F i l o - S o f i j a
Nr 32 (2016/1), s. 177-186
ISSN 1642-3267

Andrzej Wawrzynowicz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rehabilitacja myślenia historycznego w filozofii późnego Husserla

Przedmiotem poniższej analizy jest koncepcja myśliciela, który w swoich zainteresowaniach filozoficznych sytuuje się bezpośrednio nie tylko poza głównym nurtem zachodniej refleksji historiozoficznej, ale do pewnego stopnia wręcz na antypodach tego nurtu, i który zdecydowanie krytycznie ocenia postępujący w czasach najnowszych proces zbiegania się dyskursu filozoficznego i historycznego, łącząc go niedwuznacznie z dynamiką erozji klasycznie rozumianej prawdy, tj. dynamiką odchodzenia filozofii od poznania rozumianego jako *episteme*, czyli wiedzy naukowej w ścisłym sensie, i niebezpiecznego zbliżania się w kierunku *doxa*, czyli zwykłego mniemania.

Pierwszym większym tekstem Husserla, opublikowanym po *Badaniach logicznych* (1900-1901)[1], była wydana w roku 1911 praca *Filozofia jako ścisła nauka*[2]. Zawarta w niej krytyka współczesnych tendencji do naturalizacji dyskursu filozoficznego z jednej strony, i jego jednostronnej historyzacji z drugiej, stanowi punkt wyjścia dla Husserlowskiej wizji filozofii jako „nauki w sensie właściwym", obszernie rozwiniętej później w pierwszej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913)[3]. Ten radykalny program „unaukowienia" myśli filozoficznej, ściśle związany z koncepcją fenomenologii transcendentalnej, nawiązuje bezpośrednio przede wszystkim do krytycyzmu Kantowskiego, ale pośrednio także do pewnych głównych idei czołowych następców Kanta w nurcie klasycznego idealizmu niemieckiego, wykazując m.in. wyraźną

[1] Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996; *idem*, *Badania logiczne*, t. II *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I-II, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

[2] Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.

[3] Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, *Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.

zbieżność z Fichteańskim projektem „teorii wiedzy" (*die Wissenschaftslehre*), krytycznie rozwiniętym następnie w Heglowskim pojęciu filozofii jako „wiedzy absolutnej" (*das absolute Wissen*). Koncepcja czystej fenomenologii ulega jednak w dalszych badaniach Husserla kolejnym modyfikacjom i kończy się ostatecznie porzuceniem idei „filozofii jako ścisłej nauki", deklarowanym wprost w późnych pracach filozofa – pracach związanych tematycznie z problematyką „kryzysu" nauk europejskich i zawierających m.in. rewizję poglądów Husserla w kwestii historyzmu. Tekst niniejszy podejmuje próbę wyjaśnienia zasadniczych przyczyn tej finalnej rezygnacji twórcy koncepcji fenomenologii transcendentalnej z programu „unaukowienia" filozofii oraz powodów wspomnianej rewizji stanowiska w kwestii roli myślenia historycznego w filozofii.

Punktem wyjścia proponowanych rozważań będzie prześledzenie paradoksalnych losów Husserlowskiego projektu źródłowo-epistemologicznego ugruntowania filozofii, zarysowanego we wspomnianym studium *Filozofia jako ścisła nauka*. Idea podniesienia filozofii do poziomu w pełni ugruntowanej nauki, nauki we właściwym tego słowa znaczeniu, obecna jest według Husserla w myśli europejskiej już od jej greckich początków[4]. Pierwszy zdecydowany zamysł wprowadzenia rozważań filozoficznych na tory „ścisłej naukowości" pojawia się w projekcie sokratejsko-platońskim, dając asumpt do systematycznej kontynuacji tych poszukiwań w kolejnych wielkich koncepcjach filozofii zachodniej. Epoka nowożytna na fali antyscholastycznej reakcji wzmacnia te tendencje, zaś kantyzm nadaje im formę zradykalizowaną, czyniąc epistemologiczne wymaganie źródłowej krytyki władzy poznania i badania czystych warunków możliwości wiedzy koniecznym warunkiem wstępnym wszelkiej refleksji filozoficznej. Niezależnie jednak od siły podtrzymywanego przez wieki dążenia ogólnego, filozofia europejska zdaniem Husserla nie zdołała nigdy w swojej historii dojść do efektywnej realizacji tego zadania[5]. Wszelkie próby przekształcenia filozofii w „naukę" kończyły się fiaskiem, co na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia uruchomiło ostatecznie front przeciwstawnych dążeń filozoficznych w łonie myśli europejskiej, zmierzających do osłabienia tych tradycyjnych aspiracji „naukowych" filozofii i przygotowujących przejście tej ostatniej na pozycję skrajnego sceptycyzmu. Osiemnastowieczny naturalizm wraz z późniejszym sceptycznym historyzmem, inspirowanym filozofią historii Hegla, ostatecznie osłabiły wiarę w trwałe podstawy filozofii. Panoramę dominujących w czasach Husserla kierunków rozwoju myśli europejskiej tworzą w efekcie dwa przeciwstawne nurty filozoficzne, które przejęły w schedzie tę negatywną świadomość filozoficzną. Są nimi, według Husserla, z jednej strony nowoczesna „filozofia naturalistyczna", próbująca „uściślić" filozofię na podstawach pozytywistyczno-scjentystycznych, tzn. podporządkować ją czy też upodobnić do wzorca „nauk ścisłych", czyli ma-

[4] Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 7 i nn.

[5] Por. *ibidem*.

tematyczno-fizykalnych, z drugiej zaś strony inspirowana historyzmem „filozofia światopoglądowa”[6], sprowadzająca wszelką filozofię do poziomu historycznie zmiennego (zbiorowego lub indywidualnego) poglądu na świat. Obie te tendencje, dominujące w europejskiej myśli początku dwudziestego wieku, poddaje Husserl gruntownej krytyce. Przeciwstawia im własną koncepcję filozofii jako radykalnej nauki źródłowej, która poruszając się w sferze bezpośredniej intuicji, cofa się do ostatecznych podstaw wiedzy, do „rzeczy samych”, znajdując na tym elementarnym gruncie epistemologicznym właściwe pole ściśle naukowych analiz, bez konieczności uciekania się do pomocy metodologii nauk matematyczno-fizykalnych[7]. Inspirowana w znacznej mierze krytycyzmem kantowskim Husserlowska wizja filozofii jako „fenomenologii transcendentalnej”, opracowana na poziomie podstawowej aparatury pojęciowej jeszcze przed publikacją omawianej tu *Filozofii jako ścisłej nauki*, pozostanie do końca już integralną częścią systemu filozoficznego Husserla. W wykładach wiedeńskich[8] i praskich[9] z 1935 r. oraz w mniejszych pismach Husserla z tego samego okresu[10] istotnej rewizji ulegnie jednak stosunek twórcy fenomenologii do historyzmu i do kwestii „unaukowienia” filozofii. Pewnych logicznych przesłanek ostatecznego porzucenia przez Husserla idei „filozofii naukowej” można doszukać się śledząc zbieżność podstawowych elementów projektu „czystej fenomenologii” z koncepcją „filozofii transcendentalnej”, rozwijaną właśnie przez głównych przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej (od Kanta do Hegla). Zbieżność ta nie ogranicza się tylko do genetycznych związków filozofii Husserla z kantyzmem. Jest wprawdzie faktem, że rozwinięcie przez Husserla zarysowanej w *Badaniach logicznych* koncepcji „fenomenologii” do finalnej postaci „fenomenologii transcendentalnej” poprzedzone było intensywnymi studiami nad doktryną Kanta. To m.in. ze studiów nad *Krytyką czystego rozumu* płynął bezpośredni impuls do ostatecznego osadzenia tej koncepcji na gruncie idealizmu transcendentalnego[11]. Husserl nie zatrzymuje się jednak na poziomie krytycyzmu kantowskiego, który go bezpośrednio inspirował, i idzie niejako dalej śladem historycznej ewolucji transcendentalizmu pokantowskiego, adaptując pośrednio w swojej filozofii podstawowe idee głównych koncepcji klasycznego idealizmu

[6] Por. *ibidem*, s. 13.

[7] Husserl przedstawia zwarty zarys tak rozumianej koncepcji filozofii najpierw w przywołanych *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, *Księga pierwsza*, następnie częściowo rozwija go, a po części modyfikuje w kolejnych pracach, m.in. w *Logice formalnej i transcedentalnej* (1929) (por. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011), *Medytacjach kartezjańskich* (1931) (por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982) i *Kryzysie nauk europejskich* (1936).

[8] Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 9-51.

[9] Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*

[10] Por. zwłaszcza E. Husserl, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej – konieczność namysłu – namysł historyczny – jak potrzeba historii?*, przeł. J. Sidorek, [w:] *idem*, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, s. 99-106.

[11] Por. W. Biemel, *Wprowadzenie wydawcy*, przeł. J. Sidorek, [w:] E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, PWN, Warszawa 1990, s. 3 i nn.

niemieckiego oraz kolejne przewartościowania związane z ewolucją tego nurtu. Nie można mówić w tym wypadku o jakimś bezpośrednim wpływie historycznym, występuje natomiast wyraźna zbieżność logiczna podstawowych motywów filozoficznych. Husserl, podobnie jak Fichte, znosi m.in. pojęcie „rzeczy samej w sobie", a na gruncie koncepcji „fenomenologii transcendentalnej" znajduje odbicie podstawowy postulat Fichteańskiej „teorii wiedzy", tj. idea stworzenia czystej „nauki o nauce w ogóle"[12], która badanie źródłowo-epistemologicznego wymiaru poznania ludzkiego traktuje jako podstawowe zadanie filozofii. Podobna analogia zachodzi między metodą „redukcji fenomenologicznej"[13] a przedstawioną przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego* (1800) metodą „absolutnego sceptycyzmu"[14], czy też „sceptycyzmu radykalnego"[15]. Tak, jak redukcja Husserlowska pozwala na przejście od naturalnej postawy myślowej do postawy filozoficznej, podobnie „sceptycyzm absolutny" stanowić ma według Schellinga niezbędny warunek przejścia z gruntu bezpośredniej, nieświadomej swoich zapośredniczeń wiedzy potocznej na grunt właściwej wiedzy transcendentalnej[16]. Problem pokrewieństwa z koncepcją Hegla jest w omawianym kontekście nieco bardziej złożony, ponieważ Husserl interpretuje początkowo tę koncepcję głównie od strony filozofii historii, krytykując założony w niej element immanentnego samoograniczenia refleksji filozoficznej jako takiej[17], zawarty w znanej Heglowskiej tezie, że „każda filozofia […] należy do swojej epoki"[18]. Ogólny sposób, w jaki Husserl adaptuje na gruncie swojej fenomenologii transcendentalnej brentanowskie pojęcie „intencjonalności", nadając mu charakter nieredukowalnej cechy istotnej wszelkich świadomych przeżyć poznawczych – cechy, która polega na nieuchronnym odnoszeniu się do przedmiotu jako takiego[19] – wykazuje już jednak wyraźne pokrewieństwo z Heglowską koncepcją świadomości zarysowaną w *Fenomenologii ducha*[20].

Odkrycie przez Husserla w jego późnych pracach istotnej roli namysłu historycznego w refleksji filozoficznej dość zasadniczo zmienia ten pierwotnie negatywny stosunek twórcy fenomenologii do heglizmu, wprowadzając nawet do

[12] J.G. Fichte, *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*, przeł. M. J. Siemek, [w:] *idem*, Teoria Wiedzy. Wybór pism, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 25.

[13] Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 13-14.

[14] F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, [w:] *idem*, System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich), przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 15; w oryginale: „der absolute Skeptizismus" (F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1962, s. 13).

[15] W oryginale: „der durchgreifende Skeptizismus" (*ibidem*).

[16] Por. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, s. 15-18.

[17] Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 12.

[18] G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 79.

[19] Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 66.

[20] Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 48, 104-105.

rozważań autora *Badań logicznych* pewne elementy quasi-heglowskiej filozofii ducha[21]. W tym finalnym pogodzeniu z Heglem, które stwarza na pozór wrażenie pełnego potwierdzenia ścisłych związków koncepcji Husserla z tradycją klasycznej filozofii niemieckiej, tkwi jednak zarazem element radykalnego zerwania z tą tradycją. Tym elementem jest finalne porzucenie przez Husserla idei filozofii jako nauki w sensie właściwym, wynikające m.in. z głębszego, niż miało to miejsce u samego Hegla, przemyślenia ostatecznych konsekwencji Heglowskiej filozofii historii. Spektakularnym wyrazem ostatecznej rezygnacji z tej idei jest tekst Husserla *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej*, który zaczyna się znamiennym w tym kontekście zdaniem: „F i l o z o f i a j a k o n a u k a, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka – t e n s e n j u ż s i ę s k o ń c z y ł”[22]. Rehabilitacja myślenia historycznego wynika u późnego Husserla z przekonania, że podejmowany przez kolejne systemy myśli zachodniej wysiłek poszukiwania prawdziwej substancji poznania, uwikłany jest źródłowo w „problematyczny *telos* filozofowania”[23]. To w nim filozofia znajduje w istocie swój jednoczący ją sens i to on sam wraz z kolejnymi próbami jego wypełnienia podejmowanymi przez historyczne systemy stanowi właściwą substancję filozoficznego myślenia. Każdy filozof czerpie zatem z historii minionych systemów, ale opierając się na własnym „teleologicznym sensie filozofii”[24]. Ten sens nie jest czymś pierwotnie „danym” i bezwzględnie stałym; jest on bezpośrednio zawsze jakimś, jak mówi Husserl, „zmyśleniem historii filozofii”[25]. Ale dzięki tego rodzaju nieustannym redefinicjom całości dziejów myśli, dokonującym się wewnątrz każdego stanowiska filozoficznego i pomiędzy kolejnymi systemami w porządku historycznym, dochodzi stopniowo do efektywnego ukonstytuowania się tego sensu. To właśnie ten pierwotnie nietrwały i problematyczny *telos* filozofowania tworzy finalnie w elemencie konkretnego jednostkowego doświadczenia duchowego, i w związku ludzi połączonych historyczną wspólnotą tego doświadczenia, rzeczywistość samej filozofii[26].

Ale ta rzeczywistość filozofii jest tu czymś więcej, niż tylko związkiem jednostek połączonych profesją filozofowania czy w jakiś sposób „wrażliwych” na filozofię. Według Husserla, filozofia europejska – jako pewien uniwersalny paradygmat duchowości – jest określonym, wypracowanym historycznie modelem życia zbiorowego opartego na wolności. Husserl dostrzega więc istotny

[21] Widać to wyraźnie zwłaszcza w przywoływanym tekście *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, stanowiącym pierwotnie zapis wykładu wygłoszonego 7 maja 1935 r. w Wiedniu, rozszerzonego następnie przez Husserla i wydanego już pośmiertnie w 1954 w VI tomie serii *Husserliana*. Znajdujemy tam m.in. szereg odwołań wprost do pojęcia „ducha” i „ducha absolutnego” – por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*..., s. 48-50.

[22] E. Husserl, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej*..., s. 99.

[23] *Ibidem*, s. 106.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*.

[26] Por. *ibidem*.

związek i rodzaj sprzężenia zwrotnego między pojęciami: „filozofia", „Europa"[27] – Europa nie w wąskim sensie geograficznym, lecz w znaczeniu ukształtowanego historycznie ducha europejskiego – i globalna „kultura ludzka w ogóle", której fundamentem, swoistym kamieniem węgielnym, ma być właśnie, jego zdaniem, tenże duch europejski. Tak rozumiane pojęcie „Europy" do pewnego stopnia współtworzy także, jak się wydaje, przynajmniej jako jeden z historycznych składników ideowych, społeczno-polityczny i kulturowy projekt Unii Europejskiej w jej wypracowanym w drugiej połowie XX w. obiektywnym kształcie. Nasuwa się jednak pytanie, czy obecna forma, w jaką wyewoluował ten projekt – Europa w rozumieniu ahistorycznego konglomeratu kultur, konglomeratu niepodlegającego żadnej teleologii i ukierunkowanego na bezcelowe trwanie, tj. ciągnący się historycznie „znikąd" i prowadzący „donikąd" mechaniczny postęp w nieskończoność – jest jeszcze nadal tożsama z tym projektem? Europa w rozumieniu Husserla stanowi pewną organiczną całość, integralnie sprzężoną z własną historią. Nieredukowalnym elementem jej trwania jest żywy, jednoczący ją, wspólny duch europejski. Jako agregat mechanicznie połączonych w quasi-federacyjną strukturę państw spojonych ideologią multikulturową posiadać może wprawdzie jeszcze pewną egzystencję, ale – jak powiedziałby Hegel i zgodziłby się z tym niewątpliwie późny Husserl – nie może być rzeczywista w pełnym tego słowa znaczeniu. Jako rzeczywistość duchowa tak rozumiana Europa byłaby już bowiem martwa, a jej pojęcie spadłoby, zdaniem Husserla, tym samym na powrót do poziomu określenia czysto geograficznego:

> Nasze pytanie brzmi: jak można scharakteryzować duchową postać Europy? Nie idzie nam więc o Europę w rozumieniu geograficznym, Europę na mapie – tak, jakby terytorialny zakres mieszkających tu razem ludzi zakreślał granice europejskiego człowieczeństwa. W sensie duchowym do Europy należą oczywiście dominia angielskie, Stany Zjednoczone itd., ale nie Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczący się po całej Europie. Termin „Europa" obejmuje tutaj, rzecz jasna, jedność duchowego życia, działania, tworzenia, wraz ze wszystkimi celami, interesami, zabiegami i wysiłkami oraz stworzonymi dla nich instytucjami i organizacjami. W tym wszystkim działają poszczególni ludzie stowarzyszeni w różnoraki sposób i na różnych szczeblach w rodzinach, plemionach, narodach, wszyscy wewnętrznie powiązani duchowo i – jak powiedziałem – w jedności jednej postaci duchowej. Osobom, związkom osób i wszystkim ich dziełom kultury należy zatem przyznać wspólny, łączący je wszystkie charakter.
>
> „Duchowa postać Europy" – co to jest? [Należy] wykazać filozoficzną ideę immanentnie zawartą w historii Europy (duchowej Europy) albo – co jest tym samym – jej immanentną teleologię, która z punktu widzenia całej ludzkości uwidacznia się jako wyłonienie się i początek rozwoju nowej epoki ludzkości, epoki takiej ludzkości, która chce i potrafi żyć jedynie w swobodnym kształtowaniu swojego bytu (*Daseins*), swego historycznego życia w oparciu o idee rozumu, o nieskończone zadania.[28]

[27] Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, s. 15-16.

[28] *Ibidem*, s. 16-17.

Termin „Europa" ma tu zatem, co warto jeszcze raz podkreślić, znaczenie przekraczające sens czysto geograficzny. Husserl nadaje mu specyficzne znaczenie kulturowe i zarazem kulturotwórcze. Przy czym nie przeciwstawia on po prostu w tym przypadku kultury europejskiej innym kulturom. Jego zdaniem, dzięki nawiązaniu do dziedzictwa greckiego antyku odrodzona myśl europejska stwarza w epoce renesansu taką perspektywę kulturową, taki horyzont umysłowy, który przekracza bezpośrednie granice (przestrzenne i czasowe) wszelkich kultur lokalnych i staje się w istocie pojęciowym tworzywem nie tej czy innej kultury, lecz powszechnej kultury ludzkiej w ogóle. Odrodzona Europa wprowadza więc według Husserla punkt widzenia ciągłości kulturowej i ta perspektywa – ciągłości kultury ludzkiej w znaczeniu uniwersalnym – staje się dla niej podstawą i siłą napędową własnej dynamiki. Podstawą Europy – w sensie kulturowym – jest, ściśle rzecz biorąc, ideał wolnego człowieczeństwa. I właśnie z tego punktu widzenia „Europa" w Husserlowskim rozumieniu okazuje się kulturą ludzka *par excellence*. O wszelkich innych kulturach mówimy już w istocie zatem na podstawie tego europejskiego modelu człowieczeństwa. Na jego gruncie bowiem, czyli pośrednio na fundamencie tej kultury, została historycznie wypracowana uniwersalna perspektywa ciągłości kulturowej. Z tego europejskiego ducha wypływa, według Husserla, kulturowy model człowieczeństwa, które swoim życiem kieruje w sposób wolny, opierając się suwerennie na własnym rozumie, nie zaś na abstrakcyjnej regule zewnętrznego autorytetu:

> Jak sądzę czujemy (i przy całej swej niejasności poczucie to jest prawomocne), że naszemu europejskiemu człowieczeństwu wrodzona jest pewna *entelechia*, która przenika wszelkie przemiany postaci Europy i nadaje im sens rozwoju zmierzającego ku idealnej postaci życia i bytu – jako wiecznemu biegunowi. […] Duchowy *telos* europejskiego człowieczeństwa, w którym zawarty jest *telos* poszczególnych narodów i pojedynczych ludzi, leży w nieskończoności, jest nieskończoną ideą, ku której, by tak rzec, skrycie zmierza wszelkie duchowe stawanie się. Skoro uświadomiony został w rozwoju jako *telos*, z konieczności stał się też praktycznym celem woli, i tak oto zapoczątkowane zostało nowe stadium rozwoju, kierowane przez normy i idee normatywne.[29]

Nieskończoność jako idealny cel indywidualnych i zbiorowych dążeń ludzkich staje się podstawą wolnego, nieuwarunkowanego zewnętrznie działania. Jako tego rodzaju cel pojawia się w określonym czasie, ma zatem także określoną genealogię. Genealogicznym początkiem europejskiego ducha jest wyzwolona spod wyjściowego pogrążenia w sferze naturalnej praktyki życiowej, i podporządkowania bezpośredniej trosce o fizyczną egzystencję, wolna myśl teoretyczna:

> Duchowa Europa ma swe miejsce urodzenia. Nie mam tu na myśli miejsca w sensie geograficznym, jako określonego kraju – jakkolwiek i to jest faktem – lecz duchowe miejsce urodzenia w pewnym narodzie lub w pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu. Jest to oczywiście naród grecki w VII i VI wieku przed Chr.

[29] *Ibidem*, s. 18-19.

> W narodzie tym powstało n o w e g o r o d z a j u n a s t a w i e n i e jednostek do otaczającego świata. A w konsekwencji wyłonił się również nowy rodzaj tworów duchowych, szybko rozrastający się w zamkniętą postać kulturową; Grecy nazwali ją f i l o z o f i ą.
>
> […] W wyłonieniu się filozofii mającej taki właśnie sens, w którym współzawarte są wszystkie nauki, widzę – jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie – prafenomen duchowej Europy.[30]

Tym, co decyduje o szczególnym, kulturotwórczym charakterze paradygmatu starożytnej filozofii greckiej, jest zdefiniowana w niej źródłowo forma w pełni suwerennej aktywności ducha. To za jej sprawą, ponad sferą nieustannie zmieniającej się praktyki życiowej nadbudowuje się w antycznym społeczeństwie greckim pewna wyższa forma działalności człowieka – *bios theoretikos*. Jest to model życia ludzkiego oparty na wolnej (tj. nieuginającej pod ciężarem doraźnych potrzeb praktycznych) teorii i prawdzie. Filozofia tak rozumiana okazuje się w efekcie taką formą aktywności ducha ludzkiego, która, jakkolwiek posiada początek w czasie, a więc także swoją historyczną genezę, to jednak teleologicznie uchwytuje idealną dynamikę własnej historyczności i tym samym przezwycięża jej bezwzględny prymat nad duchem ludzkim. „Wmurowana" w pewnym sensie jako swoisty kamień węgielny kultury europejskiej naszej ery, ukryta w wiekach średnich, a następnie odkryta na nowo w epoce renesansu – tworzy obecnie filozofia, zdaniem Husserla, zapoznany fundament jedności kulturowej współczesnego świata, który wymaga ponownego odkrycia i należnego dowartościowania. Tkwiący w specyfice filozofii europejskiej klucz do paradygmatu „nowej historyczności" sprowadza się tu w pierwszej kolejności do zdolności teleologicznego przełamania mechanicznego determinizmu przyrodniczego – zdolności promieniującej odtąd nieustannie na pozostałe wytwory historycznej kultury ludzkiej, przenikając je wszystkie uniwersalnym duchem wolności:

> Stałe skierowanie na normę charakteryzuje [odtąd] wewnętrznie życie intencjonalne poszczególnych osób, a stąd również narody wraz z ich poszczególnymi społecznościami i w końcu organizm narodów powiązanych swą europejskością; oczywiście nie charakteryzuje ono życia wszystkich osób, […] ale mimo to przynależy do nich w formie koniecznego toku rozwoju i rozprzestrzeniania się ducha powszechnie obowiązujących norm. To zaś oznacza postępującą przemianę całej ludzkiej wspólnoty, powodowaną przez idee kształtowane i oddziałujące pierwotnie tylko w małych, a nawet najmniejszych kręgach. Idee, wytworzone w poszczególnych osobach twory sensowe nowego […] rodzaju […] nie są jak realne rzeczy w przestrzeni, […] przez sam fakt pojawienia się w obszarze ludzkiego doświadczenia wcale nie muszą jeszcze mieć znaczenia dla człowieka jako osoby. [Ale] wraz z pierwszą koncepcją idei człowiek stopniowo zaczyna stawać się nowym człowiekiem. Jego duchowy byt wkracza w rozwijający się ruch kształtowania od nowa.[31]

Ten „nowy człowiek" – grecki człowiek idei – dokonuje poniekąd radykalnego przedefiniowania dotychczasowego sposobu postrzegania ludzkiego bytu.

[30] *Ibidem*, s. 19.

[31] *Ibidem*, 20.

Naturalne wyposażenie gatunkowe człowieka staje się teraz jedynie bierną materią w dynamice czynnego kształtowania się duchowej formy człowieczeństwa. Duch ludzki jest tu (na wzór artystycznego procesu tworzenia klasycznej rzeźby greckiej) zarazem wyjściowym tworzywem rzeźbiarskim, rzeźbiarzem i wyrzeźbionym posągiem. Świat grecki przygotowuje w ten sposób intelektualny grunt pod historyczne oderwanie się istoty ludzkiej od przyrodzonego bytu zmysłowego. Jednostka i zbiorowość okażą wskutek tego w istocie nie tym, czym „są" bezpośrednio, zewnętrznie, lecz tym, czym „stają się" w procesie wewnętrznego doskonalenia duchowego:

> Ruch ten od samego początku ma charakter komunikatywny, budzi nowy styl w sposobie życia osób pozostających w kręgu jego oddziaływania, a ci, którzy tylko rozumieją idee zrodzone w innych osobach, pobudzani są do stawania się nowymi ludźmi. W jego ramach (a następnie również poza nimi) upowszechnia się szczególny sposób bycia człowiekiem, taki mianowicie, że żyjąc w skończoności, człowiek kieruje się całym swym życiem ku biegunom nieskończoności. Wraz z tym powstaje również nowa zasada jednoczenia osób we wspólnotę i nowa postać trwałej wspólnoty, której życie duchowe, zjednoczone miłością idei, wytwarzaniem idei i idealnym normowaniem życia, zawiera w sobie otwarty ku przyszłości horyzont nieskończoności: horyzont nieskończoności pokoleń odnawiających się z ducha idei. To wszystko dokonuje się początkowo w przestrzeni duchowej jednego jedynego narodu, narodu greckiego, jako rozwój filozofii i wspólnot filozoficznych. Wraz z tym rodzi się, najpierw tylko w tym narodzie, powszechny duch kultury, który później wciąga w swą orbitę całą ludzkość – i tak oto dokonuje się postępująca wciąż przemiana w formie nowej historyczności.[32]

Andrzej Wawrzynowicz

Rehabilitation of historical thinking in Husserl's late philosophy

Abstract

In its starting point, the project of transcendental phenomenology proposed by Edmund Husserl is located at the antipodes of the classical philosophy of history. The author of *Logical Investigations* in one of the first outlines of his project explicitly distances himself from the entire Hegelian historiosophical heritage which, in his view, blazed the trail for the contemporary tendency culminating in philosophy's abandonment of all scientific aspirations and in the consolidation of the model of worldview philosophy (founded on historism). The latter leads to the knowledge of truth in the strict sense of the classical Greek *episteme*, which Husserl confronts with his own original programme of phenomenological return to the epistemological sources of philosophy. It is interesting to explore what induced Husserl in his late period, corresponding to

[32] *Ibidem*, 20-21.

the publication of *The Crisis of European Sciences*, to revise his own position on the role of historical thinking in philosophical reflection – and to determine the final scope of his revision.

Keywords: Edmund Husserl, phenomenology, Europe, teleology, philosophy of history