

Andrzej Gniazdowski

Fenomenologia jako transcendentalna teoria polityczności

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 207-223

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Gniazdowski
Instytut Filozofii i Socjologii
PAN

Fenomenologia jako transcendentalna teoria polityczności*

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że ani sam Husserl, ani jego bezpośredni następcy nie stawiali pytania o sens polityki – o polityczne *a priori* – w sposób systematyczny. Nie wypracowali również żadnej fenomenologicznej filozofii polityki, która mogłaby stać się ważnym nurtem współczesnej teorii politycznej. Mimo to kwestia możliwości rozwijania „fenomenologii politycznej” w sensie nadanym fenomenologii przez Edmunda Husserla nie jest dziś tematem całkowicie dziewiczym. Najnowsze fenomenologiczne badania tego tematu przynoszą ze sobą szereg szczegółowych i wnikliwych analiz, które krytycznie podejmują zawarte w projekcie Husserla potencjalne możliwości w tym względzie¹. Również w tych przypadkach wprawdzie, mówiąc słowami Husserla, sam teoretyczny „ruch” zdaje się poprzedzać swoją własną możliwość. Być może jednak również tu badanie samych „rzeczy” stanowi jedyną właściwą drogę fenomenologii: być może tylko w ten sposób może ona sama ukonstytuować się jako przynajmniej

* Tekst ten jest tłumaczeniem referatu *Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen*, wygłoszonego podczas Husserl Arbeitstage 2004: „Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie”, 5.–6. November 2004, Universität zu Köln. Stanowi on rozwinięcie głosu w dyskusji nad książką Macieja Potępy *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, zorganizowanej w IFiS PAN przez Alinę Motycką, dotyczącego możliwości fenomenologicznej analizy pojęcia „podmiotowości politycznej”.

¹ Za pierwsze systematyczne próby tego typu analiz uznać należy prace Ludwiga Landgrebego i Ante Pazanina, por. L. LANDGREBE, *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*. Köln/Opladen 1969 oraz A. PAZANIN, *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik*, [w:] E. W. ORTH (red.), *Phänomenologie und Praxis* („Phänomenologische Forschungen” Bd. 3), Freiburg/München 1976, s. 120–151. Por. także: K. SCHUHMAN, *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/München 1988; W. SCHNELL, *Phänomenologie des Politischen*. München 1995; K. THOMPSON, L. EMBREE (red.), *Phenomenology of the Political*, Den Haag 2000, a w szczególności liczne, wnikliwe artykuły Klausa HELDA, np. *Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity*, [w:] R. Lilly (red.): *The Ancients and the Moderns*, Indiana University Press 1996; *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View*, [w:] D. ZAHAVI (red.): *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht–Boston–London 1998, i in.

równoprawny, samoświadomy metodologicznie sposób podejścia do zagadnień politycznych w ramach współczesnej teorii politycznej: obok filozofii analitycznej, teorii krytycznej, teorii systemów, funkcjonalizmu, post-strukturalizmu itd.

W moim referacie chciałbym tym niemniej skoncentrować się na problemie, który nieuchronnie będzie obciążał sumienie wszelkiej fenomenologii chcącej wystąpić jako teoria polityczna. Mam tu na myśli pytanie, na ile polityka, względnie sama polityczność, może stać się tematem fenomenologii jako filozofii transcendentalnej. Aby unaocznic konsekwencje zanegowania z góry wszelkiej możliwości transcendentalno-fenomenologicznej tematyzacji sfery politycznej, chciałbym w tym miejscu zastanowić się przede wszystkim nad sensem samego tego pytania. W tym celu zestawie ze sobą dwa projekty fenomenologiczne, które w tym kontekście nie wydają się być bez znaczenia, oraz zbadać, w jakiej wzajemnej relacji kategorialnej pozostają one względem siebie.

W punkcie wyjścia chciałbym nawiązać do tezy, postawionej przez Ludwiga Landgrebego w artykule *Fenomenologia jako transcendentalna teoria historii*, zgodnie z którą, że „jeśli fenomenologia ma być filozofią transcendentalną, to – przemyślana konsekwentnie do końca – jest ona transcendentalną teorią historii” właśnie². W tym miejscu – wraz z Landgrebem – chciałbym wstępnie zawiesić pytanie, „czy fenomenologia powinna, względnie: czy musi być filozofią transcendentalną”³. Z uwagi na to, że w pewnym innym kontekście Landgrebe definiuje politykę jako „źródłowe pojęcie (*Inbegriff*) tych działań, poprzez które dzieje się dzieją (względnie: w których »robi« się historię)”⁴, jego wyjściową tezę chciałbym natomiast zbadać pod kątem jej fenomenologicznego „radikalizmu”. Chciałbym mianowicie zapytać: czy w kontekście tak pojętej faktyczności historii, historii pojętej jako pewna *Tat-sache*, fenomenologia transcendentalna nie powinna okazać się raczej transcendentalną teorią polityczności?

Ponieważ historia wzięta w pełni jej konkretności również dla Husserla daje się od początku do końca interpretować jako polityczna historia powszechna (*Weltgeschichte*)⁵ – a to m.in. na podstawie przyjmowanej

² Por. L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, [w:] E. W. ORTH (red.), *Phänomenologie und Praxis...*, s. 19.

³ Sam Landgrebe mówi o „wzięciu go w nawias”, por. ibidem, s. 19.

⁴ L. LANDGREBE, *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, s. 9. Trzeba podkreślić, że Landgrebe opatruje to sformułowanie pewnym zastrzeżeniem: wolno je „rozumieć tylko w sensie pewnej zasady heurystycznej, a nie w sensie twierdzenia metafizycznego” (ibidem).

⁵ W wykładzie *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia Husserl* otwarcie wskazuje, że utworzenie się „stanu” filozofów, który w innym miejscu uznaje za „organ powołany do krzewienia ducha rozumności w kręgach »laików«” (por. E. HUSSERL, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, [w:] *Aufsätze und Vorträge 1922–1937 [Husserliana XXVIII]*, wyd. Th. Nenon i H. R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster 1989, s. 54), pociąga za sobą fatalne pęknięcie „źródłowej jedności” ludzkości. Husserl przepowiada, że „konserwatyści zadowolający się tradycją i kręgi filozoficzne będą się wzajemnie zwalczać i walka rozegra się z pewnością w sferze władzy politycznej”,

przez Husserla w *Kryzysie...* koncepcji teleologii, „archontycznej” funkcji fenomenologii⁶ oraz przede wszystkim jego pojęcia świata – na tezę Landgrebego chciałbym w tym referacie spojrzeć z perspektywy projektu „fenomenologii świata politycznego”, opracowanego przez jego ucznia, Klause Helda. Projekt ten przedstawiony został po raz pierwszy w sposób systematyczny w cyklu wykładów wygłoszonych przez Helda w 2002 roku na Europejskim Uniwersytecie Humanistycznym w Mińsku.

Przez świat polityczny, co chciałbym tu na razie wstępnie tylko zaznaczyć, Held rozumie dziejowo ukonstytuowane i zarazem konstytuujące za pośrednictwem pomiędzy światem nastawienia naturalnego oraz światem nastawienia teoretycznego. Jego projekt tematyzacji polityczności, który dostarcza w ten sposób po raz pierwszy fenomenologicznemu podejściu w obrębie teorii politycznej ścisłej bazy kategoryjnej⁷, zamierzam z kolei przeegzaminować pod kątem jego relacji do transcendentalizmu rozwijanej przez Landgrebego fenomenologicznej teorii historii. Pytanie o wzajemną relację kategoryjną obydwu tych projektów rozbiję przy tym na dwa pytania szczegółowe. Pytanie pierwsze, któremu poświęcę w referacie najwięcej miejsca, brzmi: w jakim stopniu problem polityczności staje się przedmiotem pytania fenomenologii jako transcendentalnej teorii historii? Pytanie drugie zaś byłoby następujące: w jakim stopniu fenomenologia świata politycznego daje się interpretować jako transcendentalna teoria politycznej historii powszechnej?

*

1. We wspomnianym artykule *Fenomenologia jako transcendentalna teoria historii* Ludwig Landgrebe stawia sobie za zadanie przemyślenie transcendentalno-filozoficznego stanowiska Husserla konsekwentnie „do końca”. Mówiąc o „końcu” fenomenologicznego transcendentalizmu ma on na myśli granice możliwości transcendentalno-fenomenologicznej refleksji, poza które może ona wykraczać tylko w formie innego rodzaju postępowania⁸. Aby unaocznic te granice, sam Landgrebe postępuje w swym artykule drogą argumentacji „transcendentalnej”, tzn. taką, która „sama umożliwia wyznaczenie sobie swych własnych granic”⁹. Tę transcendentalną drogę

por. E. HUSSERL, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 35. Temat ten, który mogę tu tylko zaznaczyć – oraz związany z tym problem „politycznej naiwności” fenomenologii Husserla – omawiam bliżej w referacie *Phänomenologie als Kritik der politischen Erfahrung*, [w:] *Textbeiträge vom XIX Deutschen Kongress für Philosophie „Grenzen und Grenzüberschreitungen”*, red. W. Högrefe, Bonn 2002 (poszerzone polskie ujęcie: *Fenomenologia jako krytyka politycznego doświadczenia*, „Fenomenologia” 2003, nr 1, a także w artykule *Krieg, Front, Feind. Jan Patočka und das Problem des Politischen*, [w:] „Focus Pragensis” IV, Prague 2004, s. 91–115.

⁶ Na ten temat por. K. SCHUHMAN, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 161 i n.

⁷ Por. H. KLAUS, *Fenomenologia świata politycznego*, przeł. A. Gniazdowski. Warszawa 2003.

⁸ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 19.

⁹ Ibidem.

określa on jako drogę antydogmatyczną, krytyczną, jako „krytykę nie sprawdzonego użycia wszelkich tradycyjnych filozoficznych pojęć”, jako krytykę zarówno „zwykłych” wyjaśniających teorii świata, jak i zasad działania, które mają z nich wynikać. Jako taką absolutnie źródłową refleksję Landgrebe określa tę krytykę – za Husserlem – jako „krytykę życia”.

Jak dochodzi do tego, że tak określona krytyka staje się lub ma się stać w jego ujęciu transcendentalną teorią historii? Transcendentalno-fenomenologiczna refleksja, pojęta jako krytyka życia, dochodzi według Landgrebego do skutku na drodze rozprawy zarówno z teoriami otwarcie metafizycznymi, jak i z teoriami, które prezentują się jako antymetafizyczne, empiryczne strategie wyjaśniania świata. Będąc radykalną krytyką ich założonych *implicite* metafizycznych przesłanek, ona sama okazuje się dla Landgrebego pewną teorią, która może zostać ze swej strony określona jako teoria „krytyczna” względnie „transcendentalna”¹⁰. Jeśli chodzi o jej odniesienie do historii, nie powinna ona zgodnie z tym być ograniczana do teorii historii w sensie *historia rerum gestarum* i być pewną zwykłą teorią nauk historycznych, względnie teorią naukowego poznawania historii. Powinna ona ujmować swój przedmiot w sposób bardziej radykalny: „fenomenologia transcendentalna – twierdzi Landgrebe – ma od początku do czynienia z pytaniem »co to jest historia?«, względnie: jakie są transcendentalne warunki możliwości tego, że mamy w ogóle do czynienia z czymś takim, jak historia, która może następnie stać się przedmiotem naukowych badań?”¹¹. W odróżnieniu od fenomenologicznej metafizyki, która w ujęciu Husserla pyta o *telos* historii jako obszaru absolutnej faktyczności, fenomenologia jako jej teoria transcendentalna stawia pytanie o *a priori* historii, które – jak ujmuje to Landgrebe – „jest zupełnie swoistego rodzaju”.

Z uwagi na sposób, w jaki pyta ona o historię, teoria ta nie ma być zatem – nawiązując do znanego rozróżnienia Husserla z jego późnego okresu – jej analizą statyczną. Jedynie w fenomenologii statycznej – takiej, jaką Husserl rozwija np. w analizach konstytucyjnych zawartych w drugim tomie *Ideii* – punktem wyjścia badania fenomenologicznego stają się ukonstytuowane już przedmiotowości, takie, jakimi się one prezentują w ramach nastawienia naturalnego: w tym również wyniki poszczególnych dyscyplin naukowych w ich ukształtowanym historycznie podziale. Jako krytyka radykalna jednak, stwierdza Landgrebe, „transcendentalna fenomenologia zyskała pełnię swego pojęcia dopiero w postaci fenomenologii genetycznej” i dlatego jako transcendentalna teoria historii może ona być jedynie jej teorią genetyczną. We właściwie genetycznej fenomenologii nie ma już chodzić zatem o „analizę gotowych systemów korelacji, lecz

¹⁰ W kwestii pojęcia „transcendentalnej teorii praktyki” por. H. R. SEPP, *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997, s. 97.

¹¹ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 21.

o pytanie o ich *genezę*¹². Przez *genezę* badanych w jej ramach przedmiotowości Husserl nie rozumie przy tym ich *genezy* historycznej, lecz badanie ich najbardziej podstawowych, poprzedzających syntetyczne akty świadomości, „pasywnych” stopni konstytucji, takich, jak np. konstytucja wewnętrznej świadomości czasu. Jako taką, Husserl określa *genetyczną fenomenologię* mianem „badania źródłowego”, którego wyniki winny mieć znaczenie również dla teorii poznania naukowego¹³.

2. Jak dochodzi jednak do tego, że historia staje się w ogóle przedmiotem tak rozumianej transcendentalnej teorii? Czy chodzi tu po prostu o to, że dla fenomenologii konstytucyjnej – mówiąc za Husserlem – „nie ma żadnego, dającego się pomyśleć, sensownego problemu dotychczasowej filozofii i żadnego dającego się pomyśleć problemu bytowego w ogóle, którego fenomenologia transcendentalna nie musiałaby kiedyś napotkać na swej drodze?” (Hua VI, 192). Wziąwszy pod uwagę to pytanie, pełna teza Landgrebego zyskuje postać następującą: „Transcendentalna fenomenologia genetyczna jest jako taka transcendentalną teorią historii”¹⁴. Pozwolę sobie teraz pokrótce omówić w tym miejscu główne przesłanki tego twierdzenia.

Aby uzasadnić powyższe twierdzenie, Landgrebe analizuje relację pomiędzy kontrowersyjną Husserlowską koncepcją transcendentalnego, konstytuującego świat ego jako absolutnego faktu w sensie monady a jego tezą o historii jako „wielkim fakcie absolutnego bytu”¹⁵, sformułowaną w latach dwudziestych w dodatku do rozprawy *Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung*. W „absolutności” tego, o czym w obydwu tych tezach mowa, transcendentalna fenomenologia napotykać ma swe wspomniane, własne granice, nie przechodząc jednak w spekulatywną metafizykę. Lecz dopiero fenomenologiczne wykazanie zgodności ze sobą tych tez ma uczynić zrozumiałym sens, jaki Husserl wiąże z pojęciem tego, co absolutne, a zarazem sens transcendentalno-fenomenologicznego problemu historii.

Dlaczego jednak i w czym tezy te miałyby być ze sobą niezgodne? Problem możliwości pogodzenia tezy o absolutności konstytuującego świat transcendentalnego ego w jego faktyczności z tezą o historii jako fakcie

¹² Fenomenologia genetyczna nie jest już ze swej strony „fenomenologią ontologicznych nici przewodnich i przeżycia”, która przejmując swe przedmiotowości ze świata życia i jego ukształtowanych w toku historii nauk, próbując objaśniać sens i ważność tych przedmiotów „poprzez odniesienie ich do systemów ich ukazywania się lub okazywania w źródłowo prezentującej się świadomości”, por. R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, s. 183.

¹³ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 22. Na temat teorii nauk historycznych w fenomenologii Husserla por. K-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht–Boston–London 1988.

¹⁴ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, wyd. cyt., s. 22.

¹⁵ Ibidem, s. 24. Por. E. HUSSERL, *Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung*, [w:] E. HUSSERL, *Erste Philosophie II (1923–1923)*, Husserliana VIII, red. R. Boehm, Beilage XXXII, s. 497–506.

absolutnego bytu dotyczy związku konstytucyjnego pomiędzy absolutnym, monadycznym bytem transcendentального ego a braną przez Husserla pod uwagę absolutnością historii. Problem polega zatem na pytaniu o ostateczne źródło konstytucji i może być sformułowany w następujący sposób:

Landgrebe wskazuje, że z jednej strony do pojęcia historii należy to, iż jest ona ugruntowana w indywidualności i jednorazowości wszystkiego tego, co dziejowe, jako w jego *a priori*. Dla możliwości historii w jej konkretności, rozumianej jako „powszechna historii ludzkości”, konstytutywne jest zatem to, że odsyła ona do indywidualnego, tzn. danego każdorazowo w apodyktycznej pewności siebie samego (*apodiktische Selbstgewißheit*), opierającego się wszelkiej dalszej krytyce i w tym właśnie sensie absolutnego bytu uczłowieczonych oraz współnotowionych monad jako do konstytuującej ją podmiotowości¹⁶. Jak podkreśla w innym miejscu Landgrebe, nie chodzi tu przy tym o „jakieś metafizyczne twierdzenie o ostatecznej podstawie wszelkich dziejowych zdarzeń”, lecz o pewną zasadę heurystyczną, która stoi w zgodności z nowożytnym pojmowaniem historii jako „takich światowych wydarzeń, które dają się sprowadzić wyłącznie do zachowań i działań ludzi”¹⁷. Zasada ta nakazuje naukowemu badaniu historii, po pierwsze, „odrzucać wszelką próbę wyjaśnienia toku dziejów, polegającą na sprowadzaniu ich do interwencji pewnych transcendentnych mocy”¹⁸, przez które rozumieć można Boga, lecz także los lub pewien naturalny bądź jakikolwiek inny mechanizm. Po drugie, tylko pod warunkiem przyjęcia owego absolutnego, pierwotnego faktu indywidualności w niej – o czym będzie dalej mowa – „wewnętrznej dziejowości” można mówić o prawdzie historii, która nie prowadziłaby do relatywizmu i nie wyczerpywałaby się w tym, „co w niej uznaje się za doniosłe dla interesów każdorazowej terażniejszości”¹⁹. Należy tu od razu podkreślić, że według Landgrebego tylko przy takiej interpretacji relacji, w jakiej historia pozostaje do konstytuującej ją intersubiektywności – względnie inter-indywidualności – daje się zażegnać niebezpieczeństwo upolitycznienia historii, a co za tym idzie: groźbę końca historii jako nauki.

Z drugiej strony jednak, na co również wskazuje Landgrebe, nasuwa się w tym kontekście pytanie, czy w świetle tezy Husserla o historii jako „wielkim fakcie absolutnego bytu” wspomniany związek konstytucyjny nie powinien być wykładany odwrotnie. Zgodnie z tą odwróconą interpretacją, to historia miałaby być poniekąd apriorycznym warunkiem wewnętrznej dziejowości każdego poszczególnego podmiotu „ja”, a monada znajdowała-

¹⁶ Mówiąc za Husserlem, świat jest historyczny tylko „w wyniku wewnętrznej historyczności każdej poszczególnej osoby i jako poszczególne pozostającej w swej wewnętrznej historyczności we wspólnocie z innymi osobami”, E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie (Husserliana VI)*, red. W. Biemel, Den Haag 1962, Beilage III, s. 381.

¹⁷ L. LANDGREBE, *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*, s. 9.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendentaler Theorie der Geschichte*, s. 27.

by się już od samego początku w kontekście historii²⁰. Wewnętrzna dziejowość nie byłaby wówczas niczym innym, jak tylko kwestią internalizacji historii: zgodnie z tym również pojęcie jedyności i jednorazowości, czyli – jak zostało wcześniej powiedziane – absolutności każdej ludzkiej, tzn. „wyposażonej w możliwość myślenia i refleksji istoty” byłoby w tej interpretacji możliwe tylko pod pewnymi ściśle określonymi, historycznymi warunkami. Koncepcja indywidualności monad – żadnej mocy wiążącej poza ściśle zdefiniowanym obszarem kultury zachodniej. Należałoby ją wówczas interpretować jako rezultat pewnego określonego, europejskiego rozwoju kulturowego, np. – jak czyni to Michael Foucault – jako pewien artefakt uwarunkowanych relacjami władzy „procesów subiektywizacyjnych” oraz „Technologies of the Self”²¹. Według Foucaulta przy tym to przede wszystkim nowoczesne zachodnie państwo miałyby integrować w niespotykanym dotychczas stopniu „subiektywne techniki indywidualizacji” oraz „obiektywne procedury totalizacji”²². Transcendentalne ego wzięte w pełni swej konkretności nie mogłoby z tej perspektywy funkcjonować jako odsonięta w toku krytyki oczywista granica, względnie koniec refleksji transcendentально-fenomenologicznej. Okazywałoby się ono tu nie tyle absolutnym, ile na wskroś kontyngentnym faktem (*Tat-sache*).

Pytanie o interpretację relacji absolutnego w sensie granicznym transcendentalnego ego do historii przedstawia się w ten sposób według Landgrebego jako najistotniejsze zadanie genetycznej fenomenologii, ponieważ dotyczy ono zarazem warunków jej własnej możliwości²³. Fenomenologia jako teoria transcendentalna, jeśli chce uniknąć relatywistycznych konsekwencji powyższej interpretacji, nie może pozwolić sobie bowiem na metafizyczne uzasadnienie pierwotnego faktu indywidualności monad w ich pluralizmie np. przez wskazanie, że są one jako takie stworzone przez Boga lub że są one takie z natury. O ile dla Leibniza np. monady są absolutne w tym sensie, że nie zależą od niczego innego, jak tylko od Boga i dlatego są one w sobie zamknięte, nie mając „okien”, o tyle genetyczna fenomenologia musi szukać innej drogi uzasadnienia ich indywidualności i absolutności. I o ile również komunikacji monad, ich *commercium* w perspektywie transcendentalnej fenomenologii nie może zagwarantować żadna harmonia

²⁰ Ibidem, s. 31.

²¹ „One has to dispense with the constituent subject, to get rid of the subject itself, that's to say, to arrive at an analysis which can account for the constitution of the subject within a historical framework”. M. FOUCAULT, *Truth and Power*, [w:] red. C. GORDON, *Power/Knowledge*, New York 1980, s. 117. Na ten temat por. B. SEITZ, *Constituting the political subject, using Foucault*, „Man and World” 26 (1993), s. 443–455.

²² Na ten temat por. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, s. 15.

²³ Chodzi tutaj o problem, postawiony również przez samego Husserla w *Kryzysie i zbadaniu* przez niego szczegółowo w tekście na temat źródła geometrii, por. także J. DERRIDA, *Husserl's Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der „Krisis”*, przeł. R. Hentschel i A. Knop. München 1987.

przedustawna, o tyle najważniejszym zadaniem analizy fenomenologicznej okazuje się teraz, jak ujmuje to Landgrebe, „znalezienie punktu, w którym tych okien należy poszukiwać”²⁴.

3. Gdzie zatem transcendentálna fenomenologia ma szukać tych „okien”, tego otwarcia ucłowieczonych monad nie na Boga, tylko na siebie wzajemnie? Zanim przejdę do omawiania projektu fenomenologii świata politycznego Klausá Helda, gdzie otwarcie to poddane zostaje wnikliwej analizie, stanowiąc podstawę samego tego projektu, chciałbym pójść jeszcze przez chwilę drogą, na której sam Landgrebe poszukuje wspomnianego „punktu” i natyka się tym samym na problem polityczności. Pozwoli to moim zdaniem lepiej pokazać relację, w jakiej jego transcendentálno-genetyczny sposób pytania o to otwarcie pozostaje do perspektywy metodologicznej przyjętej przez Helda.

Dla możliwości fenomenologii jako transcendentálnej teorii historii decydujące znaczenie ma pokazanie, w jaki sposób przywołane wcześniej dwie tezy Husserla na temat tego, co absolutne, przynależą do siebie, wzajemnie się uzupełniając²⁵. Zadaniem odpowiedniego badania źródłowego jest zatem wykazanie możliwości wspomnianego otwarcia poprzez refleksyjny zwrot do apodyktycznej oczywistości „ja jestem” w jego dziejowym uwarunkowaniu. Landgrebe czyni to – mówiąc w skrócie – odsłaniając podstawę tej pewności transcendentálnej medytującej monady w jej „nie dającym się przekreślić »tu«”²⁶ jako metaforycznym „punkcie zerowym” wszelkiej konstytucji. Nawiązuje w ten sposób do wczesnej pracy Klausá Helda *Żywa terażniejszość*, w której – jak głósi jej podtytuł – pytanie o sposób istnienia transcendentálnego ja rozważane jest w kontekście problematyki konstytucji czasu. Monada, pojęta jako funkcjonalna, żywa terażniejszość, znajdować ma tu – w jawnej opozycji do dialektycznego ujęcia tej kwestii przez Hegla – absolutnie źródłową i nie dającą się dalej zdialektyzować podstawę wszelkiej czasoprzestrzennej orientacji i pasywnej konstytucji, odsłanianej w refleksji, która pozostaje względem niej zawsze spóźniona (*nachgewahrende Reflexion*). Absolutnie pierwotnym faktem i w tym sensie transcendentálnym warunkiem możliwości

²⁴ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 29.

²⁵ Ibidem, s. 26.

²⁶ W toku genetycznego poszukiwania „głębokiego pokładu” pasywnej pre-konstytucji tego otwarcia, które to poszukiwanie Landgrebe nazywa „zwróceniem się ku temu, co w naszej możliwości (*Vermögen*)”, wskazuje on na kinestetyczne funkcje poruszania się jako na najbardziej elementarną formę spontaniczności, która genetycznie poprzedza zarówno konstytucję czasu, jak i aktów mowy oraz samo przeciwstawienie „ja” i „ty” (ibidem, s. 33 i n.). I właśnie w doświadczeniu dokonywania tego, co można „otwiera się każdorazowo moje lub kogokolwiek innego, nie dające się znieść Tu jako apodyktyczna pewność żywej terażniejszości”, które poprzedza cielesną indywidualację i które dopiero nadaje sens pojęciu absolutnego faktu: „ja natyka się niejako na to »Tu«, którym samo jest”, por. K. HELD, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, s. 141.

wszelkich funkcji oraz dokonań ego okazuje się tu poprzedzająca konstytucję samego ego żywa terażniejszość owego „tu”, w które – jak ujmuje to Landgrebe w nawiązaniu do Heideggera – każdy podmiot-ja jest niejako „rzucony”. Transcendentalnym warunkiem możliwości wszelkiej konstytucji okazują się w ten sposób możności (*Vermöglichkeiten*) żywej funkcjonalnej terażniejszości, pasywnie konstytuowane ze swej strony w absolutnie pierwotnych, pasywnych kinestezach, czyli w funkcjach samo-poruszania się jako najbardziej elementarnych formach spontaniczności. One to właśnie doświadczane są wtórnie jako granica, „którą transcendentalna refleksja napotyka i o którą się rozbija”. A ponieważ w ich doświadczeniu zawarte jest już odesłanie do historii życia monady jako do jej dokonujących się w czasie *res geste*, również jej „wewnętrzna dziejowość” pozwala się potraktować w ujęciu Landgrebego jako nie dające się przekreślić *a priori* historii. Pozwala się ono napotkać na drodze genetycznego pytania zwrotnego i doświadczane jest jako dziejowość każdorazowo własnego życia²⁷.

Pytanie dotyczy teraz jednak owego otwarcia, poprzez które inni wzajemnie wkraczają w każdorazowo własną wewnętrzną dziejowość, tak, że dopiero na tej „komunikacyjnej podstawie” dziejowość ta może być brana pod uwagę jako *a priori* historii. Otwarcie to musi – zdaniem Landgrebego – dać się wykazać jako coś nie tyle wywnioskowanego lub postulowanego, lecz jako coś od początku doświadczanego. Wymóg ten powoduje, że transcendentalna, genetyczna fenomenologia odsyła tym samym do pewnej wykończonej, genetycznej teorii intersubiektywności, która powinna dać wgląd w to, „czym jesteśmy my wszyscy i każdy poszczególny członek »ludzkości«, jako ostateczny podmiot historii”²⁸.

Podjęte przez Husserla w *V Medytacji kartezjańskiej* analizy konstytucji intersubiektywności, prowadzone w perspektywie fenomenologii „stacycznej” okazują się w tym względzie dalece niewystarczające. Landgrebe dąży w związku z tym w swoim genetycznym pytaniu zwrotnym do odsłonięcia najgłębszych, „pasywnych” warunków możliwości tego otwarcia, które ze swej strony konstytuować ma dopiero pewien wspólny podmiot historii. Znajduje je ostatecznie w radykalnie poprzedzającym wszelkie „ja” popędzie płciowym. Ujęty fenomenologicznie jako instynktowna, pierwotna intencjonalność uwspólnotowienia, to właśnie ów popęd umożliwiać ma otwarcie na wewnętrzną czasowość innego, mówiąc inaczej: na jego pierwotne czasowanie. Otwarcia na siebie ucłowieczonych monad nie należy zatem – zdaniem Landgrebego – poszukiwać wraz Husserlem dopiero „na górze”, tzn. w apercpcji względnie w asocjacyjnej analogizacji, lecz „na dole”, jak ujmuje to oględnie Landgrebe, „w absolutnym doświadczeniu

²⁷ Zdolność do czegoś (*das Können*), poprzez którą „tu”-bytujące ego doświadcza siebie, „doświadczane jest jako coś, co doszło do skutku (*ein gewordenes*) w wyniku historii jego doświadczenia, w której ukształtowało ono tę swoją zdolność”. L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 38.

²⁸ Ibidem, s. 30.

uprzedniego zjednoczenia i jednakowoż absolutnego oddzielenia w spełnianiu dążenia ku innemu”. Następstwem spełnienia owego pierwotnego popędu, kontynuuje Landgrebe, mogą być narodziny nowego człowieka, a wraz z nim jego własnej – aczkolwiek przez jego rodziców i przodków w zasadniczy sposób określonej – historii. „Płodzenie i narodziny – pisze Landgrebe – nie są w ten sposób po prostu tematami biologii, lecz mają znaczenie transcendentualno-filozoficzne jako warunki możliwości historii”. Dopiero na gruncie owych absolutnych doświadczeń, o których pisze Landgrebe i które poprzedzają wszelkie pozostałe *res geste*, historia okazywać się ma absolutnym faktem (*Tat-sache*), budować się ma „wspólna historia: rodziny, narodu, epoki”²⁹.

W tym miejscu narzuca się jednak pytanie: czy na tym najniższym stopniu konstytucji intersubiektywności rzeczywiście mamy do czynienia z poszukiwanymi przez nas „oknami” monad, z otwieraniem się ich na siebie? Czy nie mówi się tu co najwyżej o – mówiąc za Leibnizem – śpiących ze sobą monadach?³⁰ Problem zaostrza się, kiedy Landgrebe od odsłoniętego w ten sposób *a priori* historii – doświadczanego w transcendentualno-genetycznym pytaniu zwrotnym jako jego granica – przeskakuje do pewnej określonej interpretacji historii powszechnej oraz chce wyciągać stąd konkretne praktyczne wnioski. Stawiając bowiem tezę, że „faktyczność historii zależy od faktyczności »tu« każdorazowo poszczególnej indywidualnej egzystencji”, doprowadza on swą radykalną krytykę życia do „końca” poprzez sformułowanie następującej zasady, jaką życie to miałyby się kierować: „jeśli wygnana w swoim »tu« na ziemię ludzkość ma mieć przed sobą przyszłość, a jej historia nie ma się mieć ku końcowi, [...] warunkiem tego jest nie tylko uznanie wszystkich »równych nam« właśnie za równych, lecz w swej równości zarazem za absolutnie indywidualnie różnych”. Dopiero w tym uznaniu znajdować ma swą podstawę to, że „przyjęcie własnej faktyczności nie oznacza podporządkowania się nieprzejrzystemu losowi, lecz stanowi warunek możliwości ludzkiego świata”³¹.

4. Krytyczne pytanie, które się w tym kontekście nasuwa, może być sformułowane następująco: w jaki sposób dochodzi do skutku owo nie tematyzowane tu już dalej przez Landgrebego otwarcie się na innych jako nam równych? Czy równość ta jest jako taka doświadczana, czy też zgodnie z Kantowską nauką o postulatach jedynie uznawana? W czym w takim razie miałyby być ugruntowany, stawiany przez Landgrebego jako „bezwą-

²⁹ Ibidem, s. 42.

³⁰ Sam Landgrebe wyraża w innym miejscu następującą wątpliwość: „Można wprawdzie zapytać, czy ten rodzaj przedjęzykowej znajomości siebie samego jako centrum spontanicznej zdolności poruszania się jest czymś specyficznie ludzkim, a nie czymś, co można przypisać również zwierzętom. [...] Rozważanie tego problemu w tym miejscu zaprowadziłoby nas za daleko”. Ibidem, s. 34.

³¹ Ibidem, s. 46.

runkowo-powszechnie wiążący” wymóg, polegający na „uznaniu i respekcie wobec każdorazowo własnej indywidualnej egzystencji każdego »nam równego« oraz historycznie ukonstytuowanych grup, ludów, plemion, narodów w ich »kolektywnej« indywidualności?”³². Z jakiego języka pochodzą – przez Landgrebego ujęte tu w cudzysłów – przymiotniki „równy nam” oraz „kolektywny”?

Transcendentalno-filozoficzna refleksja zdaje się rzeczywiście znajdować tu dla Landgrebego swą ostateczną granicę. Z jednej strony uznanie wszystkich „nam równych” właśnie za równych przynależy do *a priori* wszelkiej historii, która dałaby się traktować jako historia powszechna. Jak pisze bowiem Landgrebe, „jeśli mówimy o człowieku i ludzkości, słowo to ma jakiś zrozumiały sens tylko wówczas, gdy tak nazwane istoty rozumiemy jako »nam równe«. Tylko z równymi nam możemy być związani jakąś wspólną historią i tylko z uwagi na nich mowa o historii ludzkości może mieć jakikolwiek sens”³³. Z drugiej strony jednak wraz z pytaniem o „równość” – mówiąc za Michaeliem Theunissenem: o „równoźródłowość” ucłowieczonych monad³⁴ – fenomenologia genetyczna jako transcendentalna teoria historii natyka się zarazem na źródłowe pojęcie polityczności. Czy musi się ona o nie zarazem rozbić? Czy równość jako przynależna do *a priori* historii musi zostać również pojęta jako „absolutny fakt”, nie poddający się dalszemu, transcendentalno-fenomenologicznemu zapytywaniu? Wprawdzie wszystko przemawia przeciwko temu, aby równoźródłowość monad mogła zostać kiedykolwiek odsłonięta jako oczywista w wyniku jakiegoś genetycznego pytania zwrotnego³⁵. W takim wypadku jednak pomiędzy „faktem indywiduacji”, który transcendentalne badanie źródłowe odsłania jako *a priori* historii a jej teleologią w sensie urzeczywistniania się rozumu w dziejach jako powszechnej historii ludzkości rozwierałaby się przepaść, która nie pozwalałaby mówić sensownie ani o jednym, ani o drugim. Warto więc zadać pytanie: jak możliwy jest fenomenologiczny skok ponad tą przepaścią?

Istotna dla odpowiedzi na to pytanie okazuje się wcześniejsza rozprawa Landgrebego *Medytacja o twierdzeniu Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*. Jej tematem staje się możliwość fenomenologicznej metafizyki historii: Landgrebe stawia w niej pytanie, w jaki sposób fenomenologia mogłaby określić podmiot historii oraz możliwość jedności historii. Podstawę dla idei równości Landgrebe znajduje tu w odkryciu w „refleksji wyższego stopnia”, że „zdolność refleksji jest tym, co łączy

³² Ibidem.

³³ L. LANDGREBE, *Meditation über Husserls Wort „Geschichte ist das groß Faktum des absoluten Seins”*, [w:] idem, *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982, s. 49.

³⁴ M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 151 i n.

³⁵ Miejsce idei „równoważności” podmiotów-ja w obrębie fenomenologii Husserla omawiam bliżej w artykule: *Der Andere als Meinesgleichen*, [w:] *Person, Community and Identity*, red. I. COPOERU, M. DIACONU, D. POPA, Cluj-Napoca 2003.

wszystkich ludzi”³⁶. Chodzi tu o Kantowski „fakt ja-myślę”, o to, że – jak ujmuje to Landgrebe – „dla człowieka jest po prostu konstytutywne to, że ma on nie tylko świadomość swojego świata, lecz w tym zarazem świadomość siebie samego”³⁷. Mówiąc inaczej: że uczłowieczone monady otwarte są nie tylko na świat, lecz także każdorazowo na siebie same w swej indywidualności.

Aby uczynić zrozumiałym sens „odkrycia” tego faktu w tzw. refleksji wyższego stopnia, Landgrebe nawiązuje do analiz „konkretnego historycznego *a priori*”, o którym pisze Husserl w rozprawie *O źródle geometrii* (Hua VI, 380). Refleksja w ogóle jest dla Landgrebego przede wszystkim owym już zawsze spóźnionym „zwróceniem się ku temu, co w naszej możliwości”³⁸. Jest ona w tym sensie dla człowieka konstytutywna, że w odróżnieniu od zwierzęcia czyni go zdolnym do tego, by nie tylko w sposób sam przez się rozumiały funkcjonować jako „centrum ruchu” – choćby w sensie pitagorejskiej „liczby poruszającej samą siebie” – lecz także „wiedzieć” o sobie jako takim. Samą tę zdolność refleksji Landgrebe określa jednak również jako pewną możliwość, tzn. jako pewien rodzaj „możliwości poruszania się” (*Sichbewegenkönnens*), której doświadcza się dopiero w jej spełnianiu. Jako taka decydująca o „byciu człowieka człowiekiem” możliwość refleksji przynależy do monady, nawet jeśli pozostawałaby ona w latencji i byłaby rozwijana dopiero w historii. To, że są w ogóle istoty, które w tym właśnie względzie rozumiemy jako „nam równe”, jest więc dla Landgrebego pewnym „faktem”. Zarazem jednak, jak pisze Landgrebe, „to, że jest w ogóle ten fakt, polega na jego istocie”. Istota ta nie jest dla Landgrebego ponadhistoryczna, ponieważ „jest urzeczywistniana tylko w historii, a nie poza nią”³⁹.

Należy teraz jednak zapytać, jak przedstawia się sprawa z ową możliwością „refleksji wyższego stopnia”, która odsłania jako absolutny fakt to, że możliwość ta jest czymś, „co wspólne wszystkim ludziom” i że na niej właśnie polega „możliwość wszelkiej ludzkiej komunikacji”? „*Myśl* o tym *a priori*” – pisze Landgrebe – również została „rozwinęta dopiero w historii”. Czymś innym jest bowiem – podkreśla Landgrebe – dokonywać refleksji (inaczej mówiąc: otwierać się na siebie), a czym innym „odkrywać w refleksji wyższego stopnia, że możliwość ta jest czymś, co łączy wszystkich ludzi” (inaczej mówiąc: otwierać się na innych jako nam równych). Rozwinięcie tej myśli w historii chce on przy tym pojmować właśnie jako odkrycie, a nie jako wynalazek, nie jako artefakt. *A priori* to ma być owym analizowanym przez Husserla „konkretnym historycznym *a priori*” samej historii, które – mówiąc za Husserlem – „obejmuje wszelki byt w jego historycznym byciu i stawianiu się, lub [inaczej] w jego istotowym byciu jako tradycji i przekazu” (Hua VI 380).

³⁶ L. LANDGREBE, *Meditation über Husserls Wort*, s. 49.

³⁷ *Ibidem*, s. 41.

³⁸ L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, s. 33.

³⁹ *Ibidem*, s. 49.

Pytanie, które należałoby w tym kontekście postawić, brzmi następująco: jak odkrycie tego *a priori* – czyli sama ta „refleksja wyższego stopnia” jako pewne samoporuszające się działanie, w którym „robi się” historię w jej najbardziej źródłowym sensie właśnie jako historię – było w ogóle możliwe? Gdzie tradycja ta – jako ugruntowana w pewnym „odkryciu”, bynajmniej zatem nie „kontyngentna” – miała mieć swoje źródło?⁴⁰

5. Aby przemyśleć transcendentale stanowisko Husserla i podjęta przez niego radykalną krytykę życia konsekwentnie „do końca”, szczególnie obiecujące wydaje się postawienie tego pytania z perspektywy projektu „fenomenologii świata politycznego” Klausa Helda. Jak z tej perspektywy przedstawia się kwestia latentnej równo-możliwości refleksji spluralizowanych, ucłowieczonych monad oraz możliwości rozwinięcia tej myśli w historii? Czy projekt Helda jest w stanie dostarczyć kategoriałnego instrumentarium, które pozwoliłoby przeskoczyć nad przepaścią pomiędzy transcendentálną teorią a metafizyką historii, przerzucić pomost pomiędzy jej *a priori* a kwestią jej teleologii?

Według Helda, o dotychczasowej ślepotcie fenomenologii transcendentálnej na problem politycznego *a priori* decydował brak refleksji nad pewnym szczególnym rodzajem otwarcia na świat, który związany jest z fenomenem „sfery publicznej” (*Öffentlichkeit*)⁴¹. Aby dokonać tematyzacji tego otwarcia i odsłonić tym samym sens, jaki należy wiązać z pojęciem politycznego *a priori*, za punkt wyjścia fenomenologicznej analizy polityczności należy zdaniem Helda wziąć greckie *polis*, względnie istotowo z nim spokrewnioną, podniesioną przez Cicerona do rangi filozoficznego pojęcia rzymską *res publicę*⁴². Funkcjonują one, jak się wydaje, w ramach tego projektu jako swego rodzaju „transcendentálne nici przewodnie” wstępnej, statycznej analizy sensu polityczności, mające poprzedzać jego właściwą, genetyczną analizę.

Sam Held nie określa wprawdzie (i wraz z Heideggerem – nie chce określać) swych konstytucyjnych analiz jako analiz transcendentálnych. Wspomnianą wcześniej, odkrytą po raz pierwszy w Atenach (lub przynaj-

⁴⁰ Na temat pojęcia tradycji u Husserla por. A. PONSOTTO, *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls: ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Meisenheim am Glan 1978.

⁴¹ Por. K. HELD, *Eigentliche Existenz und politische Welt*, [w:] *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, red. K. Held i J. Hennigfeld, Würzburg 1993.

⁴² K. HELD, *Fenomenologia świata politycznego*, s. 11. „Kiedy w metodyczny sposób, w swego rodzaju epokę w epokę, zawieszam ważność wszelkiego mojego wczuwania się – pisze Husserl – wychodzą wtedy na jaw problemy utworzonej w wyniku wczuwania się powszechnej wspólnoty oraz jej istotowych form odrębnych – właśnie tych, które w nastawieniu naturalnym ujawniają się jako zobiektywizowane, a mianowicie jako rodzina, naród, wspólnota narodów, a stąd jako istotowe struktury ludzkiej historyczności; tu jednak zredukowane, przynoszą ze sobą istotowe struktury absolutnej historyczności, związane mianowicie z transcendentálną wspólnotą podmiotów”, E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, s. 262.

mniej w naukach historycznych za taką uznawaną) nową formę wspólnotowości interpretuje on jednak jako pewien specyficzny, rozwinięty w dziejach twór konstytucyjny, którego podstawę stanowić ma *isegoria*: równość w mowie publicznej⁴³. Konstytuuje się on w jego ujęciu w wyniku otwarcia pluralistycznych, uwarunkowanych życiowym interesem partykularnych horyzontów na jeden, wspólny horyzont niejako „uobywatelnionych” w ten sposób monad. Kluczowa dla Husserlowskiego pojęcia świata kategoria „horyzontu” pozwala Heldowi na analogiczną, dokonującą się w ramach transcendentalnej *epoche* „redukcję”, a tym samym: na „odprzedmiotowanie”, „dezobiektywizację” republiki (względnie *polis*) i potraktowanie tych konstytucyjnych twórców również jako pewnego rodzaju świata: jako pokrewnych sobie form „świata politycznego” właśnie.

Świat polityczny okazuje się z tej perspektywy korelatem wielości mniemań każdorazowo indywidualnych *doksa*, otwierających się na wspólny im świat życia – politycznym horyzontem, który je w ich pluralizmie jako pluralizmie ze sobą łączy. Różniąc się w sposób istotny od świata jako uniwersalnego horyzontu *episteme*, tak samo jak on nie jest on jednak niczym „w sobie”, lecz odznacza się swoją własną fenomenalnością: „ujawnia się dopiero poprzez bycie omawianym ze strony wielu odnoszących się do niego mniemań”⁴⁴. Otwarcie się na świat polityczny, które Held określa jako szczebel wstępny otwarcia na świat jako pierwotną daną (*Urvorgegebenheit*) *episteme*, daje się w ten właśnie sposób potraktować jako pośredniczenie pomiędzy nastawieniem naturalnym, którego korelatem pozostaje – jak ujmuje to Husserl w *Kryzysie* – „świat odrębny” i nastawieniem właściwie teoretycznym. I dopiero w tym precyzyjnym, fenomenologicznie objaśnionym sensie staje on się tematem fenomenologii politycznej, którą Held ogólnie określa jako istotną i konieczną część składową fenomenologii jako takiej.

Świat polityczny jako tak określony przedmiot badań fenomenologicznych otwiera przed fenomenologią konstytucji szereg pól problemowych dla konkretnych, rzeczowo zorientowanych analiz, których systematyczne omówienie rozsądziłoby ramy założone dla tego referatu⁴⁵. Kategoria świata politycznego stanowi zarazem wyraźnie wyodrębniony, teoretyczny punkt odniesienia dla interpretacji podstawowych kategorii współczesnej teorii politycznej, jak np. kategoria politycznego systemu, konsensu, tożsamości etc. Pozwala również na bezpośrednie włączenie się fenome-

⁴³ Por. K. HELD, *Die griechische Entdeckung der Welt als Ursprung Europas* (opublikowana wersja angielska w: „Epoche” 2002, vol. 7, nr. 1.

⁴⁴ K. HELD, *Fenomenologia świata politycznego*, s. 32.

⁴⁵ Niektóre założenia i perspektywy fenomenologii świata politycznego omawiam w artykule *Die Konstitution des politischen Subjekts als Problem der Phänomenologie*, [w:] *Der Begriff des Subjekts in der modernen und postmodernen Philosophie*, red. P. Dybel/H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main 2004 oraz *Fenomenologia świata politycznego wobec problemów globalizacji*, [w:] M. JACYNO, A. JAWŁOWSKA, M. KEMPNY, *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa 2004.

nologii do współczesnych debat nad podstawowymi aporiami teorii politycznej: sam Held czyni to np., podejmując polemikę z kluczową dla *Teorii komunikacyjnego działania* Jurgena Habermasa kategorią „wspólnoty komunikacyjnej”. W tym miejscu chciałbym jedynie powtórzyć postawione na wstępie pytanie: na ile projekt fenomenologii świata politycznego można, względnie powinno się pojmować jako transcendentálną teorię polityczności: tzn. jako taką teorię, która pozwoliłaby pogodzić ze sobą perspektywę genetycznego pytania zwrotnego o *a priori* polityczności z perspektywą fenomenologicznej metafizyki, tematyzując zarazem ostateczny *telos* polityki jako historycznej oraz historię jako historię konstytuującą praktyki.

Z uwagi na to pytanie istotne wydaje się podkreślenie przynajmniej następujących punktów:

Poszukiwane przez Landgrebego „okna”, względnie otwarcie monad na siebie wzajemnie okazują się z perspektywy fenomenologii świata politycznego zapośredniczone poprzez ukonstytuowanie się przestrzeni publicznej. Dalej: dopiero poprzez otwarcie się na świat polityczny konstytuuje się nie tylko ten świat, lecz również same monady konstytuują się w swym „tu” jako równo-możne w zakresie refleksji lub – w nawiązaniu do terminologii przyjętej przez Helda – równo-zdolne do zdawania przed sobą rachunku z zasad swojego działania polityczne podmioty. Uobywatelnienie monad okazywałoby się w tej perspektywie szczeblem wstępnym ich ucłowieczenia, zaś właściwymi „oknami” monad okazywałaby się w ten sposób ich rozwijana w historii każdorazowo własna zdolność do tego, co Kant w *Krytyce władzy sądzenia* nazywa „poszerzonym sposobem myślenia”⁴⁶. Ów poszerzony sposób myślenia polegać ma przy tym na możliwości przeniesienia się w horyzont innego sądu politycznego i uobecnienia sobie jego wewnętrznych warunków. Możliwość ta miałaby zaś być ze swej strony ugruntowana w określonych, kinestetycznych aktach mowy i jako specyficzna, polityczna władza sądzenia umożliwiać otwarcie się na innych, konstytuowanych w tych samych aktach jako współ-obywatele.

Nasuwa się w związku z tym pytanie postawione już wcześniej w kontekście pewnej możliwej interpretacji „absolutności” historii. Czy ów „poszerzony sposób myślenia”, który w fenomenologii świata politycznego traktowany jest jako zakorzeniony w *doksa* „szczebel wstępny” otwarcia się na uniwersalny świat *episteme*, nie powinien być rozumiany nie tylko jako taki, lecz również jako wręcz konstytutywny i podstawowy dla samego tego epistemicznego, a w dalszej kolejności transcendentálnego otwar-

⁴⁶ Held nawiązuje w tym względzie do Hannah Arendt, która rozpoznała, że „Kantowskie określenie poszerzonego sposobu myślenia, które w *Krytyce władzy sądzenia* odnosi się do sądu smaku, może stać się podstawą politycznej władzy sądzenia oraz «zdrowego rozsądku» w sensie politycznym”, jak również do prac Ernsta Vollratha, który postawił sobie za zadanie opracowania zarysu nowej filozoficznej teorii polityczności. Por. K. HELD, *Fenomenologia świata politycznego...*, s. 32.

cia się na świat jako „horyzont wszelkich horyzontów”? Wówczas jednak również fenomenologię świata politycznego należałoby rozumieć nie tyle jako fenomenologię polityczności w przyjętym przez Landgrebego sensie jej „czystej”, względnie „krytycznej” teorii, lecz raczej jako fenomenologię polityczną w znaczeniu pewnej transcendentalnej praktyki.

Aby móc krytycznie ocenić tę ujawniającą się tu konsekwencję, konieczny wydawałby się powrót do sformułowanego przez Landgrebego dylematu i zapytanie o relację świata politycznego do historii jako obszaru absolutnej faktyczności. Świat polityczny jako pewien historyczny twór konstytucyjny stałby się wówczas tematem analizy transcendentalno-genetycznej, która badałaby sens jego pierwotnego ustanowienia jako rzecz nie tyle historycznej, ile transcendentalnej genezy. I tylko na tej drodze, jak się wydaje, fenomenologia jako transcendentalna teoria politycznej historii powszechnej byłaby w stanie wykazać swą latentną dotychczas możliwość zdania rachunku z absolutnego, a nie tylko kontyngentnego charakteru idei demokracji.

Na możliwość tę wskazują przeprowadzone przez Helda analizy podstaw pierwotnego ustanowienia świata politycznego, sytuowane przez niego w demokratycznym etosie lub inaczej: w demokratycznej tradycji, która jako pewna „wtórna pasywność” względnie „druga natura” nabywana byłaby źródłowo w przed-politycznym świecie życia rodziny i stanowiłaby latentną możliwość właściwą wszystkim wielkim kulturom⁴⁷. Pomijając przyjęte tu przez Helda problematyczne kryterium „wielkości” kultury, uwzględnienie przez niego „naturalnej strony” świata politycznego, konfrontuje ze swej strony fenomenologię jako radykalnie krytyczną teorię polityczności ze sformułowaną przez Kanta w *Projekcie wiecznego pokoju* koncepcją teleologii historii powszechnej. Zgodnie z tą koncepcją zaś – mówiąc za Kantem – „tutaj chce tego natura sposobem nieodpornym, żeby kiedyż tedyż prawo otrzymało zwycięstwo. Czego ludzie zaniedbują uczynić, to ona sama czyni, choć przez środki nieprzyjemne”⁴⁸.

Czy fenomenologiczna krytyka życia może poprzestać na tej wątpliwej nadziei? Jeśli wziąć od uwagę przeprowadzoną przez Heideggera krytykę zarówno Kantowskiej, jak i Husserlowskiej koncepcji teleologii historii, w badaniu wzajemnej relacji pomiędzy polityką a historią konieczne okazuje się uwzględnienie jeszcze jednego jej wymiaru. W szczególności odwołanie się do dokonanej przez Karla Löwitha krytyki pojęcia historii – która stawia pod znakiem zapytania również Heideggerowską perspektywę „dziejów bycia” i sprowadza samą koncepcję historii powszechnej do jude-

⁴⁷ Ibidem, s. 116.

⁴⁸ I. KANT, *Projekt wieczystego pokoju*, Warszawa 1995, s. 30b. Por. także L. BERND, *Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift*, „Kant-Studien” 1997, nr 88.

ochrześcijańskiej idei historii zbawienia⁴⁹ – skłania do pytania nie tylko o *a priori* polityki i *a priori* historii, lecz także o swoiste *a priori* religijne. Fenomenologia jako transcendentalno-genetyczna teoria politycznej historii powszechnej powinna byłaby przekształcić się wówczas w swego rodzaju transcendentalno-fenomenologiczną teologię polityczną. To jednak już całkowicie inna historia.

⁴⁹ „Nauczyliśmy się czekać, nie mając nadziei”, por. K. LÖWITZ, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 7. Warto zauważyć, że Landgrebe podważa krytyczne ujęcie Löwitha poprzez odesłanie do dzieła Kanta, *Koniec wszystkich rzeczy*, stwierdzając, że pytanie o sens historycznego dziania się nie jest bynajmniej pytaniem, które ma miejsce tylko na gruncie eschatologicznych wierzeń judeo-chrześcijańskich, lecz jest – mówiąc za Kantem – „w cudowny sposób splecione z powszechnym rozumem ludzkim”, por. L. LANDGREBE, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, przeł. B. Markiewicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 83.