych problemów teorii poznania, podjętych w nawiązaniu do filozoficznych rozstrzygnięć autora *Badań logicznych*.

Fenomenologię poznania odróżnia Autor od klasycznej teorii poznania oraz teorii wiedzy. Tę ostatnią określa on jako teorię „wyników procesu uzasadniania”, która abstrahuje od procesu nabywania tej wiedzy, jako „teorię uzasadniania epistemicznego”. Fenomenologia poznania jest natomiast działem epistemologii i odróżnia się od współczesnych teorii wiedzy „charakterem analiz, co w rezultacie determinuje sam przedmiot badania. Rzecz w tym, że *teoria* wiedzy nie jest *fenomenologią* poznania” (s. 23). Chociaż ani Husserl, ani Płotka nie przestrzegają konsekwentnie tego rozróżnienia (przynajmniej na poziomie języka), ten ostatni stwierdza, iż teoria wiedzy postępuje „od góry”, zaczynając od przyjęcia gotowego systemu dedukcyjnie powiązanych twierdzeń, fenomenologia poznania zaś – „od dołu”, badając powstawanie wiedzy w procesie realizacji poznawczej relacji noetyczno-noematycznej. Różnica jest tu taka, jak między wyjaśnianiem a opisem.

Zdaniem Płotki, dzięki temu, że fenomenologia po dokonaniu serii redukcji, pozostaje wolna od wszelkiej, opartej o wnioskowanie, teoretyzacji oraz zobowiązań teoretycznych płynących z ustaleń innych nauk, wypełnia ona umiarkowanie pojętą zasadę bezzałożeniowości i jako taka ma ona zupełnie autonomiczny charakter. Dążąc do eksplikacji treści istoty poznania, fenomenolog bada relację poznawczą oraz jej człony (podmiot-przedmiot) jako coś z góry danego i tylko w tych granicach, w jakich to jest dane.

Poznanie jest jedną z fundamentalnych relacji, „jaka wiąże człowieka ze światem”. Ma ona charakter zupełnie spontaniczny, bezpośredni i naturalny. Tego samego nie da się z pewnością powiedzieć o fenomenologii, która jest szczególną postacią nastawienia filozoficznego. Przyjmując to nastawienie, czemu służy przede wszystkim metoda redukcji, naturalna relacja poznawcza jawi się jako problem. Wyraża go pytanie: jak poznanie może w ogóle utrafić w rzecz i dotrzeć do tego, co obiektywne? Jest to problem transcendencji poznania.

Żeby móc rozjaśnić ów problem, fenomenologia musi najpierw rozliczyć się z zarzutów, które stawia się pod jej adresem (czemu poświęcony jest rozdział drugi pracy). Po pierwsze, zarzuca się fenomenologii (np. Ingarden, Rorty) że zakłada ona wyraźne stanowisko metafizyczne (platonizm, kartezjanizm, kantyzm itp.). Po drugie, mówi się (np. D. Dennett), iż subiektywny charakter badania uniemożliwia badanie obiektywnych warunków wiedzy. Po trzecie, stosowany przez fenomenologię opis nie jest w stanie określić normatywnych podstaw poznania. Po czwarte, jak każda filozofia poznania, fenomenologia poznania nie może uniknąć problemu trylematu, tzn. ostatecznie albo popada w regres w nieskończoność, albo opiera się na błędnym kole, albo jest dogmatyczna. Odrzucając po kolei powyższe zarzuty, Płotka stwierdza, iż fenomenologia jest umiarkowanym fundacjonizmem.

Ponieważ fenomenologia jest poznaniem transcendentalem, należy określić, co to jest właściwie poznanie transcendentale (rozdział trzeci pracy). W poszukiwaniu źródeł teoriopoznawczego rozumienia tego określenia Płotka sięga do filozofii Kanta. W dalszej kolejności Autor skupia się na tym, co określa się mianem dedukcji transcendentalej, a co filozofowie analityczni określają argumentacją transcendentálną, i na jej zasługach w dyskusji ze sceptycyzmem. Odwołuje się on w tej materii do rozważań R.M. Chisholma oraz P.F. Strawsona. Mimo stosowania różnych technik argumentacji – zdaniem Autora – fenomenologia poznania realizuje się raczej poprzez opis ejdetyczny, niż przez argumentację transcendentálną. „Postuluje się w jej ramach pierwszeństwo intuicji nad argumentem” (s. 90).

Uzyskanie możliwości realizacji poznania intuicyjnego, które uchwytuje przedmiot „we własnej osobie” dokonuje się przez redukcję (rozdział czwarty). Jest to jedno z najbardziej znanych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień fenomenologii. Zdaniem Płotki, błędna, bo ontologiczna, interpretacja redukcji prowadzi do oskarżeń Husserla o metafizyczny idealizm transcendentálny (Ingarden). Płotka widzi w redukcji przede wszystkim metodę odsłaniania świadomości transcendentalej jako noetyczno-noematycznej struktury, tj. jako czystą immanencję. Płotka zaznacza, iż redukcja nie jest procedurą zamkniętą, lecz pozostaje nieustannym pytaniem, problematyzowaniem, które jest w stanie sprostać jedynie umiarkowanym warunkom analizy teoriopoznawczej. Tę interesującą tezę Płotka przedstawia i rozwija w innym artykule, wskazując w niniejszej książce jedynie pewien trop (niestety). Tak czy owak, dzięki redukcji transcendentálna fenomenologia wchodzi na drogę badań czystej świadomości, która ujęta jest jako noetyczno-noematyczna korelacja. Transcendentálna fenomeno-

logia jest neotyką rozumu, badaniem konstytucji sensu przedmiotów danych w poznaniu.

Rozdział piąty pracy przedstawia „elementy ogólnej fenomenologii poznania”: co składa się na relację poznawczą i jaki jest jej charakter? Czy obok podmiotu i przedmiotu Husserl dopuszcza jeszcze konieczność udziału w poznaniu jakiś mentalnych reprezentacji? Wielu interpretatorów wykląda Husserlowską teorię intencjonalności, wychodząc od Fregego i jego ujęcia aktu, sensu i znaczenia. Mówi się, iż dla Husserla noemat odgrywa tę samą rolę, co Fregeowski sens, a zatem jest „bytem zasadniczo językowym”, podlegającym regułom syntaktyczno-formalnym (s. 162). Na pośredni charakter poznania wskazuje też pojęcie treści aktu. Wydaje się więc, że poznanie ma w ujęciu fenomenologicznym charakter reprezentacji. Płotka bada to podejrzenie, rekonstruując i krytykując twierdzenie H.L. Dreyfusa, iż „fenomenologiczna koncepcja intencjonalności odpowiada temu, co J. Fodor określa mianem reprezentacyjnej teorii umysłu” (s. 125). Dyskutując z tezą Dreyfusa, Płotka odrzuca w kontekście myśli Husserla zarówno „obrazkową” teorię umysłu, jak i konieczność przyjmowania reprezentacji w postrzeganiu. Wskazuje przy tym na wieloznaczność pojęcia reprezentacji w myśli Husserla. Ponadto stwierdza niewystarczalność psychologii potocznej, z której model reprezentacji się wywodzi. W oczach fenomenologii poznający nie ma do czynienia najpierw ze swoimi stanami mentalnymi, żeby później za ich pośrednictwem móc dotrzeć do przedmiotu, lecz od samego początku poznanie pozostaje przy przedmiocie. „Przedstawiona krytyka dodatkowo wydaje się wspierać przekonanie o realizmie poznawczym w fenomenologii” (s. 147).

O ile w *Badaniach logicznych* trudno Husserlowi pozbyć się pewnych ekwiwokacji związanych z pojęciem reprezentacji, o tyle udaje się to w *Ideach I*, a więc po tzw. „zwrocie transcendentálním”, gdzie relacja poznawcza jest wyjaśniana przez Husserla jako korelacja noetyczno-noematyczna. Teoria konstytucji zastępuje teorię ujęcia, która dominowała jeszcze w *Badaniach*. Z powyższych względów należy – zdaniem Płotki – odrzucić tezę Dreyfusa. Jeśli pozostać przy pojęciu reprezentacji u Husserla, należałoby mówić o słabej jej wersji, tj. „jako ogólnie pojętego przedstawiania przedmiotów w poznaniu” (s. 171).

Po przedstawieniu ogólnych elementów relacji poznawczej Płotka przechodzi do elementów szczegółowej fenomenologii poznania. Pojawiające się tu pytania są uszczegółowieniem kwestii z poprzednich rozdziałów. Szczegółowa fenomenologia poznania realizuje się jako analiza podstawowych (rozdział siódmy) i zawodnych źródeł poznania (rozdział ósmy). Do tych pierwszych należą

sposoby poznania, które stanowią podstawę poznania o charakterze teoretycznym i naukowym: percepcja zmysłowa, naoczność kategorialna, wiedza aprioryczna, pamięć i poznanie refleksyjne. To, że analizę szczegółowej fenomenologii poznania zaczyna Płotka od przedstawienia źródeł naukowotwórczych nie jest kwestią przypadku. Chociaż bowiem – o czym przypomina Autor – Husserl uważał, iż krytyka rozumu winna uwzględniać wszelkie, także irracjonalne aktywności człowieka (np. popędy), to jednak projekt fenomenologii Husserla wyraźnie ciąży – co potwierdza książka Płotki – ku fenomenologii poznania naukowego.

Najciekawsze analizy zawiera rozdział ósmy, który poświęcony został tzw. wiedzy zawodnej. Fenomenologia tego rodzaju wiedzy bada zawodność jako osobny fenomen. Zawodne źródła poznania to przedrefleksyjna świadomość ciała, wiedza o innych podmiotach, wiedza potoczna i wiedza fenomenalna. Od razu można zapytać, dlaczego ta wiedza określona jest mianem zawodnej? Czy kryterium prawdziwości tej wiedzy nie został wzięty z obcego jej słownika wiedzy naukowej? Pytanie o związek wiedzy zawodnej i niezawodnej przybiera jeszcze bardziej na sile, gdy okazuje się, że wiedza naukowa jest ufundowana na wiedzy zawodnej i przez nią konstytuowana i korygowana (s. 228, 232).

Ostatni rozdział pracy poświęcony jest fenomenologii prawdy i oczywistości. Płotka broni w nim fenomenologii jako „umiarkowanej epistemologii, która odrzuca absolutyzm w teorii prawdy na rzecz tezy o *usytuowaniu* oczywistości” (s. 249). Dla fenomenologii prawda nie ma nigdy charakteru „prawdy w sobie”, a to dlatego że każdy przedmiot otoczony jest horyzontem doświadczeniowym, z którego wyłaniają się coraz to nowe wyglądy, potwierdzając lub kwestionując wcześniejsze doświadczenie. Poznanie jest stale otwarte: „fenomen »otwarcia« nie tyle nie niweczy możliwości poznania, co raczej leży u jego podstaw” (s. 279). Badania rodzajów wiedzy zawodnej poszerzają dotychczasowe pojęcie intencjonalności. Świadomość nie tyle jest nakierowana na przedmiot, co pozostaje raczej „otwarcie na to, co się prezentuje” (s. 248).

Aby jeszcze lepiej ująć horyzontalność wszelkiego poznania Husserl wprowadza pojęcie sytuacji. Oczywistość jest zawsze usytuowana. Dotyczy to zwłaszcza sądów okazjonalnych. Nie tylko jednak prawdy życia codziennego mają to znamię. „Husserl sugeruje nawet, że usytuowanie oczywistości i prawd dotyczy także nauki, ponieważ naukowiec rozpoznaje takie prawdy z odpowiednim indeksem, czyli w określony sposób, a mianowicie jako obowiązujące intersubiektywnie i jako możliwe do określenia dla każdego podmiotu w danej sytuacji. (...) Sytuacja konstytuuje *konkretne* możliwości, na podstawie których dopiero można

poznać to, co niezmiennie i nieuwarłowane” (s. 272). Oznacza to wszak, że jedno poznanie ejdetyczne, które jest apodyktyczne, może zostać zastąpione przez inne.

Zakończenie pracy, poza podsumowaniem, przynosi ważne pytania, które otwierają dalsze perspektywy badawcze. Są to pytania o inne formy wiedzy (poznanie moralne, religijne itp.), w tym także tzw. patologiczne poznanie, o dalsze ufundowanie poznania naukowego w aktach wolitywnych i aksjologicznych oraz o stosunek fenomenologii do nauk szczegółowych. Praca zostaje zamknięta. Z perspektywy końca czytelnik widzi porządnie zaprojektowaną, zwartą całość, gruntownie uargumentowany system, wokół którego toczy się kompetentnie przedstawiona dyskusja dotycząca zarówno historycznego rozwoju fenomenologii Husserla, jak i współczesnych problemów teorii poznania. Praca robi bardzo pozytywne wrażenie.

A jednak w tym doskonale zaprojektowanym organizmie znać pewną niewielką rysę, pewien niepokój, który narasta wraz upływem czasu i otwieraniem kolejnych rozdziałów, i który – ostatecznie – nie pozwala zakończyć lektury bez postawienia kilku – zdaje się – nie tak znowu błahych pytań. Pytania te zostają przez Płotkę jakby muśnięte i przeczute, można powiedzieć, że doprowadza on do nich, wskazuje na nie między słowami, ale do ich postawienia w toku pracy ostatecznie nie dochodzi. Jakby w ostatniej chwili nie pozwolił na to immunologiczny system fenomenologicznego organizmu.

Przedstawiając w *Zakończeniu* dalsze perspektywy fenomenologii poznania, Płotka zdaje się sugerować, że otwarcie nowych obszarów fenomenologii poznania (doświadczenie religijne, artystyczne, moralne itd.) pozostaje niejako tylko kwestią dalszego rozwinięcia i systematyzacji tego, co udało się do tej pory ustalić w ramach ogólnej i szczegółowej fenomenologii poznania. Tymczasem wydaje się, iż kierunek, w którym zmierzały rozważania w omawianej tu książce, wskazuje na problematykę, która jest w stanie doprowadzić przedstawiony powyżej, a budowany w oparciu o prymat rozumu teoretycznego model fenomenologii poznania, do niebezpiecznych pęknięć, a nawet, być może, ruiny niektórych fundamentalnych jej założeń.

Mówię o prymacie rozumu teoretycznego – jako że mimo zapewnień Płotki – który powołuje się w tym względzie na nie tak znów częste wypowiedzi Husserla – w projekcie fenomenologii Husserla rozum teoretyczny odgrywa pierwszorzędą rolę, stanowi, by tak rzec, jasny wzór i próbiez tego, czym w ogóle jest poznanie. I zarówno w tym, co i jak prezentuje Płotka, zdaje się on potwierdzać ów prymat. To, że zaczyna on od przedstawienia ogólnej fenomenologii poznania, która ewidentnie skrojona jest na modłę poznania naukowego,

i kończy na analizie zawodnych źródeł poznania – zawodnych, przypomnijmy ze względu na ideał poznania naukowego – nie pozostawia złudzeń, które poznanie ma dla Płotki pierwszorzędne znaczenie. Zresztą pośrednio wskazuje na to sposób prowadzenia analiz, który określiłbym mianem niefenomenologicznego. Przedstawione *Studia* na pewno nie są studiami z, lecz raczej studiami o fenomenologii poznania, albowiem prawdziwie fenomenologiczne analizy spotykane są na kartach tej książki wyjątkowo sporadycznie. W całej książce dominuje element polemiczny, eksplanacyjny, argumentacyjny, rzadko natomiast mamy do czynienia z fenomenologicznym opisem. W kontrze do tego natomiast – przypomnijmy – sam Płotka postuluje w ramach fenomenologii „pierwszeństwo intuicji nad argumentem”. Jeśli więc charakter analiz – jak powiada – determinuje sam przedmiot badania, to nie może dziwić, że rozum teoretyczny ma w przedstawionym przez Płotkę projekcie fenomenologii poznania absolutny prym. Tymczasem – biorąc pod uwagę to, co wydarzyło się w fenomenologii poznania za sprawą Heideggera, Merleau-Ponty’ego czy Derridy – można wątpić, czy rzeczywiście fenomenologia poznania winna być budowana w oparciu o ideał poznania naukowego. Czy nie jest raczej tak – co również od czasu do czasu pobrzmiewa w wypowiedziach Płotki, zwłaszcza w dwóch ostatnich rozdziałach poświęconych wiedzy zawodnej oraz fenomenologii prawdy – że poznanie naukowe stanowi jedynie graniczny przypadek poznania doksalnego, w którym to poznaniu nauka znajduje swoje ufundowanie oraz życiowe siły i którego ostatecznie nie może ona tak po prostu zostawić – i to właśnie to poznanie winno być brane w pierwszej kolejności pod uwagę, gdy mowa o fenomenologii poznania? Gdyby więc odwrócić przyjęty w książce porządek i zacząć od fenomenologii poznania potocznego oraz zbliżonych doń poznań natury religijnej, artystycznej, moralnej itp., czy wówczas nie okazałoby się, że przyjęte na gruncie prymatu rozumu teoretycznego podstawowe metody (zwłaszcza redukcja) oraz elementy fenomenologii poznania, takie jak proponowany model intencjonalności, pojęcie relacji noetyczno-noematycznej, pojęcie świadomości, transcendentnego *ego* itd. są czymś absolutnie nieadekwatnym, sztucznym, schematycznym i niszczącym wobec tego, czym poznanie jest *zunächst und zu-meist*? Z tej zmiany porządku – która nie oznacza tylko przestawienia rozdziałów, lecz inaugurację zupełnie nowej fenomenologii poznania – wynikają co najmniej dwie poważne konsekwencje.

Po pierwsze, jeśli koniec końców fenomenologia poznania jest w pierwszej kolejności fenomenologią „otwartości”, wobec której fenomen poznania naukowego oznacza nic innego, jak właśnie „zamknięcie”, to czy nie powinno się

wziąć pod uwagę przede wszystkim tych sposobów wyrażania poznania w języku, które realizują ową otwartość *in specie*? Jeśli tak, wówczas nie sąd byłby najlepszym przedstawieniem poznania – ten bowiem pojawia się wtedy, gdy poznanie już było się wydarzyło, gdy jest skończone – lecz np. pytanie. To ostatnie uwidacznia poznanie w ruchu, a więc tak, jak ono, jako proces, rzeczywiście przebiega: od niewiedzy do wiedzy i z powrotem. I nie chodzi o jakieś określone pytanie natury teoretycznej, lecz o to, co pytanie jako takie czyni, wyraża, prezentuje. Tak, poznanie jest zapytywaniem, a fenomenologia poznania, zarówno odnośnie do aktów teoretycznych wyższego rzędu, jak i sytuacji poznawczych bliskich codzienności, winna być rozumiana w pierwszej kolejności jako fenomenologia zapytywania.

Druga sprawa, związana z pierwszą, dotyczy postulowanej w książce „ontologicznej neutralności”, którą rzekomo prezentuje sobą fenomenologia poznania u Husserla. Nawet bez wspomnianego odwracania porządków fenomenologia poznania nie jest – także w oczach samego Husserla – zupełnie wolna od rozstrzygnięć natury ontologicznej (por. *Badanie trzecie Badań logicznych*; rozdział pierwszy części I książki I *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*; dział I B *Logiki formalnej i transcendentalnej*). Sam Płotka wskazuje na ontologię jako tło badań teoriopoznawczych kilkakrotnie (s. 133, 164, 182). Mocne rozstrzygnięcia natury ontologicznej, jakimi są wyniki badań mereologicznych, z jednej strony, oraz klasyczne, metafizyczne przeciwstawienie istoty i istnienia, istoty i faktu, świadomości i świata, z drugiej strony, stanowią horyzont nastawionej na eksplorację rozumu teoretycznego, prezentowanej przez Płotkę fenomenologii poznania. Odwrócenie porządku, o którym wcześniej wspomniałem, prowadzi do uświadomienia sobie powagi i konieczności stawiania pytań „ontologicznych” przed i wraz z każdą fenomenologią poznania. W świetle tych pytań, przyjęte przez Płotkę założenia ontologiczne muszą się jawić – czego świadectwem jest dalszy rozwój fenomenologii – jako wyraz oddziaływania filozoficznych przesądów. Zwłaszcza gdy fundamenty poznania okazują się leżeć w świecie codziennej *praxis*. Jeśli bowiem fenomenologia poznania ufundowana jest – jak interpretuje to Płotka – w obszarze *Lebenswelt*, który jest obszarem wyróżnionym, charakteryzującym się między innymi obowiązywaniem tzw. tezy naturalnego nastawienia, to badanie podstaw poznania nie może traktować redukcji fenomenologicznej jako aktu *zapomnienia* o tej tezie i zabiegać o ontologiczną indyferencję, jeśli chce w ogóle uchwycić swój temat. Zdaje się ponadto, że zejście na poziom świata życia, który ma ateoretyczny charakter, w ogóle podważa sensowność dziedzinowych, teoretycznych rozróżnień, których efek-

tem jest między innymi wyróżnienie czegoś takiego, jak fenomenologia poznania jako taka – tak że pytania o naturę tego świata nie mogą mieć już ani ontologicznego, ani epistemologicznego, ani nawet aksjologicznego charakteru.

Co więc pozostaje? Jakie możliwości badawcze tu się otwierają? Wydaje mi się – co czynię w odwołaniu do najwcześniejszych wykładów Heideggera – że o wiele właściwszym wobec „rzeczy samych” sposobem podejścia byłoby powołanie do życia czegoś na kształt prafenomenologii, rozumianej jako wiedza prymordialna o „życiu w sobie i dla siebie”. Tak rozumiana fenomenologia powstaje niejako wraz ze swoim „tematem”, wyłania się wraz nim. Nie oddziela się od niego jakąś sztuczną *epoché*, lecz raczej stanowi jego przedłużenie, wychylenie, rozwinięcie. Poznanie jest tutaj zapytywaniem, które przestrzega otwartości samego życia. Jego najbardziej pierwotnymi (nie: prymitywnymi) sposobami realizacji są np. uczucia, które – biorąc pod uwagę tradycyjne rozumienie relacji poznawczej – wymykają się noetyczno-noematycznej kategoryzacji. Tak rozumiana fenomenologia nie ma już dziedzin czy metod, lecz polega na przytomnym towarzyszeniu życiu we wszystkich jego realizacjach. Jest tożsama z filozofią jako taką – poza jej szkolnymi systematyzacjami. Oczywiście wskazują tylko kierunek, w jakim można by pójść, gdyby krytyczne uwagi wobec rozważań zawartych w pracy Płotki okazały się mieć choć odrobinę słuszności...

Bibliografia

Witold Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.

Daniel Roland Sobota – dr hab., profesor nadzwyczajny w Zespole Antropologii Filozoficznej i Filozofii Społecznej Polskiej Akademii Nauk. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz dwóch monografii: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, (Bydgoszcz 2012–2013, t. 1–2), oraz *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (Warszawa 2017). Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz *Forum Muenchener Phaenomenologie International e.V.*