

Andrzej GNIAZDOWSKI

POLITYCZNY ETHOS FENOMENOLOGII

Wystąpienie w roli rzecznika interesów kultury europejskiej nie miało z perspektywy Husserla charakteru światopoglądowego, gdyż jako zrodzona z idei nauki, miała być ona kulturą ludzką par excellence. Fakt, że kultura europejska – widziana oczami współczesnych mu sceptyków i relatywistów – chciała w swym zbląkanym racjonalizmie uznać siebie za kulturę jak każda inna, uważał on za wyraz duchowej nędzy naszych czasów.

Publikacja *Czarnych zeszytów* Martina Heideggera podniosła na nowo falę dyskusji na temat relacji między jego filozofią a ujawnionym przez niego w roku 1933 urbi et orbi światopoglądem politycznym¹. W zapiskach tych autor *Bycia i czasu* miał wprawdzie nie tylko dać wyraz swemu antysemityzmowi i fascynacji narodowym socjalizmem, lecz także rozpoznać je jako błędną, „bezmyślną” odpowiedź na postawione przez siebie pytanie o prawdę bycia². Fakt, że odpowiedź ta padła w chwili rozstrzygającej o możliwości oceny politycznej odpowiedzialności jego myślenia, nie pozwala jednak przejść obojętnie nad problemem rozmyślnego czy też odpowiedzialnego postawienia samego tego pytania. Fakt ten każe się zastanowić, czy rzeczywiście – jak się niekiedy sądzi – to zwolniona z wszelkich usprawiedliwień „niestrudzoneść zapytywania”³ stanowi „jedyny żywioł myślenia”⁴, czy może jest nim raczej – w tej samej mierze, co ethos pytania – ethos odpowiedzialności. Każe zapytać, czy o prawdzie bycia samego myślenia nie świadczy gotowość do zdania sprawy z racji jego rozstrzygnięć – zarówno metafizycznych, dokonywanych w „zaułkach ciszy”⁵, jak i politycznych, obwieszczanych publicznie.

Na ponowne przemyślenie zasługuje w świetle tego faktu także relacja „przypomnianego” przez Heideggera pytania o prawdę bycia do stawianego przez Edmunda Husserla – równie niestrudzenie – pytania o sens samej prawdy.

¹ Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; t e n ż e, *Gesamtausgabe*, t. 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am main 2014; t e n ż e, *Gesamtausgabe*, t. 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014.

² Por. C. W o d z i ń s k i, *Nie zabijajcie Heideggera*, „Gazeta Wyborcza” z 15 VIII 2014 (http://wyborcza.pl/magazyn/1,140187,16474994,Nie_zabijajcie_Heideggera.html).

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

O jego idei fenomenologii jako uprawianej „w duchu radykalnej filozoficznej samoodpowiedzialności”⁶ ścisłej nauki Heidegger już w latach dwudziestych wyrażał się z lekceważeniem. Zapożyczając się u Karola Marksa, można powiedzieć, że swojego nauczyciela traktował „tak samo, jak zacyjny Mojżesz Mendelssohn za czasów Lessinga traktował Spinozę, mianowicie jak «zdechłego psa»⁷. W liście do Karla Jaspersa z roku 1923 Heidegger pisał: „Husserl już całkiem odciął się od życia – jeśli w ogóle miał z nim kiedykolwiek jakiś kontakt, co ostatnio wydaje mi się coraz bardziej wątpliwe – miota się tu i tam i wygłasza godne politowania banały”⁸.

Ponieważ sam Husserl w późno rozpoznanym przez siebie „zaślepieniu” widział w Heideggerze jedyne go ucznia, który mógłby kontynuować jego filozofię, tym większe musiało być jego rozczarowanie, gdy po lekturze *Bycia i czasu* doszedł do smutnego wniosku, że „z tą Heideggerowską głębią, z tą genialną nienaukowością filozoficznie nie ma nic wspólnego”⁹. I bez lektury *Czarnych zeszytów* rozczarowanie to miało się wkrótce pogłębić. Jak pisał z goryczą w roku 1933 w liście do Dietricha Mahnkego: „Najpiękniejszym zakończeniem tej rzekomej filozoficznej przyjaźni dusz stało się dokonane publicznie 1 maja (bardzo teatralne) wstąpienie [Heideggera] do partii narodowo-socjalistycznej [...] oraz jego coraz wyraźniej ujawniający się w ostatnich latach antysemityzm – również na wydziale, wobec zachwyconych nim żydowskich uczniów”¹⁰.

Dążąc do weryfikacji tezy Heideggera o oderwaniu Husserla od życia, w tekście tym podejmę próbę rekonstrukcji światopoglądu politycznego autora *Idei czystej fenomenologii*. Głównym tematem artykułu stanie się relacja tego światopoglądu do idei fenomenologii jako ścisłej nauki. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy sformułowanie przez Husserla tej idei należy interpretować jako akt jego odcięcia się od życia i żywionych przez siebie poglądów politycznych – jak z perspektywy swego zaangażowania w niemiecką rewolucję narodową twierdził Heidegger – czy może raczej jako ich wyraz. Przedmiotem namysłu stanie się tu w ten sposób kwestia, na ile słusznie – również dziś – w idei fenomenologii jako ścisłej nauki dostrzega się wraz Heideggerem „godny politowania banał”, a na ile rację miał jego nauczyciel,

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 8.

⁷ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Książka i Wiedza, [tłumacz, miejsce i rok wydania nieznane], s. 16.

⁸ Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 144.

⁹ Cyt. za: tamże, s. 143. Por. *Pfänder Studien*, red. H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag 1982, s. 342.

¹⁰ E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 3, *Die Göttinger Schule*, red. E. Schuhmann, K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 493. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.G.

gdy w swoim wykładzie na temat toczącej Europę choroby naturalizmu pisał: „Wydaje mi się, że ja, rzekomy reakcjonista, jestem dużo bardziej radykalny i dużo bardziej rewolucyjny niż ci, którzy dziś pozują na radykałów”¹¹.

WYKSZTAŁCONY MIESZCZANIN

Istotną trudność w rekonstruowaniu światopoglądowego kontekstu idei fenomenologii stwarza fakt, że o poglądach politycznych Edmunda Husserla w okresie poprzedzającym pierwszą wojnę światową i jego stosunku do poszczególnych partii wiadomo niewiele¹². Wątpliwości zdaje się nie ulegać jedynie lojalność Husserla wobec monarchii, której poddanym został w roku 1896, kiedy to po dziewięciu latach pełnienia funkcji Privatdozenta na uniwersytecie w Halle wystąpił o tak zwane obywatelstwo pruskie (niem. Preussische Staatsangehörigkeit). Lojalność tę Edith Stein określiła w liście do Romana Ingardena jako wręcz „bezkrytyczną”¹³. Faktem jest, że jeszcze na krótko przed rewolucją 1918 roku Husserl podpisał adres przeciwko abdykacji cesarza, a wiele miesięcy po niej przyznawał w swoich listach, że „politycznie zawsze stał na gruncie monarchicznym”¹⁴.

Starając się zrekonstruować stanowisko Husserla w sprawach nurtujących w tym czasie niemiecką opinię publiczną, można próbować umieścić je, jak czyni to na przykład historyk Christian Tilitzki, w szerszym kontekście poglądów niemieckiej profesury w państwie wilhelmińskim. W swojej monografii na temat filozofii uniwersyteckiej w Republice Weimarskiej i w Trzeciej Rzeszy wskazuje on, że choć profesorowie filozofii z pokolenia Husserla objęli w wielu wypadkach swoje urzędy z nadania monarchistycznego ministerstwa kultury i oświaty, zróżnicowanie ich politycznych stanowisk było już wcześniej na tyle zaawansowane, że po zmianie systemu nie stali się oni bynajmniej automatycznie reakcyjną frondą. „Wielkie obozy światopoglądowo-polityczne, które określiły los Republiki, ukształtowały się przed rokiem 1918: socjalizm, liberalizm narodowy i lewicowy, katolickie centrum i niemiecka prawica narodowa”¹⁵.

Samego Husserla Tilitzki włącza w badany przez siebie okresie na podstawie pozostawionej przez niego korespondencji do całkiem dużej – zdaniem

¹¹ T e n z e, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 38.

¹² Por. K. S c h u h m a n n, *Husserls Staatsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1988, s. 23.

¹³ E. S t e i n, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. J.I. Adamska OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 159.

¹⁴ Ch. T i l i t z k i, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Akademie Verlag, Berlin 2002, t. 1, s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 46.

historyka – grupy profesorów zwyczajnych starszego pokolenia, stanowiącej heterogeniczne środowisko „mieszkańskich lewicowych intelektualistów”¹⁶. Jak przyznaje, żaden z tych profesorów – do których zalicza również komunizujących po wojnie Paula Natorpa i Leonarda Nelsona – nie mógł sobie pozwolić przed rokiem 1914 na przystąpienie do lewicowej, reformistycznej SPD, a tym bardziej nie podzielał stanowiska dialektycznego materializmu. W tworzonej przez nich grupie można według Tilitzkiego wyróżnić liberałów, liberałów społecznych i społecznych idealistów, których poglądy cechowała optymistyczna filozofia historii oraz nadzieje związane z ruchem robotniczym. Opowiadanie się za prawami podstawowymi i reformą społeczną aż do upadku Hohenzollernów w przypadku tych uczonych nie pociągało za sobą sprzeciwu wobec ustroju monarchii konstytucyjnej, łączyło się raczej z ideą „społecznego królestwa ludowego”¹⁷. Odrzucając marksizm jako doktrynę materializmu i ekonomizmu, uznając, że humanistyczne cele społeczne można realizować nie tyle na drodze walki klasowej, ile wychowania, socjalizm utożsamiali oni przede wszystkim z „socjalizacją ducha”¹⁸. Wierzyli, że cele te można osiągnąć przez reformę szkolnictwa, kształcenie robotników oraz propagowanie idei pacyfizmu i związku narodów.

Pozbawiona politycznych odniesień przedwojenna korespondencja Husserla poświadcza, że w ostatnim dziesięcioleciu dziewiętnastego wieku, a prawdopodobnie aż do wybuchu wojny, także jego określona przez mieszczkańsko-profesorski „byt społeczny” lub – jak sam by to ujął – „empiryczna” świadomość polityczna pozostawała zasadniczo nieukształtowana. W roku 1919 w liście do jednego ze swych uczniów, Arnolda Metzgera przyznawał: „Nie miałem wówczas jeszcze wyrobionego spojrzenia na rzeczywistość praktyki i kultury, jeszcze żadnego rozpoznania ludzi i narodów, żyłem jeszcze wolą prawie wyłącznie teoretycznej pracy”¹⁹. Świadomość taka ujawniała wszystkie cechy heteronomii politycznej typowej dla niemieckiego wykształconego mieszczaństwa (niem. Bildungsbürgertum)²⁰. Mając jeszcze większe prawo niż Tomasz Mann, aby określać siebie mianem „prawdziwego dziecka dziewiętnastego stulecia”²¹,

¹⁶ Tamże, s. 50n.

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E. H u s s e r l, *List do Arnolda Metzgera*, tłum. A. Gniazdowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4(72), s. 538. Szczegółowa analiza tego listu zob: A. G n i a z d o w s k i, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 79-103.

²⁰ Zob. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, red. W. Conze, J. Kocka, t. 1-4, Clett-Kotta, Stuttgart 1985-1989. Hubert Orłowski jako alternatywne tłumaczenie tego kluczowego w literaturze niemieckiej pojęcia proponuje „kwalifikowane mieszczaństwo” lub „inteligencję mieszczańską” (H. O r ł o w s k i, *Wprowadzenie*, w: *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, tłum. J. Kałużny, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 32).

²¹ T. M a n n, *Rozważania człowieka apolitycznego*, w: *Sonderweg*, s. 86.

również Husserl mógłby powiedzieć o sobie, że romantyzm, nacjonalizm i mieszczańskość jako składniki atmosfery minionej epoki tworzyły „bezosobowe części składowe”²² jego bytu. W szczególności byłby wraz z Mannem skłonny zadeklarować, że jako Niemiec „nigdy nie zdoła pokochać demokracji politycznej”²³ i samej polityki oraz że „okrzyczane «państwo autorytatywne» jest i pozostanie odpowiednią”²⁴ i przez niego wraz z całym narodem niemieckim „w gruncie rzeczy chcianą formą państwa”²⁵.

ISTOTA ŚWIATOPOGLĄDU POLITYCZNEGO

Spojrzenie Husserla na rzeczywistość praktyki i kultury nie było jednak w owym czasie niewyrobione na tyle, aby nie zdawał on sobie sprawy z wagi politycznego „wykształcenia” (niem. Bildung) nie tylko z punktu widzenia „wyizolowanej osobowości”²⁶, lecz również „wspólnoty kulturowej i epoki”²⁷. Wykształcenie takie można zdobyć, jak pisał w opublikowanym w roku 1911 artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, wyłącznie na podstawie praktycznego doświadczenia, „spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw”²⁸. Wskazując na znaczenie takiego wykształcenia dla jednostki, Husserl zauważał, że w codziennym życiu „dokonujemy doświadczeń nie tylko teoretycznych, lecz także aksjologicznych i praktycznych”²⁹. „Zgodnie z tym człowiek wszechstronnie doświadczony lub, jak również powiadamy, «wykształcony» ma nie tylko doświadczenie świata, lecz także doświadczenie lub «wykształcenie» religijne, estetyczne, etyczne, polityczne, praktyczno-techniczne i in.”³⁰. Stwierdzał również: „Jest zatem jasne, że tak jak każdy powinien dążyć do tego, by być jak najbardziej i pod każdym względem sprawną osobowością – sprawną we wszystkich podstawowych kierunkach życia, które ze swej strony odpowiadają podstawowym rodzajom możliwych postaw – tak też powinien starać się o to, by w każdym z tych kierunków być jak najbardziej «doświadczonym», jak najbardziej «mądrym»”³¹.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 92.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ E. H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 64.

²⁷ Tamże. Szerzej na temat pojęcia świadomości politycznej w myśli Husserla zob. A. G n i a z d o w s k i, *Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2009, nr 4(72), s. 413-451.

²⁸ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 62.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 65.

Jeszcze przed wojną Husserl w pełni zdawał sobie sprawę z doniosłości wykształcenia politycznego, rozumianego jako „właściwie ukształtowana zdolność do rozumnych sądów o przedmiotach, wobec których zajmuje się takie postawy”³², dla samej kultury. Dał temu wyraz we wspomnianym artykule, rozważając z perspektywy swojej idei filozofii jako „ścisłej nauki” sens i prawomocność „filozofii światopoglądowej” (niem. Weltanschauungsphilosophie). Do rozwijania takiej filozofii – przeżywała ona w Niemczech na przełomie wieków wyjątkową koniunkturę i sama również definiowała siebie w ten sposób – dała asumpt między innymi przeprowadzona przez Wilhelma Diltheya „krytyka rozumu historycznego”³³, do której Husserl w swoim artykule bezpośrednio nawiązywał³⁴. W szczególności odnosił się do dokonanej przez Diltheya na jej kanwie próby typologii dotychczasowych, historycznych stanowisk filozoficzno-metafizycznych jako nie tyle występujących z roszczeniem do prawdy stanowisk teoretycznych, ile będących pewnymi subiektywnymi, praktycznymi „ideologiami życiowymi” światopoglądów³⁵. Wobec pogłębionego w ten sposób kryzysu zaufania nie tylko do religii, lecz również do filozofii jako autorytetów organizujących życie człowieka masowo powstająca w Niemczech literatura światopoglądowa – odwołująca się do najnowszych zdobyczy nauki, a jednocześnie popularna – podjęła zadanie nadania tej sytuacji sensu i orientacji egzystencjalnej³⁶.

Najbardziej znany przykład takiej filozofii światopoglądowej stanowiła wówczas idealistyczna krytyka cywilizacji dokonana przez laureata nagrody Nobla z roku 1908 Rudolfa Euckena³⁷, z którym Husserl wszedł w kontakt listowny w roku 1911 w związku ze staraniami o uzyskanie profesury w Jenie³⁸.

³² Tamże, s. 64.

³³ Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004. Zob. też: E. Paczkowska-Łagowska, *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1981; t a ż, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

³⁴ W swoim artykule Husserl cytuje rozprawę Diltheya *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach filozoficznych*. Zob. W. Dilthey, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach filozoficznych*, tłum. E. Łagowska-Paczkowska, w: tenże, *O istocie filozofii i inne pisma*, PWN, Warszawa 1987, s. 113-175. Por. też: H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 55n.

³⁵ Por. H. L ü b b e, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Schwabe Verlag, Basel 1963, s. 21.

³⁶ Por. H. T h o m é, hasło „Weltanschauung“, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 12, red. G. Gabriel, Schwabe Verlag, Basel 2005, s. 457.

³⁷ Zob. R. E u c k e n, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Verlag von Veit, Leipzig 1896. Na temat politycznego sensu idealizmu Euckena por. L ü b b e, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 21 i 176-182.

³⁸ Por. E. H u s s e r l, *Briefwechsel*, t. 2, *Die Münchener Phänomenologen*, red. K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 85n. Fakt, że Husserl tej profesury nie uzyskał, związany był prawdopodobnie z jego żydowskim pochodzeniem (por. F.W. G r a f, *Die*

Rozwijanej przez Euckena filozofii Husserl nie odmawiał bynajmniej doniosłości dla życia i istotnego znaczenia praktycznego. Podczas gdy światopogląd jako płynąca z indywidualnego doświadczenia mądrość praktyczna był dla niego utrwaloną przez nawyk „habitualną własnością” konkretnej osoby, określaną przez klasyczną filozofię mianem *ethosu* lub cnoty, filozofię światopoglądową można było – z jego punktu widzenia – potraktować jako swego rodzaju dianoetyczny kapitał epoki: jako „wykształcenie” konkretnej, historycznej wspólnoty kulturowej³⁹. Jak wszystkie „wielkie filozofie” przed nią, stanowiące dzieła genialnych osobowości, była ona w ujęciu Husserla nie tylko faktem historycznym. Spełniała „wielką, ba, jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wnosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu”⁴⁰.

Decyzję o rozwijaniu filozofii światopoglądowej, a nie ściśle naukowej Husserl czynił kwestią indywidualnej skłonności względnie wewnętrznego powołania⁴¹. Dotyczyło to w jego ujęciu również filozofii politycznej, będącej dla niego sprawą ludzi o skłonnościach praktycznych, którzy podobnie jak artyści, teologowie i prawnicy „nie chcą swoimi pismami służyć czystej teorii, lecz przede wszystkim wpłynąć na praktykę”⁴². Filozofia światopoglądowa – wyrastając z praktycznego doświadczenia i opracowując je pojęciowo w krytycznym nawiązaniu do swoich historycznych postaci – miała za zadanie „w obrębie rozumnego, aczkolwiek nienaukowego «poglądu na świat i życie» przewyciężyć dysharmonie zaznaczające się w stanowisku, jakie zajmujemy wobec rzeczywistości – wobec życiowej rzeczywistości, która ma dla nas znaczenie i w której my powinniśmy mieć znaczenie”⁴³. Dopóki – jak w myśli Rudolfa Euckena – filozofia ta służyła „wyższym interesom praktycznym – religijnym, etycznym, prawnym itp.”⁴⁴, musiała stawać się „kształcącą mocą o najwyższej doniosłości, punktem, z którego promieniują najwartościowsze siły o kształcącym wpływie na najbardziej wartościowe osobowości danej epoki”⁴⁵. W tej mierze, w jakiej stawiała sobie za cel „względnie doskonałe konkretne ucieleśnienie idei człowieczeństwa”⁴⁶, posuwała również naprzód, według niego, „duchowe życie ludzkości”⁴⁷.

gescheiterte Berufung Husserls nach Jena. Drei unbekannte Briefe, „Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften” 10(1996), s. 135n.)

³⁹ Por. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 64.

⁴⁰ Tamże, s. 62.

⁴¹ Por. Tenże, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

⁴² Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 69.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 73.

⁴⁷ Tamże.

W POSZUKIWANIU POLITYCZNEJ AUTONOMII

Zrelatywizowany do epoki, wyłącznie praktyczny charakter filozofii światopoglądowej (a wszystkie dotychczasowe stanowiska znane z historii filozofii Husserl – podobnie jak Dilthey – uważał za jej odmiany) nie był dla niego jedynie konsekwencją jej niedostatecznego radykalizmu. Paliatywny charakter wszelkiej dotychczasowej filozofii praktycznej – w tym także „pozującej” na radykalną filozofii politycznej – wiązał się w oczach Husserla ze stojącą jej na zawadzie „krótkością” czasu czy też skończonością człowieka. Jak pisał, „pod naporem życia, stojąc wobec praktycznej konieczności zajęcia stanowiska, człowiek nie mógł czekać, aż – na przykład za tysiące lat – powstanie nauka”⁴⁸. Podczas gdy zaprojektowana przez Husserla – dotychczas nigdy nieureczywistniona – autentycznie radykalna filozofia uprawiana w sposób ściśle naukowy była dla niego ideą ponadczasową, wymagającą zespołowej teoretycznej pracy wielu pokoleń, filozofia światopoglądowa, jak każda inna dyscyplina praktyczna, stanowiła we wszystkich czasach dzieło tych, „którzy wytyczają sobie cel w skończonej odległości, którzy chcą mieć swój system, i to na tyle wcześniej, aby móc jeszcze według niego żyć”⁴⁹.

Wobec stwierdzanej przez Husserla niezaprzeczalnej doniosłości filozofii światopoglądowej dla życia, już w samej rezygnacji z jej rozwijania, w osobistym odżegnananiu się od wszelkiej chęci wpływania na praktykę należałoby zatem dostrzegać pewne faktyczne samookreślenie polityczne. Ponieważ swoją własną niedojrzałość polityczną Husserl przedstawiał we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera jako, mówiąc słowami Kanta, zawinioną przez siebie⁵⁰, w realizowanej przez niego kosztem politycznego doświadczenia „woli prawie wyłącznie teoretycznej pracy” wolno jednak dostrzegać zarazem jego dążenie do nie tylko teoretycznej, lecz również politycznej autonomii. W swoim liście Husserl stwierdzał jednoznacznie, że z rozwijania filozofii praktycznej zrezygnował w swoim czasie nie dlatego, jakoby prawda i nauka stanowiły dla niego najwyższą wartość. „Przeciwnie – pisał – «Intelekt jest sługą woli», a zatem również ja jestem sługą tych, którzy praktycznie kształtują życie, przewodników ludzkości”⁵¹.

Koncentrację Husserla na badaniach czysto teoretycznych należałoby z perspektywy tej deklaracji interpretować jako wyraz jego przeświadczenia o ich również praktycznej doniosłości. Określając znaczenie fenomenologii Husserla w historii filozofii politycznej, Richard Velkley w podręczniku fi-

⁴⁸ Tamże, s. 70.

⁴⁹ Tamże, s. 75

⁵⁰ Por. I. K a n t, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, tłum. T. Kupś, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 44.

⁵¹ H u s s e r l, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

lozofii politycznej (powstałym z inicjatywy Leo Straussa) postawił tezę, że nieobecność tej ostatniej nie wynikała bynajmniej z jego obojętności wobec spraw, którymi zajmuje się człowiek polityczny. Paradoksalnie, w interpretacji Velkleya nieobecność ta wyływała z niezwykle wysokich oczekiwań Husserla wobec tego, co jest możliwe w sferze praktycznej. „Pewien radykalny optymizm ideałów”⁵² Husserla, związany z sugestią, że sfera polityczności nie jest czymś odrębnym, mającym własną, niezmienną naturę, zbliżyć go miał do filozofów takich, jak Marks i Nietzsche.

Richard Velkley – jako uczeń Leo Straussa – a także wszyscy inni kierujący się ideą odnowy klasycznej filozofii politycznej i myślenia w kategoriach prawa naturalnego, mogą uznawać za nieistotną różnicę między Marksa i Nietzschego sposobem myślenia o polityce a „radykalnym optymizmem” politycznym Husserla. Z punktu widzenia rekonstrukcji jego filozofii politycznej różnica ta – zarówno w odniesieniu do obu tych myślicieli, jak i do każdego z nich z osobna – ma jednak znaczenie fundamentalne. Tak samo zresztą jak relacja politycznego optymizmu Husserla do innych sposobów myślenia o polityce, ukształtowanych i oddziałujących na opinię publiczną w dziewiętnastym i dwudziestym wieku w Niemczech. Wobec jego powściągliwości w otwartym formułowaniu politycznych ideałów w okresie przedwojennym, rekonstrukcja odrębnego sensu jego filozofii politycznej nie może zatem dokonać się inaczej niż przez postawienie pytania o polityczny sens samej jego „fenomenologii”.

ŚCISŁA NAUKA JAKO FILOZOFIA POLITYCZNA

Interpretacja idei fenomenologii jako ekspresji⁵³ pewnej kształtującej się dopiero filozofii politycznej Husserla wydaje się jednak „iść pod prąd” jego filozoficznego samookreślenia. Istotą jego stanowiska było ostre odróżnienie nauki od światopoglądu, teorii od praktyki, a co za tym idzie „filozofii jako ścisłej nauki” od filozofii politycznej. Podstawą tego rozróżnienia stał się sens, jaki Husserl wiązał z samą ideą nauki. O ile światopogląd i – z natury rzeczy – światopoglądowa, również „klasyczna”, filozofia polityczna stanowiły w jego ujęciu pewne formacje kulturowe, które powstają i przemijają „w potoku duchowego rozwoju ludzkości”⁵⁴, o tyle nauka jako system ważnej teorii była

⁵² R. Velkley, hasło „Edmund Husserl (1859-1938)” w: *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss, J. Cropsey, tłum. G. Czemieli, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 881.

⁵³ Por. A. W alicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3-4 (18), s. 239.

⁵⁴ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 56.

dla niego „mianem wartości absolutnych, beczasowych”⁵⁵. Definiując ją jako „jedność związku uzasadniania”, Husserl widział w niej system teoretyczny, „który po ogromnych wstępnych pracach [całych] pokoleń zaczyna rzeczywiście powstawać od dołu, od niepowątpiewalnego fundamentu, i jak każda solidna budowla wznosi się w górę, w miarę jak cegielka po cegielce dołącza się w nim, zgodnie ze wskazującymi kierunek wglądami, nowe ustalenia do tego, co już ustalone”⁵⁶. W efekcie, jak pisał, o ile „światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać, a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”⁵⁷.

Dokonując tego rozróżnienia, Husserl formułował ten sam postulat, który padł kilka lat później w słynnym wykładzie Maxa Webera *Nauka jako zawód i powołanie*. Za pomocą formuły „nauki wolnej od wartości”⁵⁸ Weber łączył powołanie do nauki z gotowością do specjalizacji, z umiejętnością „nałożenia sobie kłapek na oczy”⁵⁹ i utwierdzenia się w przekonaniu, że „los własnej duszy zależy od prawidłowego dokonania poprawki, i to akurat tej poprawki w tym, a nie innym miejscu”⁶⁰. Tak samo jak Weber, który stwierdzał, że „«osobowość» w dziedzinie nauki posiada tylko ten, kto służy samej rzeczy”⁶¹, również Husserl mógłby powiedzieć, że „tylko dzięki tej ścisłej specjalizacji pracownik naukowy może doświadczyć, choćby tylko jedyny raz w życiu, uczucia: oto dokonałem czegoś, co przetrwa”⁶². Deklarując w artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, że swoje rozważania prowadzi „z perspektywy kultury naukowej naszej epoki, która jest epoką ścisłych nauk, zobiektywizowanych w postaci przemożnych potęg”, przyjmował za oczywisty fakt, że choć na przestrzeni historii filozofii idea wykształcenia lub światopoglądu oraz idea nauki pozostawały ze sobą splecione, „w świadomości czasów nowożytnych [...] oddzieliły się od siebie i odtąd pozostaną już na zawsze oddzielone”⁶³.

Różnica pomiędzy Husserlem a Weberem dotyczyła nie tyle ujęcia relacji nauki i światopoglądu, ile sensu praktycznego samej nauki, „tego, co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego istnienia”⁶⁴. Weber, dla którego miarodajne pozostawało empirystyczne rozróżnienie sądów dotyczących faktów i sądów dotyczących wartości, uznawał nauką argumentację na rzecz

⁵⁵ Tamże, s. 68.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

⁵⁷ Tamże, s. 74.

⁵⁸ M. W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Weber*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 203.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 203n.

⁶³ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 67.

⁶⁴ T e n z e, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 4.

postaw praktycznych za niemożliwą. „Wszystkie nauki, stwierdzała, dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy zrobić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one jednak odpowiedzi – albo zakładają ją dla własnych celów jako coś oczywistego – na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens?”⁶⁵. Dostarczając wiedzy o technice, która pozwala opanować przez kalkulację życie – tak rzeczy zewnętrzne, jak ludzkie działania – nauka, zdaniem Webera, „nie jest już dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem jasnowidzów i proroków ani też składnikiem rozmyślań filozofów i mędrców nad sensem świata”⁶⁶. Nauka, pisał, „jest uprawianym w sposób fachowy «zawodem», który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”⁶⁷.

W odróżnieniu od Webera, dla którego żadna „pozytywna” w swych twierdzeniach na temat człowieka i świata filozofia nie mogła być z pewnością ani takim powołaniem, ani uprawianym fachowo zawodem, Husserl przedstawił w swoim artykule ideę filozofii także uprawianej w sposób metodyczny i naukowy. Występując z tą ideą, przedmiotem swej troski nie czynił losu filozofii, lecz los samej nauki, której współczesne mu pojęcie było dla niego nie tylko z praktycznego, lecz – jak usiłował pokazać w *Badaniach logicznych* – również z teoretycznego punktu widzenia „pojęciem szczątkowym”⁶⁸. To z perspektywy troski o przywrócenie pojęciu nauki jego autentycznego, ścisłego sensu jako „wiedzy, w której posiadamy prawdę”, sformułowanym przez Husserla ideałem była filozofia jako autonomiczna nauka sensu stricto, której zadaniem miało stać się sprowadzanie wszelkiego, uprawianego zawodowo i mieniącego się naukowym poznania do jego absolutnie oczywistych zasad. Los filozofii leżał Husserlowi na sercu o tyle, o ile, jak pisał, „od swoich pierwszych początków”⁶⁹ to filozofia w swym podejściu do „pytań, które nie mogą być obojętne dla żadnego człowieka”⁷⁰, „decydujących o godności autentycznego człowieczeństwa”⁷¹, pretendowała do miana nauki w sensie ścisłym – nawet, jeśli tej pretensji „w żadnej epoce swojego rozwoju nie była w stanie sprostać”⁷².

⁶⁵ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 209.

⁶⁶ Tamże, s. 215.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 6.

⁶⁹ Tenże, *Fichtes Menschheitsideal*, w: tenże, *Vorträge und Aufsätze 1911-1921*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 270.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 7.

Kluczem do tej różnicy poglądów na temat zadań i możliwości nauki było użyte przez Webera słowo „dzisiaj”. W oczach myśliciela, dla którego to „szczątkowe”, empirystyczne pojęcie nauki stanowiło nieprzekraczalną, historyczną faktyczność, zapoczątkowany w nowożytności rozwój nauki był w tej samej mierze częścią procesu racjonalizacji świata, opanowywania go przez kalkulację, co jego odczarowywania. „Los naszej epoki – pisał – z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z nadchodzącym w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości”⁷³. Wiara w możliwość naukowej argumentacji na rzecz postaw praktycznych jest dziś – jak stwierdzał za Kantem, Marksem i Nietzschem – „dlatego zasadniczo bezsensowna, ponieważ w świecie różne porządki wartości toczą ze sobą nieubłaganą walkę”⁷⁴, w której instancją rozstrzygającą nie może być naukowy rozum, lecz wola⁷⁵.

Dostrzegając ten proces, stwierdzając, że w całych nowożytnych czasach nie ma „potężniejszej, w bardziej niepowstrzymany sposób prącej do przodu idei niż idea nauki”⁷⁶, Husserl diametralnie odmiennie oceniał związaną z nim tendencję do – jak ująłby to Fryderyk Nietzsche – „odwartościowania wartości”. W odróżnieniu od podzielającego Nietzscheański fatalizm Webera, dostrzegany przez Velkleya, radykalny optymizm Husserla w odniesieniu do tego, co jest możliwe w sferze praktycznej, wiązał się z przekonaniem, że będąca drugą stroną racjonalizacji świata relatywizacja wszelkich życiowych celów i ideałów nie była bynajmniej nieuchronna, lecz stanowiła dzieło „zbląkanego racjonalizmu”⁷⁷. Rezultatem tego zbląkania stała się, w ujęciu Husserla, będąca losem jego epoki „nędza”⁷⁸ tyleż teoretyczna – wyrażająca się w „niejasności co do sensu «realności» badanych w naukach przyrodniczych i humanistycznych”⁷⁹, czyli co do tego, czy nauki te badają rzeczy same w sobie – co życiowa. „Wszelkie życie jest zajmowaniem postaw – pisał – wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej. Dopóki te normy były nienaruszone, nie zagrożone ani nie wyśmiane przez żaden sceptycyzm, istniała tylko jedna kwestia życiowa: w jaki sposób najlepiej sprostać im w praktyce. Jak jednak jest teraz, gdy wszystkie bez wyjątku normy

⁷³ W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 217.

⁷⁴ Tamże, s. 212.

⁷⁵ Por. Z. K r a s n o d ę b s k i, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, PIW, Warszawa 1993, s. 161.

⁷⁶ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 17.

⁷⁷ T e n ę, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 38.

⁷⁸ T e n ę, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 72.

⁷⁹ Tamże.

zostały zakwestionowane lub empirycznie zafałszowane i pozbawione swej idealnej mocy?⁸⁰

Husserl wprawdzie również uważał, że „zwycięskiego pochodzenia [nauki] nic nie powstrzyma”⁸¹, że „w swoich uprawnionych celach jest ona faktycznie wszechogarniająca”⁸², jako taka stwarzała ona jednak w jego przekonaniu szansę na opanowanie życia w sposób nie tylko techniczny, lecz również praktyczny. Podzielając pod tym względem stanowisko angielskich radykałów filozoficznych, stwierdzał: „Pomyślana w idealnie doprowadzonej do końca postaci byłaby ona samym rozumem, który nie mógłby już mieć obok siebie ani ponad sobą żadnego autorytetu”⁸³. Przedstawiając jako swój „zawód i powołanie” pracę na rzecz doprowadzenia do końca tej pracy do przodu, niemniej zbłąkanej idei nauki, Husserl deklарował, że do jej dziedziny „należą [...] z pewnością także wszystkie ideały teoretyczne, aksjologiczne i praktyczne”⁸⁴. Filozofia ponownie zaczęła pretendować do naukowości – ściśle naukowa miała reprezentować „niezbywalne roszczenie ludzkości do czystego i absolutnego poznania (i co nierozłącznie się z tym wiąże – do czystego i absolutnego wartościowania i chcenia)”⁸⁵. W tej mierze, w jakiej w swej idealnej postaci „czyniłaby zadość najwyższemu potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”⁸⁶, również ona miała ukształtować się w postaci rzeczywistej nauki w znaczeniu powstającego „cegiełka po cegiełce” filozoficznego systemu teoretycznego.

Do uzasadnienia możliwości filozofii naukowej zmierzała między innymi przeprowadzona przez Husserla w artykule *Filozofia jako ścisła nauka* krytyka historyzmu. Zgodnie z tym stanowiskiem, za którego przedstawiciela uznawał Husserl także Diltheya, nie tylko światopoglądy, lecz również nauki stanowią twory wyłącznie kulturowe, weryfikowane nie tyle teoretycznie, ile czysto pragmatycznie i pozbawione jako takie absolutnej ważności. Max Weber, któremu stanowisko to również było bliskie, stawiając pytanie o wartość nauki oraz jej powołanie w całości ludzkiego życia, jako miarodajny dla epoki przedstawiał stosunek, jaki mieli do niej współcześni Amerykanie: „O profesorze, który stoi naprzeciw na katedrze – pisał – nasz Amerykanin ma następujące wyobrażenie: sprzedaje mi on swoją wiedzę i metody za pieniądze

⁸⁰ Tamże, s. 72n.

⁸¹ Tamże, s. 17.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 8.

⁸⁶ Tamże, s. 7.

mojego ojca, tak samo jak straganiarka sprzedaje kapustę mojej matce. I to wszystko⁸⁷.

Przeciwko skrajnemu historyzmowi w historii idei, niemieckiej *Geistesgeschichte*⁸⁸, dostrzegającemu wartość nauki wyłącznie w pewnej użyteczności społecznej lub w byciu towarem z innych względów modnym w danej epoce, przemawiały w ujęciu Husserla racje ściśle logiczne. Historia jako nauka empiryczna nie dysponuje – jego zdaniem – narzędziami teoretycznymi, które pozwoliłyby jej rozstrzygnąć, czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym, kwestię istnienia różnicy między „niestałym byciem uznawanym (*Gelten*)”⁸⁹ a „obiektywną ważnością (*Gültigkeit*)”⁹⁰, między nauką jako „tworem kulturowym”⁹¹ a nauką jako obiektywną jednostką ważności⁹². Jako taka, stwierdzał, „historia nie może [...] wysunąć żadnych liczących się argumentów tak przeciwko możliwości absolutnej ważności w ogóle, jak w szczególności przeciwko możliwości absolutnej, tj. naukowej metafizyki i innych działów filozofii”⁹³. Przeczący tej możliwości historyzm był dla Husserla niedorzecznością już z tej racji, że rościł sobie prawo do wywodzenia z faktów argumentów za lub przeciw ideom. Zgodnie ze stanowiskiem zajęтым przez niego w *Badaniach logicznych* historyzm jako relatywistyczny, sceptyczny subiektywizm, miał w ten sposób „uchybiać oczywistym warunkom możliwości teorii w ogóle”⁹⁴, okazując się stanowiskiem wewnątrznie niemożliwym.

Za możliwością filozofii naukowej – również politycznej – miały zatem według Husserla przemawiać racje ściśle naukowe. Choć wykazanie tej możliwości – lub ściślej: nie-niemożliwości – uznawał za jedno z głównych osiągnięć swoich badań logicznych, racje te również według niego nie przemawiały jeszcze za koniecznością uprawiania takiej filozofii. Husserl w swoim artykule twierdził jednoznacznie, że idolatria nauki jest mu obca, że pretendując miana wartości absolutnych, sama nauka stanowi, jak deklarował, „tylko jedną z wielu równie uprawnionych wartości”⁹⁵. Decyzję o uprawianiu filozofii jako nauki w sensie ścisłym również on traktował jako kwestię woli, której motywem lub – mówiąc słowami Kanta – „pobudką” czynił przedstawioną przez siebie diagnozę źródeł kryzysu kultury współczesnej. Ponieważ duch-

⁸⁷ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 213.

⁸⁸ Por. L. G e l d s e t z e r, hasło „Geistesgeschichte”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, s. 207-210.

⁸⁹ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 57.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 58.

⁹² Por. tamże, s. 56-58.

⁹³ Tamże, s. 59.

⁹⁴ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 141n.

⁹⁵ T e n z e, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 76.

wa nędza naszych czasów nie pochodziła według Husserla ani – jak w ujęciu Nietzschego – z moralności resentymentu, ani – jak w koncepcjach Marksa i Webera – z kapitalistycznych stosunków produkcji względnie motywowanego etyką protestancką ducha kapitalizmu, lecz z samej nauki⁹⁶, z utraty jej doniosłości dla życia będącej wynikiem porzucenia przez nią radykalizmu pytania o prawdę, to właśnie od nauki, wykraczającej poza swe szcątkowe pojęcie, filozof oczekiwał również ostatecznego przezwyciężenia tej nędzy.

INTELLECTUS QUERENS FIDEM

Jak zauważał Leszek Kołakowski, choć fenomenologia chciała być nauką, a nie światopoglądem, „pokusa stania się pewnym poglądem na świat”⁹⁷ i włączenia się w spory światopoglądowe epoki przezierała w ten sposób przez samą jej naukowość. Jeśli konstytutywną dla wszelkiego światopoglądu jako pewnego – mówiąc za Karlem Mannheimem – „stylu myślenia”⁹⁸ pozostaje jego „intencja podstawowa”⁹⁹, taką fundującą światopogląd Husserla i samą ideę fenomenologii intencją było, zdaniem Kołakowskiego, poszukiwanie pewności. Ta wieloznaczna kategoria, niosąca ze sobą nie tylko teoretyczną, lecz również praktyczną, egzystencjalną konotację, została jednak wniesiona przez Kołakowskiego do fenomenologii poniekąd z zewnątrz. Choć w późnych pismach Husserla, w których definiował on fenomenologię jako „uniwersalną krytykę życia”¹⁰⁰, pełniła ona również istotną rolę, jego podstawową intencją było dążenie nie tyle do pewności (niem. Gewißheit), ile do oczywistości (niem. Evidenz). To oczywistość – określona przez Husserla mianem „przeżycia prawdy”¹⁰¹ – miała stanowić ostateczne kryterium wszelkich fenomenologicznych rozstrzygnięć. Jego cel, jak zauważał Kołakowski, pozostawał jednak „niezmiennie ten sam: jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepowątpiewalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów”¹⁰².

Główny motyw tego dążenia Kołakowski dostrzegał w przekonaniu Husserla, „że poszukiwanie pewności jest konstytutywne dla kultury europejskiej i że zaniechanie tych poszukiwań równałoby się unicestwieniu tej kultury”¹⁰³.

⁹⁶ Tamże, s. 73n.

⁹⁷ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, In Plus, Warszawa 1987, s. 4.

⁹⁸ K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986, s. 9.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 29.

¹⁰¹ Tenże, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 146.

¹⁰² Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 3.

¹⁰³ Tamże, s. 5.

O tym, że rozwinięcie ściśle naukowej filozofii związane jest nie tylko z teoretyczną niedoskonałością nauk i koniecznością zapewnienia im absolutnie pewnych podstaw, lecz leży również „w najwyższym interesie ludzkiej kultury”¹⁰⁴, Husserl pisał już w roku 1911. Kołakowski w odróżnieniu od innych, hołdujących empirystycznemu rozumieniu sensu nauki komentatorów pism Husserla, daleki był od uznania tego przekonania za wyraz „teoretycznej paranoi”¹⁰⁵. Jak zauważał, „Husserl prawdopodobnie miał rację: historia nauki i filozofii w Europie w istocie byłaby niezrozumiała, gdybyśmy pominęli dążenie do takiej pewności, pewności, która jest nie tylko praktycznie zadowalająca; dążenie do prawdy różniącej się od poszukiwania wiedzy technicznie godnej zaufania”¹⁰⁶.

Uzasadnienie woli poszukiwania pewności i uprawiania w tym celu filozofii ściśle naukowej przez wskazanie na interes kultury nie miało być jednak ze strony Husserla przejawem bezkrytycznego tradycjonalizmu czy – jak w ujęciu Kołakowskiego – sceptycznego kulturalizmu. Bezrefleksyjne przywiązanie lub jakkolwiek inaczej racjonalizowane poczucie odpowiedzialności za los konkretnej kultury, choćby i europejskiej, należałoby z punktu widzenia jego idei filozofii jako ściślej nauki uznać za motyw historycznie zrelatywizowany. Mimo swego – prezentowanego bez żenady także wobec japońskich czytelników – europocentryzmu¹⁰⁷, Husserl zarówno w przedwojennych, jak i późniejszych pismach nie czynił przedmiotem swej troski losu kultury europejskiej jako europejskiej. Rozwinięcie ściśle naukowej filozofii leżało według niego w interesie tej kultury o tyle, o ile – jak pisał w pracach na temat jej kryzysu – to właśnie w Europie idea nauki jako obiektywnej jednostki ważności „wtargnęła” w historycznie zmienny świat nauk jako samych tylko tworców kulturowych¹⁰⁸. Narodziny idei, że „osiągnięte powinno zostać wyższe widzenie świata, wolne od więzów mitu i w ogóle tradycji, absolutnie bezzałożeniowa, uniwersalna wiedza dotycząca świata i człowieka, rozpoznająca tkwiący w samym świecie rozum i teleologię oraz najwyższą zasadę świata – Boga”¹⁰⁹, w antycznej Grecji – nie zaś w Indiach czy Chinach – uważał za fakt tyleż historyczny, co absolutny.

Wystąpienie w roli rzecznika interesów kultury europejskiej nie miało zatem – z perspektywy Husserla – charakteru światopoglądowego, gdyż jako

¹⁰⁴ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 13.

¹⁰⁵ Por. G. Granel, *Préface*, w: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, tłum. G. Granel, Éditions Gallimard, Paris 1976, s. VII.

¹⁰⁶ Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 5.

¹⁰⁷ Por. E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, w: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, red. T. Nenon, H.R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1988, s. 3-94.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 16.

¹⁰⁹ Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, s. 6.

zrodzona z idei nauki, miała być ona kulturą ludzką par excellence. Jednakże fakt, że kultura europejska – widziana oczami współczesnych mu sceptyków i relatywistów – chciała w swym zbłąkanym racjonalizmie uznać siebie za kulturę jak każda inna, uważał on za wyraz duchowej nędzy naszych czasów. Swą własną wolę przewyciężenia tej manifestującej się również na szereg innych sposobów nędzy uzasadniał żywym przeczuciem, że powołująca do życia kulturę europejską idea nauki oznaczała „zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcy kultury”¹¹⁰. Sensem swego radykalizmu Husserl czynił sięgnięcie do korzeni tej idei, aby przywrócić zarówno nauce, jak i zbudowanej na jej idei kulturze europejskiej ich źródłowy, niezbląkany sens. Ideą filozofii jako ścisłej nauki było powtórzenie w epoce ścisłych nauk pytania o prawdę, postawionego przez „tytanów” pierwszego okresu kulminacji filozofii greckiej – „już nie o związaną z tradycją prawdę potoczną, lecz o identyczną prawdę powszechnie obowiązującą wszystkich nie zaślepionych tradycją, o prawdę samą w sobie”¹¹¹.

Między szukającą pewności nauką grecko-europejską a stawianymi z nią na równi filozofiami orientalnymi zachodziła według Husserla zasadnicza różnica. Podstawę europejskiej kultury naukowej i samego europejskiego człowieczeństwa stanowiło bowiem przyjęcie w antycznej Grecji nowej, wolnej od wszelkich interesów praktycznych, czysto teoretycznej postawy wobec świata, a „nastawienie, jakie wytworzyły sobie te filozofie przed nauką europejską”¹¹² było – jak objaśniał Husserl – „religijno-mityczne”¹¹³. Niemniej – jak zauważał Leszek Kołakowski – fakt, że twórca fenomenologii sam dostrzegał swoje powołanie nie w uprawianiu nauki według jej szczątkowej, empirystycznej idei, lecz rozwijaniu filozofii naukowej poszukującej pewności, służebnej – w jej własnym pojęciu – wobec kultury i człowieczeństwa, trudno było uznać za wolny od jakichkolwiek motywów praktycznych. Próbuując wyśledzić również w idei czystej fenomenologii obecność pewnego mitu, Kołakowski pisał: „Poszukiwanie to niewiele ma wspólnego z rozwojem nauki. Jego tło jest religijne raczej niż intelektualne; jest to – co doskonale wiedział Husserl – poszukiwanie sensu. Jest to pragnienie życia w świecie, z którego przypadkowość jest wygnana, w którym sens (albo cel) jest dany wszystkiemu. Nauka nie jest zdolna dać nam tego rodzaju pewności, ale ludzie nigdy chyba nie zaprzestaną prób, by wykroczyć poza racjonalność naukową”¹¹⁴.

Przyznając się do etyczno-religijnych motywów podjętego przez siebie poszukiwania pewności, Husserl nie dopatrywał się praktycznego sensu teorii

¹¹⁰ T e n z e, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 24.

¹¹¹ Tamże, s. 33.

¹¹² Tamże, s. 29.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ K o ł a k o w s k i, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 38.

– w odróżnieniu między innymi od Kanta – w zakorzenionym jakoby w samej naturze człowieka „interesie rozumu”¹¹⁵. Motywy te, a co za tym idzie powody, dla których uznawał naukę tylko za jedną z wielu „równie uprawnionych wartości”¹¹⁶, skonkretyzował we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera. Chwalił w nim swego ucznia za to, że ten „poza bezbarwną suchością i radykalną rzeczowością”¹¹⁷ jego pism wyczuł „osobisty etos, będący ich podłożem”¹¹⁸. Jak deklarował, „zrodziły się one [...] z potrzeby, z niewypowiedzianej (niem. unsagbar) potrzeby duszy, z zupełnego «załamania», z którego był tylko jeden ratunek: zupełnie nowe życie, rozpaczliwie i zacięcie zdecydowane, aby radykalnie uczciwie zacząć je od nowa i kontynuować, nie cofając się przed żadnymi konsekwencjami”¹¹⁹. Przedstawiając przedmiot tej – mówiąc słowami Marksa – radykalnej potrzeby, z której miała wyrosnąć jego fenomenologia, Husserl wskazywał na „potężny wpływ Nowego Testamentu”¹²⁰, którego doświadczył jako dwudziestotrzylatek, a który wyraził się „w dążeniu, żeby przez ścisłą filozoficzną naukę odnaleźć drogę do Boga i do życia w prawdzie”¹²¹.

W głównych, opublikowanych pismach Husserla potrzeba ta pozostała faktycznie niewypowiedziana. Dopiero w napisanym w roku 1936 *Kryzysie nauk europejskich* wyznał on, że totalne nastawienie fenomenologiczne, w jakim prowadził swe badania, miało „doprowadzić do całkowitej osobowej przemiany, którą można byłoby porównać do religijnego nawrócenia”¹²². Powściągliwość Husserla w ujawnianiu tej motywacji do uprawiania filozofii naukowej jest o tyle zrozumiała, o ile nie ulega wątpliwości, że z perspektywy kultury naukowej jego epoki trudno byłoby uznać motywację tę za satysfakcjonującą. „Nauka jako «droga do Boga»? Ona, władza tak specyficznie obca Bogu?”¹²³, pytał retorycznie Weber. „Kto jeszcze w to wierzy poza paru dużymi dziećmi, które uchowały się jeszcze na katedrach lub w redakcjach?”¹²⁴. I odpowiadał: „Kto nie może znieść po męsku tego losu naszej epoki, temu należy

¹¹⁵ Jak pisał Kant, „wszelki interes mojego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego), skupia się w następujących trzech pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?” (I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 548), mających sprowadzać się ostatecznie do czwartego, a mianowicie: „Czym jest człowiek?” (tamże).

¹¹⁶ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 76.

¹¹⁷ Tenże, *List do Arnolda Metzgera*, s. 538.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże.

¹²² T e n ż e, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, s. 140.

¹²³ W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 208.

¹²⁴ Tamże.

powiedzieć, aby [...] powrócił lepiej w milczeniu, pełen skromności i prostoty, w szeroko i miłosiernie otwarte ramiona starych kościołów”¹²⁵.

Faktem jest, że Husserl nie uznał tego losu za swój i nie poszedł za wezwaniem Webera, by „zająć się swoją pracą i sprostać wymogom dnia: zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym”¹²⁶. Zamiast poświęcić się czystej matematyce i modlitwie, a w wolnych chwilach czytać rządowe gazety, uznał sceptycyzm płynący z nauki za chorobę współczesnej mu kultury, a za główny objaw tej choroby: „rozkład dawnych, nie ujętych jasno ideałów”¹²⁷. Wewnętrznych motywów, a w szczególności okoliczności jego źródłowego dla idei fenomenologii „zupełnego załamania”, można jedynie domniemywać. Nie ulega jednak wątpliwości, że faktycznym sensem poszukiwania pewności przez Husserla stał się w ten sposób z perspektywy Webera bunt wobec tego, co ten uznał za los ich epoki. Odpowiedź na pytanie, na ile był to bunt „dziecinny” czy „niemęski”, a na ile dojrzały i racjonalny, nie tylko w czasach Husserla musiała mieć charakter „światopoglądowy”, lecz musi go ona zachować również dzisiaj. Tak samo wówczas, jak i dziś warunkiem jej udzielenia jest bowiem z konieczności zajęte wcześniej określone stanowisko metafizyczne. Już sam fakt sprzeciwu Husserla wobec diagnozy Webera zawartej w stwierdzeniu, że „jego przeznaczeniem jest żyć w czasie bez bogów i proroków”¹²⁸, uzasadnia zatem odczytanie idei fenomenologii jako ekspresji pewnego poglądu na świat. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, by w idei tej dostrzegać również załączek pewnej pozostającej in statu nascendi filozofii politycznej.

Obranie przez Husserla „drogi do Boga” poprzez ścisłą filozoficzną naukę – jego odmowa „dokonania owej «ofiary z intelektu»”¹²⁹, którą Weber uznał w swoim wykładzie za podstawową cechę człowieka rzeczywiście religijnego – nie mogło również pozostać bez wpływu na kierunek rozwijania przez niego tej filozofii. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że Husserl nie dostarczył Marksowi wymaganego przezeń „dowodu radykalizmu teorii niemieckiej”¹³⁰ i jej „energii praktycznej”¹³¹, jakim miało być obranie za punkt wyjścia „zdecydowanego, pozytywnego zniesienia religii”¹³². Jak pisał w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa...*, „religia za pośrednictwem teologii powołuje się na oczywistość wiary jako na swój własny i najgłębszy sposób uzasadniania

¹²⁵ Tamże, s. 217.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 77.

¹²⁸ Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 215.

¹²⁹ Tamże, s. 216.

¹³⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, tłum. L. Kołakowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 466.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

prawdziwego bytu¹³³. Niemniej obrana przez niego samego droga do Boga istotnie różniła się od ewangelicznej: tej, która jako jedyna miała być zarazem drogą, prawdą i życiem.

W przekonaniu Edith Stein oddanie się Husserla w służbę „radykalnej odnowie filozofii”¹³⁴ miało stanowić podjęcie przekazanej mu przez Franza Brentanę spuścizny filozofii scholastycznej. „Brentano wzrastał w surowej szkole tradycyjnej filozofii katolickiej – pisała – której sposób myślenia kształtował jego umysł – i coś podobnego odnajdujemy też w ścisłym rozumowaniu Husserla, w precyzji jego wyrazu”¹³⁵. W odróżnieniu od swojej uczennicy oraz innych nawróconych na katolicyzm fenomenologów, jak Dietrich von Hildebrand czy Max Scheler, a także reprezentowanych przez Adolfa Reinacha, Adolfa Grimme i Kruta Stavenhagena fenomenologów wyznania augsbursko-ewangelickiego, punktem wyjścia swojej filozofii Husserl nie czynił jednak – poświadczonego autorytetem Kościoła lub Pisma – chrześcijańskiego Objawienia¹³⁶. W idei filozofii naukowej widział nie tyle pewną postać *fides querens intellectum*, ile raczej *intellectus querens fidem*. Jak zauważa miarodajna w tej kwestii Edith Stein: „Filozof stojący na gruncie wiary ma z góry pewność absolutną, jakiej potrzeba dla zbudowania mocnego gmachu. Inni muszą takiego punktu wyjścia dopiero szukać. Tak więc jest zupełnie oczywiste, że w filozofii współczesnej krytyka poznania musiała stać się podstawową dyscypliną. Tak też miała się rzecz z Husserlem”¹³⁷.

Tak samo oczywiste jest, że odwołując się w swym poszukiwaniu pewności do – mówiąc słowami Luisa de Bonalda – autorytetu oczywistości, nie zaś do oczywistości autorytetu¹³⁸, Husserl implicite odmówił oddania również cesarzowi tego, co cesarskie. Stwierdzając, że pewność można osiągnąć tylko w jeden sposób, „mianowicie, jeżeli z radykalizmem, który należy do istoty

¹³³ Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 36.

¹³⁴ Tenże, *Brief an Adolf Grimme vom April 1929*, w: tenże, *Briefwechsel*, t. 3, *Die Göttinger Schule*, s. 87.

¹³⁵ Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 80.

¹³⁶ Swojej uczennicy Amelii Jaegerschmid, od roku 1921 benedyktynki, siostry Adelgundis, Husserl tłumaczył: „Życie ludzkie nie jest niczym innym, jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i podbudówek teologii, to znaczy dojść do Boga bez Boga. W swojej egzystencji uczonego muszę niejako eliminować Boga po to, aby utorować drogę do Boga ludziom takim, którzy w odróżnieniu od siostry nie posiadają pewności wiary poprzez Kościół” (A. Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem*, „Znak” 24(1972) nr 2(212), s. 168). W swoim komentarzu do tej wypowiedzi Tadeusz Gadacz zauważa, że Husserl „w imię filozoficznej bezstronności i intelektualnej uczciwości gotów był zawiesić swoją wiarę, wziąć ją w nawias, by Boga uczynić punktem dojścia swej filozofii, a nie jej punktem wyjścia” (T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 62).

¹³⁷ Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 86.

¹³⁸ Por. L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, t. 1, Le Clère, Paris 1838, s. 62.

rzetelnej nauki filozoficznej, nie przyjmujemy niczego zastanego, nie uznajemy za początek niczego przejętego z tradycji i nie dajemy się zaślepić przez żadne, choćby największe nazwisko”¹³⁹, umożliwił przeobrażenie się swojej krytyki poznania w krytykę polityczną. Jako „z własnej woli poddany samym zagadnieniom i posłuszny wynikającym z nich wymaganiom”¹⁴⁰, otworzył tym samym drogę do ukonstytuowania się fenomenologii w postaci nie tylko pewnego autonomicznego światopoglądu, lecz również pewnej radykalnej filozofii politycznej. Usytuował ją w określonej – krytycznej – relacji wobec ukształtowanych jeszcze przed wojną obozów polityczno-swiatopoglądowych oraz kierunków ówczesnej filozofii politycznej, które spieszyły dostarczyć im „teoretycznego” uzasadnienia.

¹³⁹ H u s s e r l, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

¹⁴⁰ Tamże.