

Andrzej GNIAZDOWSKI

FENOMENOLOGIA JAKO FORMA EMIGRACJI WEWNĘTRZNEJ

O tym, że emigracja okazuje się problemem fenomenologii w sensie jak najbardziej bezpośrednim, przekonuje fakt, że doświadczenie obcości wobec świata towarzyszyło filozofii od samych jej początków. Już mędrzec stoicki za najwłaściwszy ethos filozofii skłonny był uznawać postawę, którą dziś określilibyśmy mianem pewnej szczególnej formy emigracji. W odróżnieniu od jej potocznej lub „naturalnej”, zewnętrznej postaci należałoby ją przy tym określić jako swoistą emigrację wewnętrzną.

EMIGRACJA JAKO PROBLEM TEORETYCZNY

Nie ulega wątpliwości, że emigracja to zawsze pewien **p r o b l e m**, i to w każdym z możliwych znaczeń tego słowa. W najbardziej podstawowym sensie jest ona oczywiście problemem życiowym. Choć z jednej strony pozostaje u swych źródeł raczej próbą odpowiedzi, rozwiązania problemów łączących się z ekonomicznymi, społecznymi lub politycznymi warunkami życia, jasne jest, że z drugiej strony sama również takie problemy stwarza. Trudności związane z przystosowaniem się do nowych warunków – kłopoty językowe, mieszkaniowe, prawne, problemy ze znalezieniem zatrudnienia, a w końcu najbardziej zagadkowe z nich: **t ę s k n o t a** i nieusuwalne doświadczenie wyobcowania – czynią z emigracji jeden wielki **ż y c i o w y z n a k z a p y t a n i a**. W skrajnym (lecz czy zarazem nie najbardziej powszechnym?) wypadku nie ma nadziei na taką odpowiedź, która byłaby **a u t e n t y c z n y m** rozwiązaniem niesionych przez emigrację problemów, kłopotów, zagadek – kresem dalszych życiowych poszukiwań.

Jako istotny problem życiowy emigracja staje się problemem również w wielu innych znaczeniach. Okazuje się ona problemem politycznym, ekonomicznym, społecznym, psychologicznym, mówiąc najogólniej: problemem praktycznym, czyli takim, do rozwiązania którego potrzeba określonych umiejętności. Jak każdy inny skomplikowany problem przerastający nasze doświadczenie indywidualne, również emigracja pozostaje zatem zagadnieniem głównie z zakresu odpowiednich dziedzin wiedzy. Mam na myśli przede wszystkim takie jej dyscypliny, jak polityka społeczna, ekonomia, nauki prawne, socjologia, psychologia społeczna czy wręcz kryminalistyka¹ i psychia-

¹ Zob. *Immigration and Crime: Race, Ethnicity, and Violence*, red. R. Martínez, A. Valenzuela, New York University Press, New York 2006.

tria². Nawet jednak z perspektywy tych dziedzin, odwołujących się w swych ustaleniach do doświadczenia naukowego, emigracja nie daje się bynajmniej potraktować jako problem o charakterze wyłącznie pewnej patologii. Mimo wszystko nie ulega wątpliwości, że jako problem praktyczny staje się ona przedmiotem określonych nauk empirycznych przede wszystkim w takim zakresie, w jakim pociąga za sobą problemy, którymi się one zajmują.

Powstaje pytanie: Czy i w jakim stopniu emigracja, będąc w podstawowym sensie problemem praktycznym, pozostaje zarazem we właściwym sobie znaczeniu *z a g a d k ą t e o r e t y c z n ą*? A także: W jakiej relacji taka ewentualna teoria emigracji miałaby pozostawać do jej praktyki, w jakim sensie można oczekiwać, że byłaby ona autentycznie *d o n i o s ł a d l a ż y c i a*?

Z uwagi na jej spodziewaną doniosłość praktyczną, mówiąc o teorii emigracji, mamy na ogół na myśli jakiś uporządkowany system weryfikowalnych hipotez, które dotyczyłyby najbardziej powszechnych form, przyczyn, kierunków, mechanizmów czy w końcu skutków emigracji w ich wszelkich możliwych obszarach. Teoria taka miałaby mieć na celu *w y j a ś n i e n i e z j a w i s k a e m i g r a c j i* zarówno w jego współczesnej, jak historycznej formie: miałaby być zdolna odpowiedzieć na pytania dotyczące możliwości rozwiązania nie tylko strukturalnych problemów ubóstwa w Trzecim Świecie, lecz także choćby zagadki wychodźstwa całych cywilizacji prekolumbijskiej Ameryki Południowej. Jej zadaniem powinno stać się w tej samej mierze zbadanie w makroskali i mikroskali jawnych oraz ukrytych współczesnych mechanizmów społecznego wykluczenia, co przedstawienie hipotez, które mogłyby wytłumaczyć kulturowe uwarunkowania odpowiedzialne za przedkładanie przez Sokratesa śmierci nad opuszczenie ateńskiej polis.

I można zasadnie powątpiewać, czy od „teorii emigracji” – tak samo zresztą, jak od „teorii” czegokolwiek innego – wolno oczekiwać czegoś więcej. Nikt nie zabroni nam wprowadzić czynić przedmiotem pytania możliwości takiej „teorii emigracji”, która pozwoliłaby to zjawisko *r o z u m i e ć*, to znaczy: traktować emigrację nie tylko jako „nagi” fakt, lecz również jako pewne *z j a w i s k o s e n s o w n e*. Mówiąc inaczej, poszukiwać teorii bardziej doniosłej życiowo niż ta, która ujmowałaby fakt emigracji wyłącznie jako pewien problem obiektywny; swej skuteczności praktycznej zaś dowodziłaby, dostarczając co najwyżej teoretycznie możliwych wariantów jego *t e c h n i c z n y c h* – choć być może nawet „ostatecznych” – rozwiązań. Wolno nam oczywiście pytać o teorię, która chwyciłaby zarazem *s u b i e k t y w n y s e n s z j a w i s k a e m i g r a c j i*, jego *d o n i o s ł o ś ć d l a c z ł o w i e k a*, o teorię, która byłaby w stanie kształtować w ten sposób również indywidu-

² Zob. L. Grinberg, R. Grinberg, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, Yale University Press, New Haven 1989.

alną praktykę życiową, określać r o z u m n e sposoby odnoszenia się do tego zjawiska. Tylko, czy stawiając przed „teorią” emigracji takie wymagania, nie wracamy tym samym do punktu wyjścia? Czy w obliczu emigracji jako tak rozumianej „zagadki” nie okazujemy się ostatecznie zdani wyłącznie na nasze najbardziej własne, życiowe doświadczenie?

FENOMENOLOGICZNA IDEA TEORII „DONIOSŁEJ DLA ŻYCIA”

Kierunkiem filozoficznym, który do możliwości przyjęcia tego typu perspektywy teoretycznej wobec zjawisk i tendencji współczesności przywiązuje dziś może największą wagę, jest bez wątpienia szeroko rozumiana f e n o m e n o l o g i a. Już w nazwie tego kierunku mamy do czynienia z zawołowaną deklaracją, że głównym przedmiotem jej zainteresowania – celem, który czyni z niej w ogóle jakiś filozoficzny kierunek – pozostaje zajęcie wobec świata postawy b e z i n t e r e s o w n e j k o n t e m p l a c j i³. To wyznaczające ideę fenomenologii, paradoksalne „zainteresowanie bezinteresownością” – możliwością doświadczenia świata w całej jego fenomenalnej pełni – stanowi wyraźne nawiązanie do klasycznego pojęcia teorii. W jego myśl teoria to nic innego, jak będąca celem sama dla siebie k o n t e m p l a c j a ś w i a t a jako kosmosu, której jedyny sens praktyczny to dążenie do mimesis: do odtworzenia wewnątrz siebie kosmicznego ładu oraz życia w zgodzie z jego wiecznym porządkiem⁴. Wyrażając ład, dostrzegany w interpretowanych celowościowo działaniach ludzkich i w ruchach przyrody, teoria w jej źródłowym znaczeniu miała zatem wkraczać w tok życia wyłącznie przez dostosowywanie go do jego własnej formy: przez kształtowanie szczególnego, ż y c i o w e g o e t h o s u, mającego odzwierciedlać postępowanie tych, którzy poddają się teoretycznej dyscyplinie⁵.

Nie miejsce tu na szczegółową analizę motywów, które skłoniły fenomenologię do podjęcia próby odnowienia klasycznego pojęcia teorii, ani na omówienie głównych linii sporu, dotyczących jego możliwości i sensowności. Nie ulega jednak wątpliwości, że wchodząc na tę drogę, fenomenologia

³ Objasniając sens epoche jako wiodącej do tego celu metody, Husserl stwierdza, że prowadzi ona do „zaistnienia pewnego rozwarstwienia w obrębie Ja, w którym ponad Ja pochłoniętym światem ustanawia się Ja fenomenologiczne jako bezinteresowny obserwator [...], którego jedyną zachowywaną korzyścią jest patrzeć, i to, co zobaczone, adekwatnie, wyłącznie tak, jak jest zobaczone, w jego «co» i «jak» opisywać” (E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 50).

⁴ Por. J. H a b e r m a s, *Interesy konstytuujące poznanie*, tłum. L. Witkowski, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. 2, red. J. Pawlak, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 157n.

⁵ Por. także. Zob. też: J. R i t t e r, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

w istotny sposób wykroczyła poza szlaki, na których mogłaby współcześnie rościć sobie prawo do miana teorii naukowej. Stawiając pytanie o warunki, jakie musiałaby spełnić nauka, aby przynosząc ze sobą *p r a w d ę o ś w i e c i e*, mogła być zarazem poznaniem, które byłoby autentycznie doniosłe dla życia, fenomenologia podważyła jeden z najważniejszych naukowych dogmatów. Zignorowała fundamentalny dla współczesnej nauki postulat wolności od wartości: ścisłego odróżnienia tego, co jest, od tego, co być powinno, odseparowania przepaścią milczenia niezmiennego porządku obiektywnych faktów od niestałego porządku subiektywnych potrzeb i pragnień. Chcąc sięgnąć myślą, mową i uczynkiem dna otwartej przez naukę przepaści między „zewnątrznym” światem a „wewnętrznym” życiem, z premedytacją zaniehbując to odróżnienie, warunkiem właściwie teoretycznego charakteru poznania fenomenologia uczyniła powrót nauki do jej *ź r ó d e ł*, a mówiąc ściślej: jej nawrócenie⁶.

Grzesząc z punktu widzenia współczesnej nauki przeciwko jej duchowi stawianiem sobie za cel bycia czymś więcej niż ona sama, fenomenologia uczyniła jednak swym celem bycie również czymś więcej niż teoria „klasyczna”. Powrót do źródeł doświadczenia, do jego nieskażonej poznaniem naukowym pełni, oznacza dla niej konieczność porzucenia także zadomowionego już w tej teorii rozgraniczenia pomiędzy *b y t e m a c z a s e m*. O ile przedmiot bezinteresownej kontemplacji w teorii klasycznej stanowiło królestwo bytu wolnego od wszelkiego *s t a w a n i a s i ę* – w tym: stawania się czymś dla kogoś – o tyle fenomenologia poszukuje drogi do królestwa, które jest z jej perspektywy bardziej pierwotne. Chce ona powrócić do dziedziny, która nie zna jeszcze segregacji bytu na to, co fenomenalne i co noumenalne, na podksiężycową kastę wydanych czasowości subiektywnych zjawisk i „metafizyczną” kastę umiejscowionych gdzieś ponad gwiazdami, „kosmicznych” rzeczy samych w sobie. Czyniąc swym hasłem „powrót do rzeczy”, fenomenologia stawia sobie tym samym za cel *z a d o m o w i e n i e n a u k i n a p o w r ó t w ś w i e c i e ż y c i a*, we wspólnej dla niej z religią, polityką i sztuką ojczyźnie jego *p i e r w o t n y c h o c z y w i s t o ś c i*. Jej zadaniem pozostaje przywrócenie nauce pamięci o jej tkwiących w tym świecie *k o r z e n i a c h* – nietkniętych lękiem, zwątpieniem i kalkulacją, a także zawsze bezdomną wyobraźnią, żywiących się jego niczym niezmaconą sensownością.

⁶ Jak stwierdza Husserl, „nastawienie fenomenologiczne w jego totalności oraz przynależna do niego [metoda] epoche powołana jest ze swej istoty przede wszystkim do tego, aby dokonać całkowitej osobowej przemiany, którą należałoby porównać w pierwszym rzędzie z nawróceniem religijnym, lecz która ma ponadto znaczenie największej przemiany egzystencjalnej, jaka pozostaje zadaniem ludzkości jako ludzkości” (E. H u s s e r l, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976, s. 140; tłum. fragm. – A. G.).

ETHOS FENOMENOLOGII A ETHOS NAUKI

Niejednokrotnie z ironią zwracano uwagę na fakt, że w swym poszukiwaniu możliwości przewyciężenia w ten właśnie sposób kryzysu nauki fenomenologia znalazła się na samych jej antypodach. W szczególności opiewany przez nią świat życia, mający jawić się „jako niezafalszowane, żywe podłoże ludzkiego istnienia, do którego to podłoża należy co rychlej powrócić, aby – niczym w bajce – wieść życie w szczęściu i zadowoleniu”⁷, wydaje się raczej pewną postacią współczesnego mitu niż kategorią ściśle naukową. Stanowiąc z perspektywy fenomenologii ostateczną podstawę wszelkiego sensu, będąc wprawdzie koniecznym warunkiem, lecz nigdy możliwym przedmiotem doświadczenia, ów bez reszty rozpuszczony w „życiu” i jednocześnie w całości nim przesycony „świat” odbierany jest na ogół jako kategoria teologiczna lub wręcz polityczna. W przywoływanej przez fenomenologię z jawną nostalgią idei tego rzekomo opuszczonego przez współczesną myśl życia-świata dostrzega się konserwatywne rysy „skierowanej wstecz utopii świata świętego, który w swej niepojmowalności przeciwstawia się wymogom nowoczesnych racjonalizacji”⁸. Jako przynależny do mitycznej przeszłości matecznik rozumu – powijaki myśli, w których intencjonalne, nakierowane zawsze na pewien cel życie miało znajdować swoje bezpośrednie utulenie – wyobrażenie „świata życia” zdaje się w ten sposób raczej odpowiedzią na mistyczne pragnienie *restitutio ad integrum* niż możliwym do przyjęcia przez naukę rozwiązaniem teoretycznego problemu jej prawdziwości i życiowej doniosłości.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że ethosu fenomenologii jako pewnej teorii, jej wyalienowania ze świata nowoczesnej nauki, nie sposób do końca wyjaśnić, sprowadzając go wyłącznie do pewnej postaci ideologii lub fałszywej świadomości. Niezależnie od wszelkich kształtujących ten ethos czynników politycznych i kulturowych, które mogą stawać się przedmiotem naukowych badań historycznych⁹, stanowi on bowiem zarazem określoną odpowiedź na pytanie o miejsce filozofii w świecie: **j e j w s p ó ł c z e s n y s e n s**, który

⁷ E. W. O r t h, *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, PIW, Warszawa 1993, s. 213.

⁸ F. F e l l m a n n, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Alber, Freiburg–München 1983, s. 25 (tłum. fragm. – A. G.).

⁹ Jak zauważa na przykład Ferdinand Fellmann, pojęcie świata życia jako przedmiotu fenomenologicznej tęsknoty „należy do pierwotnie kulturowo-politycznego kontekstu i jego funkcja [...] w późnej fenomenologii Husserla nie daje się od tego kontekstu oddzielić. Pojęcie to wywodzi się z konserwatywnie zorientowanej, idealistycznej filozofii kultury początku dwudziestego wieku i określa w tej samej mierze antypozytywistyczny, co irracjonalistyczny kierunek niemieckiej socjologii kultury, dla której punktem odniesienia było nie tyle dzieło Maxa Webera, ile Ferdinanda Tönniesa” (tamże, s. 24; tłum. fragm. – A. G.).

bynajmniej nie tylko przez fenomenologię odbierany jest dziś jako nieprzewycięzalnie obcy. W przeciwieństwie do ethosu współczesnej nauki, który zgodnie ze sformułowaniem Maxa Webera pozostawać ma pewnym ethosem zawodowym, inaczej też niż tradycyjny ethos filozofii pojmowanej jako *vita contemplativa*, ethos fenomenologii najtrafniej daje się przy tym określić właśnie jako ethos życia na emigracji, *vita in exilio*. Nie chcąc przystać na to, że „nauka nie jest już dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem łaski jasnowidzów i proroków, ani też składnikiem rozmyślań filozofów i mędrców nad sensem świata”, że ma ona być dziś wyłącznie „uprawianym w sposób fachowy «zawodem», który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”¹⁰, fenomenologia ze swą ideą „ściślej naukowości filozofii” najwłaściwszym dla siebie miejscem w świecie współczesnym uczyniła swego rodzaju **d o b r o w o l n e w y g n a n i e**. Czy znalazłszy się na nim, jest ona też w stanie sama się w tym „odczarowanym” świecie odnaleźć?

O tym, że emigracja okazuje się z tej perspektywy problemem fenomenologii w sensie jak najbardziej bezpośrednim, przekonuje fakt, że doświadczenie obcości wobec świata towarzyszyło filozofii od samych jej początków. Niezależnie od mającej tragiczny finał determinacji Sokratesa, żeby znaleźć dla niej miejsce w centrum miasta¹¹, a także optymizmu Arystotelesa, dla którego życie teoretyczne pozostawało najwyższą, jednak zasadniczo osiągalną przez człowieka w mieście formą praktyki, już mędrzec stoicki za najwłaściwszy ethos filozofii skłonny był uznawać postawę, którą dziś określilibyśmy mianem pewnej szczególnej formy emigracji. W odróżnieniu od jej potocznej lub „naturalnej”, zewnętrznej postaci należałoby ją przy tym określić jako swoistą **e m i g r a c j ę w e w n ę t r z n ą**¹². Jako wybrana dobrowolnie, postawa ta w istotny sposób różni się od ethosu współczesnej nauki. Ethos nauki, przynajmniej zgodnie z tym, jak pojmuje go Weber, cechuje bowiem pewna postać fatalizmu, wyrażającego się w przekonaniu, że dehumanizacja świata, będąca odwrotną stroną jego „racjonalizacji”, pozostaje procesem poniekąd nieuchronnym. Zgodnie z tym przeświadczeniem jedyną właściwą postawę człowieka współczesnego, którego „przeznaczeniem jest

¹⁰ M. W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 215.

¹¹ Granice tej determinacji określa w *Państwie* Platon, wkładając w usta Sokratesa porównanie losu prawdziwego filozofa w niedoskonałym mieście do tego, „jak by człowiek wpadł pomiędzy dzikie zwierzęta i ani razem z nimi ludzkiej krzywdy płodzić nie chce, ani się sam jeden w walce przeciw powszechnemu zdziżeniu ostać nie potrafi” (P l a t o n, *Państwo*, 496, w: *Platona „Państwo” z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 329).

¹² „Mędrzec stoicki żyje wśród ludzi, ale nie tak jak ludzie. «Wspólnie rósć, ale nie wyznawać wspólnych zasad» – zaleca adeptom filozofii Marek Aureliusz”. Cyt. za: A. W a ś k i e w i c z, *Obcy z wyboru. Studium z filozofii aspołecznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 43.

żyć w czasie bez bogów i proroków”, powinna stanowić pewna szczególna postać męstwa¹³. Jak pisze Weber, „nie można poprzestawać wyłącznie na tęsknocie i oczekiwaniu, lecz trzeba uczynić coś innego. Trzeba zająć się swoją pracą i sprostać «wymogom dnia» – zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym”¹⁴. Powstaje pytanie: Czy istnieją jakieś szczególne powody, które przemawiają przeciwko temu, aby również fenomenologia mogła uznać tę postawę za swoją?

MESJANIZM FENOMENOLOGII

Jednym z takich powodów wydaje się fakt, że przyjęta przez fenomenologię postawa „emigracji wewnętrznej” pozostaje motywowana w istotnym sensie religijnie. Podczas gdy każda ludzka czynność – jak zauważa Hannah Arendt w odniesieniu do głównych czynności *vita activa*: pracy, wytwarzania i działania – „wskazuje na właściwe sobie umiejscowienie w świecie”¹⁵, o lokalizowaniu poza nim praktycznego spełnienia fenomenologii jako teorii – o jej niejako o b c o ś c i z w y b o r u – decyduje postrzeganie przez nią współczesności jako czasu kryzysu. W czasie tym jako czasie krytycznym, w którym poniekąd ważą się losy świata, „sprostanie wymogom dnia” wymaga z punktu widzenia fenomenologii zupełnie innego rodzaju męstwa. „Czy możemy żyć w takim świecie” – pyta w *Kryzysie nauk europejskich* Edmund Husserl – w którym nawet nauki humanistyczne jako „nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu”?¹⁶ W którym nawet od historii jako „królowej” nauk humanistycznych „nie można nauczyć się niczego innego jak tylko tego, że wszystkie postaci świata duchowego, wszystkie dostarczające jakiegoś oparcia więzi życiowe, ideały, normy, jak przepływające fale powstają i giną, że zawsze tak było i zawsze będzie, że ciągle rozum musi przeobrażać się w bezsens, a dobrodziejstwo w zło [...], w którym wydarzenia historyczne nie są niczym innym, jak tylko jakimś nieustannym splotem iluzorycznych wzlotów i gorzkich rozczarowań?”¹⁷.

O ile nauka pozytywna okazuje się w obliczu tego dylematu nauką zatracającą się w świecie, o tyle sens metody fenomenologicznej oraz jej ethosu „emigracyjnego” wyrażać ma przekonanie, że „trzeba najpierw stracić świat

¹³ Na temat różnych typów męstwa zob. P. T i l l i c h, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994.

¹⁴ W e b e r, dz. cyt., s. 217.

¹⁵ H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 81.

¹⁶ E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 4.

¹⁷ Tamże.

przez dokonanie epoche, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać”¹⁸. Husserl wypowiada ten postulat słowami św. Augustyna, które przywołuje w zakończeniu *Medytacji kartezjańskich*: „Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas” („Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”¹⁹). Głównych źródeł tak pojmowanej postawy emigracji wewnętrznej – przyjmowanego przez fenomenologię „nastawienia na inny świat” – należałoby za Hannah Arendt dopatrywać się w chrześcijańskiej eschatologii. Szczególną – obcą *vita activa* – „czynnością, której nauczał Jezus słowem i uczynkiem” – pisze bowiem Arendt w *Kondycji ludzkiej* – jest „czynienie dobra, a dobro w sposób oczywisty zawiera w sobie tendencję do krycia się przed wzrokiem i słuchem innych”²⁰. O umiejscowieniu w swego rodzaju „bezświecie” praktyki teoretycznej fenomenologii decydowałoby z tego punktu widzenia z istoty swej chrześcijańskie pojmowanie przez Husserla sensu „dobrodziejstwa”. W tej mierze, w jakiej „dobro w sensie absolutnym, jako różne od tego, co «dobre dla» czy «doskonałe» w starożytności greckiej czy rzymskiej, stało się znane w naszej cywilizacji dopiero wraz z nastaniem chrześcijaństwa”²¹, również sens owej szczególnej „praktyki” – fenomenologicznego „zainteresowania bezinteresownością” – okazywałby się zatem zrozumiały dopiero w perspektywie chrześcijańskiej historii zbawienia²².

Utożsamienie przez Husserla nauki z najwyższym dobrem człowieka, utraconym w wyniku zapomnienia przez nią o swych własnych korzeniach, a przede wszystkim związane z tym obarczenie filozofii odpowiedzialnością za wskazanie nauce drogi powrotu do tego utraconego raju, jakim się jawi z jej perspektywy świat życia, pozwala jednak dostrzegać w fenomenologii zarazem pewną postać filozoficznego mesjanizmu. Skrytym wyznaniem tej powszechnej wiary wykluczonych staje się tu fenomenologiczna idea historii, zgodnie z którą dzieje nie są zwykłym następstwem faktów, lecz posiadającym swój telos procesem sensownym. Jak zauważa Eric Voegelin, podstawę tej idei stanowi wspólny zarówno dla wszelkich herezji millenarystycznych, jak i dla oświeceniowej ideologii postępu

¹⁸ Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 236.

¹⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999, s. 788.

²⁰ Arendt, dz. cyt., s. 82.

²¹ Tamże, s. 81.

²² Zasadniczą nowość – wobec antycznych wzorów „emigracji wewnętrznej” – skłonności wczesnych chrześcijan, by „wieść życie tak dalece odsunięte od obszaru publicznego, jak to tylko możliwe”, Hannah Arendt wiąże z faktem, że tak pojmowane dobro „istnieć może tylko wówczas, gdy nie jest postrzegane, nawet przez autora czynu; kto widzi siebie spełniającego dobry uczynek, nie jest już dobry, lecz w najlepszym razie jest użytecznym członkiem społeczeństwa lub obowiązkowym członkiem Kościoła” (Arendt, dz. cyt., s. 81n.).

podział historii na trzy epoki²³. W ujęciu Husserla, podobnie jak u Comte'a, dzieje powszechne to rozgrywający się w trzech aktach dramat rozumu, obejmujący prehistoryczną epokę rozumu utajonego, zapoczątkowaną w antycznej Grecji i znajdującą się dziś w kryzysie fazę dialektycznego rozwoju naukowego ratio oraz epokę rozumu urzeczywistnionego, do której drogę wskazywać ma właśnie fenomenologia. W tej mierze, w jakiej stawką w tej grze pozostaje możliwość zbawienia ludzkości przez naukę, historia ta zdaje się jednak na wpeł tylko odczarowaną postacią zupełnie innego dramatu.

O ile bowiem źródłem chrześcijańskiej obcości wobec świata pozostaje wiara eschatologiczna, dla której historia świecka nie ma żadnego bezpośredniego znaczenia²⁴, o tyle w fenomenologicznej filozofii historii dochodzi do głosu niejako zsekularyzowana postać tej wiary, która lokuje swoje wypełnienie nie tyle poza życiem historycznym, ile w jego obrębie. Sprzeciw fenomenologii wobec „zatracenia się nauki w świecie”, heroizm rozumu przeciwstawiany przez Husserla „duchowej nędzy naszych czasów”, nie okazuje się z tej perspektywy postawą całkowicie bezinteresowną. O poniekąd tylko czasowej, a nie stałej formie wewnętrznej emigracji fenomenologii z odczarowanego świata decyduje fakt, że jej filozofia historii żywi się podzielaną wraz z całym niemieckim idealizmem niebezpieczną nadzieją doczesnego powrotu myśli ze współczesnego wygnania, przewyciężenia jej alienacji w historii, a nie w pozahistorycznym eschatonie. Związane z tą nadzieją niebezpieczeństwo wskazuje Karl Löwith, który wywodzi ją z nauki Joachima z Fiore o mającej następować po epokach Starego i Nowego Testamentu epoce Ducha: „Trzeci Testament joachitów pojawił się znowu jako «Trzecia Międzynarodówka» oraz jako «Trzecia Rzesza», zwiastowana przez jakiegoś dux czy führera, który jako Zbawca był entuzjastycznie witany i pozdrawiany okrzykiem heil”²⁵.

EMIGRACJA JAKO ŻYCIOWY PROBLEM FENOMENOLOGII

W przeciwieństwie do – krytykowanego tu implicite przez Löwitha – Martina Heideggera, którego fenomenologia nie okazała się zdolna do ukształ-

²³ Por. E. Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper & Co., München 1966, s. 29. Por. też: Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 26.

²⁴ „W porównaniu z nowością jednorazowego wydarzenia Chrystusa nie może już zaistnieć nic prawdziwie nowego. [...] Cokolwiek może się jeszcze wydarzyć między terażniejszością a końcem – jako finis i telos – jest nieistotne w porównaniu z alternatywą uznania lub odrzucenia chrześcijańskiego posłannictwa”. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 161.

²⁵ Tamże, s. 153.

towania ethosu, pozwalającego oprzeć się tej nadziei lub pokusie, Edmund Husserl w swych listach – wprawdzie nie bez żalu – stwierdzał: „Nie jestem powołany na wodza poszukującej «zbawienia» ludzkości – w nawale cierpień lat wojennych musiałem to uznać, mój dajmonion mnie ostrzegł. W pełni świadomie jestem zdecydowany żyć jako czysto naukowy filozof”²⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że nieodłączne od tego „czysto naukowego” ethosu doświadczenie emigracji wewnętrznej pozostaje nie tylko dla niego samego, lecz również dla jego fenomenologii podstawowym p r o b l e m e m ż y c i o w y m, zmuszającym go do postawienia sobie pod sam koniec życia fundamentalnego pytania: „Czyż możemy po prostu powrócić do naszej przerwanej pracy zawodowej nad naszymi «problemami filozoficznymi», a więc kontynuować naszą własną filozofię? Czy naprawdę możemy to uczynić, mając pewną perspektywę tego, że nasza filozofia, tak jak filozofie wszystkich innych filozofów teraźniejszych i przeszłych, będzie miała jedynie swój krótki żywot wśród flory rozmaitych filozofii stale na nowo powstających i ginących?”²⁷. Zważywszy, że w tym samym czasie – wraz z wprowadzeniem ustaw norymberskich – podjęta została próba rozwiązania tego problemu poniekąd za niego, pytanie to stawia nas zarazem w obliczu innego pytania. Czy z uwagi na wspólnotę losu z tymi wszystkimi, którzy – inaczej niż Sokrates – nie wybrali raczej śmierci niż emigracji, lecz w pełni świadomie zdecydowali się na niej żyć, fenomenologia jest w stanie uczynić ją również przedmiotem teorii, która byłaby dla tego życia doniosła?

²⁶ E. H u s s e r l, *Brief an Arnold Metzger*, w: A. Metzger, *Phänomenologie der Revolution*, Syndikat, Frankfurt am Main 1979, s. 106 (tłum. fragm. – A. G.).

²⁷ T e n ż e, *Kryzys nauk europejskich*, s. 14.