

*Wybrane współczesne kierunki
badań fenomenologicznych*

Andrzej Gniazdowski

Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej

Słowa kluczowe: fenomenologia, polityka, świadomość, krytyka, metafizyka

Warto zwrócić na wstępie uwagę na pewien fakt, który przynajmniej dla fenomenologa transcendentnego winien stać się ewidentnym bodźcem do filozoficznego zdumienia¹. Faktycznie jest bowiem rzeczą zadziwiającą, że choć „prafenomenolog” Edmund Husserl waży się „mówić wprost i całkiem poważnie o kryzysie nauk w ogóle”², to jednak o „kryzysie” *nauk politycznych* oraz o „utracie ich doniosłości dla życia” nie znajdziemy u niego na dobrą sprawę ani słowa. Pytanie, które w obliczu tego faktu chciałoby się postawić, daje się sformułować następująco: czy odpowiedzialnością za to jawne zaniedbanie obarczyć należy leżącą tu na zawadzie krótkość czasu życia Husserla? Czy też musimy raczej przyjąć, że już sam Husserl skłaniał się do szeroko dziś rozpowszechnionego, sceptyczno-konserwatywnego poglądu, zgodnie z którym idea „rzetelnej” oraz „ściślej” naukowości teorii politycznej pozostaje nie tylko pewnym naukowym „anty-ideałem”, lecz przedstawia wręcz w swym oderwaniu od świata wielkie niebezpieczeństwo praktyczne?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, w tekście tym podjęta zostanie próba zbadania kwestii bezpośrednio i ściśle z nim związanej. A mianowicie: na ile fenomenologia transcendentna jest w stanie przyczynić się do przezwyciężenia – zdiagnozowanej przecież przynajmniej *implicite* w *Kryzysie nauk europejskich* – „niepełnej racjonalności” również nauk politycznych na drodze odwołania się

¹ Artykuł ten jest przerezegowanym tłumaczeniem tekstu „Die Krisis des europäischen politischen Bewusstseins und die transzendente Phänomenologie”, w: G. Leghissa/M. Staudigl (red.): *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg 2007.

² E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 3.

do kategorii politycznej *świadomości*. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że choć Husserl w swym późnym piśmie nie wypowiada się otwarcie o *kryzysie racjonalności* europejskich nauk politycznych, choć ich domniemanego „kryzysu” nie zakorzenia *explicite* w „kryzysie europejskiego człowieczeństwa”, tzn. w kryzysie idei samego rozumu, mającej określać człowieka w jego istocie *jako* człowieka, to jednak dążenie do „oczywistości” we wszelkich „sferach tetycznych” określa najbardziej wewnętrzny sens jego fenomenologii³. Z tego też względu najbardziej bezpośrednią drogą fenomenologii transcendentnej do przezwyciężenia – w jej optyce przynajmniej *dostrzegalnego* – kryzysu *politycznego rozumu*, który miałby dochodzić do głosu w obszarze nowożytnych nauk politycznych, nie wydaje się nic innego, jak właśnie podjęcie badań z zakresu „fenomenologii świadomości politycznej”, której możliwość stanie się przedmiotem rozważań w tym tekście.

Kategoria *świadomości* jako takiej – zinterpretowana jako *ideologiczna*, niebędąca w stanie oprzeć się w swych *normatywnych urosczeniach* „wolnej od wartości” krytyce naukowej, zdekonstruowana jako pewna *reszta po metafizyce* – bez wątpienia traci dziś swój dotychczasowy, teoretyczny prymat nie tylko w teorii politycznej, lecz również w ramach samej fenomenologii⁴. Bezsporne pozostaje jawne lekceważenie dla tej kategorii w naukach politycznych, jak również – skądinąd? – niejasny sens „naukowości” tych nauk. Skłania on wprawdzie także ich współczesnych teoretyków do pytania o warunki możliwości przywrócenia im ich „pełnej racjonalności”, jednak w całkowitym oderwaniu od pytania, *czym jest*, względnie: *jak jest możliwa świadomość polityczna*. Na wskroś możliwe wydaje się w związku z tym mówienie dziś o *kryzysie świadomości politycznej*: kryzysie nie tylko „racjonalności”, lecz również samej „polityczności” tej świadomości, rozumianej jako jej *funkcja konstytuująca* w odniesieniu do właściwego jej przedmiotu⁵. Ponieważ zaś we współczesnych teoriach politycznych daje o sobie znać skłonność, aby centralną dla europejskiego „świata życia” ideę racjonalności *demokratycznego państwa prawa* oraz fundującej je *kultury politycznej* (względnie „etosu”⁶) interpretować albo sceptycznie jako pewną *kontyngentną faktyczność*, albo poszukiwać jej uprawomocnienia w pragmatystycznie osłabionej Kantow-

³ Dążenie to odnosić się ma w tej samej mierze, jak pisze Husserl, do „w najwyższym stopniu trudnych i dalekosiężnych grup problemów, które dotyczą rozumu w sferze też uczuciowych i wolicjonalnych, jak również ich splecenia z rozumem »teoretycznym«, tzn. »doksycznym«,” E. Husserl: E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, wyd. W. Biemel, Den Haag 1954 [= Husserliana VI], s. 290.

⁴ Por. np. J. Habermas: *Teoria komunikacyjnego działania. Tom I: Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 597 n., a także K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, tłum. A. Gniazdowski, Warszawa 2003, s. 16.

⁵ Por. E. Vollrath: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, s. 12.

⁶ Por. K. Held: „The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View”, w: D. Zahavi (wyd.): *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht–Boston–London, s. 193–207.

skiej *nauce o postulatach*, kryzys ten należałoby określić jako kryzys *europejskiej* świadomości politycznej.

Szczególną siłą oddziaływania odznacza się dziś wciąż na tym tle zarysowana przez Jürgena Habermasa, „zdetranscendentalizowana” *teoria komunikacyjnego działania*. Teoria ta próbuje wprowadzić ugruntować racjonalność działania politycznego w *konstytutywnej*, a nie tylko *regulatywnej* normatywności formalno-pragmatycznych przesłanek wolnej od panowania praktyki komunikacyjnej, również ona jednak nie odwołuje się w tym względzie do kategorii politycznej świadomości⁷. Z perspektywy transcendentально-fenomenologicznej próba taka musiałaby spotkać się z pewną podejrzliwością, która stawałaby się w ten sposób właściwym motywem podjęcia *dziś* badań fenomenologicznych nad tą kategorią. Podejrzliwość ta wynikałaby stąd, że *normatywność* demokratycznej kultury politycznej oraz *racjonalność* demokratycznego państwa prawa, uzasadniona formalno-pragmatycznie, bez ufundowania jej w określonej – zinterpretowanej przez Habermasa jako kategorialnie przezwyciężona – „świadomości politycznej”, zdaje się stać ze wspomnianej perspektywy na teoretycznie dalece niepewnym gruncie. Z krytycznej perspektywy otwartej przez *Prolegomena do czystej logiki* strategia uzasadnienia tej normatywności przyjęta przez Habermasa okazywałaby się mianowicie teoretycznie absurdalną, sceptycznie-relatywistyczną próbą ugruntowania racjonalności politycznego działania wyłącznie *antropologicznie*⁸. Okoliczność ta skłaniałaby do podjęcia poszukiwań mogącego stać się dopiero takim uzasadnieniem, określonego *politycznego a priori* na drodze fenomenologicznie radykalizowanej *krytyki politycznej*.

I. Demokratyczne państwo prawa i fenomenologiczna krytyka życia

Zadanie podjęte w tym tekście musi jednak od początku budzić wiele wątpliwości. Jak jest w ogóle możliwe, aby fenomenologia Husserla była w stanie dostarczyć teoretycznego uprawomocnienia racjonalności demokratycznej kultury politycznej oraz demokratycznego państwa prawa – pojętego jako „twór ważnościowy”, mający określać polityczną tożsamość współczesnej Europy – przez odwołanie się do kategorii świadomości politycznej w jej funkcji normotwórczej? Czy „sama w sobie apolityczna” fenomenologia dysponuje w ogóle teoretycznym instrumentarium,

⁷ J. Habermas: *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 2004.

⁸ Szkicując w wykładzie na temat filozofii politycznej Hobbesa ideę nawiązującą do jego teorii umowy społecznej *matematyki socjalności* (*Mathematik der Sozialität*), jej punktem wyjścia Husserl czyni „odsunięcie na bok wszystkiego tego, co w ujęciu Hobbesa tendencyjnie polityczne, jak również historyczne i antropologiczne”, por. E. Husserl: „Hobbes’ Ethik und Staatsphilosophie und ihr egoistisches Prinzip der Selbsterhaltung”, w: E. Husserl: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* (=Husserliana 37), wyd. H. Peucker, Dordrecht–Boston–London 2004, s. 60.

które pozwoliłoby jej samookreślić się politycznie? Nawet jeśli tak, jak miałyby ona zarazem odróżnić się w tym samookreśleniu od „sceptyczno-relatywistycznej”, hołdującej pozytywistyczno-neokantowskiemu postulatowi „wolności od wartości”, „liberalnej” teorii politycznej? Czy przewyżczenie politycznego sceptycyzmu – jeśli nie „kwietyzmu” – fenomenologii transcendentalnej oraz wykazywanego przez nią braku *politycznej władzy sądzenia* jest w ogóle możliwe, pozostając na obranej przez Husserla drodze *redukcji transcendentalnej*?

Tym, na co w kontekście tych pytań należy zwrócić przede wszystkim uwagę, jest fakt, że jako królewska droga, na której fenomenologia napotyka wszystkie swe problemy, transcendentalna *epoché* nie jest dla Husserla niczym innym, jak radykalizowaną metodą *krytyki*. Przez krytykę w ogólności Husserl rozumie przy tym *krytykę doświadczenia*, a ściślej: krytykę doświadczenia świata jako uniwersalnej podstawy poznania. Stosownie do tego rozróżnia on rozmaite stopnie krytyki – od krytyki „naturalnego” do krytyki „transcendentalnego doświadczenia” – oraz, odpowiednio, rozmaite stopnie poznania, które ma ona ze sobą przynosić⁹. W artykułach napisanych dla japońskiego czasopisma „The Kaizo” czytamy na ten temat:

Zdolność (*das Vermögen*) krytyki należy do istoty człowieka, również w życiu praktycznym stosuje on ją, choć w sposób niedoskonały, dość często, »przemyśliwa«, »rozważa«, czy jego cele i środki to rzeczywiście cele i środki właściwe [...], stawia je, przechodząc do nastawienia krytycznego, pod znakiem zapytania i wstrzymuje w ten sposób w trakcie krytyki oddziaływanie przekonań, zastanawia się, na ile zasługują one na kredyt zaufania¹⁰.

W przejściu do metody *epoché* jako „najdoskonalszego” sposobu zastosowania krytyki Husserl dostrzega w efekcie dokonane w sposób całkowicie wolny zdecydowanie się na *uniwersalną krytykę wszelkiego życia*¹¹. Wynikać ma ono z „załamania się wszelkich naiwnych wartości poznawczych i naukowych” oraz „rozpoznania [...], że konieczny jest pewien całkowicie nowy początek oraz pewna całkiem nowa nauka”¹². Właściwą metodą fenomenologii pozostawać ma przy tym nie tyle „krytyka rozumu” w sensie kantowskim i odpowiednia, transcendentalna „dedukcja” jego – ewentualnie również politycznych – kategorii, ile raczej „krytyka doświadczenia”, której zadaniem pozostaje poszukiwanie *a priori* będących jej przedmiotem tworów ważnościowych w jego apodyktycznych oczywistościach. Jeśli fenomenologia miałaby zatem otworzyć w teorii politycznej – a to znaczy

⁹ E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, wyd. [Husserliana Bd. VIII], s. 75.

¹⁰ E. Husserl: *Aufsätze und Vorträge* (1922/1937), wyd. Th. Nenon i H.-R. Sepp [Husserliana Bd. 27], Dordrecht–Boston–London 1989, s. 64.

¹¹ Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza. tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 89, oraz E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 29.

¹² E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24), wyd. cyt., s. 21.

również: w badaniach nad demokratyczną kulturą polityczną – jakąś autonomiczną perspektywę, musiałaby ona móc sprowadzić także normatywny sens tej kultury w jego roszczeniu do oczywistości do pewnych istotowych struktur określonego typu doświadczenia, a mianowicie *doświadczenia politycznego*. Fenomenologia „świadomości politycznej” musiałaby z tego też względu mieć za swą podstawę radykalną krytykę tego doświadczenia i być pojmowana jako powrót do źródłowych oczywistości tych specyficznych doświadczeń, w których konstytuuje się kultura polityczna. Tak właśnie mniej więcej musiałaby rysować się droga, po której fenomenologia, mając za nią przewodnią metodę geometrii, mogłaby dokonywać krytyki odwołującej się do tych doświadczeń świadomości politycznej i zmierzając w ten sposób – zgodnie z programem, zarysowanym w *Kryzysie* – do ustanowienia bazującej na jej wynikach *politiké epistémé* w sensie fenomenologicznej *metafizyki politycznej*.

Nie ulega wątpliwości, że pomijając odosobnione (jak np. wspomniane artykuły dla „The Kaizo”) i pod względem „samo-odpowiedzialności politycznej” wysoce wątpliwe wypadki, sam Husserl *nie próbował* przezwyciężyć politycznego sceptycyzmu swej fenomenologii w metodycznym odwołaniu do – stanowiącej jej właściwą drogę teoretyczną – systematycznej „krytyki życia”. Karl Schuhmann, który dokonał starannego „przeglądu” rozproszonych wypowiedzi Husserla z zakresu *filozofii państwa*, zauważył, że jest w związku z tym „całkowicie wykluczone, chcieć każdą z odnośnych wypowiedzi i notatek Husserla połączyć bez szwów w koherentną całość”¹³. Pytanie, które się w tym kontekście nasuwa, brzmi: czy to sama transcendentálna *epoché* zastawiła jego fenomenologii drogę do „całkiem nowej” *nauki politycznej*: takiej na przykład, jaką – jako „potrzebną nowemu światu” – postulował jeszcze Tocqueville w swoim dziele o demokracji w Ameryce¹⁴? Czy raczej należy uznać, że to właśnie brak radykalizmu Husserla w ujęciu sensu *epoché* – jego brak samoodpowiedzialności w stosowaniu jej podstawowej metody – odpowiada za naiwną samoświadomość polityczną fenomenologii transcendentálnej?

W tekście tym przedstawiona zostanie próba uzasadnienia tezy, że *podjęcie zadania radykalnej krytyki europejskiej świadomości politycznej* – postawienie pytania o racjonalność demokratycznej kultury politycznej oraz o możliwość uprawomocniającej ją „całkiem nowej nauki politycznej” – *pozostaje wewnętrzną i jedynie zaniedbaną przez Husserla możliwością fenomenologii transcendentálnej*. Krytyka ta, która miałaby przygotowywać drogę do tej całkiem nowej nauki – fenomenologicznej *filozofii politycznej* – nie mogłaby jednak po prostu polegać na bezpośrednim poddaniu „trybunałowi rozumu”, *resp.* „samokrytyce” jakiejś konkretnej, empirycznej świadomości politycznej (np. na „transcendentálnym

¹³ K. Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München 1988, s. 23.

¹⁴ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka i M. Król, Warszawa 2005, s. 10, por. także E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

oczyszczeniu” świadomości politycznej Husserla). Decyduje o tym fakt, że określenie sensu racjonalności, „krytyka” tego, co po Marksie skłonni bylibyśmy określać mianem „świadomości politycznej”, było od Arystotelesa do Hegla tradycyjnym zadaniem nie tyle „teorii”, ile „praktyki”, ściślej: filozofii politycznej jako działu *filozofii praktycznej*. Ponieważ szczególnie po drugiej wojnie światowej rolę tak usytuowanej „filozofii”, *resp.* „metafizyki” przejęły pozytywne *nauki polityczne*, których podstawowe – zarówno teoretyczne, jak praktyczne (*resp.* techniczne) – zadanie polega na *naukowej krytyce* politycznej empirii, *koniecznym*, co nie znaczy wystarczającym warunkiem przewyżczenia „politycznej neutralności” fenomenologii transcendentalnej musiałaby stać się z jej strony w pierwszym rzędzie radykalnie samoodpowiedzialna *krytyka nauk politycznych* oraz konstytuowanych w ich ramach *tworów ważnościowych*.

Fakt, że Husserl „pozytywnej”, „naukowej” krytyki politycznego doświadczenia we współczesnym znaczeniu nie uprawiał, daje się wyjaśnić przez wskazanie na tę kontyngentną okoliczność, że on sam przedstawicielem nauk politycznych *nie był* i w związku z tym nie dysponował odpowiednimi instrumentami kategoryjnymi takiej krytyki. Choć za ów brak osobistego powołania zarówno do „polityki” jako takiej, jak i do naukowych badań nad zjawiskami politycznymi Husserla nie sposób krytykować, to jednak nie ulega wątpliwości, że jego ponieważ „zawodowym” obowiązkiem jako fenomenologa transcendentalnego była radykalna krytyka przynieszonego przez nauki polityczne *poznania*. Podejmując próbę rekonstrukcji głównych kierunków tej zaniedbanej przez niego krytyki, jej nicią przewodnią uczynić należy zatem stosowaną przez Husserla w *Kryzysie* metodę „krytyki nauk w ogóle”. Kryterium tej „poważnej i w najwyższym stopniu koniecznej krytyki”, której poddaje on „naukowość wszelkich nauk”¹⁵, pozostaje tam wspomniana na wstępie, określająca sens ich „ściślej naukowości”, idea *pełnej racjonalności* tych nauk. Bezpośrednie kryterium tej racjonalności, na które również krytyka naukowości nauk politycznych winna byłaby się orientować, stanowi z kolei przywoływany przez Husserla w *Kryzysie nauk europejskich* „ideał filozofii uniwersalnej”. Zgodnie z tym miarodajnym również dla niego ideałem, czytamy tam, od „rewolucyjnego zwrotu”, którego dokonało zapatrzone w antyczny wzór naukowości europejskie człowieczeństwo w czasach Renesansu, „nauki w liczbie mnogiej – zarówno te wszystkie, które wymagają uzasadnienia, jak i te, które już funkcjonują – są jedynie niesamodzielnymi odgałęzieniami Jednej Filozofii”. Przywrócenie także naukom politycznym ich pełnej racjonalności pozostaje zatem z perspektywy *Kryzysu* możliwe o tyle, o ile na drodze ich krytyki udałoby się je w tej „Jednej Filozofii” na powrót zakorzenić. Tej bowiem, jak pisze Husserl, jako nauce o kwestiach „najwyższych i ostatecznych” przysługiwała godność „kró-

¹⁵ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, wyd. cyt., s. 3.

lowej nauk”, zaś jej „duch wyznaczał dopiero ostateczny sens wszystkim innym naukom, wszystkim rodzajom poznania”¹⁶.

Konstatowany przez Husserla, właściwy „kryzys” nauk europejskich daje się na tym tle rozumieć jako *korelat* konstytutywnego dokonania ich „krytyki”, która użycza dopiero temu kryzysowi jego „obiektywnego sensu”, względnie „sensu jego obiektywności”. Otóż we wprowadzeniu do *Kryzysu* Husserl pisze wprawdzie o dającej się zaobserwować na przełomie stuleci, a szczególnie po I wojnie światowej „zmianie powszechnej oceny nauki”. Tę empirycznie stwierdzalną, niejako „naiwną” krytykę nauk, która wyraża się w „powszechnym narzekaniu na kryzys naszej kultury”, traktuje on jednak jedynie jako „punkt wyjścia” właściwego postępowania krytycznego. Radykalnie samoodowiedzialna, „transcendentalna krytyka” nauk europejskich, która pozwala mówić o będącej jej „transcendentalnym korelatem” kryzysie tych nauk, dotyczy w jego ujęciu raczej „pozytywistycznej redukcji idei nauki do nauki o samych tylko faktach”. W perspektywie tej właśnie krytyki wspomniana redukcja niejako „ucina głowę filozofii” oraz „porzuca wszystkie te pytania, które zaliczane były raz do węższego, raz do szerszego pojęcia metafizyki”¹⁷.

Właściwe pytanie *Kryzysu nauk europejskich* – które jako nauki o samych tylko faktach „do samych tylko faktów sprowadzają również ludzi” – nie dotyczy w efekcie niczego innego, jak ponownego ustanowienia wypływającej z „uniwersalnej krytyki życia” metafizyki fenomenologicznej lub, mówiąc ściślej, metafizyki *tout court*. Już w liście z roku 1914 Husserl pisał: „nie redukuję bynajmniej filozofii do teorii poznania lub krytyki rozumu w ogóle, nie mówiąc o transcendentalnej fenomenologii. [...] A zatem również ja chcę metafizyki, i to w poważnym sensie naukowej, tyle że aby utrzymywać się czysto w granicach nauki ścisłej, miarkuję się tymczasem w moich publikacjach i koncentruję swoje wysiłki na uzasadnieniach ejdetycznych”¹⁸. Można stąd wnioskować, że także kryzys europejskiej świadomości politycznej – którego podstawą byłby z tej perspektywy kryzys racjonalności nauk politycznych, zredukowanych przez pozytywistyczną ideę nauki do nauk o samych tylko faktach – powinien dać się według Husserla przezwyciężyć wyłącznie przez powrót do metafizyki jako *scientia regia*. Jej „kardynalnym warunkiem” pozostaje jednak dla Husserla fenomenologia transcendentalna jako „swoista, ejdetyczna nauka o transcendentalnej, czystej świadomości i jej korelatach, która w pewnym sensie obejmuje wszystkie inne nauki ejdetyczne (system [stanowiących ejdetyczną podstawę nauk empirycznych – A.G.] formalnych i materialnych ontologii), nie zamykając ich jednak

¹⁶ Tamże, s. 7.

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ List do Karla Joela z 11.03.1914, cyt. za: R. Bernet, I. Kern, E. Mahrbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, s. 209.

w sobie”¹⁹. Nauka ta jako jedyna umożliwia „naukową metafizykę, która nie ma już [jak transcendentalna fenomenologia] do czynienia z samymi tylko idealnymi możliwościami, lecz z rzeczywistością”. Jako taka, jedynie ona pozwalałaby także żyjącemu w postawie absolutnej samoodповідzialności fenomenologowi na powrót „włączyć” jego *sąd polityczny*.

II. Metafizyka fenomenologiczna jako nauka ścisła?

Nasuwa się w tej sytuacji pytanie o *drogę*, na której fenomenologia transcendentalna jako „ejdetyka” czystej świadomości miałaby *poprzedzać* tak określoną w swych zadaniach „metafizykę”. Czy epoché jako królewska droga fenomenologicznej krytyki życia miałaby być *zarazem* drogą do tej metafizyki w znaczeniu „absolutnej nauki o faktycznej rzeczywistości”? W jakim sensie fenomenologia jako transcendentalna *teoria poznania* miałaby „poprzedzać” fenomenologiczną *filozofię praktyczną*, tę zatem, która zajmowałaby się również kwestią racjonalności ustanawiającej *byt polityczny* demokratycznego państwa prawa „świadomości obywatelskiej”? Do jakiego stopnia mogłoby tu chodzić o jakąś *jedną* drogę?

Przywołana we wspomnianym liście idea „naukowej metafizyki” zdaje się stać w otwartej sprzeczności z programem filozofii jako „ścisłej nauki”, zarysowanym przez Husserla kilka lat wcześniej. W artykule z 1911 roku „metafizykę lub też filozofię”, o ile przyjmowałaby ona formę nauki i jako pewna „teoria” wysuwałaby roszczenie do obiektywnej ważności, uznał on bowiem za „naukowy półfabrykat”, będący „bezludną mieszaniną światopoglądu i poznania teoretycznego”. Współczesną mu ideą metafizyki jako *filozofii światopoglądowej*, której celem miałoby być zaspokojenie potrzeby „doprowadzającego do końca, ujednolicającego, wszystko pojmującego i rozumiejącego poznania” oraz kształtowanie, w odwołaniu do wyników nauk szczegółowych, artystycznej, religijnej, moralnej, tzn. również politycznej świadomości „laików”, potraktował tam jednocześnie jako „dziecko historycznego sceptycyzmu”, jako taką nie do pogodzenia z ideą *ścisłej naukowości* filozofii. Postulowany przez Husserla „nowy przewrót w filozofii”, mający uczynić z niej naukę w sensie „ścisłym”, a nie jedynie *pozornym*, nie miał w związku z tym polegać na niczym innym, jak właśnie na *przeciwstawieniu się* „dążeniu do światopoglądu” oraz na „w pełni świadomym oddzieleniu się od niego”. Jak pisał Husserl, „trzeba tu odrzucić wszelkie formy kompromisu”²⁰.

Niemniej Husserl uznaje w swoim artykule niezaprzeczną, życiową doniosłość filozofii światopoglądowej, *resp.* metafizyki, jako *filozofii praktycznej*. Aprobatycznie referując argumenty jej orędowników, stwierdza, że spełnia ona „wielką, ba jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludz-

¹⁹ Tamże.

²⁰ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 74.

kości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu”²¹. Husserl wskazuje, że szczególnie w przeszłości, „pod naporem życia, stojąc wobec praktycznej konieczności zajęcia stanowiska człowiek nie mógł czekać, aż – na przykład za tysiące lat – powstanie nauka”. W czasach jemu współczesnych, „w miarę jak poszerza się zakres nauk pozytywnych” – a tym bardziej jeszcze w dzisiejszej erze fizyki kwantowej i biotechnologii – *potrzeba* metafizyki, filozofii praktycznej, a wraz z nią również: *politycznej*, staje się, jego zdaniem, tym większa. „Ogromna mnogość »naukowo« wyjaśnionych faktów”, pisze, „nie może nam pomóc, gdyż zasadniczo wraz z tymi faktami, z całymi naukami, otwiera się pewien wymiar zagadek, których rozwiązanie staje się dla nas kwestią życia”²².

Punktem wyjścia rekonstrukcji zaniedbanej w *Kryzysie* „transcendentalnej krytyki” pozytywnych nauk politycznych, których „niepełna racjonalność” jako nauk o samych tylko faktach polegałaby z tej perspektywy na ich niezdolności do kształtowania „mądrości”, *resp.* „świadomości” politycznej swego czasu, mogłoby stać się zatem dokonane przez Husserla we wspomnianym artykule określenie relacji pomiędzy metafizyką jako – kształtującą również *światopogląd polityczny* – „filozofią praktyczną” a fenomenologią jako „filozofią ściśle naukową”. W artykule tym Husserl podejmuje się mianowicie m.in. szczegółowej analizy również tego typu mądrości praktycznej – Arystotelesowskiej *phronesis* – który można bytoby określić mianem politycznej *cnoty*. Z punktu widzenia pytania o podstawy racjonalności „kultury politycznej” daje się ona potraktować jako istotowo pokrewna będącej tematem tego tekstu „świadomości politycznej” w jej wspomnianej wcześniej funkcji normatywnej, tzn. zarówno tej *normotwórczej*, jak i tej dotyczącej *uzasadniania* norm. Powstaje pytanie: na jakiej drodze fenomenologia jako filozofia ściśle naukowa miałaby uzyskiwać dostęp do tej świadomości? W jakiej relacji „świadomość polityczna”, badana tu pod kątem możliwości jej ugruntowania w pewnej teoretycznej *episteme*, miałaby pozostawać do „cnoty politycznej” jako pewnej praktycznej *doxa*, jak jest możliwe, aby dała się ona pojąć jako z nią *tożsama*, a nie „w pełni świadomie” jej *przeciwstawna*?

Otóż w ujęciu Husserla przez mądrość praktyczną – tożsamą dla niego z *życiowym doświadczeniem* – należy rozumieć pewną „duchową własność nabytą przez osobę” (*persönlicher Habitus*). Jako taka stanowi ona *osad* „spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczonego zajmowania postaw”, który jest określony „przez sposób, w jaki dana osobowość – jako ta szczególna indywidualność – czerpie motywy z aktów własnego doświadczenia, a także, w jaki ulega ona wpływom cudzych i przekazanych doświadczeń, uznając je lub odrzucając”. Zgodnie z fenomenologicznym rozumieniem pojęcia *aktu*, w toku tego

²¹ Tamże, s. 62.

²² Tamże, s. 70–72.

typu naturalnej krytyki naszego własnego życia, podkreśla Husserl, dokonujemy bowiem nie tylko teoretycznych, lecz także *aksjologicznych* i *praktycznych* doświadczeń. Stosownie do tego, jak pisze, „człowiek wszechstronnie doświadczony lub, jak również powiadamy, »wykształcony« ma nie tylko doświadczenie świata, lecz także doświadczenie lub »wykształcenie« (*Bildung*) religijne, estetyczne, etyczne, polityczne, praktyczno-techniczne i in.”²³

Przez kogoś „wszechstronnie doświadczonego”, kto dysponuje „utrwaloną przez nawyk sprawnością (*habituelle Tüchtigkeit*) w odniesieniu do wszystkich możliwych wymiarów, w których człowiek zajmuje postawy: w odniesieniu do poznania, wartościowania i chcenia”, Husserl ma niewątpliwie na myśli Arystotelesowskiego *spoudaios*. U Arystotelesa oznacza on „dojrzałego męża”²⁴, którego charakter został uformowany przez odnośne doświadczenia i który – mówiąc słowami Ericha Voegelina – „w pełni zrealizował w sobie możliwości tkwiące w ludzkiej naturze”²⁵. Husserlowi chodzi tu więc zarazem o taką „osobowość” względnie takiego „męża”, o którym Platon w *Protagorasie* pisze, że posiada on *euboulia*, „właściwą radę”: cnotę, na której politykowi – czyli „mężowi”, który zamierza sięgnąć po władzę – powinno szczególnie zależeć²⁶. Tym samym, dopiero to „bycie wszechstronnie doświadczonym” – lub przynajmniej: *bycie wszechstronnie doświadczonym politycznie* – wydawałoby się z tej perspektywy wystarczającym warunkiem „włączenia” własnego sądu politycznego, „albowiem z tą sprawnością idzie naturalnie w parze właściwie ukształtowana zdolność do rozumnych sądów o przedmiotach, wobec których zajmuje się takie postawy – o świecie otaczającym, o wartościach, dobrach, czynach itd. – *resp.* zdolność do wyraźnego usprawiedliwienia swoich postaw”²⁷.

W tej mierze, w jakiej Protagoras z dialogu Platona uznaje cnotę „właściwej rady” – wbrew Sokratesowi – za możliwy przedmiot *nauczania*²⁸, również Husserl wskazuje zarazem na to, że „myślowne ujęcie” lub inaczej: krytyka tej płynącej z praktycznego doświadczenia, „lecz dla siebie samej jeszcze ciemnej, niezrozumiałej” mądrości, otwiera możliwość jej opracowania logicznego. „Na wyższym poziomie kultury”, stwierdza, możliwe staje się mianowicie zastosowanie w odniesieniu do niej „metod logicznych wypracowanych w ścisłych naukach”²⁹. Doceniana przez Husserla doniosłość dla życia filozofii światopoglądowej ma polegać właśnie na tym, że jako „metafizyka” w jej współczesnej mu postaci

²³ Tamże, s. 63.

²⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1113a (w tłumaczeniu Danieli Gromskiej: „człowiek etycznie wysoko stojący“, por. Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 130).

²⁵ E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*, wyd. cyt., s. 67.

²⁶ Platon: *Protagoras*, 318e. Por. także: K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, wyd. cyt., s. 66.

²⁷ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*, wyd. cyt., s. 64.

²⁸ Platon: *Protagoras*, 328d–e.

²⁹ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*, wyd. cyt., s. 64.

chce ona czynić swym fundamentem całość tych – również politycznych – nauk. W szczególności w obrębie będących jej nowożytnymi przykładami „wielkich systemów”, stwierdza Husserl, daje ona dzięki temu „względnie najdoskonalszą odpowiedź na zagadki życia i świata”, pozwalając zarazem na to, aby wyrosła z niej – kodyfikowana w różnego rodzaju *poradnikach* – „pewna technologia (*Kunstlehre*): technologia traktująca o cnotliwym i sprawnym człowieku [...], definiowana, jak się to dzieje z reguły, jako technologia słusznego działania”³⁰.

Z punktu widzenia zarówno Protagorasa, jak i filozofii światopoglądowej, w pytaniu o drogę do mądrości praktycznej oraz do teoretycznej *epistémé* chodzi zatem w gruncie rzeczy o jedną i tę samą drogę. Husserl tymczasem, jak było powiedziane, *drogę metafizyki* względnie filozofii światopoglądowej oraz *drogę* postulowanej przez siebie *filozofii jako ścisłej nauki* – wraz z Sokratesem – ostro sobie w swoim artykule przeciwstawia. Jak pisze, „w świadomości czasów nowożytnych idea wykształcenia lub światopoglądu oraz idea nauki – rozumiane jako idee praktyczne – oddzieliły się od siebie i odtąd pozostaną już na zawsze oddzielone. Możemy nad tym ubolewać, ale musimy to przyjąć jako dalej działający fakt, który powinien odpowiednio określić nasze praktyczne postawy”³¹. Z perspektywy wspomnianego artykułu o drodze fenomenologii do *naukowej*, czy to w „ścisłym”, czy też „poważnym” sensie tego słowa, a zarazem życiowo doniosłej *metafizyki* nie może być zatem mowy. Decyduje o tym ostatecznie fakt, że o ile „idea” światopoglądu względnie metafizyki jest według Husserla w każdym czasie *inna*, o tyle „idea” nauki – „odtąd, gdy ukonstytuowała się ponadczasowa *universitas* ścisłych nauk” – pozostaje dla niego ideą *ponadczasową*. Wbrew historyzmowi jako współczesnej mu „sofistycie” stwierdza: „światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać; a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”³².

Mimo to, choć filozofia światopoglądowa i postulowana przez Husserla filozofia naukowa „ostro odróżniają się od siebie”, choć jako dwóch różnych idei nie należy ich „mieszać”, już tutaj idee te „w pewien sposób odnoszą się jedna do drugiej”. Idea „naukowej metafizyki”, której możliwość Husserl chce uczynić w *Kryzysie* „prawdziwą możliwością”, „uchwycić ją we wglądzie” i w toku „intensywnej pracy” doprowadzić do *urzeczywistnienia*, odnosi się do idei „filozofii naukowej” o tyle, o ile już w artykule „Filozofia jako ścisła nauka” ta ostatnia traktowana jest jako jedyne *lekarstwo* na „nędzę” sceptycznego relatywizmu. Jako „naukowa krytyka, a do tego radykalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca według najściślejszych metod nauka”, ma ona mieć zatem zadanie również w ścisłym sensie *praktyczne*. Nie rezygnując w imię czasu z „wieczności”, odmawiając sobie prawa przekazywania

³⁰ Tamże, s. 66.

³¹ Tamże, s. 67.

³² Tamże, s. 74.

życiowej nędzy sceptycyzmu „jako nie dającego się ostatecznie wykorzenić zła w dziedzictwie potomnym”, ma ona mianowicie *reprezentować prawa przyszłej ludzkości*³³.

Powstaje pytanie: w jakiej relacji ta mająca zmierzać drogą fenomenologii – w epoce „ścisłych nauk zobiektywizowanych w postaci przemożnych potęg” – do swego urzeczywistnienia naukowa metafizyka miałaby pozostawać do tych nauk, w jakim sensie miałaby ona je „obejmować”? A także: w jakim sensie, przejmując „teleologiczną funkcję” dotychczasowej metafizyki, miałaby ona określać „nasze praktyczne postawy”? Czy będąc jako *nauka* „mianem wartości absolutnych, beczasowych”, jako *metafizyka* miałaby ona określać świadomość polityczną oraz płynącą z niej „właściwą radę” nie tylko jej *własnego*, lecz również *wszelkiego możliwego czasu*?

III. Posłowie przyszłości i ich problemy legitymizacyjne

W artykule „Filozofia jako nauka ścisła” filozofia światopoglądowa (pojmowana jako uwarunkowana własnym czasem filozofia praktyczna) oraz filozofia naukowa (w sensie ponadczasowej teorii) oznaczają, jak było powiedziane, dwie różne drogi filozofowania. Husserl przyjmuje tu wprawdzie za możliwe, że „realizacje tych idei (zakładając realizację i jednej, i drugiej) w nieskończoności jak dwie asymptoty zbliżyłyby się do siebie i pokryły ze sobą, o ile fikcyjnie wyobrazilibyśmy sobie nieskończoność nauki jako »nieskończenie daleki punkt«”³⁴. Zatarcie granicy między nimi, decyzję, aby mając na celu ukształtowanie światopoglądu, „który w danej sytuacji historycznej zaspokajałby harmonijnie intelekt oraz uczuciowość”, zaatakować z odwagą też „najwyższe problemy metafizyczne”, uważa on jednak za wielkie niebezpieczeństwo, grożące szczególnie „filozofii naszych czasów”³⁵. Filozofia światopoglądowa, przejmując praktyczną funkcję metafizyki, powinna z tego względu zrezygnować, jego zdaniem, z roszczenia do bycia nauką i zacząć oceniać światopogląd – wraz z dochodzącą w nim do głosu w postaci „właściwej rady” świadomością polityczną – jako „własność i dzieło jednostkowej osobowości”, istotowo odrębne od nauki jako „wyniku zespołowej pracy pokoleń badaczy”³⁶.

Niemniej w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl waży się już otwarcie powiedzieć filozofom ściśle naukowym funkcję reprezentantów nie tylko teoretycznych, lecz również praktycznych praw przyszłej ludzkości, traktując ich również w tym względzie jako jej „funkcjonariuszy”. Zgodnie z ich „wewnętrznym powołaniem” do życia w absolutnej samoodповідzialności”, w którym utajone dotychczas

³³ Tamże, s. 71.

³⁴ Tamże, s. 68.

³⁵ Tamże, s. 70 i 75.

³⁶ Tamże, s. 76.

dążenie ludzkości do bycia rozumną staje się w pełni świadomym samego siebie nakierowaniem na rozum jako jej *entelechię*, jako poniekąd *postowie przyszłej ludzkości* mają oni bowiem w sposób jawny ponosić w tej roli zarazem *praktyczną* odpowiedzialność za „prawdziwy byt społeczności ludzkiej”. Ów byt, jako zawsze nakierowany ku *telos*, może się urzeczywistnić, pisze Husserl, „jedynie przez filozofię, jedynie poprzez nas, jeśli poważnie jesteśmy filozofami”, a to znaczy: *jedynie* przez „w poważnym sensie naukową” metafizykę³⁷. Trudno stąd nie wnioskować, że w ten sposób wewnętrznym powołaniem fenomenologii jako utajonej tęsknoty całej dotychczasowej filozofii okazuje się również odpowiedzialność za *prawdziwy byt polityczny* ludzkości. Jak zresztą pisze o tym w innym miejscu Husserl, „nie ma żadnego dającego się sensownie pomyśleć problemu dotychczasowej filozofii, a także żadnego dającego się pomyśleć problemu bytowego w ogóle, którego fenomenologia transcendentalsa nie musiałaby kiedyś napotkać na swej drodze”³⁸. Na myśli ma zaś przy tym *explicite* m.in. „transcendentalne pytanie zwrotne o istotowe formy ludzkiego bytu w społeczeństwie, w osobowościach wyższego rzędu, o ich transcendentalne, a tym samym absolutne znaczenie”³⁹.

Powołanie fenomenologii do reprezentowania w ten sposób również *politycznych* praw przyszłej ludzkości sprawia, że na swej drodze musi ona napotkać zatem także problem następujący: czy ta forma ludzkiego bytu w społeczeństwie, jaką jest demokratyczne państwo prawa, pozostaje wyłącznie przypadkowym tworem ważnościowym pewnego światopoglądu, ukształtowanym w toku historycznie uwarunkowanego, politycznego doświadczenia? Czy też należy uznać ją raczej za „wrodzoną”, aczkolwiek aż do późnej nowożytności utajoną formę istotową bytu politycznego rozumnej ludzkości: za jej *polityczną entelechię*, która dziś „sama dla siebie staje się jawna i świadomie kieruje istotową koniecznością ludzkiego stawania się”⁴⁰? Choć fenomenologia transcendentalsa okazuje się z perspektywy *Kryzysu nauk europejskich* jak najbardziej „wewnętrznie powołana” do *postawienia* tego „transcendentalnego” pytania, to jednak stawiając je, napotyka ona z perspektywy artykułu „Filozofia jako ścisła nauka” na swej drodze również inny, „dający się sensownie pomyśleć” problem. A mianowicie: jakiego rodzaju doświadczenie czyniłoby ją zarazem „wewnętrznie powołaną” do udzielenia na to pytanie *odpowiedzi*?

Dochodząca w *Kryzysie* *implicite* do głosu gotowość fenomenologii do wzięcia na siebie nie tylko teoretycznej, lecz również *politycznej odpowiedzialności* za jej wydany w tej materii *sąd* względnie „rozstrzygnięcie”, wymaga z pewnością bliższego rozważenia. Wydaje się ona bowiem jawnie ignorować respektowane jeszcze przez Husserla w 1911 roku, nałożone przez Arystotelesa na wszelką

³⁷ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich*, wyd. cyt., s. 15.

³⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, wyd. cyt., s. 192.

³⁹ Tamże, s. 191.

⁴⁰ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich*, wyd. cyt., s. 13.

możliwą *episteme politike* ograniczenie, zgodnie z którym przedkładane przez nią jako pewną wiedzę praktyczną „sądy” i „dowody” są innego rodzaju aniżeli te formułowane przez filozofię teoretyczną, nakierowaną na poznanie *prawdy*: tego, co stałe i niezmiennie⁴¹. Czyniąc fenomenologię drogą do urzeczywistnienia idei metafizyki jako filozofii uniwersalnej, w której „pęd do mądrości” oraz respektowanie „celu ścisłej nauki” w praktycznym dążeniu zawsze „splatały się ze sobą”, Husserl zdaje się zarazem odwracać miarodajną dla Arystotelesa relację pomiędzy teorią i praktyką. Podstawową tego przesłanką pozostaje rozumienie przez niego *epoché* jako aktu „naszej doskonałej wolności”, który właśnie jako taki stanowić ma *wrota* do „filozofii pierwszej”⁴². Choć także Arystoteles uznaje drogę teorii oraz drogę praktyki za w gruncie rzeczy jedną drogę, to jednak „dojrzały mąż” zdolny jest u niego uprawiać *bios theoretikos* nie tyle na podstawie swojej swobodnej decyzji, ile dopiero u szczytu swego praktycznego rozwoju, gdy cechy jego charakteru doskonale uobecniają cnoty dianoetyczne i moralne. Jak ujmuje to znów Erich Voegelin, „być może, że teoretyk sam nie musi być paragonem cnoty, ale przynajmniej musi być w stanie przeżyć w sobie te doświadczenia, których teoria jest rozwinięciem. A te umiejętności daje się rozwinać tylko w pewnych okolicznościach”⁴³.

Przeciwko pojęciu „metafizyki naukowej”, która miałaby „obejmować” wszystkie inne nauki oraz mieć za temat samą *faktyczność*, w tym: faktyczność demokratycznego państwa prawa – daje się ponadto podnieść zarzut, że sprzeciwia się ono określonej przez Kanta i miarodajnej przynajmniej do Webera relacji pomiędzy metafizyką w jej funkcji praktycznej oraz *universitas* nauk ścisłych. Ernst Wolfgang Orth wskazuje w tym kontekście na fakt, że wykazując w *Krytyce czystego rozumu* niemożliwość „psychologii racjonalnej” jako dyscypliny metafizycznej, która miałaby z naukowym obiektywizmem ujmować istotę człowieka, Kant utorował tym samym – w opozycji do dawnej metafizyki – „drogę nowoczesnej psychologii, tzn. w ogóle nowoczesnej nauce o człowieku i socjologii”⁴⁴. Oznacza to, iż odtąd w naukach społecznych i politycznych „możliwe jest jedynie obserwowanie i zbieranie różnorodnych zjawisk, fenomenów, które jawią nam się jako ludzkie zachowania i działania”⁴⁵. Jak zauważa Orth, w ten sposób – opisowo i statystycznie – można wprawdzie dowiedzieć się o człowieku wiele sensownych rzeczy, lecz jego „prawdziwa”, „inteligibilna”, „noumenalna” istota

⁴¹ Por. L. Landgrebe: *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, Köln-Opladen 1969, s. 15.

⁴² Bliżej na temat różnicy pomiędzy *klasycznym* a *fenomenologicznym* rozumieniem „filozofii pierwszej” por. W. Lenkowski: „What is Husserl’s *Epoche*? The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context”, „Man and World” (11), 1978, s. 299–323.

⁴³ E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*, wyd. cyt., s. 67.

⁴⁴ E.W. Orth: „Nauki społeczne między metafizyką a opisem”, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa 1993, s. 219–220.

⁴⁵ Tamże.

w jego wolności i godności po wieki wieków uchylać się będzie odtąd naukowej obiektywizacji. Tym samym również „transcendentalne”, „absolutne znaczenie” ludzkiego bytu w społeczeństwie może – lub, jak dla Kanta: *musi* – jako *praktyczna idea rozumu* stanowić co najwyżej przedmiot „filozoficznej wiary”, nie mogąc jednak w żaden sposób stać się tematem „naukowej metafizyki”.

Metafizyka oraz empiryczno-naukowy opis zarówno społecznego, jak i politycznego „bytu” człowieka w myśl Kantowskich *krytyk* w charakterystyczny sposób się zatem rozchodzą. To ich nowożytnie rozejście się i zarazem stwierdzane przez Husserla wzajemne odnoszenie się do siebie dostrzegalne jest, zdaniem Ortha, również we współczesnych naukach społecznych. Także dziś bowiem w dyskursie nauk społecznych (a tym bardziej politycznych!) „pojawiają się – często nierozzerwalnie splecione – dwa momenty: z jednej strony empiryczno-treściowe stwierdzenie, czym są zjawiska ludzkiego bytu w płaszczyźnie biologicznej, socjologicznej i kulturowej – gdy zjawiska jako takie są faktem niekwestionowanym – a z drugiej strony niewyczerpane znaczenie, jakie ludzie sobie w dyskursie o własnej rzeczywistości przypisują”⁴⁶. Konieczność *krytycznej*, lecz w żadnym razie „naukowej” metafizyki jako pewnej nauki o postulatach, nawiązujących u Kanta do wolffiańskiej *metaphysica specialis* oraz jej trzech wielkich tematów: natury, Boga i nieśmiertelnej duszy, wynikałaby w tym kontekście stąd, że nauki społeczne mają tendencję do niejako „ontologizowania” obserwowanych przez siebie zjawisk i traktowania ich jako „rzeczy samych w sobie”. W tej mierze, w jakiej człowiek wraz z „istotowymi formami jego bytu w społeczeństwie” jest dla nich *tylko* tym, za co podają go empiryczne nauki społeczne – „zredukowanym” zatem o swą niedającą się naukowo stwierdzić wolność i godność – również z perspektywy Kanta można zatem mówić nie tylko o „naiwnym obiektywizmie”, lecz również o „niepełnej racjonalności” tych nauk.

Stosownie do tego „możliwe naukowe ujęcie człowieka”, które czyniłoby zadość wymogowi ich *pełnej* racjonalności, w streszczeniu Ortha wyglądałoby u Kanta tak: „uporządkowane obserwacje i opisy dotyczące człowieka muszą być włączone w perspektywę krytycznej metafizyki (będącej ostatecznie metafizyką moralności)”⁴⁷. Zgodnie z tym wymogiem, także uzyskana na drodze obserwacji oraz badań statystycznych wiedza o rzeczywistości politycznej nie może być traktowana jako ontologiczna, czyli ostatecznie treściowa wypowiedź o istocie politycznego bytu człowieka, lecz co najwyżej oferować „wartości przybliżone do jego egzystencji”, które trzeba rozumieć dopiero w *metafizycznym świetle* jego właściwego powołania. Zadaniem metafizyki nie byłoby tym samym wydawanie „w poważnym sensie naukowych”, świadomych politycznie i absolutnie ważnych sądów na temat człowieka oraz istotowych form jego bytu w „społecznościach

⁴⁶ Tamże, s. 222.

⁴⁷ Tamże, s. 221.

wyższego rzędu”, tylko co najwyżej „ramowe określenie właściwych, istotnych tematów” empirycznych nauk społecznych i politycznych. Krytyczna metafizyka w znaczeniu nauki o postulatach miałaby być zatem rozumiana jako – posiadające ważność *heteronomiczną* względem „wolnych od wartości” nauk empirycznych – „ich odniesienie do wartości” (*Sinn- und Wertbezug*). To konkretnie postulowane przez Kanta metafizyczne – a mówiąc za Weberem: „demoniczne” – odniesienie badań naukowych do wartości Orth określa w nawiązaniu do Kołakowskiego mianem wiary w „ostatni znany w naszych czasach mit”: mit „człowieka jako osoby, owego »innego«, który ma znaczenie”⁴⁸. Choć w jego bycie „zakotwiczone jest wszelkie znaczenie i doniosłość możliwych orientacji życiowych i badań”, ów byt człowieka, jego „istnienie” – tak samo jak „istnienie Boga” – nie może jednak zostać w żaden sposób „dowiedzione”: ani w ramach „empirycznej antropologii”, ani w ramach jakiegokolwiek „przyszłej metafizyki”, która mogłaby wystąpić jako „nauka”.

IV. Świadomość polityczna a świadomość tego, co polityczne: ontologia państwa prawa

Z punktu widzenia „filozofii ściśle naukowej” również *kantowska nauka o postulatach* okazuje się jednak bez wątpienia tożsama z czasowo uwarunkowaną i kształtującą świadomość wyłącznie swojego własnego czasu *filozofią światopoglądową*. Ponieważ nie stawia ona krytycznego pytania o *genezę sensu* jej postulatów, dokonany przez Husserla w *Kryzysie* zwrot ku *światu życia* jako uniwersalnej podstawie doświadczenia i w tym sensie fundamentowi wszelkich, tzn. zarówno teoretycznych, jak praktycznych orientacji życiowych można byłoby traktować w związku z tym nie tyle jako *sprzeniewierzenie*, ile raczej próbę *radikalizacji* – uznawanego przez niego jeszcze w 1911 roku za miarodajny – „neokantowskiego” ujęcia relacji teorii i praktyki⁴⁹. Wróćmy w związku z tym do pytania postawionego na wstępie: w jaki sposób domniemana przez Husserla, „naukowa”, obejmująca *ontologię świata życia* „metafizyka fenomenologiczna” miałaby być w stanie przyczynić się do przezwyciężenia kryzysu – wahającej się współcześnie pomiędzy metafizyczną mitologią a redukcjonistycznym obiektywizmem politologii – „europejskiej świadomości politycznej”?

W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę, że właściwą motywację zaprojektowanej przez Husserla w *Kryzysie* redukcji do świata życia można widzieć w próbie przezwyciężenia redukcjonizmu nauk obiektywistycznych przez powrót

⁴⁸ Tamże, s. 229.

⁴⁹ H.-R. Sepp: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg-München 1997, s. 14.

do antycznej zasady badawczej *ratowania fenomenów*⁵⁰. Przewycięzenie to okazuje się ostatecznie dla Husserla możliwe tylko za cenę uznania, że w otwartej przez *epoché* „sferze fenomenologicznej” – w polu doświadczenia świadomości transcendentalnej – możliwy jest nie tylko naukowy opis empirycznych stanów rzeczy, lecz również „opis istoty” czystych fenomenów. Badanie ejdetyczne owej sfery ma czynić, według Husserla, możliwą opisową, *aprioryczną ontologię*, którą Husserl ujmuje wprawdzie początkowo jako ontologię „w postaci niemetafizycznej”, która jednak z perspektywy *Kryzysu* daje się najwyraźniej – jako „objęta” przez naukową metafizykę – określić również jako ontologia *w postaci naukowo-metafizycznej*.

Z uwagi na to, że współczesny kryzys świadomości politycznej polegać ma nie tylko na utracie doniosłości dla życia nauk politycznych, lecz również na utracie przez nie samej zdolności postrzegania fenomenu polityczności, pierwszy krok do przewycięzenia wspomnianego kryzysu powinien byłby zatem polegać na „ratowaniu fenomenu tego, co polityczne” w ramach tak rozumianej, apriorycznej ontologii. Mowa tu o tak zwanej „ontologicznej drodze” redukcji, która „trzymając się odwrotnego porządku, niż ma to miejsce u Kartezjusza”, bierze swój początek „nie »bezpośrednio« od *ego cogito*, lecz od strony obiektywnej, ontologicznej” i wzbudza „potrzebę korelatywnych, transcendentalno-subiektywnych badań, zmierzających do *uczynienia zrozumiałym sensu obiektywności*”⁵¹. Tę drogę do „*a priori* tego, co polityczne” można byłoby określić również jako drogę „krytyczno-naukową”: zwraca ona mianowicie uwagę na zasadniczą, ostateczną „»niezrozumiałość« jako podstawowy rys wszelkiego naturalnego, zarówno przednaukowego jak naukowego poznania obiektywności”, która ma miejsce dopóty, „dopóki to »jednokierunkowe« (*gerade*) poznanie nie zostanie zbadane ogólnie i uniwersalnie w pełnym, konkretnym kontekście dokonującej aktów intencjonalnych subiektywności i w tej konkretnej korelacji objaśnione”⁵².

Bezpośrednią, krytyczną analizę, *resp.* „myślowe ujęcie” pewnego osobistego *habitus* jako „świadomości politycznej” *in nuce* musiałaby zgodnie z tym poprzedzać analiza *świadomości tego, co polityczne* jako apriorycznego fundamentu teoretycznych konstrukcji nauk politycznych. W celu przewycięzenia apercepcyjnej słabości tych nauk w odniesieniu do fenomenu tego, co polityczne, oraz objaśnienia sensu jego obiektywności, metodycznym punktem wyjścia fenomenologicznych badań nad tą świadomością powinno byłoby stać się w związku z tym przede wszystkim uchwycenie jej *intencjonalnego korelatu*. Metodycznie pierwsze pytanie tych badań to zatem pytanie o *przedmiot* świadomości politycznej w jego „najwyższej gatunkowej jedności”, mówiąc ściślej: pytanie o ten przed-

⁵⁰ Por. T. Rehbock: „Phänomen“, w: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7, Basel 1989, s. 478.

⁵¹ R. Bernet, I. Kern, E. Mahrbach: *Edmund Husserl*, wyd. cyt., s. 66.

⁵² Tamże, s. 67.

miot, który świadomość tę w jej własnej jedności pozwala w ogóle określić jako „polityczną”. Zarówno z ogólnej perspektywy badań fenomenologicznych, jak ze szczególnej perspektywy „fenomenologii świadomości politycznej” przewaga tej drogi nad drogą kartezjańską polegałaby na tym, że „nie trzeba tu dokonywać żadnej sceptycznej *epoché*, równoznacznej z pozbawieniem świata ważności oraz odwołaniem się do pewnego fundamentu danego w sposób absolutny”. Wchodząc na tę drogę, przedmiotowości politycznego doświadczenia, *resp.* doświadczenia polityczności ujmuje się bowiem w całej pełni ich treści oraz struktur ontologicznych jako „»indeks« lub »nić przewodnią« badań nad subiektywnym *a priori* ich konstytucji”⁵³.

Ta naukowo-krytyczna droga odpowiada zarysowanemu przez Husserla już w drugim tomie *Badań logicznych* programowi badań, który czysto opisową – lub inaczej: *statyczną* – fenomenologię jako teorię poznania czyni naukowym fundamentem wszelkich innych nauk. Zgodnie z tokiem argumentacji pierwszego tomu *Idee* powinna ona, będąc wraz z dokonaniem *epoché* pojmowana jako ejdetyczna nauka o świadomości transcendentalnej oraz jej korelatach, mieć za swój temat możliwość poznania w ogóle i w ten właśnie sposób *logicznie* poprzedzać wszystkie inne nauki. Jako krytyka nie tylko *poznania*, lecz również *rozumu*, miałaby ona rozpatrywać dziedziny przedmiotowe wszelkich możliwych nauk w ich wzajemnym związku jako *regiony* całościowego doświadczenia świata, wyznaczone *a priori* przez istotę przedmiotowości tych nauk⁵⁴. Zadaniem tej deskryptywnej, „statycznej” fenomenologii jako krytyki każdorazowych przedmiotowości nauk empirycznych byłaby tym samym budowa wspomnianego systemu krytycznych dyscyplin teoriopoznawczych, które Husserl określa mianem „regionalnych ontologii”⁵⁵.

Należałoby w związku z tym oczekiwać, że w ramach fenomenologicznej krytyki poznania mogłaby zostać rozwinięta również taka ontologia regionalna, która stanowiłaby logiczną podstawę nauk politycznych i była odpowiedzialna za eksplikację *podstawowych pojęć* tych nauk⁵⁶. Jako pewna *ontologia materialna*, w celu uchwycenia przedmiotu świadomości politycznej – określającego jako taki *istotę* tej świadomości – winna byłaby ona wychodzić od przedmiotowości historycznie ukształtowanych, empirycznych nauk politycznych: w tej mierze, w jakiej nauki te przejęły je od pełniącej dotychczas ich funkcję *filozofii politycznej*. Owe przedmiotowości, które jako „przedmiotowości wyższego rzędu”⁵⁷ włączałyby się stosownie do tego „przez swą materialną istotę w pewien najwyższy mate-

⁵³ Tamże.

⁵⁴ E. Husserl: *Idee I*, wyd. cyt., s. 36.

⁵⁵ Por. L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloch 1967, s. 44.

⁵⁶ Tamże, s. 145.

⁵⁷ E. Husserl: *Idee I*, wyd. cyt., s. 525 n.

rialny rodzaj, w pewną dziedzinę (*Region*)”⁵⁸, nie byłyby jednak uwzględniane w ramach tej ontologii w znaczeniu zwykłych „faktów kulturowych”. Na mocy dokonanego wraz z *epoché* „wyłączenia świata naturalnego” zyskiwałyby one znaczenie pewnych „jednostek ważnościowych”, które w swych roszczeniach do ważności musiałyby zostać dopiero sprowadzone do tych dokonań świadomości, w których się konstituują.

„Transcendentalną nicią przewodnią” tego typu badań konstytucyjnych nie mogłoby stać się *dziś* w związku z tym nic innego, jak określające sens „polityczności” świadomości politycznej *naszych czasów* „demokratyczne państwo prawa”, które stanowi właśnie jako takie podstawowy przedmiot współczesnych *nauk o państwie i prawie*. Jako temat odpowiedniej „regionalnej nauki ejdetycznej”, *resp.* ontologii regionalnej, to właśnie ów szczególny twór ważnościowy musiałby określać pewien „regionalnie ograniczony zasób fenomenów”, które w swej fenomenalnej obiektywności i roszczeniu do ważności miałyby być „ratowane” w ramach odpowiednich, nieredukcjonistycznych badań konstytucyjnych.

Możliwość fenomenologii świadomości politycznej, która mogłaby zarazem przejąć funkcję *politycznej samokrytyki fenomenologii*, zależałaby z tej perspektywy bezpośrednio od tego, na ile nauki polityczne w ich historycznej relacji do arystotelesowsko-tomistycznej filozofii praktycznej, *teologii politycznej* oraz nowożytnej filozofii politycznej mogłyby odnaleźć swe „istotne fundamenty teoretyczne” w ejdetycznej ontologii *demokratycznego państwa prawa*. W myśl przedstawionej przez Husserla wykładni wzajemnych odniesień pomiędzy obszarami poznania nauk empirycznych i ejdetycznych ontologia tego typu powinna byłaby bowiem przynosić ze sobą „bogaty zasób poznania”, które mogłoby „w czysty, bezwarunkowo ważny sposób odnosić się do wszelkich możliwych przedmiotów regionu”, jak również nie móc „nie posiadać znaczenia dla badania faktów empirycznych”⁵⁹. Czysto ejdetyczne badania tego konkretnego regionu, do którego odnosi się poznanie nauk politycznych, powinno byłoby z punktu widzenia praktyki poznania – w czym wyrażałaby się „stosowalność” fenomenologicznego, apriorycznego poznania do tego, co faktyczne – kierować się przy tym ideą „doskonałej zrationalizowanej nauki doświadczałnej” o demokratycznym państwie prawa. Im bardziej bowiem, według Husserla, także ta nauka zbliżałaby się do poziomu »ściślej«, nomologicznej nauki”, tym bardziej wzrósłby „zasięg i moc jej osiągnięć w praktyce poznawczej uzyskanych”⁶⁰.

Husserlowi nie mogłoby chodzić oczywiście o to, aby fenomenologia transcendentna w ramach tego rodzaju badań ontologicznych miała wchodzić w kompetencje nauk o państwie i prawie jako pewnych szczegółowych nauk politycznych: do tego stopnia, że przedstawiciele tych nauk, jak ironicznie zauważa

⁵⁸ Tamże, s. 37.

⁵⁹ Tamże, s. 38.

⁶⁰ Tamże, s. 39.

Ernst-Wolfgang Orth w odniesieniu do astronomów, „winni więc obawiać się, że pewnego dnia astronomia fenomenologiczna [resp. „fenomenologia polityczna”] pozbawi ich chleba”⁶¹. Należy podkreślić, że taka regionalna „ontologia państwa prawa” jako nauka ejdetyczna nie mogłaby zostać, zgodnie z ujęciem Husserla, zaprojektowana *przed* ukształtowaniem się odpowiedniej nauki o faktach: „jej projekt wywodzi się raczej z późniejszej refleksji nad warunkami, przy których może dojść i doszło do określenia granic danej dziedziny”⁶².

W ramach swych badań materialno-ontologicznych dyscyplina ta pytałaby zatem przede wszystkim o warunki nauk politycznych *jako* nauk oraz sprawdzałaby ich poznanie do pewnego źródłowego sposobu doświadczania świata, aby wykluczać wszystkie te wypowiedzi, które nie dają się w pełni zrealizować i uprawomocnić fenomenologicznie, tzn. przez odniesienie ich do źródłowych oczywistości tego doświadczenia⁶³. Jej przede wszystkim *krytyczne zadanie* powinno byłoby w efekcie polegać na tym, aby *projekty świata* nauk politycznych, *resp.* polityczne „projekty samego konkretnego życia”, przepytawać niejako *ex post* „ze względu na nastawienia redukcyjne, jakie mogą być ich podstawą”⁶⁴.

V. Transcendentalna *epoché* jako warunek euboulia?

Odpowiednie analizy, które nie pozostają bez znaczenia dla możliwości określenia „istoty” również świadomości tego, polityczne oraz leżącego u jej podstaw nastawienia redukcyjnego, można odnaleźć w drugim tomie *Idee*, poświęconym fenomenologicznym badaniom nad problemami konstytucji. Fakt, że ani sam Husserl, ani podążający jego tropem uczniowie nie podjęli badań nad świadomością polityczną w jej *jedności i swoistości*, wydaje się mieć swoją bezpośrednią przyczynę w stwierdzonych przez niego „bardzo trudnych problemach”, które wiążą się z „posplataniem różnych dziedzin”⁶⁵. Husserl wskazuje, że „przeciwstawienie *przyrody i świata duchowego*, nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych, przyrodniczej nauki o duszy z jednej strony, a teorii osobowości (teorii Ja, egologii) jako też socjologii (nauki o współnocie) z drugiej strony” mają swe źródło w „trudnym odróżnieniu *duszy i ducha*”⁶⁶. W fenomenologicznych analizach problemów konstytucji, jakie przynosi ze sobą to dzieło, możliwy region świadomości politycznej *rozpływa się* w związku z tym niejako w regionie świata

⁶¹ Por. E.W. Orth: *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, wyd. cyt., s. 224.

⁶² L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*, wyd. cyt., s. 145.

⁶³ Por. E. Ströker: *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Hamburg 1992, s. 20.

⁶⁴ Por. E. W. Orth: *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, wyd. cyt., s. 228.

⁶⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, wyd. cyt., s. 529.

⁶⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, wyd. cyt., s. 245.

duchowego, do którego nauki polityczne mają się odnosić wraz z całością nauk humanistycznych i społecznych.

Otwarcie i zarazem zakrycie przez Husserla możliwości podjęcia fenomenologicznych badań nad świadomością polityczną zdaje się wynikać przede wszystkim stąd, że punktem wyjścia swych analiz tego regionu uczynił on kategorię *osoby* jako członku świata społecznego⁶⁷, uznanego przez niego za poniekąd „subregion” świata duchowego. Świat duchowy jako jednolita dziedzina przedmiotowa nauk humanistycznych odsyła w efekcie w myśl jego analiz do korelatywnego wobec niego typu świadomości, która ma określać go we wszystkich odnoszących się do niego, predykatywnych twierdzeniach tych nauk. Husserl określa tę świadomość mianem „świadomości osobowej”⁶⁸, której jedynie jednym z typów ma być również współdomniemana tu przez niego „świadomość polityczna” w jej funkcji konstytuującej. Jak pisze, „członkowie społeczności, małżeństwa, państwa, kościoła itd. »wiedzą« wszyscy, że są ich członkami, czują się od nich świadomościowo zależni i ewentualnie czują się oddziałującymi na nie świadomościowo”⁶⁹.

U podstaw świadomości osobowej ma w ten sposób leżeć również odpowiednie, *osobowe nastawienie*. Jako pewne „redukcyjne” nastawienie *motywacyjne* należałoby określić je za Husserlem także jako nastawienie w „najszerszym sensie” *praktyczne*⁷⁰. Pominęta przez Husserla kwestia, którą należałoby w tym kontekście zbadać, byłaby jednak *relacja* pomiędzy określoną przez to nastawienie, konstytuującą świat duchowy i społeczny świadomością „osobową” a poszukiwaną tu „świadomością polityczną” w jej swoistości, strukturze wewnętrznej i dalszej, fenomenologicznej *nieredukowalności*. Tematem badań winien byłby stać się tym samym sposób, w jaki określające swoistość świadomości osobowej nastawienie praktyczne odnosiłoby się do specyficznego, *politycznego nastawienia*. Podstawowym problemem, który należałoby w związku z tym rozstrzygnąć, byłaby kwestia, czy „polityka” jako pewna praktyka względnie *technologia słusznego działania* w obrębie „świata naturalnego”, *resp.* świata życia nie jest niczym innym, jak – zgodnie z przekonaniem Kanta – „stosowaną nauką prawną” i w tym sensie wyłącznie „przedłużeniem etyki”, czy też raczej – zgodnie z przekonaniem Webera – zasadniczo się od „etyki” w potocznym sensie tego słowa różni.

Pominięcie przez Husserla tej kwestii – zagadnienia, czy „polityka” i „etyka” odnoszą się do jednego, czy też dwóch różnych regionów bytu, czy „świadomość etyczną” i „świadomość polityczną” określa w ich swoistości jedno, czy też dwa różne, redukcyjne nastawienia – wiązać należy niewątpliwie ze wspomnianym odwołaniem się przez Husserla do *prywatynnego*, zakorzonego w tradycji

⁶⁷ Tamże, s. 271.

⁶⁸ Tamże, s. 268.

⁶⁹ Tamże, s. 258.

⁷⁰ Tamże, s. 269.

chrześcijańskiej pojęcia *osoby* jako „centralnego punktu świata społecznego”⁷¹. *Bezkrytyczność* Husserla w tej kwestii sprawiła, że możliwość samego *postawienia* tego pytania pozostała dla niego zakryta. Tym bardziej uniemożliwiła mu ona zatem dokonanie podstawowych, *fenomenologicznych* rozróżnień, takich choćby, jak to przeprowadzone przez Webera, pomiędzy „etyką przekonań” a – polityczną – „etyką odpowiedzialności”.

Dalekosiężne konsekwencje dla możliwości ukonstytuowania się autonomicznego, fenomenologicznego nurtu w ramach teorii politycznej oraz podjęcia badań z zakresu „fenomenologii świadomości politycznej” miało związane z tym, dochodzące w wywodzącym się od Hegla pojęciu „świata duchowego” pomieszanie dziedzin przedmiotowych dwóch różnych nauk, a mianowicie *socjologii* i *nauk politycznych*. Można poważyć się na postawienie tezy, że to właśnie to miarodajne dla istotnej części nowożytniej filozofii politycznej pomieszanie – które bezkrytycznie przejął również Alfred Schütz w swoich badaniach nad „sensowną strukturą świata społecznego” – w dużym stopniu wykluczyło możliwość podążenia fenomenologii na ratunek „fenomenom politycznym” oraz postawienia w jej ramach pytania o racjonalność demokratycznego państwa prawa. Z tego też względu również w późnym dziele Husserla możliwe przedmiotowości poszukiwanej tu świadomości politycznej nie wpisują się w porządek żadnego samodzielnego regionu bytowego czy „świata odrębnego” (*Sonderwelt*). Ponieważ – o czym świadczy na przykład paralogiczny artefakt „osobowości wyższego rzędu” – wypracowane w drugiej księdze *Idei* rozróżnienia i założenia kategoriałne pozostają w ten sposób w dużym stopniu miarodajne dla jego projektu „ontologii świata życia”, aby podjąć się z perspektywy fenomenologii krytyki europejskiej świadomości politycznej w sposób autentycznie radykalny, również podjęta w *Kryzysie* „krytyka nauk w ogóle” domagałaby się zatem odpowiedniej radykalizacji.

Drogowskazem tych poszukiwań mógłby stać się zarysowany przez Klausa Helda projekt „fenomenologii świata politycznego”, który krytycznie rozwija możliwości, jakie stwarza fenomenologia transcendentálna w badaniach z zakresu *ontologii politycznej*. Wychodząc od stwierdzenia, że „to właśnie fenomenologia powołana jest do tego, aby dać filozofii politycznej nową podstawę”, warunkiem odpowiedzi na to powołanie Held czyni wprawdzie „uprzytomnienie” sobie przez myśl fenomenologiczną, „że jej centralnym tematem nie jest ani świadomość, jak sądził Husserl, ani bycie, jak myślał Heidegger, tylko *świat*”⁷². Ponieważ jednak odpowiedzialnym za dotychczasową ślepotę fenomenologii na „świat polityczny” jako pewien region bytu Held czyni brak odpowiedniej refleksji nad szczególnym sposobem „otwarcia na świat” (*Öffnung*), który związany jest z fenomenem

⁷¹ Tamże, s. 262.

⁷² K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, wyd. cyt., s. 16.

„sfery publicznej” (*Öffentlichkeit*)⁷³, powstaje pytanie, na ile podjęte przez niego „noematyczne” badania nad konstytucją świata politycznego odsyłają *implicite* do – będącej „transcendentalnym korelatem” świata politycznego – *politycznej subiektywności*. A także, na ile domagają się one jako takie uzupełnienia o odpowiednie badania „noetyczne” nad będącą tematem tego tekstu kategorią „świadomości politycznej”.

Dokładnie w tym znaczeniu sam Held stwierdza, że „jeśli świat polityczny czymkolwiek *jest*, to właśnie korelatem licznych otwierających się na tę [publiczną] przestrzeń życiową mniemań, istnieje on tylko o tyle, o ile jest omawiany przez obywateli”⁷⁴. Jego „fenomenalność” polegać ma więc na tym, że nie jest on niczym „w sobie”, lecz dopiero „»konstytuuje się« przez to, że ujawnia się jako omawiany w wielu odnoszących się do niego mniemaniach”⁷⁵. *Otwarcie* oznacza tu, z jednej strony, przejście od nastawienia „naturalnego” – zamkniętego w swoim własnym, niejako „prywatnym” horyzoncie i określonego praktycznym interesem osobowego samozachowania – do takiego nastawienia, które pozwala ujawnić się temu, co poza horyzonty nastawień partykularnych *wykracza*. Z drugiej strony, swoistość otwarcia na świat polityczny zostaje tu określona również w opozycji do dokonującego się w nastawieniu teoretycznym otwarcia na *świat uniwersalny* jako temat *episteme*. Stosownie do tego świat jako świat polityczny staje się dostępny konstytuującej go intersubiektywności – mówiąc słowami Helda: obywatelom jako jego „nośnikom” – dopiero o tyle, o ile w jej ramach dochodzi zarazem do otwarcia na partykularne horyzonty *innych* w ich wielości: podstawę jego jedności stanowiłby w ten sposób wyłącznie wspólny wszystkim „podstawowy interes, urzeczywistniający się w chronieniu tego pluralizmu”⁷⁶. Otwarcie na uniwersalny świat *episteme* określone byłoby tymczasem zainteresowaniem „obowiązywalnością niezależną od pluralizmu partykularnych horyzontów wyjściowych”, ugruntowaną w „jedności tego, co naukowo ogólne”⁷⁷.

W rozróżnieniu tych dwóch odmiennych sposobów otwarcia na świat okazuje się mieć zarazem swą podstawę różnica pomiędzy *nastawieniem czysto teoretycznym* a konstytutywnym dla poszukiwanego tu typu świadomości *nastawieniem politycznym*. Held definiuje tę różnicę w nawiązaniu do przywoływanego już, dokonanego przez Arystotelesa wyodrębnienia *phrónesis* od *episteme*, jak również do fundamentalnego dla Husserla rozróżnienia pomiędzy *doxa* jako potocznie otwartą na świat *mądrością praktyczną* a wolnym w swej „obiektywności” od wszelkiego pluralizmu, *teoretycznym poznaniem* świata. Z tego też względu swych

⁷³ K. Held: „Egzystencja autentyczna i świat polityczny”, tłum. Z. Zwoliński, „Edukacja Filozoficzna” 15 (1993).

⁷⁴ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, wyd. cyt., s. 30.

⁷⁵ Tamże, s. 31.

⁷⁶ Tamże, s. 34.

⁷⁷ Tamże, s. 35.

analiz konstytutywnych z zakresu fenomenologii świata politycznego nie chce on przeprowadzać w otwieranym przez *epoché* horyzoncie fenomenologii transcendentnej: objaśnienie tego regionu ontologicznego nie ma bowiem prowadzić do odsłonięcia jakiegoś typu świadomości „teoretycznej”, w której miałby się on *aktywnie* konstytuować, tylko tych *pasywnych*, intersubiektywnych warunków konstytucji, w których „praktycznie” konstytuują się wszystkie formy ludzkiego świata, przede wszystkim *rodzina* jako ich forma podstawowa. Ponieważ ów pasywnie ukonstytuowany, ufundowany w prywatności rodziny i jednocześnie ją przekraczający świat Held pojmuje jako swego rodzaju *zapośredniczenie* pomiędzy światem naturalnym a światem uniwersalnym, także świadomość transcendentna okazuje się z tego punktu widzenia nie tyle ostatecznym źródłem wszelkiej konstytucji, ile raczej daje się potraktować jako przez to właśnie „zapośredniczenie” w pewien sposób *ukonstytuowana*.

Z perspektywy fenomenologii świata politycznego podstawy racjonalności demokratycznego państwa prawa nie stanowiłaby w tym kontekście bynajmniej normatywna, sensotwórcza świadomość polityczna w jej funkcji konstytuującej. Za tę podstawę Held uznaje przede wszystkim pewną pasywną, utrwaloną przez nawyk „sprawność” w otwieraniu się na świat polityczny, którą określa on mianem *demokratycznego etosu*. Jak pisze, ów etos „zawiera wprawdzie miary działania, które są obowiązujące dla ludzkiej wspólnoty. Lecz źródłowa świadomość tych miar nie polega na tym, że są one – jak w etyce – przedstawiane w sposób przedmiotowy w postaci praw, nakazów, norm, wartości lub imperatywów i w tym sensie stanowią temat dyskusji; są one raczej znajome członkom wspólnoty przed-przedmiotowo i przedtematycznie jako »dobre obyczaje«”⁷⁸. Etos demokratyczny, na którym ma się wspierać racjonalna, fundująca demokratyczne państwo prawa kultura polityczna, nie powstaje zatem z perspektywy fenomenologii świata politycznego niejako *ad hoc*, na podstawie jednostkowej decyzji lub świadomego samookreślenia woli pewnego politycznego podmiotu, tylko powstaje z czasem jako pewna własność nabyta (*Habitus*) jako efekt przyzwyczajenia względnie „habitualizacji”⁷⁹.

Z punktu widzenia postawionego w tym tekście pytania o możliwość przewyciężenia współczesnego „kryzysu” nauk politycznych przez odwołanie się do kategorii politycznej świadomości fenomenologia świata politycznego okazywałaby się zatem ostatecznie nie tyle *drogowskazem*, ile jednoznacznym w swej treści drogowym znakiem „stop”. Wprawdzie wskazuje ona pewną drogę, którą fenomenologia mogłaby podążać na „ratunek” fenomenowi demokratycznego

⁷⁸ K. Held: „The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View”, w: Zahavi, D. (red.): *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht–Boston–London 1998, s. 193.

⁷⁹ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*, wyd. cyt., s. 30.

państwa prawa, jednak także i tutaj dzieje się to za cenę porzucenia otwartego suwerennym aktem *epoché*, królewskiego traktu „naukowej” metafizyki fenomenologicznej jako uniwersalnej krytyki życia. Jeśli racjonalność demokratycznej kultury politycznej pozostaje z jej perspektywy ugruntowana w pewnej *habitualności*, uznanej w ramach określonej wspólnoty politycznej za *pożądaną*, powstaje mimo to pytanie, czy jako pewna *wtórna pasywność*, potraktowana jako swego rodzaju *druga natura* europejskiego człowieczeństwa, nie musi ona kierować dalszych badań na zagadnienie źródłowej *aktywności*, której jest ona „osadem”. Czy zważywszy, że wszelkie – fenomenologicznie nieredukowalne do żadnej „pasywności” – aktywne „otwarcie” na świat polityczny dokonywać się może wyłącznie w formie *predykatywnego sądu politycznego*, przedmiotem pytania fenomenologii nie muszą stać się również podmiotowe warunki „wewnętrznej samoodповідzialności” takiego sądu?

Odrzucenie przez fenomenologię świata politycznego otwierającej drogę do tych pytań metody *epoché* czyni zarazem problematyczną kwestię jej własnej, teoretycznej samoodповідzialności. Wprawdzie badając możliwość i granice fenomenologicznej krytyki redukcjonizmu nauk społecznych również Orth podkreśla, że trzeba „zrezygnować z domniemanego celu fenomenologii: ustalenia absolutnej podstawy ostatecznej, które przez ejdetyczną intuicję byłoby wskazane w sposób absolutnie ewidentny”⁸⁰. Ponieważ, jak pisze, „*nastawienie* nigdy nie przyjmuje wartości zerowej”, również dążenie fenomenologii do usunięcia napięcia między „światopoglądem” a „empirycznym opisem” w dziedzinie nauk politycznych możliwe jest w związku z tym „tylko za cenę okaleczenia fenomenów” i jako takie nie może sprostać zasadzie ich „ratowania”⁸¹. Jeśli przez fenomenologiczną, naukową, obejmującą ostatecznie również ontologię świata życia metafizykę rozumieć „dążenie do pozycji absolutnej (w systemie intencjonalności)”, przez opis zaś: „uchwycenie wyraźnie widocznych, usytuowanych pozycji”, stwierdza, „dochodzimy do sformułowanej przez Helmutha Plessnera tezy o ekscentrycznej pozycji człowieka”⁸².

Możliwości uratowania fenomenów politycznych oraz wykazania racjonalności świadomości politycznej, w której się one konstytuują, można jednak poszukiwać według Ortha w podkreślanej przez Husserla, *wychowawczej* roli redukcji fenomenologicznej. Redukcyjne nastawienie, które leży u podstaw świadomości transcendentalnej, nie jest bowiem dla Husserla bynajmniej nastawieniem jednym z wielu. „Moment wychowawczy redukcji fenomenologicznej”, jak pisze, polega przede wszystkim na tym, że „czyni nas ona w ogóle zdolnymi do uchwycenia

⁸⁰ E. W. Orth: *Nauki społeczne między metafizyką i opisem*, wyd. cyt., s. 226.

⁸¹ Tamże, s. 228.

⁸² Tamże.

zmian nastawień”⁸³. Redukcja to zatem z tej perspektywy przede wszystkim możliwość, że „prześlizgujemy się stale całkiem bez trudu od jednego nastawienia w drugie”⁸⁴. Świadomość, do której dzięki niej uzyskuje się dostęp, daje się w związku z tym określić mianem poniekąd *panperspektywicznej*: „jest to świadomość znajdowania się w konstelacji”⁸⁵. To właśnie we właściwej tej świadomości *elastyczności nastawień*, stwierdza Orth, przejawia się przyjmowana przez Husserla na zasadzie *transcendentalnego faktu* „nasza całkowita swoboda” jako możliwość wątpienia⁸⁶. Tym, na co ona otwiera, nie może być zaś nic innego, jak tylko samo „metafizyczne” *światło*, które poprzez poszczególne nastawienia pada na rzeczy i czyni je w ogóle zrozumiałymi. Jako taka, świadomość transcendentalna dawałaby się potraktować jako nie tyle *uwarunkowana* postulowanym przez Arystotelesa wszechstronnym doświadczeniem, ile raczej jako sam *warunek* możliwości bycia wszechstronnie doświadczonym: stawania się politycznie dojrzałym i usposobionym do „właściwej rady”.

Dopiero w tym sensie, jako przekształcona w niejako *proteuszową* własność, nabytą przez osobę, transcendentalna redukcja okazywałaby się również właściwymi wrotami do „ujmującej to doświadczenie w myślach” metafizyki względnie filozofii praktycznej. Nie pozwalając „transcendentalnemu fenomenologowi” *jako* fenomenologowi zamykać na „pieczęć wieczności” wydawanych przez niego sądów politycznych, otwierałaby mu ona wprawdzie jedynie *drogę* do fenomenologicznej metafizyki faktyczności politycznej. *Epoché* jako uniwersalna krytyka wszelkiego – również *jego* – życia czyniłaby jednak właśnie z *niego samego* poniekąd jednostkowy „paragon” tej szczególnej sprawności, która pozwala ratować fenomen demokratycznego państwa prawa jako istotową formę bytu politycznego konkretnej transcendentalnej intersubiektywności.

⁸³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, wyd. cyt., s. 255.

⁸⁴ Tamże, s. 256.

⁸⁵ E.W. Orth: *Nauki społeczne między metafizyką i opisem*, wyd. cyt., s. 224.

⁸⁶ Tamże, s. 225.

Towards a Phenomenology of Political Consciousness

Keywords: *phenomenology, politics, consciousness, criticism, metaphysics*

The main problem of this paper is the applicability of the phenomenological method within a political theory. The author intends to answer the question: What is a 'political consciousness' from the phenomenological point of view? He analyzes the limits of the transcendental *epoché* and confronts it with the problem of radical, methodical 'critique' of political experience. The main contention of the paper is that *epoché* as a basic step of phenomenological method has a 'pedagogic' and 'educational' significance for the constitution of 'political consciousness'. By employing these terms the author wishes to emphasize a transcendental habituality or many-angled protean perspective of political life that opens a possibility to overcome the naivety of the reductive attitudes of political science.