



EDMUND HUSSERL

# Idea filozofii i jej historyczne pochodzenie<sup>1</sup>

## *The Idea of Philosophy and its Historical Origin*

**ABSTRACT:** *The Idea of Philosophy and its Historical Origin* is the first chapter on Edmund Husserl's *First Philosophy* (vol. I, *Huss VII*, p. 3-15). *First Philosophy*, vol. I, is the edited and completed text of the course which Husserl gave under that title at the University of Freiburg-Breisgau (winter semester 1923/24). The manuscript, written in Husserl's shorthand, was typed by his assistant Ludwig Landgrebe. The article is an introduction to phenomenology as first philosophy and makes reference to the critical reflection of the historical interpretation of first philosophy (*prote philosophia*) and to the „necessity“ of first philosophy. Husserl postulates a return to the first philosophy, he shows how first philosophy is the theorizing of being as being and how philosophy/phenomenology is both metaphysical and perennial.

**KEY WORDS:** first philosophy • phenomenology • metaphysics • truth • Socrates • Plato • Aristotle

## Wprowadzenie tłumaczki

Prezentowany tutaj tekst stanowi rozdział otwierający dzieło Edmunda Husserla zatytułowane *Filozofia pierwsza*. Tom pierwszy tej pracy („erster Teil”, tzw. *Erste Philosophie I*) to część pierwsza wykładów Husserla z roku

<sup>1</sup> E. Husserl, *Die Idee der Philosophie und ihre geschichtliche Herkunft* [w:] *idem, Erste Philosophie*, Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte (Husserliana B. VII)*, Haag 1956, s. 3–15. Ważnym tekstem poświęconym znaczeniu *Erste Philosophie* w całym dziele Husserla jest artykuł autorstwa L. Landgrebe *Husserls Abschied von Cartesianismus*, w którym autor przedstawia koncepcję tego dzieła jako krytyki pewnych *stricte* kartezjańskich koncepcji z okresu *Ideji*, pozostających poniekąd w sprzeczności zarówno z *Badaniami*, jak i z pracami najpóźniejszymi, m.in. z *Kryzysami*. Landgrebe uważa *Erste Philosophie* z jej orientacją na filozofię antyczną za konsekwencję i zwieńczenie wcześniejszych rozważań Husserla. Landgrebe powiada: „Pierwsza, historyczna w swym charakterze, część pracy *Filozofia pierwsza* jak najbardziej wydaje się być pewną gotową całością, w której Husserl zawarł to wszystko, co prezentował na wykładach i seminariach (począwszy od jego czasów getyngenskich) poświęconych historii filozofii w kontekście historycznego uzasadnienia konieczności fenomenologii. Zatem możemy powiedzieć, iż zapis tych wykładów jest dziełem spójnym i skończonym, bazującym na dziesięcioletnich przygotowaniach i wielu tekstach”. L. Landgrebe, *ibidem*, „Philosophische Rundschau”, hrsg. v. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, Tübingen 1961, s.134. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumaczki.

akademickiego 1923/24 (semestr zimowy), wygłoszonych na uniwersytecie we Freiburgu, zebrana pod tytułem *Kritische Ideengeschichte* (zarówno ten tytuł, jak i tytuł „Erste Philosophie” pochodzą od samego Husserla). Rozdział pierwszy obejmuje dwa pierwsze wykłady zatytułowane kolejno *O zadaniu nadania fenomenologii postaci filozofii pierwszej* (*Über die geschichtliche Aufgabe, der Phänomenologie die Entwicklungsgestalt einer Ersten Philosophie zu geben*) oraz *Dialektyka Platona i idea nauki filozoficznej* (*Platons Dialektik und die Idee der philosophischen Wissenschaft*).

Ludwig Landgrebe, ówczesny asystent Husserla, przystąpił do przepisywania manuskryptu oraz do redakcji tekstu jeszcze w trakcie semestru zimowego. Wspólna praca Husserla i Landgrebego nad redakcją maszynopisu mogła trwać nawet do roku 1928<sup>2</sup>. Maszynopis został podzielony według semestrów, dając zarazem dwie spójne tematycznie części. Wykłady 1 do 27, czyli wykłady z semestru zimowego, stanowią tzw. część historyczną *Erste Philosophie*, z kolei wykłady z semestru letniego, od 28 do 54, prezentują tzw. część systematyczną bądź problemową cyklu *Erste Philosophie*, zatytułowaną *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Oba tomy (*Teil*), wydane kolejno jako siódmy i ósmy tom *Husserliana*, zostały dodatkowo uporządkowane w części (*Abschnitt*) oraz rozdziały (*Kapitel*) – stało się tak z inicjatywy Stephana Strassera, który opracowywał wersję Landgrebego złożoną w Archiwum Husserla w Leuven<sup>3</sup>.

*Erste Philosophie I* podzielona jest zatem na trzy części<sup>4</sup>. Pierwsza przedstawia historię idei oraz ideału filozofii pierwszej, tzn. filozofii jako nauki, od Platona do Kartezjusza. W drugiej części Husserl omawia koncepcję egologii Locke’a, poddając ją krytyce. Część trzecia prowadzi do ujęcia filozofii u Locke’a, Hume’a oraz Kanta<sup>5</sup> w kontekście początków i nowego charakteru filozofii fenomenologicznej (powrót do sceptycyzmu greckiego oraz krytyka sofistyki, krytyka pozytywizmu i tzw. dogmatycznego racjonalizmu).

Gdy w 1929 r. ukazała się praca Husserla *Formale und transzendente Logik*, pisał on w liście do brytyjskiego filozofa George’a Dawesa Hicksa,

<sup>2</sup> Tak podaje Rudolf Boehm, który przygotował ostatecznie ten tom *Erste Philosophie* (*Husserliana VII*) do druku – zob. *Einleitung des Herausgebers*, [w:] *ibidem*, s. XIII.

<sup>3</sup> Boehm w swym wprowadzeniu wspomina zasługi Strassera dla opracowania tekstu Husserla oraz wyraża własną wdzięczność za pomoc w ostatecznej redakcji wykładów zarówno Landgrebemu, jak i Strasserowi; por. *ibidem*, s. XIV, XXXIV.

<sup>4</sup> Pierwsza część (*Abschnitt*) podzielona jest na 4 rozdziały (*Kapitel*), zawierające w sumie 11 pierwszych wykładów, druga i trzecia część liczą sobie po 3 rozdziały – druga zawiera wykłady 12 do 19 a trzecia od 20 do 27.

<sup>5</sup> Kantowi poświęcony jest również jeden z ciekawszych krótkich appendixów (tzw. *Beilage*) zawartych w tym tomie.

że praca ta jest „pierwszym, ale jeszcze nie najważniejszym owocem [jego] całej życiowej pracy”; powiada on tam: „ważniejsze jest dla mnie dopracowanie oraz przygotowanie do druku mych wykładów londyńskich”<sup>6</sup>. Cztery wykłady wygłoszone w Londynie w roku 1922 miały stanowić zebranie i podsumowanie fenomenologii Husserla, zatytułowane zostały *Metoda i filozofia fenomenologiczna* (*Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*). Husserl nie zamierzał wydawać tych wykładów, lecz na ich gruncie przygotować wykłady semestru zimowego 1923/24. W liście do Romana Ingardena pisał:

Nie ogłosiłem drukiem moich wykładów londyńskich. Zamierzam rozszerzyć je do postaci czterogodzinnych wykładów w semestrze zimowym, a następnie dalej rozszerzyć sam tekst i przygotować go do druku z moim asystentem. Będzie to [...] projekt jakby systemu filozofii, tzn. fenomenologii, a przeprowadzony w formie *meditationes de prima philosophia*, które w zasadniczym stopniu powinny dać ‘początek’ prawdziwej (*wahre*) filozofii<sup>7</sup>.

O ile interpretatorzy zgodni są co do związków między wykładami londyńskimi, *Formale und transcendente Logik* oraz tzw. systematycznymi częściami *Medytacji kartezjańskich*<sup>8</sup> z tekstem *Erste Philosophie I*, o tyle, zdaje się, nie był podkreślany związek tego tekstu z rozprawą *Filozofia jako nauka ścisła*. W przekonaniu tłumaczki *Erste Philosophie* dlatego właśnie jest dziełem centralnym dla analizy filozofii Husserla w jej *spójności*, gdyż stanowi kontynuację czy też powrót do wielu przekonań Husserla oraz do konkretnych tez z np. *Badań logicznych*, a także dlatego, że pokazuje wyraźnie drogę badawczą Husserla od *Filozofii jako nauki ścisłej* do *Kryzysu nauk*. Już w 1909 r. Husserl pisał o swych planach:

W nadchodzącym czasie nie należy oczekiwać ode mnie logiki, ale jak najbardziej szeregu większych tekstów na temat zasadniczo – jak uważam – nowej krytyki rozumu. Będzie to krytyka nowa aczkolwiek pozostająca z konieczności w pewnej historycznej kontynuacji wobec problematyki podniesionej przez Platona, Kanta i Hume’a (*Plato-Kant-Humesche Problematik*)<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cyt. za: R. Boehm, *Einleitung des Herausgebers*, [w:] *Erste Philosophie (Husserliana VII)*, *op.cit.*, s. XXIII.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. XXII.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. XXII–XXV.

<sup>9</sup> Cyt. za: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Haag 1977, s. 124.

Z całą pewnością z tym właśnie zadaniem zmagał się Husserl w *Erste Philosophie*. Zrozumieniu jego zamiaru oraz kierującej nim motywacji posłużyć może lektura pierwszych wykładów *Erste Philosophie*, wprowadzających w jego ideę fenomenologii jako filozofii pierwszej w nawiązaniu do Greków. Prezentowany tutaj przekład stanowić może jedynie bardzo skromny wstęp do wskazania „wątków greckich” w wykładach Husserla, wskazania na jego zainteresowanie formułą *prote philosophia*, dialektyką Platona, sylogistyką Arystotelesa, a także wynikającą z tych założeń teoretycznych filozofią praktyczną/postawą etyczną (czemu Husserl poświęca swą uwagę także w *Einleitung in die Ethik*, wykładach z lat 1920 i 1924). Kolejnymi pracami Husserla poświęconymi w dużej mierze jego adaptacji filozofii Sokratesa-Platona i Arystotelesa na grunt fenomenologii są m.in. *Die Phänomenologie und die Fundamenten der Wissenschaften (Husserliana, B. V)*, *Phänomenologische Psychologie (B. IX)*, *Philosophie der Arithmetik (B. XII)*, *Formale und transzendente Logik (B. XVII)*, *Transzendentaler Idealismus (B. XXXVI)*, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation (B. XLI)*.

## Idea filozofii i jej historyczne pochodzenie

Jak powszechnie wiadomo, „filozofia pierwsza” jako nazwa dyscypliny filozoficznej wprowadzona została przez Arystotelesa, jednakże szybko wyparta została przez dość przypadkowo wprowadzone w użycie słowo „metafizyka”. Gdy dziś przejmuję Arystotelesowy termin „filozofia pierwsza”, czynię to właśnie na skutek jego popadnięcia w zapomnienie – chcę wydobyć na światło jego dzisiaj wielce pożądaną zaletę, a mianowicie fakt, iż termin ten budzi w nas skojarzenie tylko z jego pierwotnym, dosłownym znaczeniem, nieobciążonym osadami różnorodnych historycznych przekazów, dość niejasnymi treściami pojęcia „metafizyka” oraz przypadkowo czy wręcz chaotycznie przywoływanymi wspomnieniami wielorakich systemów metafizycznych. Podejmując się źródłowego przebadania pochodzenia oraz ważności tego terminu filozoficznego, przyjmujemy za bezsporne, iż dosłowny jego sens wyrażał pewien teoretyczny zamiar, jaki urzeczywistnić miała nowa, postulowana dyscyplina z jej dopiero definiowaną problematyką. Właśnie wzięwszy pod uwagę ów formalizm (*formale Vorzeichnung*) mający charakteryzować filozofię pierwszą, możemy zrozumieć, jak bardzo owa nauka – której poświęcone mają być nasze wykłady – oddaliła się w swej problematyce od Arystotelesowej filozofii pierwszej. Dlatego też świadomie podejmuję tę formułę Arystotelesa i właśnie do niej pragnę sięgnąć w naszych wstępnym rozważaniach.

Filozofia pierwsza – co powinno zostać odczytane z samego sensu słownego tego sformułowania? Oczywiście, musiałaby ona być taką filozofią, pośród filozofii w ogóle – tzn. w ich ogólności i zupełności – która właśnie jest tą p i e r w s z ą<sup>10</sup>. Jeżeli uważamy, że nauki nie występują w jakimś dowolnym niby-porządku, lecz w samych sobie niosą pewien ład, współzależność nauk i dyscyplin, a zatem pewne zasady ich systematyzacji, to zgodzimy się także, iż filozofią pierwszą nazywać należy tę, która „w sobie”, to znaczy z racji swej istoty, jest właśnie *pierwszą*. Tutaj pojawia się myśl, iż owo „bycie pierwszą” odnosi się do wartości i godności filozofii – jest ona jakby niosącą w sobie wszystko to, co w filozofii najświętsze, wobec pozostałych, „drugich filozofii”, jej koniecznych „przedstopni”.

Znaczenie filozofii pierwszej może być jednakże inne i, jak mi się wydaje, bardziej trafne; owemu innemu rozumieniu „pierwszeństwa filozofii”

<sup>10</sup> Kursywa przy słowach „pierwsza” oraz „początek” została wprowadzona przez tłumaczkę, cudysłów natomiast oraz pismo rozstrzelane użyte zostały wyłącznie za tekstem oryginalnym..

poświęcimy tu naszą uwagę. Nauki są pewnymi wytworami (*Werkgebilde*) codziennej celowej pracy człowieka. Uważamy, że praca naukowca ma charakter celowy, że racjonalnym skutkiem pewnej współzależności naukowych zamierzeń jest właśnie ów ład, porządek przynależny tejże jedności oraz celowości charakteryzującej wysiłek pracy badawczej oraz samą naukę. Rzecz jasna, każda nauka oferuje nam niekończącą się różnorodność duchowych wytworów – nazwijmy je prawdami (*Wahrheiten*). Lecz prawdy nauki nie są jakimiś niepowiązanymi ze sobą stosami poglądów, tak jak praca naukowa nie jest odosobnionym i pozbawionym planu czy to tropieniem czy to wytwarzaniem prawd. Wszelkie pojedyncze badania podlegają kierującym nimi ideom, a ostatecznie ich najwyższemu celowi, jaką jest idea nauki. Takiemu ujęciu zasad pracy naukowej, w jej wszelkiej postaci, odpowiadać musi przekonanie, że wszystkie pojedyncze prawdy, stanowiąc jakąś całość, przyjmują jedną systematyczną teleologiczną postać. W tych systemach pojedyncze prawdy wkraczają w istniejące już zależności „niższych prawd” i „wyższych celów”, tzn. łączą się we wnioski, dowody, teorie itp. Stąd wyprowadzamy ostateczny wniosek, iż do charakteru nauki w ogóle należy idealna samoistość teorii – jednej, bez końca rozszerzającej się i coraz wyżej kształtującej się uniwersalnej teorii (występującej w ramach bez końca postępującej nauki).

Zatem, jeżeli filozofię uważamy za naukę, wszystko to, co zostało powyżej powiedziane o nauce, przypisać musimy także filozofii. Dalej, wszystkie jej sposoby docierania do prawdy (*Wahrheitserzeugungen*) oraz uzyskane w jej obrębie prawdy (*erzeugte Wahrheiten*) muszą mieć swój teoretyczny początek. Nazwa „filozofia pierwsza” wskazuje więc na dyscyplinę naukową mającą p o c z ą t e k za swój przedmiot. Nazwa ta pozwala nam spodziewać się, że najwyższa idea filozofii postuluje dla zagadnienia p o c z ą t k u – bądź inaczej: dla określonego obszaru „początków” – własną, w sobie zamkniętą dyscyplinę z jej właściwą problematyką p o c z ą t k u, z konkretnym sformułowaniem oraz naukowym wyjaśnieniem tej problematyki<sup>11</sup>. Charakter

<sup>11</sup> Ważnym zabiegiem Husserla w tym wykładzie jest wielokrotne powtarzanie słowa *Anfang* w różnych potrzebnych tutaj kontekstach. Można wyróżnić następujące: (1) „Anfang” jako *arché* (zasada, *erstes Prinzip*); (2) „Anfang” jako *arché* w znaczeniu początku, czyli zasady bytu, tzn. pierwszy temat filozofii przedsokratejskiej; (3) „Anfang”, czyli początek filozofii jako nauki (starożytna Grecja); (4) jako „Anfang aller Philosophie”, czyli u Husserla „Erste Philosophie” jako dyscyplina; (5) jako pierwszy zasadniczy cel filozofii (*Anfang* jako *Zweckidee*); (6) „Anfang” jako skrótowe określenie historyczne odnoszące się do filozofii Platona i Arystotelesa; (7) „Anfang” użyte w znaczeniu „Anfänger” – filozofowie przyrody, Sokrates, Platon i Arystoteles; i stąd jako (8): wszyscy filozofowie, jacy stojąc przed postawionym tematem, badaniem – np. Husserl i słuchający jego wykładu studenci – podejmują wysiłek zrozumienia filozofii od jej początków, jednak w pewien ponadhistoryczny, samodzielny i odkrywczy sposób.

takiej dyscypliny powoduje, że przewodzi ona wszelkim innym dyscyplinom filozoficznym, fundując je metodologicznie i teoretycznie. Początek filozofii pierwszej to zatem niejako nasze „wrota do filozofii” – początek filozofii w ogóle.

Jeśli chodzi o pytanie odnośnie podmiotu filozofującego, musimy tu powiedzieć, że we właściwym sensie twórcą filozofii jest ten, kto decyduje się podjąć ideał filozofii pierwszej, taki, jakim był on u jej początków, a zatem ideał wiedzy pochodzącej z absolutnie pewnej prawdy bądź z najdoskonalszego poznania. Jak długo nie powiedzie nam się przeprowadzenie badania, które zaprowadzi nas do wyniku o takim właśnie stopniu pewności, tak długo nie wolno nam zakładać, że uprawiamy filozofię. Bez zgody na ten warunek, na przyjęcie ideału filozofii pewnej i obowiązującej, nie ma mowy o żadnej filozofii, a tym bardziej o filozofii pierwszej. Jeśli jednak próba ta, poszczególne badanie, raz już się powiodły, możemy takich filozofów, którzy zabierając się do pracy od początku przeanalizowali początki filozofii, uznać – w zgodzie zresztą z tym, jak są nazywani – za „stojących na początku” („*Anfänger*”)<sup>12</sup>, mianowicie za uczniów, którzy prowadząc swą własną myśl, pracują jednak na gruncie pewnych wcześniejszych prawd. Tak zatem, czerpiąc z tego, do czego sięgnęli, co zastali i postanowili podjąć, oraz z tego, co wypracowali już jako własne, mogą dopiero samym sobie przypisać rolę kontynuatorów myśli pierwszych filozofów, inicjatorów filozofii pierwszej.

Powyższymi uwagami wstępnymi, w których skoncentrowałem się na dosłownym znaczeniu terminu „filozofia pierwsza”, chciałem pokazać, jaki jest pierwszy cel mego wykładu. Ma być to, zdaje się, pierwsze takie przedsięwzięcie. A ma polegać ono na tym, aby, czyniąc zadość filozofii pierwszej, w pouczającym, jak mam nadzieję, zarysowaniu jej pochodzenia oraz jej przedmiotu, zawrzeć zarazem próbę wskazania słuchaczowi mego wykładu, słuchaczowi samodzielnie reflektującemu, jakie konieczne kroki muszą zostać przez niego podjęte, aby stał się – w autentycznym tego słowa znaczeniu – współtwórcą filozofii pierwszej, czyli w ogóle filozofem.

Na wstępie muszę podkreślić, iż nie jest prawdą, jakoby pragnienie podjęcia ideału filozofii pierwszej zostało już dawno temu wyrażone i dookreślone przez jakiś znany nam dobrze z historii filozofii system filozoficzny. To musiałoby wszakże oznaczać, że postulat filozofii pierwszej został już zadowolająco przedstawiony – zadowolająco, czyli w formie prawdziwej na-

<sup>12</sup> Intencją Husserla jest, zdaje się, wyrażenie, iż „stojący na początku” autentycznej pracy filozoficznej, to zarazem ci, którzy „stoją u początków”, „zwracają się ku początkom”, kierując swą uwagę zarówno na historyczne początki filozofii europejskiej, jak i na własną źródłową intuicję, której doniosłe znaczenie podkreślali właśnie pierwsi filozofowie greccy.

uki, charakteryzującej się konieczną racjonalnością. Nam nie chodzi jednak tutaj o ożywienie jakiegoś starego zagadnienia, przejęcie spadku po historii filozofii (a tym samym o ułatwienie pracy studentom). Moje powyższe słowa znaczą, iż w ogóle nie przyjmuję któregośkolwiek ze znanych historycznie stanowisk filozoficznych za filozofię w jej ostatecznej postaci, tzn., że żadnej z tych wielu filozofii nie uważam za ukształtowaną w formie nauki ścisłej. Bez naukowo ścisłego charakteru początku podejmowanej pracy badawczej nie może dojść do ściśle naukowego rozwinięcia oraz uzasadnienia naszej wiedzy. Tylko za pomocą ścisłej filozofii pierwszej (*mit einer strengen Ersten Philosophie*) może zaistnieć filozofia ścisła w ogóle, *philosophia parennis* jako *zawsze będąca*. Filozofii bowiem, jak wszelkiej nauce, istotowo przynależy nieskończoność, jednak formalnie ma ją charakteryzować właśnie skończoność, tzn. pewna dookreślona ostateczna forma.

Z drugiej strony jestem przekonany, że w tym przełomie, jakim z całą pewnością jest fenomenologia transcendentna, dokonał się już pierwszy krok ku prawdziwej i autentycznej (*einer wahren und echten*) filozofii pierwszej. Jak na razie jednak miała miejsce tylko jego faza wstępna, przeprowadzony został niedoskonały jeszcze proces aproksymacji. W wielu moich wykładach freiburskich starałem się w różny sposób dokonać aproksymacji na możliwie wysokim poziomie, doprowadzić przewodnie idee i metody oraz podstawowe pojęcia do jak największej jasności, a zarazem próbowałem nadać fenomenologii postać filozofii pierwszej, a mianowicie postać filozofii początku, samookreślającej się w radykalnej filozoficznej samoświadomości, w absolutnej metodycznej konieczności. W pierwszym wykładzie wygłoszonym zeszłej zimy<sup>13</sup> powiedziałem, że zasadniczo udało mi się osiągnąć ten postawiony sobie cel. Teraz mam nadzieję dokonać kolejnych wyjaśnień i poprawek. Mam też nadzieję wskazać na rzecz kolejną, nową, a mianowicie, że idea filozofii pierwszej rozwija się niejako na wzór stopni – chcę powiedzieć, że urzeczywistnia ona konieczną i prawdziwą ideę uniwersalnej teorii wiedzy (*Wissenschafts-Lehre*), a tym samym obejmuje całą teorię rozumu (*Theorie eines Vernunftlebens*), tzn. uniwersalną teorię rozumu poznającego, oceniającego i praktycznego, a to dlatego, że właśnie do tego została powołana, aby zreformować całe to „przedsiębiorstwo” tylko nazywane nauką, a nas wyzwolić od tzw. naukowej specjalizacji.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Pierwszy wykład cyklu *Einleitung in die Philosophie* (1922/23).

<sup>14</sup> Husserl posługuje się tu wyjątkowo krytycznym i ironicznym językiem, znanym m.in. z *Medytacji kartezjańskich*, charakteryzującym później cały wywód *Kryzysu nauk*, gdzie, podobnie jak tutaj, dominujący model uprawiania filozofii porównuje on do fabryki – „Betrieb” – oraz do czegoś na wzór „stowarzyszenia specjalistów”, do tworu powstałego w wyniku dość biernej, zamkniętej postawy naukowej – np. *Spezialistentum*.

Moje wprowadzenie ma służyć wzbudzeniu w nas pewnego wewnętrznego nastawienia niezbędnego nam do podjęcia się tego przedsięwzięcia. Na razie nie wiemy nawet, jakie spośród tak wielu i niestety niezbyt jasnych pojęć filozofii powinniśmy przyjąć za przewodnie. Jakikolwiek wybierzemy wyda nam się ono z początku pustym abstrakcyjnym zabiegiem myślowym (*Wortgedanke*). Jako takie jednak nie miałyby ono tej siły oddziaływania, aby wprowadzić nasze dusze w naukowy zapał, poruszyć naszą wolę i naszą energię do pracy.

Chodzi nam wszak o nic innego i nie mniej ważnego, jak o zreformowanie filozofii oraz, co z tego wynika, o uniwersalną reformę wszelkich nauk. Gdziekolwiek tylko, w jakimkolwiek obszarze kulturowym, dochodzi do przeprowadzenia uniwersalnej, radykalnej reformy, tam występować musi specyficzna siła, oddziałująca poprzez swą konieczność, jaką nazwiemy koniecznością duchową. Gdy skutek sytuacji, w jakiej się aktualnie znaleźliśmy, stanu naszej cywilizacji czy też stanu naszego ducha, przepętnia nas uczucie głębokiego niezadowolenia, poczucie konfliktu i braku, wówczas samo życie – w jego dotychczasowych formach, z odnoszącymi się do niego normami – staje się ciężarem niemożliwym do zniesienia. Dlatego powinniśmy poszukiwać realnych możliwości zmiany tej sytuacji, wskazywać takie cele oraz kształtować takie sposoby i metody działania w obrębie naszego życia duchowego, które prowadzić mogą do poprawy naszej sytuacji. Wymaga to od nas przenikliwości, dokonania rozpoznania (*Besinnung*)<sup>15</sup> wewnętrznych źródeł naszego położenia, tej duchowej sytuacji, w jakiej znalazła się ludzkość, męcząca się w jakimś zastanym, zatwardziałym modelu życia i działania.

Owo rozpoznanie, ów namysł prowadzi jednak do zrozumienia naszej kondycji dopiero na gruncie historii, która interpretowana poprzez naszą współczesność, pomaga nam samą tę współczesność wyjaśnić. Tak właśnie pragnieniem naszym jest uwolnić się od wprowadzających zupełne pomieszanie wszelkich wielości i wieloznaczności, jakie proponują nam współczesna nauka i filozofia. Pragniemy powrócić do początku. Historyczne ujęcie, pewna retrospekcja, ma zatem po pierwsze posłużyć naszemu duchowemu przygotowaniu, nastawieniu do pracy filozoficznej, a następnie ma pobudzić naszą motywację, angażując naszą wolę i pogłębiając nasze zainteresowanie.

Gdybym miał dzisiaj powiedzieć, z perspektywy moich wieloletnich przemyśleń oraz moich naukowych przekonań a zarazem patrząc wstecz

<sup>15</sup> Husserlowskie „Besinnung” rozumiem tu jako pewną „przytomność umysłu”. Jestem jednak przekonana, że słowem oddającym najlepiej intencję Husserlowskiego „Besinnung” jest po prostu „namysł”, zatem dla pewnej zasady jednoznaczności terminologicznej używam w przekładzie zasadniczo tego terminu.

na całą historię filozofii europejskiej, jacy filozofowie kierowali mną i z którymi się zgadzałem, wymienilibym dwóch czy trzech. Są to imiona tych pierwszych, wielkich, którzy otworzyli drogę filozofii. Na pierwszym miejscu stawiam Platona, czy też trafniej: parę Sokrates-Platon. Historia wprowadzenia w życie pomysłu prawdziwej i jedynej nauki lub – co przez długi czas oznaczało to samo – prawdziwej filozofii oraz wydarzenie postawienia zagadnienia metody filozoficznej kieruje nas z powrotem ku tym greckim myślicielom. Sam Platon stanowi tu też wzorcową postać filozofa. Na drugim miejscu wymienilibym Kartezjusza. Jego *Medytacje o filozofii pierwszej* stanowią nowy początek w historii filozofii. Kartezjusz zмага się w nich z niewysłuchaną przedtem należycie ideą radykalizmu, podejmuje on próbę odkrycia absolutnego początku filozofii. Początek filozofii – po prostu: filozofia – wyprowadzona może być jedynie z absolutnego i pełnego poznania samego siebie. Z owych godnych zastanowienia „namysłów nad filozofią pierwszą” pochodzi krocząca przez całą nowożytność tendencja przekształcenia wszelkiej filozofii w filozofię transcendentalną. W ten sposób określona zostaje nie tylko podstawowa cecha filozofii nowożytnej, lecz także – w co nie wolno nam dłużej powątpiewać – wyrażony zostaje charakter filozofii naukowej w ogóle oraz kierunek, w jakim filozofia ma zmierzać w przyszłości.

Przyjrzymy się wpierw sokratejsko-platońskiemu momentowi zainicjowania prawdziwej i radykalnej filozofii. Otóż pierwsza, jeszcze naiwna postać filozofii, doczekała się swego załamania w wyniku sofistycznej *sképsis*. Idee rozumu we wszelkich ich ujęciach zostały pozbawione ich znaczenia poprzez sofistyczną argumentację. To, co w sobie prawdziwe we wszelkim tego słowa rozumieniu – tzn. jako będące, piękne i dobre – sofisci przedstawili jako zwodnicze urojenie, używając do tego pokazowej, przekonywującej argumentacji. Tak filozofia, tracąc swój właściwy cel, utraciła wszelki sens. Bytu (*Seiendes*), Piękna i Dobra o charakterze jedynie subiektywno-relatywnym nie mogły dalej obowiązywać zdania prawdziwe, nie opisywały ich już prawdziwe teorie, nauka czy filozofia (nauka i filozofia, powiem to raz jeszcze, oznaczały wówczas jedno i to samo). Sofistyka uderzyła zatem nie tylko w filozofię. Całość życia, wszelkie przejawy ludzkiego działania pozbawione zostały swych silnych normatywnych celów, a idea rozumu praktycznego straciła swe obowiązywanie. Sokrates jako pierwszy rozpoznał w sofistycznych paradoksach problem, przed jakim stanął współczesny mu człowiek, niebezpieczeństwo, w jakie popadła myśl, mająca służyć – jak dziś powiemy – rozwojowi wiedzy oraz realizacji humanizmu. Reakcja Sokratesa była jednak jedynie reakcją praktyka (*praktischer Reformator*), miała wymiar etyczny, to Platon przeniósł ciężar tej sokratejskiej krytyki na

naukę, on był w gruncie rzeczy obrońcą filozofii wobec sceptycyzmu, on był autentycznym reformatorem filozofii. Także to Platon właśnie, podejmując inicjatywę Sokratesa, był tym, który wskazał kierunek autonomicznego rozwoju ludzkości, tzn. rozwoju człowieka na drodze rozumowego postępu ludzkości – najpierw i przede wszystkim na drodze nauki, która przez samego Platona zreformowana została w duchu radykalizacji metody.

Rozjaśnijmy nieco sens nauki Sokratesa i Platona w ich rozstrzygających dla nas punktach. Odnosnie pierwszej z nich podążymy za przekazem samego Platona.

Formuła życia etycznego, o jakiej nauczał Sokrates, odznaczała się przekonaniem, że życie prawdziwie szczęśliwe rozumieć należy jako życie wypływające z czystego rozumu. To oznacza życie, w którym człowiek, w nieustającej samorefleksji i w tzw. zdawaniu relacji z przebiegu procesu samorefleksji – w relacji czy w opisie przeprowadzanych w sposób radykalny, tzn. jak najdokładniejszy – we wszystkich swych życiowych celach oraz na wszystkich swych drogach, ćwiczy się za pomocą wszelkich dostępnych mu sposobów krytyki filozoficznej. Takie „zdawanie sprawy” (*Rechenschaftsabgabe*) oraz krytyka przebiegają zdaniem Sokratesa jako proces poznania, jako metodyczny powrót do źródła wszelkich praw i jego poznania – wyrażając to w naszym fenomenologicznym języku: chodzi o powrót do ideału całkowitej jasności, do postulatów rozumienia (*Einsicht*) i oczywistości (*Evidenz*). Życie ludzkie, jakie nazywam życiem przytomnym (*alles wache Menschenleben*), oznacza zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne dążenie (*Streben*). Wszelkie nasze działanie jest z kolei powodowane występującymi w nas najpierw mniemaniami i przekonaniami (*Meinungen und Überzeugungen*), jest kierowane naszym rozumieniem bytu (*Seinsmeinung*), odnoszącym się do otaczającej nas rzeczywistości. Następnie na nas i dosłownie na nasze działanie wpływa jeszcze wszelkie zachodzące wartościowanie – o tym, co jest piękne i co piękne nie jest, co jest dobre i co jest złe, co jest przydatne, co jest szkodliwe itp. Mniemania są jednak tym, co niejasne – dalekie są od tego, co nazywamy źródłową pewnością, czyli jasnością właśnie. Sokratejska metoda poznania jest jednak metodą całkowitego rozjaśniania. W niej bowiem naprzeciw temu, co tylko wydaje się być dobre bądź piękne, postawione zostają piękno samo i dobro samo (*das Schöne und Gute selbst*), występujące w swej pełnej jasności. Znaczy to, że możliwe jest dla nas – właśnie na drodze tej metody – osiągnięcie wiedzy o Dobru i Pięknie. Tylko ta wiedza, jak naucza Sokrates, która poprzez swą całkowitą oczywistość prawdziwej, tzn. źródłowo uzyskanej wiedzy, jest tym, co czyni człowieka szczęśliwym i cnotliwym, zatem określa największe możliwe zadowolenie z życia oraz zapewnia jego spełnienie. Prawdziwa wiedza jest koniecznym (i, zdaniem Sokratesa,

wystarczającym) warunkiem rozumnego i etycznego życia. Nierozumność, życie, które nazywam ślepy, trwanie w niepewności, podobnie jak dosłownie rozumiana bierność (unosząca nas przez lata przez wydarzenia życia; pasywność, w której zaniechuje się starań o wiedzę dotyczącą tego, co Dobre i Piękne) są tym, co zgubne dla człowieka. Nierozumność i niepewność unieszczęśliwiają człowieka, kierując go ku jakimś daremnym, chwilowym i naiwnym celom. W refleksji, dokąd właściwie pragniemy zmierzać, we wskazaniu na to, co przyjęto za piękne lub niepiękne, przydatne i nieprzydatne itd., dochodzi do rozdzielenia prawdy i fałszu (*Wahres und Falsches, Echtes und Unechtes*). Do owego podziału dochodzi, ponieważ w całkowitej jasności istoty samych rzeczy następuje „oglądowe urzeczywistnienie” i tym samym dochodzi do naszego opowiedzenia się za tym, co jest wartością samą w sobie.

Każde takie wyjaśnienie nabiera natychmiast także znaczenia w sferze egzemplifikacji, tzn. ma swe odniesienie i znaczenie jednostkowe. To, co w przypadku życia indywidualnego, w przypadku czyjegoś konkretnego losu, jakiejś opowieści, tylko z d a j e s i ę być samą prawdziwością i autentycznością (*das Wahre oder Echte selbst*), a jest raczej wieloma nierozjaśnionymi mniemaniami, jest jedynie prawdopodobieństwem, może jednak prowadzić do wglądu (*zur Erschauung kommt*), posłużyć nam jako pewien przykład w dotarciu do tego, co ogólne (*Allgemeines*). Owa prawdziwość/autentyczność wydaje nam się teraz, w naturalnie rozwijającej się czystej intuicji istoty (*in der naturgemäß sich einstellenden reinen Wesensintuition*) –, w której wszystko, co przypadkowe jest rozumiane jako nieistotowe i zmienne – być tym, co istotowo prawdziwe (*wesensmäßig Echtes*). W swej czystej (apriorycznej) ogólności sprawuje ono rolę normy obowiązującej wszelkie możliwe jednostkowe występowanie pewnej istoty (*Wesen*). Powołując się na tzw. przykłady z życia, mówiąc o „kimkolwiek” (*irgendeinen Menschen überhaupt*)<sup>16</sup> – czyli wypowiadając się o człowieku w ogóle, ale jako dążącym do czegoś, dokonującym jakichś ocen, znajdującym się w takiej a nie innej sytuacji życiowej, skierowanym aktualnie ku takim a nie innym celom, działającym w takiej a nie innej dziedzinie itp. – możemy zobaczyć, że jego cele, wybory i w ogóle wszelkie drogi, jakimi w życiu podąża, są bądź prawdziwe bądź zasadniczo niesłuszne, nierozumnie. Pojmujemy tym samym, że piękno samo/dobro samo – ujawniające się w jednostkowym przykładzie – odmienne jest od owych wstępnych mniemań, które okazują się być nieprawomocne i które zostają unieważnione.

<sup>16</sup> Wyrażenie „irgendeinen Menschen überhaupt” oddaje się niekiedy według schematu zdaniowego „dla każdego x, x jest...”.

Podsumujmy: Sokrates – jako etyk, praktyk – w swej postawie przeciw sofistycie, która kwestionuje w jego przekonaniu wszelki rozumny sens ludzkiego życia, formułuje jako podstawowy kontrargument wobec sofistów, ideę aktywnego, przytomnego życia osobowego (*alles wachen persönlichen Lebens*), sytuując ją w relacji m n i e m a n i e - w i e d z a , jako leżącą niejako na drodze prowadzącej nas od mniemania do pewności (*zwischen unklarer Meinung und Evidenz*), a zarazem umieszczając tę ideę jako postulat w obrębie zagadnień etyczno-praktycznych. Sokrates jako pierwszy rozpoznał konieczność wprowadzenia do filozofii uniwersalnej metody rozumowej, rozpoznając za jej podstawowy sens – używając odpowiednio naszego współczesnego języka – intuitywną, aprioryczną krytykę rozumu. Wyrażając się jeszcze dokładniej: Sokrates rozpoznał znaczenie krytyki rozumu jako metody ujaśniających się namysłów, mającej swą pełną realizację w apodyktycznej oczywistości jako praźródło wszelkiego obowiązywania. Sokrates jako pierwszy dostrzegł (*erschaute*)<sup>17</sup> niezależne istnienie (*Ansichbestehen*) czystych i ogólnych istot (*Wesenheiten*) jako absolutnych donacji (*Selbstgegebenheiten*) czystej intuicji istotowej. W związku z tym odkryciem owa postulowana przez Sokratesa, w ramach jego etyki, radykalna formuła „zdawania sprawy” (*Rechenschaft-sabgabe*)<sup>18</sup>, czyli wyjaśniania, zdobywa tutaj postać normowania czy też uzasadniania życia praktycznego w zgodzie z zasadami (*prinzipielle Normierung*) pochodzącymi z intuicji istotowej, z samej idei umysłu.

Zatem, jeśli nawet brak nam u Sokratesa nadania jego filozofii postaci *stricte naukowej*, jeśli nawet brak nam tutaj systematycznego przedstawienia metod tzw. życia praktycznego w formie naukowej teorii, to jednak z całą pewnością utrzymywać możemy, że właśnie w nauczaniu Sokratesa odnajdujemy praformy, początki krytycznego namysłu, jakiego teoretyczne ujęcie dał nam Platon. Wielka sława Platona jest zatem wynikiem podjęcia się przez niego kontynuacji dzieła Sokratesa.

Uwagę naszą poświęćmy teraz Platonowi. Przeniósł on sokratejską zasadę radykalnego „zdawania sprawy” na naukę. Poznanie teoretyczne, badanie i uzasadnianie stanowią zatem pewną formę sokratejskiego poszu-

<sup>17</sup> Być może słowo „dostrzegł” nie oddaje całej siły wyrażenia w oryginale, wszak „Erschauen” to *teminus technicus* oznaczający „wypatrzenie istoty” (eidosu), dotyczący wglądu („Schauen”, „Wesensschau”). Zdanie to zawiera jakby podwójne znaczenie: Sokrates jako pierwszy zwrócił uwagę na zagadnienie czystych istot (chodzi o sokratejski eidos definicyjny), Sokrates (zatem/zarazem) jako pierwszy „dokonał wglądu”. Taką interpretację sokratejskiej nauki o definicjach jako prekursorskiej dla fenomenologicznego modelu poznania istoty (*Wesen*) znajdziemy w rozprawie Michaela Landmanna pt. *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. II, s. 15–42.

<sup>18</sup> Husserl nawiązuje tu do sokratejskiej formuły *logon didonai* (najczęściej oddawanej w niemieckich tłumaczeniach dialogów Platona wyrażeniem „Rechenschaft ablegen”).

kiwania, wartościowania i podejmowania działania. I tak samo wymagają one radykalnego namysłu nad zasadami, według których przyznane jest im miano prawdziwych.

Podobnie jak sokratejska forma życia skierowana była przeciwko sofistom jako tym, którzy w przyjętym przez nich subiektywizmie wypaczyli i pomieszali ogólne etyczne zasady, tak Platon skierował się przeciwko sofistycznemu procesowi niszczenia nauki (czyli filozofii). Sofistów spotykał dotychczas niewielki sprzeciw, a w wyniku ich działań doszło tymczasem do wielu szkód. Jako że w myśli sofistów brakowało owego motywu ideału życia rozumnego, tak też poszczególni sofisci nie zadbali o prowadzenie właściwego życia naukowego, nie zadbali o poznanie. Wszelka prezentowana przez nich „rozumność” miała stanowić w rzeczywistości naiwną pretensjonalność, dość niepewną zresztą co do swych możliwości, nieprecyzyjną odnośnie swych celów i dążeń.

Życie autentycznie rozumne, a w szczególności praca naukowa, musi pokonać granicę naiwności w radykalnie wyjaśniającym namyśle, musi – przedstawiam tu, rzecz jasna, pewien ideał – dysponować wystarczającym wyjaśnieniem wszelkich podejmowanych kroków, i co najważniejsze, to wyjaśnienie pochodzić musi z jednoznacznie ustalonych zasad.

To dzięki powadze, z jaką Platon podjął się – w duchu sokratejskim – przewyżczenia *sképsis* stał się w naszych oczach ojcem wszelkiej nauki. Jest nim dlatego, iż nie potraktował z lekceważeniem sofistycznej argumentacji przeciwko możliwości osiągnięcia poznania pewnego i przeciwko możliwości istnienia jednej nauki, dostępnej wszystkim rozważnym ludziom, lecz z całą powagą poddał tę sofistyczną argumentację gruntownej, uważnej krytyce. Platon jest ojcem nauki także dlatego, że – jak wynika z przeprowadzonej przez niego krytyki sofistów – podjął się uzasadnienia możliwości pewnego poznania i uzasadnienia samej nauki, oraz ponieważ kierowany najgłębszym rozumieniem sokratejskiej maieutyki, czynił to w duchu intuitywnego wyjaśniania istoty (*Wesensklärung*) i dogłębnego określenia jej ogólnych istotowych norm (*der evidenten Herausstellung ihrer generellen Wesensnormen*). Wreszcie dlatego też uważamy Platona za ojca nauki i filozofii, gdyż przyjmując tak zasadnicze poglądy (*Einsichten*)<sup>19</sup> starał się utworować drogę rozwijającej się dopiero nauce.

Można powiedzieć, że wraz z Platonem same te postulaty – prawdziwego poznania, prawdziwej teorii i nauki oraz, obejmujący je wszystkie,

<sup>19</sup> „Einsicht” odnosi się u Husserla do typu poznania danego świadomości, termin ten bywa używany zamiennie z „Evidenz” (lecz nie z „absolute Evidenz”). „Einsicht” na gruncie wieloznaczności tego słowa w języku potocznym możemy odnieść także do wglądu („Schau”, „Erschauen”), do poznania („Erkenntnis”) oraz do rozumu („Vernunft”).

postulat rzetelnej filozofii – wkroczyły w świadomość człowieka. Platon jest także pierwszym, który uznał te postulaty za filozoficznie najważniejsze, potraktował je jako zagadnienie najważniejsze, najbardziej odpowiadające istocie badań filozoficznych. Platon jest twórcą tzw. problemu filozoficznego i nauki o metodzie – jest twórcą metody, która, rozumiana jako samo poznanie, polega na wyrażeniu i systematycznym urzeczywistnianiu filozofii. Prawdziwe poznanie, autentyczna prawda (*echte Wahrheit*) – obowiązująca sama z siebie, ostatecznie rozstrzygająca – a zatem i byt w jego prawdziwym, absolutnie pewnym sensie (jako substrat prawdy, jako identyczny z ową samookreślającą, ostatecznie obowiązującą prawdą) były w rozumieniu Platona korelatami, występowały w istotowej korelacji (*Wesenskorrelaten*). To, co wspólne (*Gesamtinbegriff*) wszelkim możliwym obowiązującym w sobie prawdom, co osiągnięte zostaje w procesie poznawczym, jest tym, co z konieczności oznacza istnienie ich teoretycznego związku i tworzy metodycznie ustaloną jedność – jedną uniwersalną naukę. Tym właśnie jest filozofia w rozumieniu Platona. Jej korelatem jest zatem całość wszelkiego bytu (*alles wahrhaft Seinedes*).

Tak zaczyna się zamysł nowej filozofii, określając wszelkie dalsze idee i zmagania. Filozofia nie ma być nauką w znaczeniu wyniku, w znaczeniu produktu czysto poznawczego zainteresowania. Nie wystarczy też powiedzieć, że filozofia ma być uniwersalna, ma być absolutnie samouzasadniająca. Filozofia ma być nauką, w której na każdym kroku i przy każdym podjętym przez nas działaniu celem jest dotarcie do ostatecznego obowiązywania – ono osiągalne jest na podstawie słusznego uzasadnienia. Za prawdziwe i słuszne uznajemy to uzasadnienie, na jakie za każdym razem i bez względu na okoliczności wskazuje podmiot poznający (podmiot współpoznający, współdziałający itd.).

Już w platońskiej dialektyce, czyli z początkiem nowej *epoché*, stało się jasne, że filozofia tego wyższego i autentycznego sensu możliwa jest tylko na gruncie zasadniczego przebadania warunków możliwości samej filozofii. Oto zamysł filozoficzny najważniejszy dla przyszłości: zamysł koniecznego uzasadnienia i uporządkowania filozofii w dwa niejako poziomy, jako „pierwszej” oraz „drugiej filozofii”. Przez filozofię pierwszą rozumie się albo metodologię – w sobie absolutnie uzasadnioną i uniwersalną – albo naukę o całości (*Totalität*) czystych (apriorycznych) zasad (*Prinzipien*) wszelkiego możliwego poznania oraz o całości zawartych w niej systematycznie apriorycznych prawd, tzn. prawd wyprowadzonych z owych zasad na drodze dedukcji. Wszystkie w przyszłości możliwe do zrealizowania nauki aprioryczne tworzą jedność. To znaczy: ponieważ wszystkie nauki są ze swej istoty ze sobą powiązane – na gruncie im wspólnych prawd podstawowych

(*prinzipielle Grundwahrheiten*) – nauka jako taka tworzy ich pewne obramowanie, i w ten sposób są one jednością.

Na drugim poziomie pojawia się całość „prawdziwej” („*echten*”), tzn. „wyjaśniającej” – na drodze racjonalnej metody – nauki o faktach. Wszelkie uzasadnienia tejże nauki opierają się jednak na filozofii pierwszej, na aprioryczności (*das apriorische System*) możliwej racjonalnej metody. Nauka o faktach w jej przydatności, poprzez stałe bycie „w użyciu”, charakteryzuje się racjonalnością, którą nazwalibyśmy racjonalnością bezpośrednią. Taka racjonalność to rodzaj specyficznego „wyjaśnienia”, na mocy którego wszelkie posunięcia metodyczne mające swe źródło w zasadach apriorycznych (a zatem dokonywane zawsze w odniesieniu do ideału apodyktycznej konieczności) są obowiązujące jako ostatecznie uzasadnione. Na gruncie rozpoznanej systematycznej jedności najwyższych apriorycznych zasad nauki osiągają jedność racjonalnego systemu (ciągle mówimy o sytuacji idealnej). Nauki o faktach są dyscyplinami „drugiej filozofii”, której korelatem i dziedziną jest jedność rzeczywistości faktycznej.


Wróćmy teraz do Platona, gdyż podkreślić należy, że nie był on w żadnym razie tylko reformatorem nauki. W swych ostatecznych zamiarach, także w obszarze swych starań naukowo-teoretycznych, Platon pozostał sokratykiem, co w najbardziej uniwersalnym sensie tego słowa oznacza filozofa praktykującego pewną określoną etykę (*ethischer Praktiker*). W ten sposób badanie teoretyczne miało inne jeszcze, etycznie głębokie znaczenie. Chodzi o podstawowe a doniosłe przekonanie – długo bagatelizowane przez innych myślicieli – że ostateczne uzasadnienie, pewność, wyjaśnienie wszelkiej ludzkiej rozumnej działalności dokonuje się za pomocą rozumu teoretycznego, dokonuje się, ostatecznie, środkami filozofii<sup>20</sup>. Ludzka wiedza, osiągająca swój prawdziwy, najdoskonalszy kształt w tym, co nazywamy człowieczeństwem, zawdzięcza swój wzrost m.in. rozwojowi nauki. Ta natomiast powinna rozwijać się nie odstępując od swego zasadniczego zakorzenienia w całości bytu (*Totalität*). Miejsce, w którym uprawiana jest nauka (*Erkenntnisstätte*) jest miejscem, w którym panuje racjonalność; stąd ci, którzy powołani zostali do pełnienia jakiegokolwiek roli przewodniej (niczym

<sup>20</sup> Należy odnotować, że w niniejszym przekładzie fragment ten uległ nieznacznemu skróceniu. Husserl nazywa rozum teoretyczny rozumem rozstrzygającym/oceniającym („*urteilende Vernunft*”), wspomniane w zdaniu poprzednim osiągnięcie pewności, „wyjaśnianie”, zachodzi za pomocą form/struktur rozumu teoretycznego, który jest środkiem („*Medium*”) prowadzącym do poznania. Fragment ten w oryginale brzmi następująco: „[...] endgültige Begründung, Sicherung, Rechtfertigung jedweder menschlichen Vernunfttätigkeit vollzieht sich in den Formen und durch das Medium der prädikativ urteilenden theoretischen Vernunft – und vollzieht sich letztlich mittels der Philosophie.“, E. Husserl, *Die Idee der Philosophie und ihre geschichtliche Herkunft*, *op.cit.*, s. 14.

*archonci*) wobec społeczeństw, wobec ludzkości, czerpią z nauki poznanie, na mocy którego następnie racjonalnie kształtują nasze życie społeczne.



W mych wyłożonych tu poglądach uobecnia się pewna idea nowej kultury – według niej kulturę naukową charakteryzuje fakt, iż wzrasta ona w sposób coraz bardziej uświadomiony, dążąc do realizacji *telosu* „autentycznej” („*echter*”) nauki. Dzieje się tak nie dlatego, że kultura naukowa jest po prostu jedną z postaci kultury, doświadczającej wzrostu i rozwoju, lecz dlatego, że – i na tym polega owa idea nowej kultury – to kultura naukowa powołana jest do przejścia funkcji *hegemonikon* całego życia społecznego, a zatem bycia *hegemonikon* wszelkiej kultury – na podobieństwo roli *nous* wobec innych części duszy.

Rozwój ludzkości – a to oznacza rozwój kultury – wydarza się nie tylko jako rozwój konkretnych osób i społeczeństw, lecz jako rozwój „człowieka w ogóle”, jako postęp ludzkości. Ostatecznym warunkiem owego rozwoju ku „autentycznej” kulturze jest stworzenie autentycznej nauki. Ona jest koniecznym środkiem do podniesienia i osiągnięcia wszelkich innych autentycznych postaci kultury, a zarazem sama jest postacią tak rozumianej kultury. Wszystko to, co rozumiemy jako prawdziwe i autentyczne, musi dać się jako takie potwierdzić – jest możliwe jedynie jako rezultat oczywistej autentyczności stawianych celów (*aus der Evidenz der Zielechtheit entsprungenes Erzeugnis*). Ostateczne uzasadnienie, ostateczne poznanie tego, co prawdziwe, przyjmuje postać niezapośredniczonego poznania i jako takie stanowi pewną naukową normę. Swą najwyższą racjonalną postacią owa norma naukowa uzyskuje na drodze ostatecznego uzasadnienia (*prinzipielle Rechtfertigung*), zatem jako filozofia. Takie właśnie rozważania zarysował w ich zasadniczych punktach już Platon, przygotował je a nawet przeprowadził – w dość prostym jeszcze ujęciu – ich dowodzenie. Z całą pewnością to w geniuszu Platona po raz pierwszy doszła do głosu owa cecha przenikająca całą kulturę europejską – jej właściwość uniwersalizującego racjonalizowania, przeprowadzonego na gruncie nauki, która wcześniej racjonalnie ukształtowała samą siebie. Ta tendencja cechująca europejską kulturę przybiera w następstwie swego oddziaływania formę jednej spójnej normy, akceptowalnej w obrębie ogólnej świadomości kulturowej, i ostatecznie (w epoce Oświecenia) przybiera ona formę uświadomionego przewodniego celu rozwoju kultury. 

PRZEKŁAD I OPRACOWANIE: M. BOGACZYK-VORMAYR

EDMUND HUSSERL

EDMUND HUSSERL (1859–1938) – niemiecki matematyk i filozof, profesor na uniwersytetach w Getyndze i Fryburgu. Twórca XX wiecznej fenomenologii. Autor m.in.: *Badania logiczne* (1900/1901), *Filozofia jako ścisła nauka* (1910/1911), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913), *Medytacje kartezjańskie* (1931). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna* (1936).

EDMUND HUSSERL (1859–1938) – was a philosopher and mathematician and professor of philosophy at University of Gottingen and Freiburg. Founder of the 20th century philosophical school of phenomenology. Autor (*inter alia*): *Logische Untersuchungen* (1900/1901), *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/1911), *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie* (1913), *Méditations Cartésiennes* (1931), *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).

MAŁGORZATA BOGACZYK-VORMAYR – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Do jej zainteresowań badawczych należą filozofia grecka, patrystyka (ojcowie pustyni), fenomenologia (Husserl, Stein), filozofia dialogu, *peace studies* oraz filozofia sztuki.

MAŁGORZATA BOGACZYK-VORMAYR – Ph.D., Assistant Professor at Institute of Philosophy, Adam Mickiewicz University in Poznań. Her research interests include topics in Greek philosophy (i.a. Parmenides and Plato), patristics (desert fathers), phenomenology (Husserl, Stein), philosophy of dialog, peace studies and philosophy of art.