

Andrzej Gniazdowski

ANTYNOMIE RADYKALIZMU

**Fenomenologia polityczna
w Niemczech 1914-1933**



ANTYNOMIE RADYKALIZMU

Andrzej Gniazdowski

ANTYNOMIE RADYKALIZMU

**Fenomenologia polityczna
w Niemczech 1914-1933**

**Warszawa 2015
Wydawnictwo IFiS PAN**

Publikacja sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji nr 1914/B/H03/2011/40

Recenzent

prof. dr hab. Stanisław Czerniak

Projekt okładki

Marek Sobczyk

Redakcja, korekta

Elżbieta Morawska

Copyright by Author and Wydawnictwo IFiS PAN, 2015

ISBN 978-83-7683-115-2

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana,
przechowywana jako źródło danych i przekazywana
w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody
posiadacza praw.

Wydawnictwo IFiS PAN (www.ifispan.waw.pl)

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (48 22) 6572861

e-mail: publish@ifispan.waw.pl

księgarnia internetowa: <http://ifispan.pl/shop/>

Pamięci Tomka Merty,
obrońcy zdrowego rozsądku

SPIS TREŚCI

Wstęp (9)

Filozofia polityczna „spóźnionego narodu” a fenomenologia (20)

Rówieśnicy Hitlera (22); Radykalizm polityczny a radykalizm fenomenologii (31); Widmo fenomenologii politycznej (46)
Dramatis personae (54)

Korzenie wiedzy politycznej (65)

Dialektyka emancypacji (67); Wykształcony mieszczanin (78); Nauka i światopogląd (86); *Intellectus querens fidem* (93); (Nie)zaangażowany obserwator (102)

Granice *Idealpolitik* (110)

Choroba naturalizmu (112); Asymptota życia (128); Wojna w nawiasie (134); „Kairosu nie lekceważy się bezkarnie” (162); Zamknięty w duchowym getcie (175)

Pokochać Niemcy (189)

Personalizm polityczny (192); Militaryzacja fenomenologii (202) Niemcy jako naród autentyczny (215); Patriotyzm europejski (222)

Pruski błękit (232)

Obywatelka pruska i żydówka (235); Duchowa komórka narodu (241); Duma i poniżenie (247); Komunitarystka poza wspólnotą (255); Ontologia państwa (273); Kościół jako ojczyzna (290)

Styl i jego człowiek (307)

Między ruchem nordyckim a fenomenologicznym (310); Ejdetyka rasy (316); Style bycia człowiekiem (323); Kierowca nordycki a kierowca śródziemny (331); Problem „methexis” (335)
„Patrzyliśmy «rządzącym» w twarz” (341)

Kamienie mądrości (345)

Muzyka życia (347); Inkorporacje osoby (354); Oficer duchowy (362); Istota wodzostwa (368); Narzędzia zbawienia (379)

Zakończenie (388)

Literatura cytowana (409)

Indeks nazwisk (428)

Radykalizm to słowo, które „poruszało masy”, niosąc w sobie patos w tej samej mierze oświecenia co emancypacji¹. Dziś wydaje się raczej przebrzmiałym wykrzyknikiem niż rzeczownikiem o ściśle określonym znaczeniu. W polityce pełni rolę formatu medialnego, kostiumu, w którym wykonuje się gesty „puste”² i przywdziewa po to, aby stać się rozpoznawalnym wśród określonego segmentu elektoratu. Potocznie, czyli poza tym segmentem, radykalizm odbierany jest jako postawa fanatyczna, ignorująca złożoność rzeczywistości, obliczona na przykrojenie teźże do czyichś nawet już nie tyle idei, ile idiosynkrazji. To w tym czysto formalnym, nieodróżnialnym od ekstremizmu czy fundamentalizmu znaczeniu etykietę radykalizmu odnosi się do wszelkich ruchów i ugrupowań o charakterze antysystemowym, takich, które zmierzają do redefinicji politycznego *status quo* czy to wbrew panującej opinii publicznej, czy to wbrew obecnie obowiązującym stosunkom międzynarodowym³. Także w filozofii – szczególnie tej, która pojmuje się jako *ancilla politicae* – radykalizm to dziś bardziej teatralny

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, „Wstęp”, przeł. L. Kołakowski, w: K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976.

² J. Habermas, *Gesty radykalizmu są dziś puste*, „Krytyka Polityczna”, 11/12(2007).

³ „Aż do lat siedemdziesiątych pojęcia lewicowego i prawicowego radykalizmu były używane często synonimicznie z pojęciem ekstremizmu, częściowo również po to, aby oznaczyć pewną bardziej miękką formę ekstremizmu. Radykalizm porusza się według wielu leksykonów politologicznych w ramach konstytucji, podczas gdy ekstremizm te ramy porzuca. Dziś pojęcie radykalizmu nieomal zniknęło z języka publicznego i z języka nauki”, H. G. Jaschke, *Politischer Extremismus*, Wiesbaden 2006, s. 17.

rekwizyt⁴ niż element dokonywanego w dobrej wierze, substancjalnego samookreślenia.

W odniesieniu do każdej z tych dziedzin: politycznej i filozoficznej, można oczywiście stawiać pytanie, czy współczesna nieaktualność radykalizmu to aby nie wynik jego przezwyższenia – stwierdzonego już przez Lenina – jako pewnej choroby wieku dziecięcego⁵. O ile u podstaw leninowskiej pediatrii politycznej leżała chęć zachowania i zabezpieczenia przed płomiennym mesjanizmem zachodnich partii lewicowych tej zdobyczy rewolucji, jaką okazał się biurokratyczny system realnego socjalizmu, o tyle i dziś oceną tą wydaje się kierować milczące wyobrażenie pewnej dziejowej teleologii. Już w obliczu jak najbardziej aktualnych na początku lat dwudziestych ubiegłego wieku w Niemczech, zarówno lewicowych, jak i prawicowych radykalizmów Helmuth Plessner zauważał, że „radykalizm jest wrodzonym światopoglądem ludzi niecierpliwych, socjologicznie: klas niższych, biologicznie: młodzieży”⁶. We współczesności, która w odpowiedzi na pytanie „czym jesteś?” zwykła zastygać w fatalistycznej, przyjmowanej już przez Maksa Webera i w jego przekonaniu męskiej pozie czasu bez bogów i proroków⁷, słowo radykalizm budzi tylko wyrzuty sumienia. Ponieważ nazbyt natarczywie pobrzmiwia w nim dla niej echo nowoczesności jako pewnego niedokończonego, powszechno-dziejowego projektu⁸, współczesność sama skwapliwie definiuje się jako ponowoczesna i posthistoryczna i niechętnie to słowo wypowiada.

⁴ Por. A. Leder, *Współczesny radykalizm polityczny*, „Przegląd Polityczny”, 119(2013), s. 13.

⁵ Por. W. I. Lenin. *Dziecięca choroba „lewicowości” w komunizmie*, Warszawa 1949.

⁶ H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 8.

⁷ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Weber*, Warszawa 1999, s. 215.

⁸ Por. J. Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 273–298.

Z pewnością można wskazać wiele radykalnych projektów i zaplanowanych jako ostateczne rozwiązania, które nie tylko należałoby jak najszybciej porzucić, lecz których wdrażania najlepiej byłoby w ogóle nie rozpoczynać. Lokalna pamięć ciała nie bez racji skłania do przyjęcia wobec radykalizmu postawy ostrożności, wietrząc w nim nie tyle poryw serca, ile ubecką prowokację. Wprawdzie „Hegel powiada gdzieś, że wszystkie historyczne fakty i postacie powtarzają się, rzecz można, dwukrotnie”, jak jednak słusznie dopowiada Karol Marks, „zapomina dodać: za pierwszym razem jako tragedia, za drugim jako farsa”⁹. Czy zatem współczesnym miejscem radykalizmu – wbrew także tym jego nielicznym ostańcom i romantykom, którzy dążą do odrodzenia radykalizmu lewicowego po trzydziestu latach panowania ideologii neoliberalnej¹⁰ – nie powinna okazać się co najwyżej historia idei? Czy zamiast przyjmować wobec niego postawę *fides querens intellectum* nie byłoby rozsądniej z góry wykluczyć możliwość jego ucielesnienia we współczesnej ideowej topografii?

O ile prawie sto lat temu radykalizm stał się dla Helmutha Plessnera uzasadnionym przedmiotem krytyki jako problem z zakresu socjologii i etyki społecznej, o tyle dziś stanowi nie mniej palący problem jako utracony klejnot zarówno politycznej, jak i filozoficznej tożsamości. Nie sposób negować faktu, że idea radykalizmu od początku zawierała w sobie odniesienie do obydwu podstawowych dziedzin praktyki, zarówno politycznej, jak i poznawczej. Jak na wskroś niedialektycznie przyznawali dialektycy oświecenia, Max Horkheimer i Theodor Adorno, „nie mamy wątpliwości – i w tym tkwi nasza *petitio principii* – że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia”¹¹. Tym, o co warto pytać w obliczu współczesnej destrukcji nie tylko radykalizmu wolności, lecz również radykalizmu prawdy, wydaje

⁹ K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Warszawa 1946.

¹⁰ Por. J. Pugh (ed.), *What is Radical Politics Today?*, Hampshire 2009, s. 2.

¹¹ M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 13.

się owa kształtująca również dziś za św. Janem opinię publiczną idea integralności radykalizmu. Wysłiedzenie wpisanej w tę ideę antynomii nie byłoby może bez znaczenia dla możliwości określenia granic, w jakich współcześnie może zachować swój sens zarówno idea prawdy, jak i idea wolności.

W książce tej, w której tytule zawarte zostało pytanie o sens radykalizmu i związaną z nim polityczną tożsamość fenomenologii – „radykalnego” ruchu filozoficznego, rozwijającego się na początku dwudziestego wieku w Niemczech – podjęte zostało zadanie skromniejsze i głównie przygotowawcze. Wyrosła ona z dwojakiego zainteresowania: fenomenologią i samymi Niemcami. Przynajmniej to drugie zainteresowanie, choć kto wie, czy i nie pierwsze, sięga swymi korzeniami pewnego dzieciństwa. Wakacji na wsi pod Mławą, niedaleko dawnej granicy Prus Wschodnich. Wtrącanych w opowieści wojenne, ale też codzienne rozmowy dziwnych słów, takich jak „jo” zamiast „tak” albo „szlaban” zamiast „ława do spania”. Obiadów na talerzach ze swastyką i gapą na odwrocie, zachowanych na pamiątkę po przechodzącym froncie. Guzików od mundurów, znajdujących w puszcze na przybory do szycia, na których widniały podobne symbole. Korzenie tego zainteresowania tkwią również głęboko w wiejskiej łące, przemierzanej za dnia na wyprowadzanej po kryjomu ze stajni starej kobyły, lecz po zmroku budzącej lęk. Pochowani na niej ponoć byli – wciąż są? – niemieccy żołnierze.

Ktoś, kto studiował filozofię na Uniwersytecie Warszawskim u wylotu „polskiej drogi do socjalizmu”, miał prawo dostrzegać w fenomenologii podwójną obietnicę, nie tylko filozoficzną, lecz również polityczną. Przejęty wysuwany przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej postulat uprawiania filozofii w sposób ścisły i naukowy, lecz odstręczony kwitowaniem przez nich jako „źle postawionych” najważniejszych, filozoficznych pytań, widział w niej metodę spełnienia oczekiwań, które budzą się w każdym, kto słyszy po raz pierwszy słowo „filozofia”. Ukąszony sceptycyzmem warszawskich historyków idei, którzy byli w owym czasie również jego nauczycielami, poszukiwał w fenomenologii możliwości ruszenia dalej w drogę, na której ci, w podzielanym

przez niego przekonaniu, zatrzymali się w jej połowie¹². Fenomenologia była wówczas w jego oczach taką „odtrutką na marksizm”, której działanie nie sprowadzało się do rozpuszczania wszelkiego, także niemarksistowskiego rozumu w historii¹³. Nieskory jeszcze do wylewania tego dziecka z kąpielą, poczuwał się do wspólnoty z tymi wszystkimi, którym poszukiwanie *gwiazdzistego dyjamentu* pewności „dostarczało argumentów przeciw cynizmowi konformistów i pragmatyzmowi zrezygnowanych”¹⁴. A przez to, również z tymi, dla których „apolityczne zajęcie – studiowanie, komentowanie i dyskutowanie dzieł fenomenologicznych – było także w pewnym sensie aktem politycznym”¹⁵.

Pewną próbą zbadania podstawności filozoficzno-politycznej obietnicy fenomenologii stała się już opublikowana w 2007 roku książka *Polityka i geometria*. Temat tej pracy stanowiła relacja jej idealistycznej, „transcendentalnej” postaci, rozwijanej przez Edmunda Husserla, do problemu demokracji¹⁶. Ponieważ problem ten, z uwagi na programową apolityczność samej fenomenologii, nie stał się nigdy ze strony jej twórcy przedmiotem jakiegoś szczególnego namysłu, książka tamta nie mogła być i nie była opartym na badaniach źródłowych komentarzem i dyskusją z jego poglądami na ten temat. Ograniczonym zadaniem, jakie przed sobą stawiała, była wychodząca od historycznej idei fenomenologii Husserla próba rekonstrukcji warunków teoretycznych, które fenomenologia musiała była spełnić, aby problem demokracji mógł stać się w ogóle jej jasno wyodrębnioną, uchwytną dla niej rzeczą.

¹² Por. P. Śpiewak, *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź”, 24(1981), s. 39–48.

¹³ Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła historii idei*, w: R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 231.

¹⁴ Por. Z. Krasnodębski, *Fenomenologia i tęsknota za wspólnotą*, w: tegoż, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996, s. 44.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ A. Gniazdowski, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Warszawa 2007.

Pytanie tej książki jest nieco szersze i nieco inaczej postawione. Jej tematem jest idea fenomenologii w jej historyczno-politycznej faktyczności, rozpisana na głosy wybranych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Przedmiotem podjętej w niej rekonstrukcji jest światopogląd polityczny pierwszego pokolenia fenomenologów w kontekście historii Niemiec pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku. W swoim zamierzeniu ma ona być zatem książką poniekąd „oldskulową”: taką, która z rozmysłem przyjmuje wobec swojego przedmiotu perspektywę historycznego redukcjonizmu lub innymi słowy, „radykalnego historyzmu”¹⁷. Ponieważ podjęte w niej rozważania mają zmierzać do odpowiedzi na pytanie o polityczny sens deklarowanej przez Husserla i jego uczniów apolityczności tego zajęcia, jakim była uprawiana przez nich fenomenologia, przedmiotem rekonstrukcji staje się w nich świadomość polityczna fenomenologów zarówno „dla siebie”, jak i poniekąd „w sobie”.

Drogą rekonstrukcji ich światopoglądu politycznego stała się w tej książce z jednej strony próba prezentacji „podstawowej intencji” wystąpienia przez Husserla z ideą fenomenologii, z drugiej zaś: poszukiwanie jej politycznego sensu w historycznym kontekście i społecznej funkcji tej idei¹⁸. Przedmiotem rekonstrukcji stały się w niej w efekcie narodziny fenomenologii z ducha Drugiej Rzeszy Niemieckiej i z szukających w nim swojego wyrazu potrzeb społecznej emancypacji. Zadanie tej książki, podobnie jak poprzedniej, można zatem określić mianem krytyki politycznego rozumu fenomenologii. O ile jednak w książce *Polityka i geometria* krytyka ta zmierzała do odsłonięcia warunków możliwości powrotu fenomenologii do rzeczy politycznych, kryjąc w sobie – wzorem Kanta – pewien zamysł mitologiczno-apologetyczny, o tyle w tym przypadku krytyka ta ma polegać na wyznaczeniu jej rozumowi politycznemu jego historycznych granic.

¹⁷ Por. B. Baczeko, *Kryptoproblemy i historyzm*, „Studia filozoficzne”, 3/6(1958), s. 76–102.

¹⁸ Por. J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, w: *Obecność. Leszkowi Kotakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 94.

Ponieważ poszukiwanie możliwości oparcia poznania na absolutnie oczywistych, pewnych podstawach przedstawiane było przez fenomenologów jako wyraz ich filozoficznego radykalizmu, zadanie tej książki można określić również mianem krytyki radykalizmu fenomenologii. Głównym przedmiotem krytyki stała się w niej relacja filozoficznej obietnicy fenomenologii do jej obietnicy politycznej. W swoim punkcie wyjścia formułuje ona pytanie o relację filozoficznego radykalizmu fenomenologii do oczekiwanego od niej również politycznego radykalizmu. Problemem, który w ślad za Leszkiem Kołakowskim zamierza zbadać, jest pytanie, czy również w przypadku fenomenologii należy uznać tę relację za nieuchronnie antynomiczną. Czy jak Spinoza i leśmianowski Znikomek, również Husserl, a wraz nim i pozostali fenomenologowie, patrzyli na świat dwoma różnymi oczami? Czy tak jak Spinoza, również oni próbowali w swojej fenomenologii bezskutecznie zjednoczyć „optykę politycznego radykała” i „optykę metafizyka, próbującego oswoić byt nieskończony”¹⁹? A jeśli tak, do jakiego stopnia również udziałem fenomenologów stało się – bynajmniej nie cyniczne i nie konformistyczne – przekonanie, że „tylko rzeczywisty akt tworzenia pozwala rozstrzygać problemy i przewycięzać antynomie, z którymi myślenie samo nigdy nie umie się uporać definitywnie”²⁰?

* * *

Powstanie tej książki umożliwił złożony w 2010 roku w Narodowym Centrum Nauki i pozytywnie zaopiniowany projekt badawczy, którego celem było rozwinięcie też wspomnianej już pracy *Polityka i geometria*. Jego przedmiotem była rekonstrukcja filozofii politycznej Edmunda Husserla na szerszym tle historycznym, uwzględniającym również inne podejścia do tej problematy-

¹⁹ Por. L. Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, w: M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 229.

²⁰ Por. K. Pomian, *Kartezjusz: wolność negatywna i nieskończoność nauki*, w: M. Drużkowski i K. Sokół (red.), *Antynomie wolności...*, s. 218.

ki w ramach ruchu fenomenologicznego w Niemczech. Ponieważ problem ten nie doczekał się dotąd w literaturze naukowej żadnego opracowania, podjęcie go było równoznaczne z przybiciem do nieznanego brzegu, o którym nie było z góry wiadomo, czy okaże się kontynentem, czy niewielką, kto wie, może nawet bezludną wyspą.

Zważywszy programowe oderwanie większości fenomenologów od rzeczywistości politycznej, bliższa jej wydawała się raczej ta druga możliwość. Rozsądne wydawało się oczekiwanie, że nieodnotowanie w historii filozofii zjawiska o nazwie „fenomenologia polityczna w Niemczech” związane jest ze skąpą bazą źródłową, która by jego wymienianie uzasadniała. Spodziewając się, że zapowiedziana w projekcie rekonstrukcja nurtu fenomenologicznego w filozofii politycznej będzie musiała znów okazać się w znacznym stopniu jego aprioryczną konstrukcją, przyjętymi w nim wstępnie cezurami czasowymi stały się lata 1900–2003. Miały one pozwolić włączyć w obszar badawczy książki również współczesne, także zresztą nieliczne, próby politycznej aplikacji metody fenomenologicznej, na przykład *Fenomenologię świata politycznego* Klaus Helda²¹.

Przeprowadzona dzięki uzyskanemu grantowi kwerenda w Archiwum Husserla w Kolonii i już pobieżna lektura dziesięciotomowej korespondencji Edmunda Husserla z jego uczniami i innymi przedstawicielami ruchu fenomenologicznego w Niemczech kazała radykalnie zweryfikować te oczekiwania. Zmusiła do znacznego poszerzenia kręgu postaci, których pisma i wypowiedzi na temat zagadnień – ogniskujących na sobie zainteresowanie ówczesnej, niemieckiej opinii publicznej – pozwalają włączyć je do rekonstruowanego nurtu. Obok Edmunda Husserla, Maksa Schelera, Edith Stein i Dietricha von Hildebranda, uwzględnienia w książce zaczęły domagać się, niestety, w wielu wypadkach bezskutecznie, poglądy polityczne takich fenomenologów jak Arnold Metzger, Adolf Grimme, Ludwig Ferdinand Clauss, Gerda Walther, Hans Lipps, Aurel Kolnai czy Kurt Stavenhagen. Ich współ-

²¹ K. Held, *Fenomenologia świata politycznego*, przeł. A. Gniazdowski, Warszawa 2003.

na przynależność do historyczno-politycznego kontekstu, jakim były dla wczesnych fenomenologów lata pierwszej wojny światowej, okres Republiki Weimarskiej i objęcie władzy przez Hitlera, kazały z kolei znacznie ograniczyć zaplanowane w projekcie ramy czasowe książki. Odrębność i wewnętrzne bogactwo problematyki, która dochodzi do głosu w ich pismach, czyni z fenomenologii politycznej w Niemczech w latach 1914–1933 nurt nie tylko wyraźnie określony tematycznie, lecz mający również swoje wyraźne ujęcie.

Oddając tę książkę do rąk Czytelnika, nagłony ustalonym w umowie z Narodowym Centrum Nauki i dzięki jego życzliwości dwukrotnie przedłużanym terminem realizacji projektu, jej autor ma bolesną świadomość, że stanowi ona jedynie badawczy rekonesans. Zdaje sobie sprawę, że może zostać przez Czytelnika odebrana, wbrew pierwotnym zamierzeniom, jako „oldskulowa” w bardziej radykalnym sensie: jako traktat o samych tylko żywotach i poglądach politycznych słynnych oraz mniej słynnych fenomenologów. Prostą zasadą jej konstrukcji stała się próba powiązania tych żywotów i poglądów z podstawowymi, ogniskującymi na sobie ich zainteresowanie problemami filozofii politycznej. Jedynie pierwszy rozdział, biorący na siebie rolę ogólnego wprowadzenia w badaną problematykę, czyni swoim zadaniem pewne szersze spojrzenie na jej wewnętrzną antynomiczność.

W rozdziale pierwszym książki, poświęconym zarysowaniu samej idei fenomenologii, jak również konturów i wewnętrzniego zróżnicowania wyrosłego z niej ruchu fenomenologicznego, przedstawiony został zarazem w ogólnych zarysach historyczny oraz polityczny kontekst tej idei. Obok wstępnego określenia sensu, w jakim będzie się tu mówić o „fenomenologii politycznej”, sformułowana została w nim także, w nawiązaniu do Hannah Arendt i Hedwig Conrad-Martius, główna teza książki. Brzmi ona, że głównym społecznym nośnikiem idei fenomenologii stała się na początku dwudziestego wieku w Niemczech młoda żydowska inteligencja, dla której idea ta stanowiła filozoficzną odpowiedź na pytanie o możliwość jej emancypacji społecznej i politycznej. W kolejnych rozdziałach teza ta szuka swojego

uzasadnienia w rekonstrukcji biograficzno-światopoglądowego kontekstu oraz treści ideowej projektów „fenomenologii politycznej” w myśli wybranych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego: Edmunda Husserla, Maksa Schelera, Edith Stein, Dietricha von Hildebranda oraz – jako ich „nordyckiego” kontrapunktu – Ludwiga Ferdinanda Claussa.

* * *

Dziękując Narodowemu Centrum Nauki za umożliwienie mi przeprowadzenia wstępnego rekonesansu badawczego, jakim stała się ta książka, chciałbym wyrazić moją wdzięczność Pani Grażynie Drażyk, kierownicze Działu Badań Obsługi Badań Naukowych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, za kompetentną pomoc w rozliczaniu merytorycznym i finansowym projektu. Profesorowi Stanisławowi Czerniakowi, recenzentowi wydawniczemu i pierwszemu czytelnikowi książki, dziękuję za uwagi i sugestie, które w miarę możliwości starałem się uwzględnić przed oddaniem jej do druku. Pani Elżbiecie Morawskiej z Wydawnictwa IFiS PAN chciałbym podziękować za błyskawiczną, a jednocześnie wnikliwą pracę redakcyjną nad maszynopisem książki. Mateuszowi Falkowskiemu dziękuję za zaproszenie mnie do debaty „Myślenie dziś” oraz do publikacji mojego głosu w jej zapisie książkowym, które pozwoliło mi sformułować po raz pierwszy ideę przewodnią książki oraz zarysować perspektywy jej rozwinięcia²². Pawłowi Gradowi i Markowi Kaplicie, realizującym program Międzywydziałowych Studiów Humanistycznych oraz Collegium Invisibile, z którymi miałem możliwość dyskusowania o ich własnych, fenomenologicznych projektach naukowych, dziękuję za przekonanie mnie, że obietnica fenomenologii pozostaje równie żywa dzisiaj, jak była w latach osiemdziesiątych.

Mojej żonie Ewie chciałbym wyrazić wdzięczność zarówno za cierpliwość, związaną z koniecznością przesuwania na kolejne lata zaplanowanego remontu mieszkania, jak i za nakłonienie mnie do

²² A. Gniazdowski, *Radykalizm jako idea antynomiczna*, w: M. Falkowski (red.), *Myślenie dziś* [2], Warszawa 2014, s. 63–78.

zapoznania się z książką Gershoma Scholema *Żydzi i Niemcy*²³, której lektura do pewnego stopnia rozjaśniła moje spojrzenie na badaną problematykę. Choć wiem, że wciąż nic o niej nie wiem, wiem, że nie wiem o niej inaczej.

²³ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska i A. Lipszyc, Sejny 2006.

FILOZOFIA POLITYCZNA „SPÓŹNIONEGO NARODU” A FENOMENOLOGIA

*Nie trzeba domagać się tego, byśmy patrzyli własnymi oczyma,
lecz raczej, byśmy pod presją przesądów,
nie odrzucali tego, co widzimy.*

Edmund Husserl

Być radykalnym to zgodnie ze znanym sformułowaniem Karola Marksa „sięgać do korzeni rzeczy”¹. Tym, co wyróżnia fenomenologię spośród innych kierunków filozofii XX wieku, jest jej pretensja do tak właśnie pojętego, integralnego radykalizmu. Ideą fenomenologii, czego świadectwem stała się sama jej nazwa, było wprawdzie raczej otwieranie się na to, co aż nadto jawne, niż gubienie się w tym, co ukryte. Wraz z hasłem „cofnięcia się do rzeczy samych”², do ich wolnego od wszelkich uprzedzeń, oczywistego doświadczenia, postulat radykalizmu stanowił jednak od początku jeden z podstawowych środków fenomenologicznej retoryki. „Wszelka prawdziwa filozofia jest radykalna”³, pisał autor tego hasła Edmund Husserl, „z istoty swojej jest nauką o prawdziwych początkach, o źródłach, o *rizomata panton*”⁴. Również w oczach jego niejednokrotnie krytycznych wobec niego uczniów i komilitonów fenomenologia miała oznaczać „radykalną gotowość umy-

¹ K. Marks: *Przyczynek do krytyki...*, s. 466.

² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

³ E. Husserl: *List do Arnolda Metzgera*, przeł. A. Gniazdowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 4/72(2009), s. 537–543.

⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 78.

słu do zajmowania się rzeczami⁵. Jak ujmowała to Hedwig Conrad-Martius, miała do niej należeć „absolutna zdolność czystego i nie zmaconego spojrzenia na rzecz”⁶.

Nie sposób zaprzeczyć, że radykalizm, o którym tu mowa, miał polegać na bezwzględnej krytyce rzeczywistości raczej poznawczej niż politycznej. W odróżnieniu od radykalizmu politycznego *sensu stricto*, radykalizm fenomenologii był przede wszystkim radykalizmem prawdy, a nie wolności. Korzeniami, do których sięgała fenomenologia, miały być podstawy racjonalności faktycznie istniejących nauk, a nie zastanych stosunków społecznych. Jej sensem było odsłonięcie fundamentów wszelkiej możliwej wiedzy, a nie władzy. Stwierdzając, że przewyciężenie kryzysu nauk poprzez powrót do rzeczy w ich prawdzie leży „w granicach pełnej swobody”⁷ każdego, kto w swoich badaniach stosuje metodę fenomenologiczną, Husserl i jego uczniowie nie wysuwali radykalnych haseł wolności politycznej.

Powstaje jednak pytanie: czy jest możliwe, aby ten żywiony nadzieją na radykalnie nowy początek filozofii jeden z jej najbardziej doniosłych kierunków nie pozostawił po sobie żadnych świadectw radykalnej gotowości do zajęcia się sprawami politycznymi? Czy jest możliwe, aby zapoczątkowując nowe nurty w takich dziedzinach jak psychologia, socjologia, filozofia prawa czy religioznawstwo, fenomenologia nie podjęła w pracach swoich licznych przedstawicieli żadnych prób krytyki dwudziestowiecznego doświadczenia politycznego lub choćby tylko jego wolnego od przesądów opisu? Czy jest w końcu możliwe, aby przyznając sobie „najwyższą godność autentyczności [i] radykalnej odpowiedzialności”⁸, nie zapytała o relację prawdy i wolności, a co za tym idzie, o również polityczny sens swojego radykalizmu?

⁵ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee”, 1(1989), s. 6.

⁶ Tamże.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 93.

⁸ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2006, s. 280.

Rówieśnicy Hitlera

Zważywszy wyzwania miejsca i czasu, z jakimi przyszło się zmierzyć zarówno pokoleniu Edmunda Husserla, jak i pokoleniu pierwszych fenomenologów – w większości rówieśników Hitlera – wydaje się to nawet przed podjęciem wstępnej kwerendy dalece nieprawdopodobne. Urodzeni w gwałtownie industrializujących się i poszukujących dla siebie miejsca w nowoczesnym świecie Niemczech, fenomenologowie zawiązywali pierwsze koła i towarzystwa naukowe w cieniu nadchodzącej, a następnie kładącej kres starej Europie wojny. Swoje pierwsze prace pisali w nasłuchiowaniu wieści o losach walczących na jej frontach kolegów, przeżywając potem gorycz klęski i powojennych oskarżeń, w tym tych o wbiciu Niemcom „sztyletu w plecy”. Obserwując rewolucyjne zasięki na ulicach Monachium i Berlina i ucząc się na nowo żyć w kraju, z którego nagle bezpowrotnie zniknęli „Hohenzollernowie i Wittelsbachowie, Wettyni, Welfowie i Zähringenowie”⁹, zostali nie tylko rzućeni w politykę i wydani jej jako *factum brutum*, lecz również wezwani do tego, aby się w niej w ten lub inny sposób odnaleźć. Nie ulega wątpliwości, że wciąż od nowa dyskutowana odpowiedź Martina Heideggera na wyzwanie, jakim dla niego i jego pokolenia stał się w szczególności rok 1933¹⁰, nie mogła być dla środowiska fenomenologów odpowiedzią ani najbardziej miarodajną, ani odosobnioną¹¹.

⁹ Por. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, przeł. A. Kopacki, Olsztyn 2007, s. 366.

¹⁰ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

¹¹ Narodowosocjalistycznego samookreślenia politycznego dokonali obok Martina Heideggera w różnej formie i w różnym czasie między innymi tacy zaliczani do ruchu fenomenologicznego jego przedstawiciele jak Oskar Becker (1889–1964), Ludwig Ferdinand Clauss (1892–1974), Hans Lipps (1889–1941), Dietrich Mahnke (1884–1939) czy Hans Reiner (1896–1991), por. G. Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* („Ideologische Mächte im deutschen Faschismus”, Bd. 5), Hamburg 1993, s. 25 i n.

Stwierdzenie, że fenomenologia to nurt filozofii, który powstał na początku dwudziestego wieku w Niemczech, każe rozpocząć podjęte tu poszukiwania od próby rozwinięcia tego zdania. Niemieckie zakorzenie ruchu fenomenologicznego nie mogło pozostać bez wpływu na sposób rozumienia przez jego przedstawicieli zarówno sensu samej fenomenologii, jak i zadań filozofii politycznej. Podejmując próbę rekonstrukcji fenomenologii politycznej jako pewnego odrębnego sposobu myślenia o polityce oraz jej głównych stanowisk, nie sposób zatem, jak sugerowałyby to być może sam Husserl, poprzestać na „wniknięciu w ducha słów i teorii” wybranych tekstów z jej obszaru, „aby one same, zgodnie ze swoją własną treścią duchową, mogły na nas pobudzająco oddziaływać”¹². Konieczne jest również, wbrew Husserlowi, poświęcenie w punkcie wyjścia pewnej uwagi również „splotom genetycznych związków”¹³, w których ta filozofia powstawała.

Początki fenomenologii splecione są z historią uniwersytetów i społeczności naukowych czterech różnych, lecz tak samo arcyniemieckich miast: Halle, Getyngi, Monachium i Fryburga. Austriacki Wiedeń, w którym doktoryzował się i habilitował Edmund Husserl, drugie obok pruskiego Berlina ognisko niemieckiej, narodowopañstwowej elipsy w Europie, okaże się z perspektywy pytania o sens polityczny fenomenologii równie istotnym elementem jej historycznej genezy. To jednak na Uniwersytecie Marcina Lutera w Halle Husserl napisał na przełomie wieków obydwie tomy *Badań logicznych*, książki, która stała się naukową biblią kolejnych pokoleń fenomenologów. To uniwersytet „getyńskiej siódemki” – braci Grimm oraz pięciu innych profesorów, zwolnionych w 1837 roku ze swoich stanowisk przez króla Hanoweru za protest przeciwko obaleniu przez niego kon-

¹² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

¹³ „Z pewnością potrzebna jest nam także historia”, pisał Husserl w artykule *Filozofia jako ścisła nauka*. „Wprawdzie nie w taki sposób, jak historykom – nie po to, byśmy się gubili w splotach genetycznych związków, w których powstały wielkie filozofie, lecz po to, aby one same, zgodnie ze swoją własną treścią duchową, mogły na nas pobudzająco oddziaływać”, tamże.

stytucji¹⁴ – stał się miejscem, w którym wokół Husserla zawiązało się pierwsze koło fenomenologiczne¹⁵.

Za Husserlem, który w 1901 roku został w Getyndze powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, pierwsi członkowie koła przyjechali tu w większości z Monachium, gdzie na uniwersytecie Ludwika Maksymiliana studiowali u słynnego wówczas w Niemczech filozofa i psychologa Theodora Lippsa. W zdobnej w rzeźby Adolfa von Hildebranda stolicy katolickiej Bawarii powstało w tym czasie tworzone przez Alexandra Pfändera i Johannesą Dauberta, a następnie między innymi przez Moritza Geigera również koło „fenomenologii monachijskiej”¹⁶. Zdaniem historyka ruchu fenomenologicznego Herberta Spiegelberga koło to, w którego aktywnościach od początku brali udział także Max Scheler i syn rzeźbiarza Dietrich von Hildebrand, skoncentrowało swe psychologiczno-opisowe analizy między innymi na problemie wartości etycznych i estetycznych w znacznej mierze właśnie pod wpływem tamtejszego *genius loci*¹⁷.

Zorientowane psychologicznie koło monachijskie różniło się swym charakterem zarówno od tworzonego między innymi przez Adolfa Reinacha, Edith Stein i Romana Ingardena koła „realistycznej” fenomenologii getyńskiej, jak i podjętej przez Husserla po 1913 roku próby instytucjonalizacji jej postaci „transcendentalnej”. Wraz z przenosinami Husserla do Fryburga Bryzgowijskiego, gdzie na uniwersytecie Albertina Lodoviciana objął on katedrę filozofii po neokantyście Heinrichu Rickercie, kręgiem filozoficznym, w którym ta jej postać była rozwijana, stało się założone przezeń w 1918 roku Fryburskie Towarzystwo Fenomenologicz-

¹⁴ Por. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, s. 78.

¹⁵ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, t. 1, The Hague 1965, s. 168.

¹⁶ Na temat kształtowania się pojęcia „fenomenologii monachijskiej” por. R. N. Smid, „*Münchener Phänomenologie*” – *Zur Frühgeschichte des Begriffs*, w: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant, *Pfänder-Studien*, The Hague–Boston–London 1982, s. 109–153.

¹⁷ Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement...*, s. 172.

ne¹⁸. To między innymi o jego członkach Husserl miał później powiedzieć, że – jak z nutą rozgoryczenia donosiła Romanowi Ingardenowi w jednym ze swoich listów Edith Stein – „przed Fryburgiem nie miał nigdy prawdziwych uczniów”¹⁹.

Na pewien istotny, od samego początku trudny do pominięcia „związek genetyczny” pomiędzy fenomenologią a rozwijaną w obrębie ruchu fenomenologicznego filozofią polityczną zwróciła uwagę w sposób dosadny getyńska uczennica Husserla, Hedwig Conrad-Martius. Podejmując w swoim pochodzącym z lat pięćdziesiątych wspomnieniu o Edith Stein próbę sięgnięcia do korzeni fenomenologii i zdefiniowania sensu jej radykalizmu, zauważyła ona, że obok samego Husserla i Maksa Schelera również „cały szereg ówczesnych uczniów Husserla było Żydami. Niektórzy, jak Reinach, polegli w pierwszej wojnie. Bierze pokusa, żeby powiedzieć: Żydzi są przeważnie ludźmi prawdziwie inteligentnymi; nic dziwnego, że w tak szczególnym nurcie znaleźli się w pierwszych szeregach. Sądzę jednak, że problem leży głębiej. Istnieje coś w rodzaju naturalnej skłonności ducha żydowskiego do fenomenologii – przynajmniej w jednym z jego charakterystycznych typów. Skłonność ta nie musi zresztą wcale mieć związku z czysto *formalnymi* żydowskimi uzdolnieniami, które przecież także są faktem; wręcz przeciwnie. Ale duch żydowski ma w sobie pewien absolutny radykalizm, który stale wyrażał się w dobrym i złym, a nawet najgorszym, ale także w najlepszym i najważniejszym”²⁰.

¹⁸ Por. R. N. Smid, „*Münchener Phänomenologie*”, s. 111.

¹⁹ List z 30 września 1922 r., w: Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003, s. 228. Por. na ten temat także: H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: tejsze, *Schriften zur Philosophie*, t. 3, München 1965.

²⁰ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 5–6. Podstawą tego spisane go przez Hedwig Conrad-Martius wspomnienia stał się jej odczyt w Towarzystwie Współpracy Chrześcijańsko-Żydowskiej, opublikowany w „Hochland”, R. 51(1958–1959) [München], s. 5 i n.

Ta kłócąca się ze współczesną wrażliwością, „stygmatyzująca” uwaga dotyka kwestii, której nie sposób zignorować. W kontekście pytania o polityczną tożsamość, *resp.* polityczne samookreślenie pierwszego pokolenia fenomenologów, oraz kierunki poszukiwań jego filozoficznego uzasadnienia zyskuje ona znaczenie do pewnego stopnia podstawowe. Z punktu widzenia historii społecznej emancypacji społeczności żydowskiej w Niemczech okres kształtowania się ruchu fenomenologicznego do wybuchu pierwszej wojny światowej należy bowiem do nazwanego tak przez Hannah Arendt – za Stefanem Zweigiem²¹ – „złotego wieku bezpieczeństwa”²². Okres ten przyjęło się nazywać w ten sposób ponieważ na wyrost: obejmował on dwadzieścia lat przejściowego osłabienia ruchów antysemickich w Europie, związanego z gwałtownym rozwojem w tym czasie europejskiej gospodarki. Rozwój ten, który – jak pisze Arendt – spowodował znaczne osłabienie czynników politycznych w stosunkach wewnętrznych i międzynarodowych oraz sprawił, że decydującą rolę zaczęły w nich odgrywać siły ekonomiczne, przyczynił się w jej ujęciu do osiągnięcia przez Żydów w Europie Zachodniej i Środkowej „szczytu zamożności i powodzenia gospodarczego”²³. Szczególnie w Niemczech i w Austrii znalazło to swoje odzwierciedlenie w napływie synów zamożnych Żydów do zawodów związanych z kulturą: „w fantastycznym tempie powstawała żydowska inteligencja”²⁴.

Wyzwania, z jakimi musiała się ta inteligencja zmierzyć, stały się udziałem również pierwszego pokolenia fenomenologów. W tej samej mierze ich udziałem stały się dokonywane przez przedstawicieli tej inteligencji wybory życiowe i polityczne. W „złotym wieku bezpieczeństwa” – lub raczej, jak wskazuje Arendt z pewnej historycznej perspektywy, jego iluzji – polegały one w wielu wypadkach na zrywaniu z rodzinną tradycją i dążeniu

²¹ S. Zweig, *Świat wczorajszy*, przeł. M. Wisłowska, Warszawa 1966 (wyd. ang. *The World of Yesterday. An Autobiography*, 1943).

²² Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2012, s. 86 i n.

²³ Tamże, s. 88.

²⁴ Tamże, s. 88–89.

do asymilacji i unarodowienia. To właśnie z punktu widzenia także tych wyzwań należy rozpatrywać sens licznych decyzji religijnych, nawróceń i konwersji, podejmowanych w środowisku ówczesnych fenomenologów²⁵. Hedwig Conrad-Martius podkreśla, że decyzje te miały charakter bardzo zróżnicowany: „nie wszyscy fenomenolodzy dokonali konwersji w duchu katolickim. Niektórzy uzyskali nowe, głębsze osadzenie w kręgu ewangelickim (...). Inni pozostali przy judaizmie, stali się Żydami w sensie konfesyjnym, albo byli całkowicie bezwyznaniowami”²⁶. Niemniej, jak zwraca uwagę Arendt, z politycznego punktu widzenia wskazywało to na niezależnienie Żydów od będącej dotychczas warunkiem *sine qua non* ich bezpieczeństwa opieki oświeconego, absolutystycznego państwa²⁷ i rosnącą, także wśród fenomenologów, „świadomość wspólnoty losów ze współobywatelami”²⁸.

Świadomość tej wspólnoty musiała przy całym zróżnicowaniu kierunków ich konwersji wyznaniowych przekładać się na równie zróżnicowane samookreślenie polityczne. Warto zdać sobie sprawę, że ani ta świadomość, ani to samookreślenie nie były do wybuchu pierwszej wojny światowej kwestiami oczywistymi również dla tych – określonych tak przez Ernsta Blocha – „husserliotów”²⁹, którzy nie musieli się mierzyć z wyzwaniem emancypacji, *resp.* asymilacji, i dyskryminacji społecznej. Nieoczywistość ta, nie do pomyślenia wśród inteligencji i elit politycznych ówczesnej Francji, Anglii czy choćby wciąż nieznajdującej dla siebie miejsca na mapie Polski, była funkcją historii politycznej samych Niemiec, ich „drogi odrębnej” w nowożytnej historii Europy. Droga ta, przez którą w debatach historycznych nad „kwestią niemiecką”

²⁵ Blżej na temat tych decyzji wśród uczniów Husserla por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 55–93.

²⁶ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 5.

²⁷ Por. H. Arendt, *Antysemityzm*, w: H. Arendt, W. H. Auden, *Drut kolczasty*, przeł. P. Nowak, Warszawa 2011.

²⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 89.

²⁹ Por. S. Markun, *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg 1977, s. 54.

i specyfiką niemieckiej kultury politycznej rozumiano najczęściej rozwój społeczno-polityczny narodu niemieckiego sensu *largo* – od wyłonienia się Świętego Cesarstwa Rzymskiego Niemieckiego Narodu a następnie „niemieckiej rewolucji ducha”, czyli reformacji, po powstanie prusko-niemieckiego cesarstwa wilhelmińskiego³⁰ – doprowadziła do ukształtowania się w Niemczech równie odrębnej tradycji myślenia o polityce.

Dokonując namysłu nad sensem tej odrębności, getyński student Husserla i późniejszy twórca dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej Helmuth Plessner związał ją w swoim emigracyjnym tekście z 1935 roku z historycznym spóźnieniem Niemców w budowie nowoczesnego państwa narodowego³¹. Historia polityczna Niemców, pisał Plessner, czyniąca ich w odróżnieniu od narodów Europy Zachodniej ofiarami uniwersalistycznej idei Cesarstwa, nie zawierała w sobie – między innymi w wyniku wytrzebienia i osłabienia mieszczaństwa w okresie wojny trzydziestoletniej – nurtu demokratyczno-mieszczańskiego. Będąc po pokoju w Augsburgu zlepkim historii niemieckich państw wyznaniowych, nie dopuściła również do wykształcenia się w Niemczech nowoczesnej, demokratycznej świadomości państwowej. Co za tym idzie, nie pozwoliła na powstanie w Niemczech „sfery publicznej, obywatelskiej i wspólnotowej, która w przeciwieństwie do bytu narodowo-etnicznego traktuje jako równoprawnego każdego, kto się za nią opowiada”³². Według Plessnera, to między innymi właśnie brak tej świadomości połączony z determinującym wpływem luteranizmu na całą niemiecką kulturę usytuował ją w opozycji wobec europejskiej tradycji „humanizmu politycz-

³⁰ Por. H. Orłowski, *Wprowadzenie*, w: tegoż (red.), Sonderweg. *Spo-ry o „niemiecką drogę odrębną”*, przeł. J. Kałużny, Poznań 2008, s. 10.

³¹ Por. H. Plessner, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich–Leipzig 1935 (wydanie powojenne: H. Plessner, *Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959).

³² Por. H. Plessner, *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego*, w: H. Orłowski (red.), Sonderweg..., s. 138.

nego”. Sprawił, że Niemcy postrzegają siebie jako naród, który – jak ujmował to już Fryderyk Nietzsche – jest z „przedwczoraj” i z „pojutrze”, ale nie ma „dzisiaj”³³. Jako taki, to właśnie ten brak i ta niewczesność zwiody, zdaniem Plessnera, niemieckie mieszczaństwo na polityczne manowce „topornej, płytkiej i masywnej”, sięgającej do rasowych korzeni niemieckiej istoty ideologii narodowosocjalistycznej³⁴.

György Lukács, który w swej książce *Zniszczenie rozumu* również wyszedł od tezy, że „przeznaczenie, tragedia narodu niemieckiego polega na tym, że za późno dołączył do rozwoju nowoczesnej burżuazji”³⁵, przytacza w tym kontekście jako szczególnie trafną opublikowaną w 1919 roku charakterystykę niemieckiej świadomości politycznej autorstwa Hugo Preuśa. Zgodnie z nią Niemcy są narodem, który „w sprawach publicznych nie zwykł ani nie był chętny do spontanicznego działania bez lub wbrew woli zwierzchności; który się znakomicie dopasowuje i pod przywództwem zwierzchności działa niemal tak, jak gdyby wypełniał tylko swoją własną wolę”³⁶. Podczas więc gdy demokratyczne narody Zachodu, pisze Lukács, traktują państwo, politykę państwową itd. w dużym stopniu jako swe własne dzieło, wymagając od nich racjonalności i w nich odnajdując swą własną racjonalność, postawa Niemców jest całkowicie odmienna. Wyłączny podmiot polityki stanowi w ich odbiorze „zwierzchność działająca, i to dzięki intuicyjnemu rozumieniu okoliczności, które same w sobie są irracjonalne”³⁷. Zwykły śmiertelnik, „człowiek masowy”, pisze Lukács, „jest bezwolnym popychadłem, przedmiotem bądź zdumionym obserwatorem działań, które podejmują jedynie ci, którzy zostali do tego powołani”³⁸.

³³ Tamże, s. 143.

³⁴ Por. H. Plessner, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, s. 182.

³⁵ Por. G. Lukács, *O niektórych osobliwościach historycznego rozwoju Niemiec*, w: H. Orłowski (red.), *Sonderweg...*, s. 214.

³⁶ Tamże, s. 231.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Odrębna droga Niemiec w historii Europy oraz określona przez nią tradycja myślenia o polityce sprawiła, że i sama niemiecka filozofia polityczna stała się poniekąd zakładniczką niemieckiej politycznej rzeczywistości, wykazując – jak pokazał przykład Hegla – niepokojącą tendencję do radykalnego identyfikowania się z nią, aż do samych granic ich możliwego utożsamienia. Kontynuując podjętą przez Marksa krytykę tradycji tak rozumianego, „politycznego heglizmu” w Niemczech, Lukács zauważał, że stanowiąca z perspektywy tej krytyki główną „osobliwość” historycznego rozwoju Niemiec sprzeczność pomiędzy ich strukturą społeczną a potencjałem ekonomicznym znalazła przede wszystkim swoje odzwierciedlenie w „walce niemieckiej teorii historii i historiografii z koncepcją racjonalnie uchwytnego postępu”³⁹. Stała się ona w ten sposób, jego zdaniem, podstawą innej osobliwości, tym razem cechującej ich rozwój duchowy, która wydała „zwłaszcza w osobach Schopenhauera i Nietzschego, ale także Spenglera, Heideggera itd., czołowych myślicieli hołdujących skrajnie reakcyjnemu nastawieniu do rzeczywistości”⁴⁰.

Trudno nie dostrzec, że w kontekście tak określonej, historycznej odrębności niemieckiej kultury i świadomości politycznej także wyłącznie filozoficzny radykalizm fenomenologii musiał *volens volens* uzyskać pewną wyraźnie słyszalną intonację polityczną⁴¹. Dostrzegając jej radykalny potencjał, sam Husserl był wprawdzie z gruntu sceptyczny wobec nadawania fenomenologii jakiegoś bezpośredniego, politycznego znaczenia. Stwierdzał: „moje filozoficzne oddziaływanie ma w sobie coś zastanawiająco rewolucjonizującego; ewangelicy stają się katolikami, katolicy ewangelikami. Ja jednak nie myślę ani o katolicyzacji, ani o ewangelicyzacji, nie chcę nic więcej, jak tylko wychowywać młodzież do radykalnej

³⁹ Tamże, s. 232.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. A. Pażanin, *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik*, w: E. W. Orth (hg.), *Phänomenologie und Praxis* („Phänomenologische Forschungen”, Bd. 3), Freiburg–München 1976, s. 120–151.

szczeroci myslenia⁴². W splocie genetycznych związków, znaczących niemiecką drogę odrębną w historii Europy, złożonego sensu politycznego nabiera jednak również sama, otwarcie deklarowana apolityczność i czysta naukowość fenomenologii. Jak pisał w *Rozważaniach człowieka apolitycznego* Tomasz Mann, „duch polityczny, antyniemiecki jako duch właśnie, jest – jako polityka – Niemcom wrogi z logiczną nieuchronnością”⁴³.

Radykalizm polityczny a radykalizm fenomenologii

Główną oś dyskusji nad przystąpieniem Martina Heideggera do partii narodowosocjalistycznej stanowił od początku problem wewnętrznej relacji pomiędzy jego filozofią a ujawnionym przez niego *urbi et orbi* w 1933 roku światopoglądem politycznym⁴⁴. Również w szerszym kontekście tej książki zasadnicze znaczenie zyskuje zatem pytanie o fenomenologiczny sens odpowiedzi na wyzwania czasu udzielanych przez to środowisko. O to, czy można mówić o rozwijanej w ramach fenomenologii, autonomicznej teoretycznie filozofii politycznej, czy co najwyżej o zewnątrznie określonym, historycznie lub (jak chciałaby Hedwig Conrad-Martius) także w węższym sensie genetycznie uwarunkowanym światopoglądzie politycznym fenomenologów⁴⁵. Podobnie jak w przypadku Heideggera rozstrzygnięcia domaga się tu kwestia

⁴² E. Husserl, List do Rudolfa Otto, Freiburg 5 marca 1919, cyt. za: B. Beckmann-Zoller, *Wprowadzenie* do: E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, w: tejsze, *Gesamtausgabe*, Bd. 6, Freiburg–Basel–Wien 2010.

⁴³ Por. T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, w: H. Orłowski (red.), *Sonderweg...*, s. 92.

⁴⁴ Por. J. Habermas, *Werk und Weltanschauung*, w: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989, s. 15, a także F. Grosser, *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919–1969*, München 2011, s. 15 i n.

⁴⁵ „Również moja bardzo naturalna miłość do tego, co żydowskie, pisze Hedwig Conrad-Martius, która wszakże u mnie tylko w nieznacz-

związku, jaki zachodzi pomiędzy głównymi, dającymi się wyodrębnić sposobami rozumienia przez poszczególnych fenomenologów sensu fenomenologii a sposobami ujmowania przez nich zagadnień z obszaru filozofii politycznej.

Hipotezę badawczą, od której wychodzi ta książka, pozostaje przekonanie, że jeśli można w ogóle mówić o czymś takim jak fenomenologia polityczna, jej *differentia specifica* wobec innych nurtów refleksji nad polityką nie należy poszukiwać nigdzie indziej, jak właśnie w jej radykalizmie. A ściślej: w sposobie, w jaki rozumienie tego pojęcia w ramach ruchu fenomenologicznego różniło się od innych typów radykalizmu, ujawniających się we współczesnych temu ruchowi Niemczech. Ograniczenie zamierzonej tu rekonstrukcji do obszaru niemieckojęzycznego odsłania wraz z tą hipotezą jako swą podstawę kryterium w tej samej mierze geograficzne, co rzeczowe. Jak pisał już w 1923 roku Helmuth Plessner, dokonując w książce *Granice wspólnoty* krytyki narastającego w Republice Weimarskiej radykalizmu społecznego, „każdy naród ma swój radykalizm. Rosja, narody romańskie, Ameryka, są one różne zależnie od temperamentu i sposobu myślenia. Ale u żadnego z narodów nie zagraża on tak poczuciu rzeczywistości i praktycznej determinacji, jak u Niemców⁴⁶.

Nie oznacza to, że z punktu widzenia historii idei radykalizmy te nie mają ze sobą nic wspólnego. Teza Kanta o „złu radykalnym”, o wpisanej w zepsutą do samych korzeni – *radice corrupta* – ludzką naturę skłonności do zła (*malum propensio*) uzmysławia, że radykalizm to jak większość lub jak stwierdziłby Carl Schmitt, wszystkie istotne pojęcia nauki o państwie, zsekularyzowane pojęcie teologiczne⁴⁷. Jako relatywnie późno ukształtowane pojęcie języka politycznego przeniknęło ono do Niemiec w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku z purytańskiej Anglii i będącej

nej części ma podstawy biologiczne, była źródłem więzi między Edytą Stein a mną”, H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 7.

⁴⁶ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 17.

⁴⁷ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Warszawa 2000, s. 60 i n.

w tym czasie głównym eksporterem idei rewolucyjnych Francji⁴⁸. W niemieckim słowniku Kruga z 1833 roku, w którym „radykalizm polityczny” pojawił się po raz pierwszy jako hasło, jego punktem odniesienia było pojęcie kuracji radykalnej, przeciwstawionej kuracji paliatywnej. Oznaczał on wszelkie próby „uzdrowienia państwa od podstaw”, które – na co zwraca się tu uwagę – „tylko z trudem może dokonać się bez rewolucji”⁴⁹. Już zgodnie z *Dictionnaire politique* z 1842 roku, wydawanym przez francuską *Parti Radical* i współczesnym definicji radykalizmu podanej Marksa, „radykalizm to we wszystkich czasach ta doktryna innowacji, która ma za podstawę świadomość i rozum”⁵⁰.

Zarówno tak rozumiany radykalizm polityczny, jak i stanowiący przedmiot krytyki Plessnera radykalizm społeczny dadzą się potraktować jako pewne postaci mesjanizmu, wiary w możliwość politycznego względnie społecznego zbawienia człowieka⁵¹. Różnica między nimi ma swą podstawę w wyartykułowanym przez Hegla, specyficznie niemieckim rozróżnieniu państwa i społeczeństwa, na które wskazał w swojej analizie typu myślenia o polityce w niemieckim kręgu kulturowym Ernst Vollrath uczeń Hannah Arendt. Ponieważ podstawowe środowisko, w jakim ukształtowała się niemiecka filozofia polityczna, tworzyło państwo terytorialne wczesnej nowożytności, filozofia ta była, zgodnie z jego analizą, skoncentrowana na pojęciu państwa i z istoty swej etatystyczna⁵². Rozumienie polityki wyznaczało w jej ramach

⁴⁸ P. Wende, *Radikalismus*, w: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, s. 114 i n. Por. także: M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard 1965.

⁴⁹ W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, Leipzig 1833, s. 413.

⁵⁰ Cyt. za: P. Wende, *Radikalismus*, s. 117.

⁵¹ Por. J. L. Talmon, *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, Bd. 2: *Politischer Messianismus*, Köln–Opladen 1963.

⁵² Por. E. Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, s. 103.

przeciwstawienie państwa jako realnopolitycznego porządku sprawowania władzy i państwa jako opartej na rozumie, idealnopolitycznej, to znaczy w istocie etycznej jedności przynależących do niego członków (*Staatsangehörige*)⁵³. Vollrath zauważa, że jako idealnopolityczne, tak zwane społeczeństwo obywatelskie pojmowane było w efekcie w niemieckiej filozofii politycznej od Kanta do Hegla jako w istocie apolityczne: w oderwaniu od państwa jego członkowie pozostawali wobec siebie, mówiąc słowami teorii umowy społecznej, niejako „w stanie natury”. Co za tym idzie, jej tematem nie był w Niemczech człowiek jako aktywny politycznie obywatel, tylko człowiek jako poddany, zobowiązany do posłuszeństwa instytucjom państwa zwierzchności (*Obrigkeitsstaat*) jako „państwa prawa”⁵⁴.

Rygoryzm etyczny niemieckiego idealizmu i jego imperatyw-na kategoryczność nie były w ujęciu Vollratha niczym innym, jak odwrotną stroną typowego dla niemieckiej myśli politycznej utożsamienia polityki z *ars regia*, tego, co polityczne, z tym, co państwowe. Podczas gdy wcześniejsze teorie prawa naturalnego, pisze Vollrath, wyprowadzały faktyczne istnienie państwa z rozumnej natury człowieka, w transcendentalnym idealizmie Kanta państwo zostało z jego rozumną naturą wręcz utożsamione. U Fichtego i Hegla zostało ono pojęte jako najwyższa postać wspólnoty, do jakiej człowiek jest powołany na mocy samej swej rozumności i której jako także pewnej faktyczności prawnej winien jest bezwarunkowe posłuszeństwo. Zagrożający poczuciu rzeczywistości i praktycznej determinacji radykalizm Niemców ugruntowany był, zdaniem Vollratha, we właściwym niemieckiemu idealizmowi „anarchizmie ontologicznym”, który występując z ideą etyczno-obywatelskiej wspólnoty wolnej od panowania, okazał się niezdolny do zakreslenia jej politycznych granic⁵⁵. Zaniedbując „krytyki rozumu politycznego”, pozostawił on nierozwiązanym – mówiąc słowami Plessnera – klasyczny problem Niemiec, jakim

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 121.

⁵⁵ Tamże, s. 127.

jest „możliwość pogodzenia rzeczywistości i idei, a ze społecznego punktu widzenia: polityki i moralności”⁵⁶.

Sens sięgającego do korzeni rzeczy, występującego przeciwko heglowskiemu utożsamieniu tego, co rozumne, z tym, co rzeczywiste radykalizmu młodego Marksa wyznaczyła krytyka tak rozumianego, legitymizowanego etycznie-religijnie, politycznego idealizmu. Celem polityki radykalnej nie była wprawdzie u niego – jak na przykład u nazywanych od początku dziewiętnastego wieku „radykałami filozoficznymi” angielskich utylitarystów – racjonalna przebudowa państwa, zmierzająca do demokratyzacji prawa wyborczego i opartej na idei „arytmetyki moralnej” maksymalizacji szczęścia jego obywateli⁵⁷. Celem tym nie była również – jak u republikańskiej Partii Radykalnej, która w okresie monarchii lipcowej tworzyła we Francji opozycję pozaparlamentarną – taka zmiana instytucji politycznych, która wykraczałaby poza reformy proponowane przez liberałów i sięgała do ideałów, w których zakorzeniona była Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela⁵⁸.

W nawiązujących do nauk Jana Jakuba Rousseau wyobrażeniach Marksa o możliwości odnowy człowieka przez świadomy powrót do źródeł ludzkiej natury⁵⁹, rewolucja niemiecka miała być rewolucją wspanialszą, większą i bardziej radykalną niż wszystkie dotychczasowe. Mimo całej jego krytyki idealizmu politycznego w Niemczech, miała ona okazać się praktyką *à la hauteur des principes*, to znaczy „rewolucją, która by dźwignęła je nie tylko do oficjalnego poziomu nowoczesnych narodów, lecz do wyżyn ludzkich, które będą najbliższą przyszłością tych narodów”⁶⁰. W odróżnieniu od wszelkich rewolucji wyłącznie politycznych, pozostawiających nietkniętymi „filary gmachu”, jako zakorzeniona w glebie społecznej, obliczona na urzeczywistnienie powszech-

⁵⁶ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 17.

⁵⁷ Por. E. Halévy, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris 1901–1904.

⁵⁸ P. Wende, *Radikalismus*, s. 117.

⁵⁹ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 17.

⁶⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki...*, s. 472.

nej emancypacji rewolucja radykalna miała ona być „rewolucją wzniesioną przez radykalne potrzeby”⁶¹.

Radykalizm fenomenologii wydaje się sytuować na antypodach tak rozumianego, zarówno politycznego, jak społecznego radykalizmu. Do tego stopnia, że w określeniu jej tym mianem można dopatrywać się wręcz pewnej ekwiwokacji. Kontestowaną przez fenomenologów, domagającą się radykalnej kuracji rzeczywistością nie były stosunki społeczno-polityczne w Cesarstwie Niemieckim na przełomie wieków. Rzeczywistością tą była dla nich relacja nauki i filozofii, której zerwanie na gruncie panującego wówczas w Niemczech, głoszącego relatywizm prawdy pozytywizmu podważyło według nich sens zarówno filozoficznej, jak i naukowej racjonalności. Najbardziej lapidarna odpowiedź na pytanie, z jakich *rationes seminales* wyrosła fenomenologia, padła w programowym *Wstępie* do czasopisma „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, założonego w 1913 roku przez Edmunda Husserla, Moritza Geigera, Alexandra Pfändera, Adolfa Reinacha i Maksa Schelera. W myśl wyrażonego tam ich wspólnego przekonania, tą zarodkową racją było „zjednoczenie we wspólnej pracy tych wszystkich, którzy od czystego i ścisłego zastosowania metody fenomenologicznej oczekują zasadniczego przekształcenia filozofii na drogach pewnie ufundowanej, stale rozwijającej się nauki”⁶².

Motywelem podjęcia tej pracy przez wydawców „Jahrbuch” stała się przedstawiona przez Husserla w *Badaniach logicznych*, podzielana przez nich krytyka stanu współczesnych im nauk. Mimo ich dynamicznego rozwoju w wieku dziewiętnastym, który pozwolił również Niemcom zapanować nad przyrodą w stopniu przedtem nieprzeczuwanym⁶³, nauki te – od nauk humanistycznych i społecznych, przez przyrodnicze, w tym fizykę matematyczną, po czy-

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. *Vorwort*, w: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1(1913), cyt. za: E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921* (Husserliana XXV), Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 63.

⁶³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 29.

stą matematykę – znajdowały się w przekonaniu fenomenologów w głębokim kryzysie. Nie były one „krystalicznie przejrzystymi teoriami”, w których funkcje wszystkich pojęć i twierdzeń dałyby się w pełni pojąć, a wszystkie założenia byłyby dokładnie zanalizowane. Jako takie kazały im dostrzegać w sobie co najwyżej podporządkowane przypadkowym interesom, weryfikowane jedynie swą pragmatyczną skutecznością i możliwością wykorzystania w szeroko rozumianym przemyśle, wyrafinowane technologie poznawcze (*Kunstlebre*), a nie nauki godne tego miana.

Sensem badań, podjętych w tym stanie nauk przez fenomenologów, stało się ponowienie pytania o możliwość wiedzy (*Wissen*) w sensie ścisłym, to znaczy takiej, w której „posiadamy prawdę” i która dopiero jako taka stanowiła w ich ujęciu cel wszelkiej nauki (*Wissenschaft*)⁶⁴. Stwierdzając, że główną przyczyną kryzysu nauk jest panująca powszechnie niejasność w odniesieniu do teoretycznych podstaw logiki jako nauki powołanej do rozjaśnienia ich racjonalnej istoty, za warunek jego przezwyciężenia uznali za Husserlem „cofnięcie się do kwestii naczelných zasad” logiki⁶⁵. Ponieważ konsekwencją pozytywistycznego ujęcia tych zasad jako psychologicznych, stwierdzalnych naukowo „praw myślenia” było według Husserla uwikłanie się w błędne koło sceptycznego relatywizmu, przezwyciężeniem kryzysu mogło się stać, zdaniem fenomenologów, jedynie sięgnięcie do podstaw – względnie korzeni – ich absolutnej ważności. Droga do tego miało stać się podjęcie nad naczelnymi zagadnieniami logiki badań „ejdetycznych”, „istotowych”, zastosowanie wobec nich metody „intuicji”, niejako „intelektualnego oglądu”. Nie tylko dla materialistów i pozytywistów, lecz także dla kantystów i neoscholastyków metoda ta stanowiła kamień obrazu, aspirując jakoby do możliwości „bezpośredniego oglądu wiecznych prawd, zastrzeżonego dla duchów zbawionych”⁶⁶. Niemniej,

⁶⁴ Tamże, s. 32.

⁶⁵ Tamże, s. 22.

⁶⁶ Por. E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, przeł. J. Zychowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, s. 92.

dla samych fenomenologów, miała ona być wolną od wszelkiego mistycyzmu metodą radykalnego powrotu do doświadczenia i „jak najściślej, w głąb sięgającej analizy posiadanego materiału”⁶⁷.

Sensem radykalizmu fenomenologii nie miała być w ten sposób bynajmniej, jak u Marksa, teoria będąca „potęgą materialną”, zdolna „porwać za sobą masy”⁶⁸. Sens jej radykalizmu określiło przeprowadzenie badań nad zagadnieniem, „co w ogóle czyni nauki naukami” i oznaczenie tym samym obszaru nowej, czysto teoretycznej, „złożonej dyscypliny, której swoistą cechą jest to, że ma być ona nauką o nauce (*Wissenschaftslehre*)”⁶⁹. Tym, co w podjętej przez Husserla krytyce nauki porwało za sobą przyszłych fenomenologów, był jednak fakt, że ta nazwana początkowo psychologią opisową, a dopiero później fenomenologią nauka miała za zadanie nie tylko rozjaśnić podstawy nauk w liczbie mnogiej. To właśnie ona miała umożliwić przekształcenie również samej filozofii w naukę w sensie ścisłym (*strenge Wissenschaft*), a następnie przeprowadzenie z jej perspektywy krytycznej oceny „wielkich tradycji” filozoficznych pod kątem stosowanych w nich pojęć i podejmowanych problemów⁷⁰. Powstanie na tej podstawie w pełni racjonalnej filozofii fenomenologicznej, która miała objąć „obok nauk swoiście filozoficznych (...) wszystkie nauki szczegółowe, (...) przemienione w filozofie dzięki rozjaśnieniu i ocenie na gruncie krytyki rozumu”⁷¹, nie byłoby, zdaniem Husserla, w dalszej perspektywie bez znaczenia także dla samych mas. Jak stwierdzał w dwa lata po wprowadzeniu w Niemczech przez Hitlera polityki radykalnej *Gleichschaltung*, tak samo bycie człowiekiem na „wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu” wymaga bowiem „autentycznej filozofii”⁷².

⁶⁷ Tamże, s. 93.

⁶⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki...*, s. 472.

⁶⁹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 30–31.

⁷⁰ Por. *Vorwort*, w: „Jahrbuch...”, s. 63.

⁷¹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 69.

⁷² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 39.

Pomimo swej czystej naukowości i – jak by się wydawało – całkowitej apolityczności, wysunięty przez wydawców „Jahrbuch” postulat tak rozumianego, radykalnego przekształcenia filozofii usytuował tym samym fenomenologię w określonej relacji również do filozofii politycznej. O jej pewnej autonomicznej, fenomenologicznej postaci można by mówić przynajmniej o tyle, o ile przekształceniu w naukę godną tego miana, w swego rodzaju *politiké epistémé*, miałyby ulec zgodnie z tym postulatem również filozofia polityczna. W tej mierze, w jakiej sens radykalizmu fenomenologii polegać miał na sprowadzaniu wielkich tradycji filozofii do „pierwotnych źródeł naoczności i czerpanych z nich jednostek istotowych”⁷³, jej pierwszym zadaniem musiałaby się stać krytyka polityczna: „intuicyjne objaśnienie” podstawowych pojęć tradycyjnych filozofii politycznych oraz próba rozwiązania podejmowanych w nich, tradycyjnych problemów przez postawienie ich na nowym, „intuicyjnym gruncie”⁷⁴. Program badawczy, zarysowany we wspomnianym wstępie do „Jahrbuch”, nie wykluczał również, aby tak jak w innych, wymienionych tam obszarach, także w dziedzinie filozofii politycznej fenomenologii przypadało w udziale „nieograniczone pole w ścisłym sensie naukowych i bogatych w konsekwencje badań”⁷⁵.

Ponieważ gestem założycielskim fenomenologii stało się w ten sposób radykalne zerwanie z całą dotychczasową tradycją filozoficzną, konkretny sens rozwijanej przez fenomenologów filozofii politycznej łatwiej byłoby wprawdzie określić im przez negację, wskazanie, czym ta filozofia miałyby nie być, niż przez odwołanie się do pewnych wspólnie podzielanych zasad. Jak zauważała Hedwig Conrad-Martius, „rzeczywiście głęboko wspólny sposób myślenia i badania stwarzał – i stwarza – między uczniami Husserla pewien związek, który jednak właśnie *nie* jest wspólnym pod względem treści światopoglądem. (...) Nie mieliśmy żadnego specjalistycznego języka, nie mieliśmy – i to w najmniejszym nawet

⁷³ *Vorwort*, w: „Jahrbuch...”, s. 63.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

stopniu – żadnego wspólnego systemu. Tym, co nas jednoczyło, było jedynie spojrzenie otwarte na duchową osiągalność bycia we wszystkich możliwych do pomyślenia postaciach (o ile wchodzi w rachubę sama ich istota). I niesłychane perspektywy, jakie się stąd wyłaniały dla badania podstaw (badanie podstaw badań podstawowych!) wszelkich możliwych dyscyplin naukowych. Był to etos rzeczowej czystości⁷⁶.

Już sam wspólny punkt wyjścia badań fenomenologów nad możliwością zbudowania racjonalnej teorii nauki: krytyka pozytywizmu i związanego z nim sceptycyzmu w odniesieniu do możliwości poznania istotowego, nie mógł jednak okazać się dla możliwego sensu fenomenologicznej filozofii politycznej bez znaczenia. Musiał on usytuować fenomenologię przede wszystkim w oczywistej, bezpośredniej opozycji wobec głównego nurtu filozofii politycznej we współczesnych im Niemczech, jakim był pozytywizm w teorii państwa i prawa. W tej mierze, w jakiej zaprojektowana przez wydawców „Jahrbuch” filozofia jako „radikalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod (*nach strengsten Methode*) nauka⁷⁷ nie była dla nich bynajmniej tożsama z „nauką ścisłą” (*exakte Wissenschaft*) jak logika lub fizyka matematyczna, przedmiotem ich krytyki musiało stać się pozytywistyczne założenie, że metody nauk przyrodniczych wyznaczają kryteria teoretycznej odpowiedniości również w filozofii politycznej⁷⁸. Przedmiotem ich solidarnej krytyki musiał prędzej czy później stać się historyczny relatywizm pozytywistycznej, „liberalnej” filozofii prawa – na przykład tezy sformułowanej przez Georga Jellinka, że podstawą ważności prawa pozytywnego jest „normatywna siła” samej jego faktyczności⁷⁹ – jak również naturalizm

⁷⁶ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edith Stein*, s. 3–4.

⁷⁷ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 74.

⁷⁸ Por. E. Voegelin, *Norwa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 17.

⁷⁹ Por. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914, s. 337 i n.

pozytywistycznej etyki politycznej jako etyki społeczno-pragmatycznego eudajmonizmu⁸⁰.

Na sposób rozumienia przez fenomenologów możliwego sensu tej filozofii nie mogły też pozostać bez wpływu wcześniej dające o sobie znać różnice w sposobie rozumienia przez nich sensu i zadań samej fenomenologii. Przedstawiając w swojej autobiografii źródła sporu o realistyczny względnie idealistyczny sens fenomenologii jako filozofii, Edith Stein wspominała, że *Badania logiczne* wywarły wrażenie przede wszystkim dlatego, że pojawiły się jako radykalny odwrót od krytycznego idealizmu kantowskiego i jego transcendentualno-psychologicznych, neokantowskich odmian. „Dopatrywano się w nich «nowej scholastyki», ponieważ w centrum zainteresowania znów pojawiły się realne rzeczy, a nie podmiot poznający: *poznanie* traktowane było jako odbiór, który czerpie swe prawa od rzeczy, a nie – jak w krytycyzmie – jako *określanie*, które narzuca rzeczom swe prawa [podkr. – E. S.]”⁸¹.

Podczas gdy we wspomnieniach Edith Stein „wszyscy młodzi fenomenolodzy byli zdecydowanymi realistami”, w opublikowanych w 1913 roku *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* napotkali oni jednak „pewne zwroty, które brzmiały tak, jakby Mistrz chciał nawrócić do idealizmu”⁸². Jako nową, absolutnie radykalną metodę fenomenologii Husserl przedstawił w nich bowiem metodę transcendentualnej redukcji, pewnego „przeciwnej naturze ukierunkowania naocznego uchwytowania i myślenia”⁸³, który zdawał się polegać – jak u Fichtego i Kanta – na sprowadzeniu świata rzeczy do samego tylko fenomenu, ponieważ tylko zmyślenia czystej, „transcendentualnej” świadomości⁸⁴. W nawiązaniu do Kartezjusza, który w oczywistości twierdzenia

⁸⁰ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963, s. 150 i n.

⁸¹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, przeł. I. I. Adamska OCD, Kraków 2005, s. 318.

⁸² Tamże.

⁸³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2–1, s. 13.

⁸⁴ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

cogito ergo sum poszukiwał możliwości radykalnie nowego początku filozofii, a także do dokonanej w niej przez Kanta „kopernikańskiej rewolucji”, Husserl już w drugim tomie *Badania logicznych* uczynił sensem fenomenologicznego radykalizmu pytanie o sposób, w jaki się one w niej „konstytuują”. Upatrując, jak się wydawało, właśnie w idealizmie właściwego rdzenia swej filozofii, wkroczył według nich tym samym na drogę, którą jego dawni uczniowie, jak wspominała Stein, „ku jego i swemu bólowi” nie mogli za nim podążyc⁸⁵.

Realistyczna, „zgodna z naturą” interpretacja sensu fenomenologii wśród fenomenologów monachijsko-getyńskich musiała zbliżać uprawianą przez nich w sposób ściśle naukowy filozofię polityczną do „konserwatywnych” filozofii prawa naturalnego⁸⁶. Przesłanką wiązanych przez pierwszych fenomenologów nadziei na radykalną odnowę filozofii w duchu „nowej scholastyki” była wprawdzie w tej samej mierze krytyka pozytywizmu, co podzielana przez nich krytyczna ocena scholastyki starej. Niewykluczone, że w ocenie tej dochodził w jakimś stopniu do głosu – jak za Fiodorem Dostojewskim ujmował to Tomasz Mann – duch Niemiec jako „protestującego cesarstwa”, ów podnoszony od Arminiusza do Lutra przez Niemców ich „wieczny protest przeciwko rzymskiemu światu”⁸⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, że szans na odnowę racjonalności filozofii politycznej fenomenologowie nie mogli również z racji rzeczowych upatrywać w powrocie do klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej polityki jako jednego z działów filozofii praktycznej, obok etyki i ekonomii. Ponieważ metodą rozwijanej przez nich, fenomenologicznej filozofii politycznej musiała się stać wolna od wszelkich autorytetów i założeń krytyka ich konkretnego, politycznego doświadczenia, możliwości przywrócenia tej filozofii sensu normatywnego na drodze badań

⁸⁵ Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 318, a także E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 127.

⁸⁶ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

⁸⁷ Por. T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, s. 100.

istotowych mogli poszukiwać jedynie w takim bądź innym, krytycznym do niej nawiązaniu. Jak pisał w *Norwej nauce polityki* Eric Voegelin, rozwijając tezy Husserla z jego *Kryzysu nauk europejskich*, „odnowienie nauk o polityce jest tożsame z przywróceniem świadomości ich podstaw, choć nie oznacza ono dosłownego powrotu do dawnych filozofii. Nie da się odbudować nauk politycznych przy pomocy platonizmu, augustynizmu czy heglizmu”⁸⁸.

Dokonany przez Husserla zwrot transcendentálny w fenomenologii postawił go w takim samym stopniu przed wyzwaniem sprowadzenia do pierwotnych źródeł naoczności filozofii politycznej niemieckiego idealizmu. Nic nie zmienia tu fakt, że w przeciwieństwie do Kanta, Fichtego i Hegla Husserl w powszechnym przekonaniu nie przeprowadził systematycznych analiz z zakresu praktycznego i wartościującego użycia rozumu⁸⁹. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sięgnięcie przez niego do świadomości transcendentalnej jako subiektywnego korzenia wszelkiego rzeczowego sensu w istotny sposób wyznaczyło ich możliwy charakter. W szczególności postawiło go przed zadaniem określenia ich odrębności od rozwijanej w tym czasie w duchu reformistycznego socjalizmu przez Hermana Cohena, wyrastającej z radykalnego odróżnienia „bytu” i „powinności” filozofii politycznej proveniencji neokantowskiej⁹⁰.

Krytyka, jakiej Husserl poddał „antropologizm” teorii poznania Kanta oraz dogmatyczny według niego, gdyż uchylający się intuicyjnemu objaśnieniu „postulatywizm” rozwijanej przez neokantystów etyki, w istotny sposób ograniczyła mu wprawdzie wybór drogi, na jaką mógł wkroczyć w dziedzinie filozofii politycznej. Radykalizm fenomenologicznej krytyki poznania nie bez racji pozwala stawiać pytanie, czy Husserl – a wraz z nim inni fenomenologowie – sobie wręcz tej drogi nie odciął⁹¹. Prześta-

⁸⁸ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 16.

⁸⁹ Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 10.

⁹⁰ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 83 i n.

⁹¹ Por. J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, przeł. L. Witkowski, „Colloquia Communia”, 2(1985), s. 162.

ką główną wszelkiej dotychczasowej filozofii politycznej była mianowicie za każdym razem określona teza na temat „natury” człowieka i sensu ludzkiej wolności. Również u neokantystów droga od krytyki rozumu czystego do krytyki rozumu politycznego wiodła z logiczną nieuchronnością w tej samej mierze przez krytykę rozumu praktycznego, co przez krytykę „stanowiska człowieka w kosmosie”⁹²: filozoficzną antropologię. O ile także w ujęciu Marksa teoria staje się radykalna dopiero wówczas, gdy „argumentuje *ad hominem*”, gdy sięga do tego korzenia rzeczy, jakim dla człowieka jest sam człowiek⁹³, sens teoretycznego radykalizmu fenomenologii wyznaczyło tymczasem sięganie do „prawdy samej w sobie”: jak pisał Husserl, „obojętne, czy uchwytują ją w swych sądach ludzie czy nieludzie, aniołowie czy bogowie”⁹⁴. Choć fenomenologiczny powrót do rzeczy okazał się ostatecznie także dla Husserla równoznaczny z powrotem do sposobu, w jaki uchwytywane są one w świadomości, świadomość ta, jako czysta, *resp.* transcendentalna, nie była dla niego bynajmniej – bo i nie mogła być – świadomością ludzką.

Z perspektywy Marksa wszelka rewolucja transcendentalna, również fenomenologiczna, musiała z tego względu być co najwyżej „rewolucją w głowie”⁹⁵. Musiała nie tylko poczynać się, ale i kończyć „w mózgu filozofa”⁹⁶. Przyjmując wobec radykalnych potrzeb człowieka ów przeciwny naturze kierunek myślenia, jakim była ich transcendentalna redukcja, kierując się w swoim stosunku do rzeczy namiętnością rozumu, a nie „rozumem namiętności”, fenomenologia musiała jawić się najdalsza od wydania woj-

⁹² Por. M. Scheler, *Stanowiska człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–150.

⁹³ K. Marks: *Przyczynek do krytyki...*, s. 472.

⁹⁴ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 149.

⁹⁵ Tak Johann Gottlieb Fichte do brata Gotthelfa w liście z 5 marca 1791 roku, porównując oddziaływanie filozofii Kanta na swoje myślenie z politycznym znaczeniem rewolucji francuskiej, por. B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Wiesbaden 1967, s. 18.

⁹⁶ K. Marks, *Przyczynek do krytyki...*, s. 472.

ny „porządkom niemieckim”. Zamiast kończyć się, jak u Marksa, „kategorycznym nakazem obalenia wszystkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy”, jeszcze w większym stopniu niż inne „teoretyczne partie polityczne” w Niemczech musiała jawić się jako wyłącznie „idealne przedłużenie niemieckiej historii”⁹⁷. Wpisując się w zarysowany przez Marksa kontrast pomiędzy „abstrakcyjnością i wyniosłością” myślenia Niemców a ich „skarłowaciałą”, zapóźnioną wobec nowoczesnego państwa po tamtej stronie Renu rzeczywistością polityczną, fenomenologia polityczna wydawałaby się zatem skazana na to, aby wraz z całym narodem niemieckim w polityce dokonywać co najwyżej „w myśli tego, czego inne narody dokonywały w czynie”⁹⁸.

W nawiązaniu do tej diagnozy, główne pytanie książki można sformułować następująco: jakiego typu filozofię polityczną rozwijała radykalna z definicji fenomenologia, gdy naród niemiecki szykował się do dokonania w czynie tego, czego inne narody dokonywały dotychczas głównie w myślach? Tak sformułowane, pytanie to zmierza do usytuowania fenomenologii politycznej w kontekście nie tylko innych postaci filozofii i myśli politycznej w Niemczech. Z uwagi na kontekst historyczny podjętych w książce badań, ich przedmiotem będzie musiała stać się tu relacja, w jakiej radykalizm fenomenologii pozostawał do innych postaci również politycznego radykalizmu: zarówno do kierującego się ideą walki klas radykalizmu społecznego Marksa, jak i do opartego na idei więzi krwi i higieny rasowej radykalizmu niemieckiej rewolucji narodowej⁹⁹.

Główny przedmiot zainteresowania tej książki to w ten sposób relacja radykalizmu myśli do radykalizmu czynu, radykalizmu teorii do radykalizmu praktyki, radykalizmu filozoficznego i radykalizmu politycznego. Choć rekonstrukcję tej relacji Hus-

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 465.

⁹⁹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, s. 27.

serl pozostawiał raczej innym, sam niewątpliwie do niej zachęcał. Urlopowany od dwóch lat ze stanowiska profesora uniwersytetu we Fryburgu na mocy kierującej się względami rasowymi ustawy o „odrodzeniu stanu urzędniczego” w Trzeciej Rzeszy, w swoim wykładzie na temat toczącej Europę choroby naturalizmu pisał: „wydaje mi się, że ja, rzekomy reakcjonista, jestem dużo bardziej radykalny i dużo bardziej rewolucyjny, niż ci, którzy dziś pozują na radykałów”¹⁰⁰.

Widmo fenomenologii politycznej

Podstawowym wyzwaniem, z którym w odróżnieniu od innych studiów z historii idei przychodzi się zmierzyć w tej książce, okazuje się w tej sytuacji wykazanie, że ów będący jej tematem nurt filozofii politycznej kiedykolwiek istniał. Faktem jest, że większość prac z historii myśli politycznej jego istnienia nie odnotowuje. Znamiennym wyjątkiem jest trzecie wydanie podręcznika *Historii filozofii politycznej* pod redakcją Leo Straussa i Josepha Cropseya, które zawiera artykuł Richarda Velkleya na temat doniosłości myśli Husserla dla filozofii politycznej oraz opracowanie Michaela Gillespiego dotyczące ujęcia nihilizmu w myśli Heideggera¹⁰¹. Uzasadnieniem włączenia do podręcznika tych postaci jako *porte parole* z jednej strony fenomenologii, a z drugiej strony egzystencjalizmu w dwudziestowiecznej filozofii politycznej, był w ujęciu Cropseya wpływ, jaki te nurty wywarły na świadomość społeczną, a w szczególności na radykalizm lat sześćdziesiątych. „Jestem przekonany, pisał Cropsey, że znajomość dzieł Husserla i Heideggera pomoże pogłębić u studenta rozumienie nie tylko polityki dwudziestego stulecia, ale też politycznych możliwości jako takich”¹⁰².

¹⁰⁰ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 38.

¹⁰¹ Por. L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Warszawa 2010.

¹⁰² Tamże, s. 5.

Podobnie w popularnym *Przewodniku po współczesnej filozofii politycznej* pod redakcją Roberta E. Goodina i Filipa Pettita, w części zatytułowanej *Wkład dyscyplin*, w rozdziale *Filozofia kontynentalna* pod hasłem „egzystencjalizm” uwzględniony został wpływ, jaki na filozofię polityczną Sartre’a wywarła wczesna myśl Heideggera¹⁰³. W tym samym przewodniku pod hasłem „anty-humanistyczna krytyka podmiotu” omówione zostało również znaczenie, jakie konfrontacja z fenomenologią Husserla miała dla dokonanej przez Jacques’a Derridę dekonstrukcji „hierarchii przemocy”, mających tworzyć metafizykę Zachodu¹⁰⁴. Już jednak dla Willa Kymlicki w jego książce o współczesnej filozofii politycznej jedynym spośród „fenomenologów” wartym wzmianki w rozdziale na temat komunitaryzmu pozostaje autor *Fenomenologii ducha*¹⁰⁵. Także w bardziej szczegółowych opracowaniach, dotyczących samej tylko niemieckiej filozofii politycznej, na przykład Chrisa Thornhilla *Political Theory in Modern Germany*¹⁰⁶ oraz *German Political Philosophy*¹⁰⁷, oprócz wyizolowanych odesłań do istotnych z ich punktu widzenia analiz niektórych fenomenologów, jak na przykład wkładu syna Husserla, Gerharta w odnowę humanistycznej teorii prawa po drugiej wojnie światowej¹⁰⁸, nie wspomina się o żadnym jej wyodrębnionym nurcie fenomenologicznym.

Hermann Lübbe, omawiając w swojej znakomitej, choć nie występującej z roszczeniem do systematyczności książce *Politische Philosophie in Deutschland* „idee filozoficzne 1914 roku”, skoncentrowane na filozoficznej legitymizacji wysiłku wojennego wilhel-

¹⁰³ R. E. Goodin, F. Pettit, *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński i M. Poręba, Warszawa 1998, 2002, s. 79–80.

¹⁰⁴ Tamże, s. 88–91.

¹⁰⁵ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 260.

¹⁰⁶ Ch. Thornhill, *Political Theory in Modern Germany: An Introduction*, Cambridge 2000.

¹⁰⁷ Ch. Thornhill, *German Political Philosophy. The Metaphysics of Law*, London–New York 2007.

¹⁰⁸ Tamże, s. 302.

mińskiego cesarstwa, przedstawia wprawdzie rozwijaną z perspektywy „społeczno-psychologiczno-antropologicznej” filozofię wojny Maksa Schelera¹⁰⁹. Norbert J. Schürgers w swojej pracy *Politische Philosophie in der Weimarer Republik* poświęca uwagę nie tylko Schelerowskiej koncepcji demokracji chrześcijańskiej¹¹⁰, lecz w rozdziale *Oddać się błyskowi chwili* uwzględnia także Heideggera jako jednego z przedstawicieli „konserwatywno-volkistowskiego ujęcia państwa i demokracji”¹¹¹. Z innych, wartych przywołania w tym kontekście prac, tak samo György Lukács w swojej wspomnianej już książce *Zniszczenie rozumu* omawia myśl polityczną Schelera i Heideggera, włączając jedną i drugą do „filozofii życia w imperialistycznych Niemczech”¹¹². Ani w studium Lukacsa, ani w pozostałych, wymienionych tu opracowaniach fenomenologia nie okazała się zatem podstawą do wyodrębnienia we współczesnej filozofii politycznej żadnego, mniej lub bardziej wyraźnie określonego „nurtu”¹¹³.

Podobnie sytuacja przedstawia się również, jeśli chodzi o historię samej fenomenologii. Należy to uznać za tym bardziej zastanawiające, że uwadze historyków nie uszedł fakt żywego zainteresowania zagadnieniami z dziedziny filozofii politycznej ze strony poszczególnych jej przedstawicieli. Tak zwane uwikła-

¹⁰⁹ Chodzi tu między innymi o prace: M. Scheler, *Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig 1915; tenże, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916; tenże, *Ursprünge des Deutschenbasses. Eine nationalpädagogische Erörterung*, Leipzig 1917. Por. H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, s. 219 i n.

¹¹⁰ N. J. Schürgers, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus*, Stuttgart 1989, s. 236–255.

¹¹¹ Tamże, s. 270–274.

¹¹² Por. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 2: *Irrationalismus und Imperialismus*, Darmstadt–Neuwied 1973.

¹¹³ Por. także na przykład M. Leske, *Philosophie im „Dritten Reich”. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Berlin 1990, H. J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974.

nie Martina Heideggera w ruch narodowosocjalistyczny, którego interpretacje zdominowały i w gruncie rzeczy dotychczas zastępowały pogłębione badania nad możliwością fenomenologicznej refleksji nad problematyką polityczną, obrosło już tymczasem ogromną literaturą¹¹⁴, której nowa fala narasta wraz z opublikowaniem w ostatnim czasie jego *Czarnych Zeszytów*¹¹⁵. Całościowych opracowań i szczegółowych studiów doczekały się między innymi filozofia państwa Edmunda Husserla¹¹⁶, filozofia polityczna Maxa Schelera¹¹⁷, Edith Stein¹¹⁸, a także filozofia prawa Adolfa Reinacha¹¹⁹. Jeśli chodzi o dającą się potraktować jako dział filozofii politycznej fenomenologiczną filozofię prawa, stała się ona przedmiotem obszernej i wnikliwej, historyczno-systematycznej monografii¹²⁰. Istniejące studia, które przynajmniej swymi tytu-

¹¹⁴ Por. obszerną bibliografię przedmiotu w: F. Grosser, *Revolution Denken*, s. 539–557.

¹¹⁵ Por. M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 94, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 95; *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 96, Frankfurt am Main 2014.

¹¹⁶ K. Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg–München 1988.

¹¹⁷ S. F. Schneck: *Person and Polis – Max Scheler’s Personalism as Political Theory*, Albany 1987; E. Avé-Lallemant, *Die Aktualität von Schelers politischer Philosophie*, w: E. W. Orth, G. Pfafferot (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg–München 1994, s. 116–162.

¹¹⁸ Por. V. Aucante, *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d’Edith Stein*, Langres 2006; M. Nicoletti, „Eine Untersuchung über den Staat” – eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie?, w: B. Beckmann-Zöller, H.-B. Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main 2006; A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2006.

¹¹⁹ Por. T. Bekrycht, *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Warszawa 2009.

¹²⁰ Por. S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*, Tübingen 2010, a także: taz, *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht 2009.

łami usiłują zapełnić coraz wyraźniej dostrzegalną lukę, jaką stanowi brak monograficznego przedstawienia fenomenologii politycznej jako pewnego wyodrębnionego nurtu w filozofii państwa i prawa, wspierają się jednak wciąż na wątpliwej i dość przypadkowej podstawie źródłowej bądź stanowią niepowiązane żadną myślą przewodnią zbiory szczegółowych artykułów¹²¹.

Jednym z tego powodów jest niewątpliwie fakt, że z perspektywy historii filozofii podstawą wyodrębnienia samej fenomenologii jako pewnego kierunku filozoficznego nie było nigdy istnienie żadnej fenomenologicznej „szkoły”¹²². Zgodnie z definicją, zaproponowaną przez Husserla w napisanym do *Encyclopaedia Britannica* projekcie hasła „fenomenologia”, termin ten miał oznaczać nie tyle szkołę, ile raczej „wrosły na przełomie wieków ruch filozoficzny”¹²³. Jak zauważa Karl Schuhmann, tym, co rzuca się tutaj w oczy, jest historyzujący i organicystyczny charakter tej definicji. Przywołuje ona mianowicie obraz fenomenologii jako rozwijającej się oddolnie, rozwijanej zbiorowym wysiłkiem „filozofii roboczej”, która dopiero niejako w drugim kroku podejmuje zadanie określenia metody i autentycznego sensu swych dokonań¹²⁴. Podejmując w 1927 roku we wspomnianym artykule pierwszy raz tego rodzaju refleksję nad głównymi obszarami realizowanych dotychczas badań fenomenologicznych, sam Husserl wymieniał obok logiki i ontologii formalnej, psychologii, etyki, estetyki, filozofii mate-

¹²¹ Por. na przykład M. Schnell: *Phänomenologie des Politischen*, München 1995; K. Thompson, L. Embree (Hrsg.), *Phenomenology of the Political*, Dordrecht 1999; G. Leghissa, M. Staudigl (Hrsg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg 2007.

¹²² Na temat „szkoły naukowej” por. J. Szacki, *O szkołach naukowych. (Zarys problematyki)*, w: J. Goćkowski, A. Siemianowski (red.), *Szkoły w nauce*, Wrocław 1981 s. 11–32, a także R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei...*, s. 192–199.

¹²³ E. Husserl, »*Encyclopaedia Britannica*«-Artikel, w: tegoż, *Husserliana IX*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1962, s. 237.

¹²⁴ K. Schuhmann, »*Phänomenologie*«: *Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, w: tegoż, *Selected Papers on Phenomenology*, C. Leijenhorst, P. Steenbakkens (eds), Dordrecht 2004, s. 1.

matyki i filozofii przyrody a także filozofii religii również filozofię prawa i socjologię¹²⁵. Wydaje się, że najwyższy czas, aby sens i metodę przybywających tymczasem oddolnie dokonań fenomenologii w obszarze filozofii politycznej także uczynić przedmiotem tego rodzaju zwrotnego namysłu.

Klucza do przynajmniej wstępnego określenia znaczenia, w jakim można mówić o fenomenologii politycznej, mogłoby tu dostarczyć nawiązanie do przejętej z artykułu Husserla metafory ruchu. Herbert Spiegelberg, który oparł swe ujęcie historii fenomenologii również na tej metaforze, przypomina wprawdzie, że wśród pierwszych jej przedstawicieli, z uwagi na nieformalną strukturę tworzonych przez nich grup, przyjęte było raczej określanie się mianem pewnego „kręgu” lub „koła”. Niemniej, jak stwierdza, metafora ruchu, być może bardziej stosowna w odniesieniu do sceny politycznej, społecznej lub artystycznej, również wobec samej fenomenologii wydaje się najbardziej odpowiednia. Metafora ta zdaje bowiem sprawę z tego, że fenomenologia nie jest filozofią „stacjonarną”, określoną wyłącznie przez swe wewnętrzne zasady. Ukazuje, że jest ona zdeterminowana w swym rozwoju także przez „rzeczy”, które w swych badaniach napotyka, a zarazem że jako nurt w ruchu, łączy w sobie równoległe, lecz bynajmniej niehomogeniczne, płynące z różną prędkością prądy. Składając się na fenomenologię, prądy te, pisze Spiegelberg, „mają wspólny punkt wyjścia, ale żadnego ostatecznego, dającego się przewidzieć punktu dojścia; z charakterem fenomenologii jako ruchu łączy się to, że jej elementy składowe rozgałęziają się w różnych kierunkach”¹²⁶.

Dopiero tak określone rozumienie fenomenologii, w którym metafora ruchomego nurtu przenika się z metaforą rozgałęziającego się, a co za tym idzie również ukorzeniającego się drzewa, ma szansę stać się punktem wyjścia pytania o jej nurt polityczny. Wszelkiej możliwej próby wykazania, że nurt fenomenologiczny w filozofii politycznej nie jest wyłącznie widmem lub arbitral-

¹²⁵ E. Husserl, »*Encyclopaedia Britannica*«-Artikel, s. 255.

¹²⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 2.

ną konstrukcją. Nazwanie go tym mianem nie miałyby wprowadzić w swym punkcie wyjścia charakteru technicznego, a jedynie wywoławczy. Określenie „fenomenologia polityczna” pomyślane byłoby wyłącznie jako wspólny sztyd dla zróżnicowanych teoretycznie i tematycznie przedsięwzięć, podejmowanych w ramach zróżnicowanych „prądów” ruchu fenomenologicznego, które w tej lub innej formie czyniły swym przedmiotem zagadnienia z dziedziny filozofii politycznej. Zadaniem, które należałoby dopiero przed sobą postawić, byłaby odpowiedź na pytanie, czy przedsięwzięcia te cechuje jakaś wspólna im logika. Dopiero wyśledzenie ich domniemanej, łączącej je metodyki, wyodrębnienie jej ewentualnych typów i odmian, mogłoby stać się bowiem podstawą rozstrzygnięcia, czy istniał, czym był i czym różnił się od innych nurt, który również rzeczywistość polityczną czynił tematem analiz i refleksji fenomenologicznej.

Tak wstępnie zdefiniowana, fenomenologia polityczna pozostawałoby jednak pojęciem wciąż czysto formalnym, domagającym się treściowego wypełnienia. Na szereg problemów związanych z określeniem materialnej przynależności do samego ruchu fenomenologicznego zwrócił uwagę Herbert Spiegelberg w swojej pracy *The Phenomenological Movement*. Mierząc się z trudnościami, wynikającymi zarówno z nieostrości samego terminu fenomenologia, jak i z jej wewnętrznej złożoności i amorficzności jako pewnego ruchu, Spiegelberg przyjął, że o przynależności do niego ma decydować spełnianie kryterium nazwanego *obiektywno-subiektywnym*. Jeśli chodzi o obiektywną podstawę tej przynależności, ma ją stanowić w jego ujęciu realizowanie programu wspomnianego wyżej grona wydawców *Jahrbuch* (poszerzonego później o Oskara Beckera i Martina Heideggera), zmierzającego do przekształcenia dotychczasowej filozofii w duchu opartej na czystym doświadczeniu, ścisłej naukowości. Zgodnie z tym programem być fenomenologiem oznacza zatem sięgać do „pierwotnych źródeł bezpośredniej naoczności” i dokonywać „wglądu w wywiedzione z nich struktury istotowe”¹²⁷. Jako kryterium

¹²⁷ Tamże, s. 5.

subiektywne, ograniczające określoną na tej podstawie przynależność, Spiegelberg zaproponował przyjęć dodatkowo stosowanie się w badaniach do tych metodycznych zasad z „pełną świadomością”. Nie byłoby *fair*, stwierdzał, uznawać za rzeczywistego członka ruchu fenomenologicznego kogoś, kto sam nie określał się w ten sposób¹²⁸.

Kryterium zaproponowane przez Spiegelberga, w jego przekonaniu raczej liberalne, należałoby z punktu widzenia rekonstrukcji nurtu fenomenologii politycznej pod pewnymi względami jeszcze nieco zliberalizować, pod innymi zaś uczynić bardziej restrykcyjnym. Gdyby się nim zadowolić, do nurtu tego należałoby bowiem włączać jedynie tych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego, którzy określając się z pełną świadomością jako fenomenologowie, dążyli do odnowy filozofii politycznej w wyniku zastosowania w jej dziedzinie metody badań istotowych. Jak się okaże, również tak zdefiniowany zbiór fenomenologów politycznych nie byłby bynajmniej pusty. Niemniej, z jego zakresu należałoby wówczas wykluczyć tych badaczy tradycyjnych pojęć i problemów filozofii politycznej, którzy – jak na przykład Martin Heidegger, Hannah Arendt, Eric Voegelin lub Aurel Kolnai – z różnych względów i w różnym czasie nie deklarując się jako fenomenologowie, mieli do tego obiektywne podstawy, a ich analizy odsłoniły również w tej dziedzinie autentycznie nowe możliwości. Z drugiej strony w zbiorze takim należałoby wówczas uwzględnić także tych wszystkich, którzy subiektywnie uznawali się za przedstawicieli ruchu fenomenologicznego i stosowali w swych badaniach metodę analizy ejdetycznej, lecz których enuncjacji politycznych ani z metodycznego punktu widzenia nie sposób uznać za ufundowane naukowo, ani z perspektywy filozofii politycznej za w jakikolwiek sposób owocne lub bogate w konsekwencje.

Kierując się wymienionymi kryteriami, szczególne miejsce w ramach rekonstruowanego nurtu należałoby przyznać przede wszystkim tym spośród wydawców „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, którzy podjęli pierwsze i w istotny sposób miarodajne również dla późniejszych badaczy próby określenia zadań fenomenologii w odniesieniu do pojęć i problemów z dziedziny filozofii politycznej. Jak było powiedziane, z ich grona próby takie podjął zarówno sam Edmund Husserl (1859–1938), jak i przywoływani już Max Scheler (1874–1928)¹²⁹ oraz Adolf Reinach (1883–1917)¹³⁰. „Radykalnie rewolucyjne” i „przesadnie antagonistyczne” rozumienie polityki przez Martina Heideggera (1889–1976), które traktuje się jako jedną z głównych przesłanek jego politycznego uwikłania¹³¹, musiałoby stanowić także jeden z istotnych punktów odniesienia tak zakreślonych badań. Nie ulega wątpliwości, że niezależnie od poświęconej mu ogromnej literatury, szansę na odsłonięcie właściwego sensu także tego eksperymentu dawałoby dopiero umieszczenie go w szerokim kontekście pozostałych „politycznych uwikłań” fenomenologii.

Przegląd stanowisk z obszaru fenomenologii politycznej ograniczy się w tej książce do rekonstrukcji sposobu jej uprawiania przez dwóch spośród wydawców „Jahrbuch”: Edmunda Husserla i Maksa Schelera. Ograniczenie to tłumaczy głównie przyjęte tu kryterium doniosłości filozoficznego namysłu tych myślicieli nad sensem fenomenologii oraz jej odrębnością wobec pozostałych nurtów filozofii politycznej w Niemczech. Ponieważ dla odpowiedzi na pytanie o możliwość fenomenologii politycznej podstawowo-

¹²⁹ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d. S. 1916.

¹³⁰ Por. A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1(1913), s. 685–847 (przekład polski: A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Kraków 2009).

¹³¹ F. Grosser, *Revolution Denken*, s. 5.

we znaczenie ma dokonane przez Husserla rozróżnienie pomiędzy mającą sens wyłącznie praktyczny filozofią światopoglądową, której jednym z możliwych typów jest filozofia polityczna, a radykalnie jakoby jej przeciwstawną fenomenologią jako czysto teoretyczną, ścisłą nauką¹³², przegląd wspomnianych stanowisk wypadnie rozpocząć od analizy sensu tego rozróżnienia. Zgodnie z nią, w radykalizmie fenomenologii Husserla dostrzegać się tu będzie taką postawę względnie nastawienie, którego sensem praktycznym w szczególnym niemieckim kontekście stała się w tej samej mierze radykalna krytyka poznania, co radykalna krytyka polityczna. W celu zbadania podstaw „skłonności” do fenomenologii ducha w tej samej mierze żydowskiego, co niemieckiego, przedmiotem rekonstrukcji stanie się w tej książce w pierwszej kolejności szeroko rozumiany światopogląd polityczny Husserla, w tym światopoglądowy sens samego jego „transcendentalizmu”.

Nie wymaga szczególnego uzasadnienia spojrzenie w książce z tej perspektywy na światopoglądowo-polityczny sens rozwijanej przez Schelera materialnej etyki wartości, będącej podstawą jego personalistycznej filozofii społecznej. Sens ten doszedł szczególnie wyraźnie do głosu w rzadko dziś komentowanych pismach wojennych Schelera: w ukończonej już w grudniu 1914 roku pracy *Geniusz wojny. Istota wojny i wojna niemiecka*, a następnie w wykładzie *Źródła nienawiści do Niemców* oraz w zbiorze *Wojna i odbudowa*. Ponieważ personalizm Schelera, silnie oddziałujący na pozostałych fenomenologów, w tym na etykę społeczną Karola Wojtyły, stał się tymczasem także przedmiotem bogatej literatury, na tych właśnie jego pismach – dedykowanych „przyjaciołom w polu” – skupi się główne zainteresowanie książki.

Wspomnianej doniosłości dla rozumienia sensu fenomenologii, poświadczonej siłą oddziaływania na innych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego w badanym okresie, nie sposób odmówić wprawdzie również takim wydawcom „Jahrbuch”, jak Adolf Reinach (1883–1917), Alexander Pfänder (1870–1941), Oskar Becker (1889–1964), Moritz Geiger (1880–1937) czy

¹³² Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 64 i n.

przede wszystkim Martin Heidegger. Krytyczna wobec narodowego socjalizmu etyka Pfändera¹³³, rozwijana w odwołaniu do jego fenomenologii poglądów (*Gesinnungen*) i percepcji powinności¹³⁴, jak również fenomenologia mantyczna Beckera¹³⁵ i jego późniejsze, jeszcze bardziej zdecydowane niż w przypadku Heideggera polityczne samookreślenie jako narodowego socjalisty¹³⁶ z pewnością zasługiwałyby na to, aby stać się przedmiotem wnikliwego omówienia. Szczegółowej analizie wymagałby także fenomenologiczny sens datowanych na rok 1937 i przewidzianych prawdopodobnie do publikacji wykładów Geigera na temat problemów filozofii państwa¹³⁷. Niemniej, ponieważ refleksja polityczna każdego z tych myślicieli sytuowała się w badanym okresie na odległym

¹³³ Por. A. Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1973, s. 131. Na temat znaczenia etyki Pfändera por. „Posłowie” W. Trillhaasa w: A. Pfänder, *Philosophie der Lebensziele*, Göttingen 1948, a także H. Spiegelberg, *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Den Haag 1963 oraz A. Meyer, H. Meyer, *Alexander Pfänder. Ein Leben für die Philosophie*, Hemer 2001.

¹³⁴ Por. A. Pfänder, *Psychologie der Gesinnungen*, t. 1–2, Halle 1913–1916; tenże, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Halle 1933, a także opublikowane po śmierci *Schriften aus dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik*, Bd. 1–2, München 1973.

¹³⁵ Por. O. Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen 1963. Bardziej szczegółowe informacje na temat logiczno-matematycznych publikacji Beckera por. L. Zimny, *Oskar Becker Bibliographie*, „Kantstudien”, 60, s. 319–330.

¹³⁶ Por. fragment listu Beckera do Otto Neugebauera z 3 grudnia 1938 roku, cyt. za: R. Siegmund-Schulze, *Mathematicians Fleeing from Nazi Germany. Individual Fates and Global Impact*, Princeton–Oxford 2009, s. 163. Bliżej na temat narodowosocjalistycznego uwikłania Beckera por. G. Wolters, *Der „Führer” und seine Denker. Zur Philosophie des „Dritten Reichs”*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 47/2(1999), s. 223–251, a także E. Menzler-Trott, *Logic’s Lost Genius: The Life of Gerhard Gentzen*, London 2007, s. 216 i n.

¹³⁷ Por. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, s. 143 oraz K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 10.

marginiesie ich filozoficznych zainteresowań, jej omówienie należy uczynić przedmiotem odrębnego studium.

Pytanie o relację pomiędzy radykalizmem filozoficznym fenomenologii a radykalizmem politycznym zostanie w dalszej kolejności postawione w książce wybranym monachijskim, getyńskim i fryburskim uczniom wydawców „Jahrbuch”. Tym zatem przedstawicielom pierwszego pokolenia fenomenologów, których życie przypadło na czas, kiedy Niemcy jako „naród spóźniony” ku przerażeniu Europy i świata podjęły na wszystkich frontach próbę gruntownego odrobienia swych politycznych zaległości. Na marginesie rekonstrukcji światopoglądu politycznego postaci jednoznacznie identyfikowanych z historią ruchu fenomenologicznego, takich jak badająca ontyczną strukturę państwa Edith Stein (1891–1942)¹³⁸ czy zmuszony z powodów politycznych do ucieczki z narodowosocjalistycznych Niemiec Dietrich von Hildebrand (1889–1977)¹³⁹, do odpowiedzi na pytanie o polityczny sens radykalizmu fenomenologii zostaną wezwani w tej książce również jego *dii minores*. Mowa tu przede wszystkim o wykorzystującym idee fenomenologii w pedagogice Adolfie Grimme (1889–1963), w latach 1929–1932 ministrze kultury w socjaldemokratycznym rządzie Prus, oskarżonym podczas drugiej wojny światowej o przynależność do *Rote Kapelle*¹⁴⁰.

Uwzględnienia w książce domagałaby się wprawdzie także droga „od marksizmu do chrześcijaństwa” Gerdy Walther (1897–1977)¹⁴¹, która – jak wspominał Roman Ingarden – „całe

¹³⁸ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 7, Herder, Freiburg im Breisgau 2006 (pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 7[1925], s. 1–123).

¹³⁹ D. von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, Mainz 1994.

¹⁴⁰ Por. K. Burkhardt, *Adolf Grimme. Eine Biographie*, Köln–Weimar–Wien 2007, s. 188–199.

¹⁴¹ G. Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Remagen 1960. Por. także G. Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”, 6(1923).

życie była socjalistką, ale pracowała jako wtyczka w cenzurze niemieckiej¹⁴², jak również wczesna filozofia polityczna fryburskiego ucznia Husserla, po wojnie amerykańskiego myśliciela konserwatywnego Aurela Kolnaia (1900–1973)¹⁴³. Tak samo istotne dla określenia politycznego sensu fenomenologii byłoby omówienie filozofii politycznej „pozyskanego dla filozofii przez Reinacha” łotewskiego Niemca Kurta Stavenhagena (1884–1951)¹⁴⁴, czyniącego przedmiotem swych analiz ideę ojczyzny¹⁴⁵. Zgodnie bowiem z przejętym od Herberta Spiegelberga przekonaniem, również w przypadku analizy stanowisk składających się na nurt fenomenologii politycznej „tylko na podstawie takiego pełniejszego obrazu może okazać się sensowna refleksja nad ich możliwym, wspólnym mianownikiem”¹⁴⁶.

Z uwagi na przyjęty w książce klucz interpretacyjny stanowiska te zostaną w niej jednak omówione jedynie na marginesie, czyniąc miejsce na głos przede wszystkim tych fenomenologów, którzy z dwoma głównymi typami radykalizmu, opanowującego niemiecką opinię publiczną – radykalizmem rasowym i radykalizmem klasowym – konfrontowali się w swoich pismach w sposób jak najbardziej bezpośredni. Na odrębne omówienie zasługuje z tego względu głównie podjęta przez Dietricha von Hildebranda

¹⁴² R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. F. Gieruła, Kraków 1988, s. 161.

¹⁴³ Por. na przykład A. Kolnai, *Der Inhalt der Politik*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, 1/XCIV(1933) [Tübingen], s. 1–38, a także jego wydaną już na emigracji w Anglii książkę *The War Against the West*, New York, 1938 oraz artykuły publikowane przez Kolnaia w założonym przez Dietricha von Hildebranda antynazistowskim czasopiśmie „Der Österreichische Ständestaat”.

¹⁴⁴ K. Schumann, B. Smith, *Adolf Reinach: An Intellectual Biography*, w: K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 20.

¹⁴⁵ K. Stavenhagen, *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz*, Göttingen 1939.

¹⁴⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1, s. XXVIII.

w założonym przez niego w Wiedniu piśmie „Chrześcijańskie państwo stanowe”, personalistyczna krytyka ideologii narodowo-socjalistycznej i bolszewickiej¹⁴⁷. Z uwagi na temat tego studium, uprawnione wydaje się również przybliżenie w nim polskiemu czytelnikowi fenomenologicznej psychologii rasy fryburskiego ucznia Husserla, Ludwiga Ferdinanda Claussa, który za tantiemy ze swego wielokrotnie wznawianego w latach 1926–1943 dzieła *Rasa i dusza* zdołał zakupić w 1938 roku skonfiskowany berlińskiej rodzinie żydowskiej majątek w Rūthnick¹⁴⁸.

Przyjęte jako cezury czasowe książki daty z historii powszechnej wyznacza z jednej strony wybuch pierwszej wojny światowej, określony przez Fritza Fischera jako moment sięgnięcia przez Niemcy po władzę nad światem¹⁴⁹, a z drugiej objęcie w 1933 roku władzy w Niemczech przez Hitlera. Daty te nie są przypadkowe również z punktu widzenia historii ruchu fenomenologicznego. Wprawdzie zaliczany do fenomenologicznego nurtu w filozofii prawa Adolf Reinach napisał swoją rozprawę na temat apriorycznych podstaw prawa cywilnego jeszcze przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Zagadnienia z zakresu szeroko rozumianej filozofii politycznej podejmował w swoich przedwojennych pracach także Max Scheler¹⁵⁰. Doświadczenie polityczne samego Husserla, które – co stanie się tu przedmiotem rekonstrukcji – określiło sens samej idei fenomenologii, ukształtowało się w zasadniczym sensie także w okresie przedwojennym.

¹⁴⁷ Por. D. von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, s. 184–340.

¹⁴⁸ Por. L. F. Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn leiblicher Gestalt*, wyd. 18, Berlin 1943. O wspomnianym majątku pisze w swej książce P. Weingart, *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*, Frankfurt am Main 1995, s. 46.

¹⁴⁹ F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914–18*, Stuttgart 1961.

¹⁵⁰ Por. na przykład jego pochodzące z okresu pomiędzy rokiem 1912 a wiosną 1914 rozprawy *Zum Sinn der Frauenbewegung* czy *Die Zukunft des Kapitalismus*, w: M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, t. 1–2, Leipzig 1915, s. 263–293 i 381–411.

Doświadczenie wojny należy jednak uznać z pewnością za jeden z najbardziej istotnych motywów podjęcia refleksji nad polityką przez pierwszych fenomenologów: także tych, których podstawowe zainteresowania były dotychczas od filozofii praktycznej całkowicie odległe.

Istotne znaczenie dla pobudzenia i nadania kierunku tej refleksji miały niewątpliwie wspomniane, czytane powszechnie i to bynajmniej nie tylko przez fenomenologów, cytowane między innymi w *Rozważaniach człowieka apolitycznego* przez Tomasza Manna pisma wojenne Schelera¹⁵¹. Oprócz radykalizacji światopoglądowej, jakiej doznały od tego czasu pisma samego Husserla, wojna stała się także punktem odniesienia odsyłających do własnych żołnierskich doświadczeń prac przedstawiciela „logików z Getyngi” Hansa Lippsa¹⁵². Świadectwem tego, że wspomniane „idee filozoficzne 1914 roku” stały się ideami fenomenologii nie tylko w przypadku Maksa Schelera, jest również wyjątkowo ożywiona w tym czasie korespondencja Edith Stein z Romanem Ingardenem. Dając w liście z 16 stycznia 1917 roku wyraz swojego pełnego utożsamienia się z ówczesnymi celami wojennymi rządu Niemiec, którego hasłem stała się idea zdominowanej ekonomicznie i wojskowo przez Rzeszę niemiecką Mitteleuropy, Stein pisała do niego: „cele Ententy: zdusić Europę Środkową, zanim się narodziła. Ale to się nie uda!”¹⁵³.

Nie trzeba przypominać, że rok 1933, w którym wydana została ustawa o „odrodzeniu stanu urzędniczego”, zawierająca między innymi tak zwany paragraf aryjski, oznaczał z kolei dla

¹⁵¹ Por. T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, s. 94.

¹⁵² Por. H. Lipps, *Der Soldat des letzten Krieges*, Frankfurt am Main 1935; *Wandlung des Soldaten*, w: tegoż, *Die Wirklichkeit des Menschen*, Frankfurt am Main 1977, s. 89–108. Edith Stein wspominała, że Hans Lipps, którego „zwykły, mieszczański porządek uciskał jak gorset”, w momencie wybuchu wojny „z radością go odrzucił. Wojenna nieobliczalność odpowiadała mu do tego stopnia, że kiedyś w czasie urlopu zapytał: «co ja pocznę, gdy znów nastanie pokój?»”, E. Stein, *Z dziejów pierwszej rodziny żydowskiej*, s. 474.

¹⁵³ E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 45.

wielu fenomenologów – w tym samego Husserla i wydającego wspólnie z nim „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” Moritza Geigera – wymuszenie zakończenia działalności akademickiej, skazanie na milczenie, emigrację lub śmierć. Radykalizacja zapoczątkowanej tą ustawą polityki narodowosocjalistycznego państwa wobec obywateli zdefiniowanych pozytywnoprawnie jako „Żydzi” zmusiła do opuszczenia Niemiec Dietricha von Hildebranda, Hannah Arendt, Edith Stein, Arnolda Metzgera, Aurela Kolnaia a także późniejszego badacza ich myśli i biografa Herberta Spiegelberga. Pozbawiony stanowiska ministra kultury i oświaty, poddany – wprawdzie na mocy innego paragrafu tej samej ustawy – inwigilacji Adolf Grimme podjął pracę korektora w wydawnictwie naukowym, traktując tę pracę, zgodnie ze słowami jego listu do Edmunda Husserla, „tak jak Spinoza traktował polerowanie soczewek”¹⁵⁴.

Nie mniej uzasadnioną cezurą, zamykającą pewien etap kształtowania się nurtu fenomenologicznego w filozofii politycznej, mógłby wprawdzie stać się także rok 1938. W roku tym, w osiem miesięcy po Moritzu Geigerze, zmarł Edmund Husserl, a do Karmelu w holenderskim Echt w obliczu narastających prześladowań przeniesiona została – jako Teresa Benedykta od Krzyża – Edith Stein. W tym samym roku nastąpiło przyłączenie Austrii do Rzeszy, kończąc wydawanie przez Dietricha von Hildebranda pisma „Chrześcijańskie państwo stanowe”, a jego samego zmuszając do ucieczki. Już w 1921 roku wpisany przez narodowych socjalistów na listę wrogów narodu niemieckiego, których po przejęciu władzy w wyniku puczu Hitlera-Ludendorfa miał sędzić trybunał ludowy¹⁵⁵, Hildebrand – nazwany przez Hitlera „prowodyrem

¹⁵⁴ List do Husserla z 26 listopada 1933 r., w: E. Husserl, *Briefwechsel*, 10 Bände, in Verbindung mit E. Schuhmann hrsg. von K. Schuhmann (Husserliana, Dokumente Bd. III), Dordrecht–Boston–London 1994, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 99.

¹⁵⁵ Por. A. Hildebrand, *Dusza łwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, przeł. J. Franczak, Warszawa-Ząbki 2007, s. 191 i n.

zwyródniałych niemieckich emigrantów”¹⁵⁶ – opuścił w dniu anszłusu swoje wiedeńskie mieszkanie na sześć godzin przed jego przeszukaniem o drugiej w nocy przez gestapo¹⁵⁷.

Przyjęcie tej cezury wydawałoby się uzasadnione o tyle, o ile mniej lub bardziej powszechnie wiadomo, że dla części fenomenologów rok 1933 nie tyle zakończył, ile właśnie zapoczątkował publiczne mierzenie się z wyzwaniem politycznym ich czasu. Nie tylko Martin Heidegger, o którym Edith Stein pisała, że podczas jej studiów we Fryburgu „dopóki nie mówiono o filozofii, był cichy i zamyślony”¹⁵⁸, zaczął wykazywać od tego momentu większe ożywienie w obliczu poruszanych w jego obecności problemów politycznych. Oskar Becker, uczestnik puczu Kappa z 1920 roku, rozwijał w tym czasie ideę „metafizyki germańskiej”¹⁵⁹, zaś Hans Lipps wstąpił w 1934 roku do paramilitarnej organizacji Reiter SS, w której mundurze poprowadził nawet w Getyndze wykład z filozofii¹⁶⁰. Książka Claussa, w której twierdził, że „świat Niemców ukształtowany został w stylu nordyckim” i „każda obca w nim linia zakłóca niemiecką postać świata”, rozprowadzona została w 1939 roku za pośrednictwem Niemieckiego Frontu Pracy wśród rzemieślników, urzędników niższego szczebla i robotników w trzydziestu tysiącach egzemplarzy¹⁶¹. Zróżnicowane tło tych decyzji światopoglądowych oraz złożone motywacje angażowania się fenomenologów w ruch narodowosocjalistyczny niewątpliwie zasługują jednak na to, aby stać się przedmiotem odrębnej, wrażliwej na ich kontekst historyczny monografii.

Cezurą kończącą taką monografię mogłoby się również stać zakończenie drugiej wielkiej wojny, mówiąc słowami Friedricha

¹⁵⁶ Cyt. za: J. Seifert (red.), *Dietrich von Hildebrandts Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Heidelberg 1998, s. 19.

¹⁵⁷ A. Hildebrand, *Dusza łwa...*, s. 343.

¹⁵⁸ E. Stein, *Z dziejów pewnej rodziny żydowskiej*, s. 525.

¹⁵⁹ O. Becker, *Nordische Metaphysik*, „Rasse. Monatszeitschrift der nordischen Bewegung”, 5(1938), s. 81–92.

¹⁶⁰ K. Sołoducha, *Język i egzystencja. O problemie kategoryzacji w filozofii Hansa Lippsa*, Warszawa 2012, s. 48.

¹⁶¹ Por. P. Weingart, *Doppel-Leben*, s. 37.

Meineckeego, godzina niemieckiej katastrofy¹⁶². Z jednej strony zdawałaby ona sprawę z faktu, że niektórzy z przedstawicieli rekonstruowanego nurtu, jak Martin Heidegger, Oskar Becker, Ludwig Ferdinand Clauss i wspomniany Kurt Stavenhagen, który w latach 1941–1945 kierował katedrą filozofii na Reichs-universität we włączonym do Niemiec Poznaniu¹⁶³, pozostali czynni akademicko również w okresie drugiej wojny światowej. Przyjęcie tej cezury zwracałoby również uwagę, z drugiej strony, na znaczenie roku 1945 jako daty „obrywu cywilizacyjnego” we współczesnej historii Niemiec¹⁶⁴, który jako taki nie pozostał bez wpływu na historię samej niemieckiej filozofii. Chodzi przy tym zarówno o wymiar ludzki tego wpływu, jak i – jeśli taki istnieje – czysto filozoficzny. Spośród fenomenologów, którzy wyjechali lub z innych powodów zaprzestali nauczania, po roku 1945 wróciło do kraju tylko niewielu. Oprócz Arnolda Metzgera, który po powrocie z Bostonu uzyskał w 1952 roku profesurę honorową w Monachium, z fenomenologów na emigracji pozostała nie tylko Hannah Arendt, lecz również Dietrich Hildebrand i Aurel Kolnai, nie wróciła z niej nigdy także Edith Stein.

Rok 1945 należy w związku z tym potraktować jako „katastrofę” również w historii niemieckiego ruchu fenomenologicznego, który zaczął od tego momentu zapuszczać korzenie głównie poza Niemcami, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych oraz Francji. Powojenne „milczenie” Heideggera, wycofanie się przezeń na pozycje emigranta „wewnętrznego” uświadamia, że była to przy tym katastrofa przynajmniej w tej samej mierze demograficzna, co kulturowa. Jak pisze Christian Tilitzki, historyk filozofii uniwersyteckiej w Republice Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy, kontynuowana przez aliantów również w okresie powojennym „wojna światopoglądowa”, która po 1945 roku przybrała postać „redu-

¹⁶² F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden 1946.

¹⁶³ Por. Ch. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, cz. 2, Berlin 2002, s. 808.

¹⁶⁴ Por. H. Orłowski, *Spory o Sonderweg...*, s. 29.

kacji” i zmierzała do „zmiany niemieckiego charakteru narodowego w wyniku zmiany «klimatu kulturowego»”¹⁶⁵, nie pozostała bez wpływu na zmianę charakteru także niemieckiej filozofii. Co najistotniejsze z punktu widzenia celów, jakie stawia przed sobą ta książka, jednym z podstawowych wyznaczników tej zmiany stało się radykalne zerwanie w Niemczech „rodzimej” tradycji nie tylko politycznego, lecz również filozoficznego radykalizmu. Także w takim sensie należy rozumieć stwierdzenie Herberta Spiegelberga, że formalny koniec niemieckiej fenomenologii był głównie dziełem potężnych politycznych sił. Również z tego powodu w roku 1960 można było snuć tylko wątłe nadzieje, „czy teraz, kiedy nazizm zniknął, fenomenologia odzyska coś ze swej wcześniejszej roli w niemieckiej filozofii”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Por. Ch. Tiltzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, cz. 1, s. 22.

¹⁶⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 22.

II. KORZENIE WIEDZY POLITYCZNEJ

Brentano (...) już wkrótce zwrócił uwagę na młodego, jasnowłosego, niebieskookiego, nieśmiałego w swym rozmarzeniu studenta

Malvine Husserl [1940]

Czym jest wiedza?, pytał Edmund Husserl w *Badaniach logicznych*, z mocnym postanowieniem przewyciężenia raz na zawsze sceptycyzmu, dotyczącego możliwości jej uzyskania. Drogą do tego miało stać się z jego strony najbardziej radykalne z wszelkich dotychczasowych sięgnięcie do korzeni wiedzy. Tym, o co pytał, była absolutnie niepowątpiewalna podstawa, na jakiej mamy prawo wierzyć, że wiedząc coś, wiemy to na pewno, że w wiedzy tej posiadliśmy – czy to bóg, czy to anioł, czy to człowiek – prawdę. Tak samo, jak przedtem Platon, który porównywał filozofów do poszukiwaczy złota¹, również Husserl poszukiwał tej podstawy w ideach. Tak samo jak Platon wierzył, że prawdę możemy osiąść, tylko mozolnie oddzielając czysty i niezmienny kruszec wiedzy od złogów błyszczących tylko przez chwilę, ludzkich mniemań. Twierdząc, że wiedza, aby być wiedzą, nie może być niczyją, ani boską, ani tym bardziej ludzką, choćby i „aprioryczną” konstrukcją, niczym tylko, choćby i powszechnie oklaskiwanym zmyśleniem, musiał – choćby i nie chciał – wierzyć, że również idee muszą móc być czymś, co się posiada – przedmiotami doświadczenia.

¹ „Ja mam wrażenie, że z nami jest tak jak z tymi, co oczyszczają złoto. Oni tam ziemię i kamienie, i wiele innych rzeczy oddzielają naprzód, ci robotnicy. A potem zostają domieszki, spokrewnione ze złotem i cenne, które tylko przy pomocy ognia można wydobyć, jak miedź i srebro, a czasem i stal. Te trzeba z pomocą prób i zagotowywania z trudem oddzielać, aż się nam ukáže to tak zwane szczerę złoto – samo jedno i samo w sobie”, por. Platon, *Polityk*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 133.

Tym, co odróżniało idealizm Husserla od idealizmu Platona, było przekonanie, że miejscem idei nie może być mityczne, bezświatowe królestwo prawdy, o którym pamięć mielibyśmy zachować w tym życiu tylko w postaci niejasnego wspomnienia. W odróżnieniu od sceptycznej tradycji angielskiego empiryzmu, miejscem tym nie mogła być dla Husserla również sama tylko mglista pamięć niegdyś doświadczonych wrażeń, których miałyby być bladym odbiciem. Aby móc stanowić podstawę wiedzy, w której posiadamy prawdę, także idee musiały być w doświadczeniu w pewien sposób dane, zaś zadaniem fenomenologii musiała się stać nauka ich doświadczania, nauka ich widzenia. W opublikowanych na krótko przed śmiercią pismach na temat kryzysu europejskiej nauki i kultury Husserl, jak przedtem Hegel, uznał za miejsce ich objawiania się sam historyczny, kierowany interesami praktycznymi świat codziennego życia. Teoretyczny idealizm fenomenologii znalazł w tych pismach swój bezpośredni wyraz w jej idealizmie politycznym. Radykalizując Platońską ideę państwa, Husserl pisał tam, że „autonomia teoretyczna pociąga za sobą autonomię praktyczną. (...) Chodzi o to, by na nowo ukształtować etycznie nie tylko siebie samego, lecz także cały ludzki świat, polityczne i społeczne istnienie człowieka, a wszystko to wychodząc od wolnego rozumu, od intuicji uniwersalnej filozofii”².

Inaczej niż u Hegla, który wiarę w rozumność świata okupił tezą o „chytrości rozumu”, maskującego się szczerlnie za dnia przed wzrokiem człowieka, pomiędzy radykalizmem teoretycznym i radykalizmem politycznym, pomiędzy radykalizmem prawdy i radykalizmem wolności nie miało być więc w ujęciu Husserla żadnej antynomii. Idealizm polityczny jego fenomenologii zbieżny był pod tym względem z „radykalizmem filozoficznym”, jaki cechował sto lat wcześniej grupę zaangażowanych politycznie utilitarystów, z Jeremym Benthamem i Jamesem Millem na czele³.

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 6.

³ Por. E. Halévy, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, t. 1, s. V i n.

Mimo że Husserl poddał krytyce zasadę egoizmu utilitystycznej etyki jako „arytmetyki moralnej”, również on wystąpił z ideą „formalnej *mathesis* społecznej” i „czystej teorii państwa”, „czystej w tym samym sensie, co geometria”⁴. W *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*, w obliczu nadchodzącej wojny eugenicznej, pytał: „dlaczego tutaj nigdy nie wykształciła się odpowiednia medycyna naukowa, medycyna narodów i wspólnot ponadnarodowych?”⁵.

Fakt, że sam Husserl ani takiej czystej teorii państwa, ani takiej czystej medycyny narodów nie rozwinął, każe przypuszczać, że również dla niego relacja pomiędzy radykalizmem filozoficznym a radykalizmem politycznym nie była kwestią oczywistą. Zastanawiając się w liście do Arnolda Metzgera nad „frapującą relacją pomiędzy nowym ruchem rewolucyjnym a fenomenologią”, zwierzał się: „także ja wielokrotnie o tej relacji myślałem, lecz jej w sposób zdecydowany nie uchwyciłem”⁶. W celu rzucenia na tę relację nieco światła, w rozdziale tym podjęta zostanie próba rekonstrukcji światopoglądu politycznego Edmunda Husserla i światopoglądowych przesłanek samej jego fenomenologii. Po prześledzeniu w nim sposobu kształtowania się idealizmu politycznego Husserla w jego historycznym kontekście, w kolejnym rozdziale podjęta zostanie próba opisanie pokrótce drogi, jaką przebył ten ideał, zanim sięgnął bruku.

Dialektyka emancypacji

Miarą filozoficznego radykalizmu Edmunda Husserla stał się fakt, że jego życie sprawia wrażenie całkowicie wyczerpywać się w jego myśli. „Wypełniony ideami, pisał, przez długie okresy czasu żyję

⁴ Por. E. Husserl, *Hobbes' Ethik und Staatsphilosophie und ihr egoistisches Prinzip der Selbsterhaltung*, w: tegoż, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* (=Husserliana 37), Hg. H. Peucker, Dordrecht 2004, s. 58 i n.

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 12.

⁶ E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 110.

jak w stanie transu, będąc wtedy poruszany przez rzeczywistość jak przez zamglony świat snu”⁷. Wiadomości na temat kształtowania się jego poglądów politycznych są w efekcie dosyć skąpe, nie składając się do tej pory na żadną, krytyczną monografię. Najwięcej z nich zawiera opracowana przez Karla Schuhmanna *Husserls-Chronik*, która choć opatrzona podtytułem *Droga myśli i życia Edmunda Husserla* przynosi jednak ze sobą na swych z górą pięciuset stronach głównie potwierdzenie zdania wypowiedzianego wcześniej. W przedmowie do niej Schuhmann przyznaje, że jego pierwotnym zamysłem było napisanie biografii, w której zamierzał przedstawić życie Husserla na tle historii państwa Bismarcka, Republiki Weimarskiej i nadchodzącej hitlerowskiej Rzeszy. Na tym tle chciał pomieścić informacje na temat znajomości przez niego teorii funkcji matematycznych i psychologii Szkoły Würzburskiej, jego stanowiska wobec koncepcji wczucia Theodora Lippsa i pytania o bycie Martina Heideggera. Zamysł ten, powstały w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku, Schuhmann uznał ostatecznie za przedwczesny. Ponieważ brakło wówczas jeszcze krytycznego opracowania ewolucji samej myśli Husserla, jego kronika miała zapełnić przede wszystkim tę lukę, podążając tropem śladów, jakie myśl ta pozostawiła w morzu zachowanych w archiwum w Louvain manuskryptów i dokumentów⁸.

Istniejące świadectwa, między innymi spisany w 1940 roku przez żonę Husserla, Malvine Husserl szkic biograficzny⁹, wspomnienia jego uczniów i współpracowników¹⁰ oraz wydana przez Karla Schuhmanna obszerna korespondencja¹¹, stanowią jednak

⁷ Por. list do A. Grimme z 9 kwietnia 1917 r., w: K. Schuhmann (Hg.), *E. Husserl: Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 79.

⁸ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, s. IX.

⁹ M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*, „Husserl Studies”, 5(1988), s. 105–125.

¹⁰ Por. A. L. Kelkel, R. Scherer, *Husserl, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964.

¹¹ Por. K. Schuhmann (Hg.), *E. Husserl: Briefwechsel*, a także wydane oddzielnie E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl hrsg. von R. Ingarden*, Den Haag 1968.

podstawę, na której poglądy polityczne Husserla można próbować rekonstruować. Fakt, że rzeczywistości politycznej nie traktował on wyłącznie jako świata snu, poświadczają również jego pisma, w których pozostawił szereg wskazówek, w jaki sposób rzeczywistość ta mogłaby stać się tematem jego fenomenologii. Uprzytomniają one, że pytając o podstawy wszelkiej wiedzy, fenomenologia miała pytać zarazem o podstawy wiedzy politycznej¹². Dają wyraz temu, że doświadczenie pierwszej wojny światowej oraz sytuacja w Niemczech po dojściu Hitlera do władzy skłoniły ostatecznie również samego Husserla do zajęcia wobec współczesnej mu rzeczywistości określonego stanowiska¹³.

Najpełniejszej dotychczas rekonstrukcji światopoglądu politycznego i filozofii politycznej Husserla dokonał Karl Schuhmann w przywoływanej wcześniej pracy na temat jego filozofii państwa. Oprócz opublikowanych przez Husserla pism, jej podstawą stały się również konspekty jego wykładów i archiwalne notatki robocze, na przykład wydane w 1973 roku przez Izo Kerna trzy tomy tekstów na temat intersubiektywnej konstytucji świata, w tym świata politycznego. W swojej pracy Schuhmann zdefiniował, w jakim sensie fenomen państwa stanowił problem teoretyczny fenomenologii, stwierdzając, iż wchodził on w pole zainteresowań

¹² Szereg wypowiedzi Husserla na ten temat zawiera między innymi opublikowany przez Husserla jeszcze przed pierwszą wojną światową artykuł *Filozofia jako ścisła nauka*, a także wydany w 1914 roku pierwszy tom *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ich opracowany przez Edith Stein w 1918 roku tom drugi i powstałe w 1931 roku na podstawie jego paryskich wykładów *Medytacje kartezjańskie* (przeł. A. Wajs, Warszawa 1982).

¹³ Husserl uczynił to po raz pierwszy po pierwszej wojnie światowej w cyklu artykułów na temat konieczności „odnowy” kultury, napisanych w 1921 roku dla japońskiego czasopisma „The Kaizo” (por. E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, w: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, The Hague 1988, s. 3–94), a następnie w ogłoszonym w 1936 roku w Wiedniu wykładzie „Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia” i wspomnianym piśmie *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, którego pierwsza część ukazała się w 1938 roku w Lublanie.

zaprojektowanej przez Husserla, lecz przez niego nie rozwiniętej „metafizyki fenomenologicznej”¹⁴. Wydobył też na jaw ambiwalencję, jaka cechowała podejście krytyka europejskiego człowieczeństwa do kwestii istoty i racjonalnego sensu, *resp.* „rozumności” państwa, odnotowując jego bliskość raczej wobec idealistycznego stanowiska Johanna Gottlieba Fichtego, niż Hegla¹⁵.

Pytać o relację pomiędzy światopoglądem politycznym Husserla a jego ideą fenomenologii, to pytać jednak nie tyle o faktyczną lub możliwą treść jego fenomenologicznej filozofii państwa względnie jego metafizyki politycznej, ile raczej o sam sposób ujęcia tej treści. Przedmiotem zainteresowania staje się w tym pytaniu sens fenomenologicznego radykalizmu filozofii politycznej Husserla, sens jej oczekiwanej przez niego „czystości”. Już jedna z pierwszych, później wielokrotnie ponawianych prób określenia tej relacji, podjęta w 1952 roku przez Johna Oesterreichera, podstawowe znaczenie dla ukształtowania się idei fenomenologii, które określiło następnie możliwy sposób podejścia na jej gruncie do podstawowych zagadnień filozofii politycznej, przypisywała przystąpieniu w 1886 roku Husserla do ewangelickiej wspólnoty wyznania augsburskiego w Wiedniu¹⁶. Nie kwestionując ani samej tej tezy, ani licznych, pozostawionych przez Husserla świadectw, które przekonują, że przy podejmowaniu tej decyzji istotną rolę

¹⁴ Por. K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 105.

¹⁵ Tamże, s. 12. Państwo, pisał Schuhmann, było dla Husserla potrzebne tam, gdzie społeczne istnienie człowieka nie zostało ukształtowane zgodnie z etyczną ideą autentycznego człowieczeństwa. „Mówiąc słowami Fichtego, było ono dla niego urządzeniem przyjętym z konieczności (*Zwangsanstalt*), choć Husserl, inaczej niż Fichte, nie chciał mu przyznać zdolności do regulowania życia jednostki «zgodnie z prawodawstwem rozumu»”, tamże, s. 114.

¹⁶ Por. J. M. Oesterreicher, *Walls are Crumbling. Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, New York 1952. Próbę tę Schuhmann uznał za chybioną jako mówiącą więcej o gorliwości religijnej autora niż życiu samego Husserla, por. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. X.

odgrywały motywy ściśle religijne¹⁷, w rekonstruowaniu wspomnianej relacji nie sposób jednocześnie ignorować jej szerszego, podkreślanego między innymi przez Hannah Arendt, społecznego i politycznego kontekstu.

W odróżnieniu od jego filozofii, postawa polityczna Husserla jawi się w tym kontekście – z perspektywy jego biografii i dokonywanych przez niego wyborów – jako odległa od wszelkiego, jakkolwiek rozumianego radykalizmu. Urodzony w 1859 roku w indyferentnej religijnie, kupieckiej rodzinie żydowskiej¹⁸, niejednokrotnie dawał on wyraz przede wszystkim swojej świadomości wybranej przynależności do „narodu poetów i myślicieli”. Myślał o sobie jako Niemcu „czystego przekonania, odziedziczonego po wielkich Niemcach, w życiu, które było pełnym czci naśladowaniem ich życia”¹⁹. Nawet kiedy w 1933 roku ta jego przynależność została zakwestionowana, pisał o sobie: „myślę, że byłem nie najgorszym Niemcem (starego formatu i stylu), a mój dom stanowił miejsce prawdziwie narodowych uczuć”²⁰. W młodości nieobcy był mu wręcz pewien *furor teutonicus*, którego wyrazem stała się choćby jego roczna ochotnicza służba w cesarsko-królewskiej artylerii polowej, do której zgłosił się w wieku dwudziestu czterech lat tuż po doktoracie²¹. Z tego i innych przejawów niemieckiego nacjonalizmu wcześniej miała uleczyć Husserla przyjaźń z przyszłym prezydentem Czechosłowacji Tomaszem Masarykiem, w której zwykle się dostrzegać także zarzewie jego późniejszej konwersji religijnej²².

Stronami rodzinnymi Husserla, jego „ojczyzną” w nieprzetłumaczalnym na inne języki znaczeniu niemieckiego słowa *Heimat*, były wchodzące w skład monarchii habsburskiej Mora-

¹⁷ Na temat religijności Husserla por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, s. 55 i 62–69.

¹⁸ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 1.

¹⁹ Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 146.

²⁰ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 428.

²¹ Tamże, s. 11.

²² Tamże, s. 10.

wy. W Prościejowie, w którym się urodził, w 1454 roku powstało getto, licznie zamieszkałe przez Żydów przesiedlonych ukazem królewskim z pobliskiego Ołomuńca²³. Szczególnie duże znaczenie gospodarcze uzyskało ono w siedemnastym i osiemnastym wieku, kiedy zaczęli do niego napływać również Żydzi z Polski i Wiednia, powiększając je wówczas do liczby 328 rodzin zamieszkałych w 59 domach²⁴. Po wypędzeniu ich w 1669 roku ze stolicy monarchii przez Leopolda I, Żydom wolno było bowiem przez długi czas zamieszkiwać jedynie na ziemiach Królestwa Czech, a więc w Czechach, Morawach i na Śląsku²⁵. Na Morawach sytuacja kulturowa Żydów była w tym czasie o tyle szczególna, że nie byli oni rozproszeni po wsiach, jak w Czechach, ani nie zostali ulokowani w jednym dużym mieście, lecz większość z nich przymuszono do zamieszkania w małych miejscowościach, gdzie tworzyli zwarte społeczności i posiadali zespół instytucji samorządowych²⁶.

W swojej książce na temat dziejów Żydów w monarchii austriackiej William McCagg jako szczególnie istotną postać dla obranych przez nich kierunków i form ich emancypacji przedstawia wnuka wielkiego rabina Berlina, Josefa von Sonnenfelsa. W 1763 roku wygrał on konkurs w niedawno założonym Uniwersytecie Wiedeńskim i otrzymał stanowisko w specjalności *Kammeralwissenschaft*, czyli administracji publicznej²⁷. McCagg wskazuje na doniosłość tej postaci już ze względu za samą doktrynę, którą wykładał, poddając w swoim nauczaniu krytyce „dawne zaściankowe instytucje, wśród których upłynęło jego dzieciństwo i młodość”²⁸. Sonnenfels za panowania cesarza Franciszka zredagował też w latach 1803 i 1811 austriacki kodeks karny

²³ J. Kündel, *Edmund Husserls Heimat und Herkunft*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51(1969), s. 286.

²⁴ Tamże.

²⁵ W. O. McCagg Jr., *Dzieje Żydów w monarchii habsburskiej w latach 1670–1918*, przeł. A. Szymański, Warszawa 2010, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 27 i 105.

²⁷ Tamże, s. 39.

²⁸ Tamże.

oraz kodeks cywilny, uznawane za najdonioślejsze dokonania tak zwanego józefinizmu, czyli reform oświeceniowych w Austrii. Jako – mówiąc słowami McCagga – „główny propagandysta” komisji reformatorskiej Marii Teresy, wydający w młodości wzorowane na angielskim „Spectatorze” czasopismo „Mann ohne Vorurteil” (Człowiek bez uprzedzeń), zdołał on ukuć określenie, które odzwierciedlało odczucia wszystkich jej członków. Jak pisze McCagg, „oto, jak tłumaczono ów tytuł: «ludzie światli są posłuszni, jeśli tego chcą; ludzie zaślepieni uprzedzeniem, czynią tak, gdyż muszą»”²⁹. Jak podkreśla, „postępowi Austriacy przez ponad sto lat opierali się w pracach reformatorskich na tej wskazówce, dążąc do ideału, który ona wyznaczyła”³⁰.

Jan Kühndel, autor szkicu na temat kraju pochodzenia Husserla, wskazuje, że jego rodzina należała do najstarszych w mieście: w archiwach zachowała się informacja z 1656 roku o dzierżawcy książęcej gorzelnii i kupcu skórzanym Jakobie Husserle, a w spisie prościejowskiej gminy żydowskiej z 1789 roku pojawia się piętnaście rodzin o tym nazwisku³¹. Po rewolucji marcowej 1848 roku, która przyniosła równouprawnienie polityczne również Żydom w Prościejowie, ojciec Husserla zachował odziedziczony po matce dom w dawnym getcie do 1881 roku. Urodzony w nim Edmund Husserl nie został jednak, w odróżnieniu od starszego brata Heinricha, a także swojej przyszłej żony Malvine Steinschneider, posłany do tamtejszej żydowskiej szkoły podstawowej, tylko do niemieckiej szkoły miejskiej, do której uczęszczał w latach 1865–1868³². Młodszą od niego o rok Malwiną, pochodzącą również z jednej z najstarszych miejscowych rodzin żydowskich, Husserl zainteresował się „w czasach swojej pierwszej miłości”, jak sam określał lata nauki w niemieckim gimnazjum w Ołomuńcu od 1869 do 1876 roku. W jego wspomnieniu pojawia się wzmianka o zerwanej wówczas przez niego „cudow-

²⁹ Tamże, s. 40.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Kühndel, *Edmund Husserls Heimat und Herkunft*, s. 286.

³² Tamże, s. 289.

nej La France-Rose”, przeznaczonej być może właśnie dla jego przyszłej wybranki³³.

Decyzja ojca, „ortodoksyjnego Austriaka”³⁴, jak określała go w swoich wspomnieniach Malvine Husserl, o włączeniu młodego Edmunda w niemiecki system edukacji w przemożny sposób określiła koleje również jego drogi filozoficznej. Szkoły późnego cesarstwa krzewiły we wspomnieniach ich wychowanków poglądy „krzepkie, narodowokonserwatywne i monarchistyczne”³⁵. Sięgając myślą wstecz, również Husserl pisał w liście z 1921 roku: „nigdy nie czułem się i nie mogłem się czuć nikim innym jak Niemcem. Od lat dziecięcych wrastałem z nieskończoną miłością w duchowość narodu niemieckiego i jej bezkresne, wspaniałe horyzonty. (...) W całym moim nauczaniu i oddziaływaniu, we wszystkich moich dążeniach życiowych kierowałem się wyłącznie świadomością odpowiedzialności wobec «mojego» niemieckiego narodu. Odkąd zakiełkowała we mnie fenomenologia, czułem się bowiem do tego z góry powołany i ujmowałem od tego czasu stale moje powołanie (*Beruf*) jako powołanie w niemieckim narodzie i dla niemieckiego narodu, a poprzez niego dla ludzkości”³⁶.

Rewersem niemieckiego samookreślenia Edmunda Husserla stał się jego stosunek do własnego żydowskiego pochodzenia i żydowskiej „wspólnoty losu”. Chrzest, przyjęty przed ślubem również przez Malvine Steinschneider, należałoby odczytywać jako ich wspólny akt świadomego odżegnania się od tej wspólnoty, „radykalnego” odcięcia się od swych korzeni. Jak ujmował to sam Husserl, „moje całe życie, właściwie już od osiemnastego roku życia, przebiegało do takiego stopnia bez żadnego związku z żydostwem, że przez całe dziesięciolecia i właściwie do niedawna nie pamiętałem, że z rasowego punktu widzenia jestem Żydem”³⁷. Wraz z żoną, którą cechować miał według Herberta

³³ M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*, s. 106.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ Por. R. Pörtner, *Kindheit im Kaiserreich*, München 1989, s. 68.

³⁶ List do Dietricha Mahnkego z 17 października 1921 roku, w: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 432.

³⁷ Tamże.

Spiegelberga wręcz swoisty „żydowski antysemityzm”, potwierdzone również przez Emmanuela Lévinasa³⁸, Husserl długo nie wyjawiał swojego pochodzenia nawet dzieciom. Edith Stein przywołuje w swoich wspomnieniach charakterystyczną, jej zdaniem, opowieść o tym, jak sześciolatek syn Husserla zapytał o wyznanie swego szkolnego kolegę, syna słynnego matematyka Davida Hilberta, a kiedy ten nie potrafił znaleźć odpowiedzi, miał stwierdzić: „jeśli tego nie wiesz, wtedy z pewnością jesteś Żydem”³⁹. Sam Gerhart Husserl usłyszał o swoim pochodzeniu podobno dopiero na krótko przed wojną od getyńskiego studenta ojca, Dietricha von Hildebranda. Alice von Hildebrand w biografii męża napisanej na podstawie jego pamiętników przyznaje: „czy Husserl był zmartwiony, odkrywszy, że jego ściśle strzeżona tajemnica została naruszona, tego nie wiadomo”⁴⁰.

We wspomnianej biografii Alice Hildebrand przytacza również inne, rzucające pewne światło na sens niemieckiego samookreślenia Husserla wspomnienie Hildebranda. Mowa w nim o spotkaniu z udziałem Maksa Schelera i Adolfa Reinacha w mieszkaniu Husserla w Getyndze w 1911 roku, którego celem było założenie „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”. „Podczas spotkania Scheler, który miał w sobie jakiś rys sadystryczny – pisze Alice von Hildebrand – znajdował przyjemność w doprowadzaniu Husserla do nerwowego zachowania. Omawiając narodziny nowego czasopisma, nieustannie przewracał strony książki Theodora Lessinga, gdzie ten opowiadał, jak w czasie wizyty, jaką złożył Husserlowi jakiś czas wcześniej, Husserl próbował wyprzec się swojego żydowskiego pochodzenia. Scheler wiedział o tym fragmencie i delektował się zażenowaniem Husserla i jego obawą, że mógłby go znaleźć. Było to charakterystyczne dla Schelera, ale z pewnością dość niemiłe, jakkolwiek godne pożałowania było zachowanie Husserla”⁴¹.

³⁸ M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*, s. 107.

³⁹ Por. E. Stein, *Z życia pewnej rodziny żydowskiej*, s. 321.

⁴⁰ A. von Hildebrand, *Dusza łwa...*, s. 96.

⁴¹ Tamże, s. 125.

Przytoczone szczegóły biograficzne świadczyły w ocenie Alice von Hildebrand bardziej o hipokryzji niż o radykalizmie autora *Badań logicznych*, o jego „nieśmiałości” i „trzymaniu się konwenansów”⁴². Jak pisała, „Dietrich uważał lęk Husserla przed wyjawieniem swojego pochodzenia nie tylko za absurdalny, ale za całkowicie niezrozumiały. (...) Radykalnie odrzucał antysemityzm i nie mógł sobie wprost wyobrazić, że Żydzi mogliby wstydzić się swojej krwi”⁴³. Szczegóły te zdają się jednak stanowić przede wszystkim świadectwo, że przy całej swojej czci dla wielkich Niemców, Husserl nigdy do końca nie uległ iluzji „złotego wieku bezpieczeństwa”, jaki miał zostać w tym czasie stworzony w Niemczech jemu samemu i jego bliskim. Przechował w sobie pamięć pełnych stuleci, podczas których, jak pisał zaznajomiony ze środowiskiem fenomenologów monachijskich Gershom Scholem⁴⁴, „Żydzi poruszali się wśród Niemców w sposób bardzo szczególny i przy najmniejszych zmianach stosunków politycznych lub społecznych płacili za to cenę”⁴⁵.

Świadomość kruchości tych stosunków towarzyszyła Husserlowi od samego początku. Przedstawiając z perspektywy roku 1933 powody, dla których zdecydował się pięćdziesiąt lat wcześniej bronić tezy swojego doktoratu z teorii rachunku wariancji w Wiedniu, a nie w Berlinie, gdzie od 1878 roku uczestniczył w seminariach Karla Weierstrassa, pisał: „mój bliski przyjaciel [Gustav] Albrecht poradził się przede mną Weierstrassa, który sądził, że ten jako Austriak będzie miał w Austrii większe szanse

⁴² Tamże, s. 119.

⁴³ Tamże, s. 96.

⁴⁴ O zarzutach Scholema w odniesieniu do Husserlowskiej koncepcji redukcji ejdetycznej pisała w liście do Husserla z maja 1920 roku z Monachium Gerda Walther („poprzez przekształcenie w wyobraźni tego, co indywidualne, dochodzi się zawsze tylko do tego, co indywidualne, nie do *eidos*”), por. E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 2: *Die Münchener Phänomenologie*, s. 257. Na temat związków Gershom Scholema i Walthera Benjamina z ruchem fenomenologicznym por. P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford 2011, s. 44 i n.

⁴⁵ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, s. 78–79.

na uzyskanie posady w szkole i dalszą karierę akademicką. Do mnie, jako do Żyda (dokonałem konwersji dopiero kilka semestrów później), odnosiło się to tak samo w czasie pierwszego natarcia antysemityzmu⁴⁶. Szkieletowane przez Husserla, pominięte przez Karla Schuhmanna w *Husserls-Chronik*⁴⁷ tło tej decyzji okazuje się więc bardziej złożone niż gremialnie powtarzane przekonanie o demiurgicznej również w tym momencie jego życia roli Masaryka – nawet jeśli to rzeczywiście on jako pierwszy miał mu zasugerować kontynuowanie studiów w Wiedniu u Franza Brentany⁴⁸.

Postawa Husserla i jego żony, podobnie jak cała opisana przez Alice von Hildebrand scena w ich mieszkaniu w Getyndze mogłaby stanowić w związku z tym raczej ilustrację przedstawionej przez Scholema interpretacji „niebezpiecznej dialektyki emancypacji” Żydów w dziewiętnastym wieku w Niemczech. Zgodnie z jej immanentną logiką, wskazuje Scholem, „szerokie kręgi niemieckich elit wymagały od Żydów, by zrezygnowali ze swego dziedzictwa, a wręcz obiecywały im nagrodę za to odszczepieństwo, zarazem jednak wielu pogardało Żydami za tę

⁴⁶ List do D. Mahnkego z 4–5 maja 1933 r., w: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 500.

⁴⁷ Por.: „für mich, als Juden (ich bin erst in späteren Semestern übertreten), galt das erst recht in jener Zeit des ersten Ansturms des Antisemitismus...” – w opublikowanej przez Schuhmanna korespondencji i „für mich galt das erst recht”, w: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 9.

⁴⁸ Por. D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, London–New York 2000, s. 68. Sam Husserl, opisując sposób, w jaki stał się uczniem Brentany, stwierdza: „zatem wróciłem do mojej ojczyzny, a ściślej do Wiednia, gdzie profesorem zwyczajnym był dawny uczeń Weierstrassa [Leo] Königsberger, który przyjął mnie bardzo przyjaźnie i był bardzo zadowolony z mojej pracy. Ja sam jednak nieszczególnie. Po doktoracie wróciłem na semestr do Berlina (...). Dopiero po roku porzuciłem zamiar habilitowania się w Wiedniu na podstawie rozwiniętych tez mojego doktoratu. Przyłączyłem się do Brentany etc.”, por. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 500.

właśnie nazbyt ochoczą gotowość”⁴⁹. W ilustrującej tę dialektykę scenie Husserlom przypadła tragiczna rola jednych z tych, u których emancypacja szła w parze ze „zdecydowanym wyparciem się żydowskiej narodowości” i oczekiwaną przez niemieckie otoczenie rezygnacją z „totalności żydowskiej egzystencji”. Scheler natomiast „ochoczo” wcielił się w niej w postać wykazującego się świadomością historyczną niemieckiego konserwatysty, „sarkającego na Żydów za zbytnią łatwość, z jaką ci wypierali się własnej świadomości”⁵⁰.

Wykształcony mieszczanin

W bezpośrednich sporach politycznych jego epoki, prowadzonych w bismarckowsko-wilhelmińskiej Rzeszy, Husserl nie tylko jako „Niemiec starego formatu i stylu” nie zajmował więc stanowiska radykała. O jego poglądach politycznych w okresie poprzedzającym pierwszą wojnę światową i jego stosunku do poszczególnych partii wiadomo w związku z tym niewiele⁵¹. Wątpliwości zdaje się nie ulegać jedynie lojalność Husserla również wobec monarchii Hohenzollernów, której poddanym został w 1896 roku, kiedy to po dziewięciu latach pełnienia funkcji *Privatdozenta* na uniwersytecie w Halle wystąpił o tak zwane obywatelstwo pruskie (*Preussische Staatsangehörigkeit*). Lojalność tę Edith Stein określała w liście do Ingardena jako rzekomo wręcz „bezkrytyczną”⁵². Faktem jest, że jeszcze na krótko przed rewolucją 1918 roku Husserl podpisał adres przeciwko abdykacji cesarza Wilhelma II, a wiele miesięcy po niej przyznawał w listach, że „politycznie zawsze stał na gruncie monarchicznym”⁵³.

⁴⁹ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, s. 81.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 23.

⁵² E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 159.

⁵³ Ch. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Bd. 1, s. 50.

Próbując zrekonstruować stanowisko Husserla w sprawach, nurtujących w tym czasie niemiecką opinię publiczną, można próbować umieścić je, jak czyni to na przykład Christian Tilitzki, w szerszym kontekście poglądów niemieckiej profesury w państwie wilhelmińskim. W swojej monografii na temat filozofii uniwersyteckiej w Republice Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy wskazuje on, że choć profesorowie filozofii z pokolenia Husserla objęli w wielu wypadkach swoje urzędy z nadania monarchistycznego ministerstwa kultury i oświaty, zróżnicowanie ich politycznych stanowisk było już wcześniej na tyle zaawansowane, że po zmianie systemu nie stanowili oni bynajmniej automatycznie reakcyjnej frondy. „Wielkie obozy światopoglądowo-polityczne, które określiły los Republiki, ukształtowały się przed rokiem 1918: socjalizm, lewicowy i narodowy liberalizm, katolickie centrum i niemiecka prawica narodowa”⁵⁴.

Samemu Husserla Tilitzki włącza w badany przez siebie okresie na podstawie pozostawionej przez niego korespondencji do całkiem dużej, jego zdaniem, grupy profesorów zwyczajnych starszego pokolenia, stanowiącej heterogeniczne środowisko „mieszkańskich lewicowych intelektualistów”⁵⁵. Jak przyznaje, żaden z tych profesorów, do których zalicza między innymi również komunizującego po wojnie Paula Natorpa i Leonarda Nelsona, nie mógł sobie pozwolić przed rokiem 1914 na przystąpienie do lewicowej, reformistycznej SPD, żaden z nich nie podzielał tym bardziej stanowiska dialektycznego materializmu. W tworzonej przez nich grupie można, zdaniem Tilitzkiego, wyróżnić liberałów, liberałów społecznych i społecznych idealistów, których poglądy cechowała optymistyczna filozofia historii oraz nadzieje związane z ruchem robotniczym. Opowiadanie się za prawami podstawowymi i reformą społeczną aż do upadku Hohenzollernów nie pociągało u nich za sobą sprzeciwu wobec ustroju monarchii konstytucyjnej, łącząc się raczej z ideą „społecznego królestwa ludowego”. Odrzucając marksizm jako dok-

⁵⁴ Tamże, s. 46.

⁵⁵ Tamże, s. 50–51.

trynę materializmu i ekonomizmu, uznając, że humanistyczne cele społeczne można realizować nie tyle na drodze walki klasowej, ile wychowania, socjalizm utożsamiali oni przede wszystkim z „socjalizacją ducha”. Wierzyli, że cele te można osiągnąć przez reformę szkolnictwa, kształcenie robotników oraz propagowanie idei pacyfizmu i związku narodów⁵⁶.

Pozbawiona politycznych odniesień przedwojenna korespondencja Husserla poświadcza, że w ostatnim dziesięcioleciu dziewiętnastego wieku, a prawdopodobnie aż do wybuchu wojny, także jego określona przez mieszczańsko-profesorski „byt społeczny” lub jak sam by to ujął, „empiryczna” świadomość polityczna pozostawała wprawdzie zasadniczo nieukształtowana. Jak sam przyznawał w liście do Arnolda Metzgera z 1919 roku, „nie miałem wówczas jeszcze wyrobionego spojrzenia na rzeczywistość praktyki i kultury, jeszcze żadnego rozpoznania ludzi i narodów, żyłem jeszcze wołą prawie wyłącznie teoretycznej pracy”⁵⁷. Świadomość ta ujawniała w ten sposób wszystkie cechy heteronomii politycznej, typowej dla niemieckiego wykształconego mieszczaństwa (*Bildungsbürgertum*)⁵⁸. Mając jeszcze większe prawo niż Tomasz Mann, aby określać siebie mianem „prawdziwego dziecka dziewiętnastego stulecia”, również Husserl mógłby powiedzieć o sobie, że romantyzm, nacjonalizm i mieszczańskość jako składniki atmosfery minionej epoki tworzyły „bezosobowe części składowe” jego bytu⁵⁹. W szczególności byłby wraz z Mannem skłonny zadeklarować, że jako Niemiec „nigdy nie zdoła pokochać demokracji politycznej” i samej „polityki” oraz że „okrzyczane «państwo autorytatywne» jest i pozostanie odpowiednią” i przez niego wraz

⁵⁶ Tamże, s. 48.

⁵⁷ E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 538. Szczegółowej analizy tego listu dokonują w: A. Gniazdowski, *Polityka i geometria*, s. 79–103.

⁵⁸ Por. W. Conze, J. Kocka (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 1–4, Stuttgart 1985–1989. Hubert Orłowski jako alternatywne tłumaczenie tego kluczowego w literaturze niemieckiej pojęcia proponuje „kwalifikowane mieszczaństwo” lub „inteligencja mieszczańska”, por. H. Orłowski, *Wprowadzenie*, w: tegoż (red.), *Sonderweg...*, s. 32.

⁵⁹ T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, s. 86.

z całym narodem niemieckim „w gruncie rzeczy chcianą formą państwa”⁶⁰.

Spojrzenie Husserla na rzeczywistość praktyki i kultury nie było jednak w owym czasie niewyrobione na tyle, aby nie zdawał on sobie sprawy z wagi politycznego „wykształcenia” (*Bildung*) nie tylko z punktu widzenia „wyzolowanej osobowości”, lecz również „wspólnoty kulturowej i epoki”⁶¹. Wykształcenie takie, jak pisał w opublikowanym w 1911 roku artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, można zdobyć wyłącznie na podstawie praktycznego doświadczenia „spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw”⁶². Wskazując na jego znaczenie dla jednostki, Husserl zauważał, że w codziennym życiu „dokonujemy doświadczeń nie tylko teoretycznych, lecz także aksjologicznych i praktycznych. (...) Zgodnie z tym człowiek wszechstronnie doświadczony lub, jak również powiadamy, «wykształcony» ma nie tylko doświadczenie świata, lecz także doświadczenie lub «wykształcenie» religijne, estetyczne, etyczne, polityczne, praktyczno-techniczne i in.”⁶³ Jak stwierdzał również, „jest zatem jasne, że tak jak każdy powinien dążyć do tego, by być jak najbardziej i pod każdym względem sprawną osobowością – sprawną we wszystkich podstawowych kierunkach życia, które ze swej strony odpowiadają podstawowym rodzajom możliwych postaw – tak też powinien starać się o to, by w każdym z tych kierunków być jak najbardziej «doświadczonym», jak najbardziej «mądrym»”⁶⁴.

Jeszcze przed wojną Husserl w pełni zdawał sobie sprawę z doniosłości, dla kultury wykształcenia politycznego jako „właściwie ukształtowanej zdolności do rozumnych sądów o przed-

⁶⁰ Tamże, s. 92.

⁶¹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 64. Bliżej na temat pojęcia świadomości politycznej u Husserla piszą w: A. Gniazdowski, *Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 4(2009), s. 413–451.

⁶² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 62.

⁶³ Tamże, s. 63.

⁶⁴ Tamże, s. 65.

miotach, wobec których zajmuje się takie postawy”⁶⁵. Dał temu wyraz we wspomnianym artykule, rozważając z perspektywy swojej idei filozofii jako „ściślej nauki” sens i prawomocność „filozofii światopoglądowej” (*Weltanschauungsphilosophie*). Do rozwijania tej przeżywającej w Niemczech na przełomie wieków wyjątkową koniunkturę i definiującej się również sama w ten sposób filozofii dała asumpt między innymi przeprowadzona przez Wilhelma Diltheya „krytyka rozumu historycznego”⁶⁶, do której Husserl w swoim artykule bezpośrednio nawiązywał⁶⁷. A w szczególności: dokonana przez Diltheya na jej kanwie próba typologii dotychczasowych, historycznych stanowisk filozoficzno-metafizycznych jako nie tyle występujących z roszczeniem do prawdy stanowisk teoretycznych, ile będących pewnymi subiektywnymi, praktycznymi „ideologiami życiowymi” światopoglądów⁶⁸. W sytuacji pogłębianego przez rozwój nauki kryzysu zaufania nie tylko do religii, lecz również filozofii jako autorytetów organizujących życie człowieka, masowo powstająca w Niemczech, odwołująca się do najnowszych „odkryć naukowych”, a jednocześnie popularna literatura światopoglądowa podjęła zadanie nadania mu sensu i orientacji egzystencjalnej⁶⁹.

Najbardziej znany przykład tej filozofii stanowiła wówczas idealistyczna krytyka cywilizacji laureata Nagrody Nobla z 1908

⁶⁵ Tamże, s. 64.

⁶⁶ Por. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, por. także: E. Paczkowska-Łagowska, *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Kraków 1981 oraz też, *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.

⁶⁷ W swoim artykule Husserl cytuje rozprawę Diltheya *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach filozoficznych*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Łagowska-Paczkowska, Warszawa 1987, s. 113–175, por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 55 i n.

⁶⁸ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 21.

⁶⁹ J. Ritter i in., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, „Weltanschauung”, Bd. 7, Basel 1989, s. 457.

roku, Rudolfa Euckena⁷⁰, z którym Husserl wszedł w kontakt listowny w 1911 roku w związku ze staraniami o uzyskanie profesury w Jenie⁷¹. Rozwijanej przez niego filozofii światopoglądowej Husserl nie odmawiał bynajmniej doniosłości dla życia i istotnego znaczenia praktycznego. Podczas gdy światopogląd jako płynąca z indywidualnego doświadczenia mądrość praktyczna był dla niego utrwaloną przez nawyk „habitualną własnością” konkretnej osoby, którą klasyczna filozofia określała mianem etosu lub cnoty, filozofia światopoglądowa dawała się z jego punktu widzenia potraktować jako swego rodzaju dianoetyczny kapitał epoki: jako „wyształcenie” konkretnej, historycznej wspólnoty kulturowej⁷². Jak wszystkie „wielkie filozofie” przed nią, stanowiące dzieła genialnych osobowości, była ona w ujęciu Husserla nie tylko faktem historycznym. Spełniała „wielką, ba jedyną w swoim rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wyształcenie, mądrość swego czasu”⁷³.

Decyzję o rozwijaniu filozofii światopoglądowej, a nie ściśle naukowej Husserl czynił kwestią indywidualnej skłonności względnie wewnętrznego powołania⁷⁴. Dotyczyło to w jego ujęciu również filozofii politycznej, będącej dla niego sprawą ludzi o skłonnościach praktycznych, którzy podobnie jak artyści, teologowie, prawnicy „nie chcą swoimi pismami służyć czystej teo-

⁷⁰ Por. na przykład R. Eucken: *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Leipzig 1896. Na temat politycznego sensu neoidealizmu Euckena por. H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 21 i 176–182.

⁷¹ Por. K. Schuhmann (red.), *E. Husserl: Briefwechsel*, t. 2: *Die Münchener Phänomenologen*, s. 85 i n. Fakt, że Husserl tej profesury nie uzyskał, związany był prawdopodobnie z jego żydowskim pochodzeniem, por. F. W. Graf, *Die gescheiterte Berufung Husserls nach Jena. Drei unbekannte Briefe*, „Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, 10(1996), s. 135 i n.

⁷² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 64.

⁷³ Tamże, s. 62.

⁷⁴ E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

rii, lecz przede wszystkim wpłynąć na praktykę⁷⁵. Jako wyrastająca z praktycznego doświadczenia, opracowująca je pojęciowo w krytycznym nawiązaniu do jej historycznych postaci, filozofia światopoglądowa miała według Husserla, za zadanie „w obrębie rozumnego, aczkolwiek nienaukowego «poglądu na świat i życie» przezwyciężyć dysharmonie zaznaczające się w stanowisku, jakie zajmujemy wobec rzeczywistości – wobec życiowej rzeczywistości, która ma dla nas znaczenie i w której *my* powinniśmy mieć znaczenie⁷⁶. Dopóki – jak u Rudolfa Euckena – służyła „wyższym interesom praktycznym – religijnym, etycznym, prawnym itp.”, musiała ona, jego zdaniem, stawać się „kształcącą mocą o najwyższej doniosłości, punktem, z którego promieniują najwartościowsze siły o kształcącym wpływie na najbardziej wartościowe osobowości danej epoki⁷⁷. W tej mierze, w jakiej stawiała ona sobie za cel „względnie doskonałe konkretne ucieleśnienie idei człowieczeństwa”, posuwała również naprzód, według niego, „duchowe życie ludzkości⁷⁸”.

Zrelatywizowany do epoki, wyłącznie praktyczny charakter filozofii światopoglądowej, za którą Husserl wraz z Diltheyem uważał wszystkie dotychczasowe stanowiska z historii filozofii, nie był dla niego jedynie konsekwencją jej niedostatecznego radykalizmu. Paliatywny charakter wszelkiej dotychczasowej filozofii praktycznej – w tym także „pozującej” na radykalną filozofii politycznej – wiązał się w oczach Husserla ze stojącą jej na zawadzie krótkością czasu, *resp.* skończonością człowieka. Jak pisał, „pod naporem życia, stojąc wobec praktycznej konieczności zajęcia stanowiska, człowiek nie mógł czekać, aż – na przykład za tysiące lat – powstanie nauka⁷⁹. Podczas gdy zaprojektowana przez niego, dotychczas nigdy nie urzeczywistniona, autentycznie radykalna filozofia uprawiana w sposób ściśle naukowy była dla

⁷⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 69.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 66.

⁷⁸ Tamże, s. 73.

⁷⁹ Tamże, s. 70.

niego ideą ponadczasową, wymagającą zespołowej, teoretycznej pracy wielu pokoleń, filozofia światopoglądowa, jak każda inna dyscyplina praktyczna, stanowiła dla niego we wszystkich czasach dzieło tych, „którzy wytyczają sobie cel w skończonej odległości, którzy chcą mieć swój system, i to na tyle wcześniej, aby móc jeszcze według niego żyć”⁸⁰.

Wobec stwierdzanej przez Husserla niezaprzeczalnej doniosłości dla życia filozofii światopoglądowej, już w samej jego rezygnacji z jej rozwijania, w jego osobistym odżegnaniu się od wszelkiej chęci wpływania na praktykę należałoby dostrzegać zatem pewne faktyczne, „heteronomiczne” samookreślenie polityczne. Ponieważ swoją własną niedojrzałość polityczną Husserl przedstawiał we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera jako mówiąc słowami Kanta, zawinioną przez siebie⁸¹, w realizowanej przez niego kosztem politycznego doświadczenia „woli prawie wyłącznie teoretycznej pracy” wolno jednak dostrzegać zarazem jego dążenie do nie tylko teoretycznej, lecz również politycznej autonomii. W swoim liście Husserl stwierdzał jednoznacznie, że z rozwijania filozofii praktycznej zrezygnował w swoim czasie „nie dlatego, jakoby prawda i nauka stanowiły dla mnie najwyższą wartość. Przeciwnie: «Intelekt jest sługą woli», a zatem również ja jestem sługą tych, którzy praktycznie kształtują życie, przewodników ludzkości”⁸².

Koncentrację Husserla na badaniach czysto teoretycznych należałoby z perspektywy tej szczególnej, podkreślającej praktyczny sens teorii deklaracji interpretować jako wyraz jego przeświadczenia o ich również politycznej doniosłości. Określając znaczenie fenomenologii Husserla w historii filozofii politycznej, Richard Velkley we wspomnianym wcześniej podręczniku postawił tezę, że nieobecność u niego tej ostatniej nie wynikała bynajmniej z jego obojętności wobec spraw, którymi zajmuje się człowiek

⁸⁰ Tamże, s. 75

⁸¹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, w: tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, Kęty 2005, s. 44.

⁸² E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 539.

polityczny. Paradoksalnie była ona w jego interpretacji poddyktowana niezwykle wysokimi oczekiwaniami Husserla wobec tego, co jest możliwe w sferze praktycznej. Pewien, jak pisał Velkley, „radykalny optymizm” ideałów Husserla zbliżyć go miał do filozofów, takich jak Marks i Nietzsche. Tak jak dla nich, wskazywał, również dla Husserla sfera praktyki, *resp.* „polityczności”, nie była bowiem czymś odrębnym od sfery teorii, czymś mającym własną, odrębną od niej naturę⁸³.

Z perspektywy Richarda Velkleya jako ucznia Leo Straussa, a także wszystkich innych, kierujących się ideą odnowy klasycznej filozofii politycznej i myślenia w kategoriach prawa naturalnego, różnica pomiędzy radykalnym optymizmem politycznym Husserla a sposobem myślenia o polityce Marksa i Nietzschego ma prawo wydawać się nieistotna. Z punktu widzenia rekonstrukcji jego filozofii politycznej różnica ta – zarówno w odniesieniu do obu tych myślicieli, jak i do każdego z nich z osobna – ma jednak znaczenie fundamentalne. Tak samo, jak relacja politycznego optymizmu Husserla do innych sposobów myślenia o polityce, ukształtowanych i oddziałujących na opinię publiczną w dziewiętnastym i dwudziestym wieku w Niemczech. Wobec powściągliwości Husserla w przedstawianiu swoich politycznych ideałów, a także „woli”, w której służbę oddał swój intelekt w okresie przedwojennym, rekonstrukcja odrębnego sensu jego filozofii politycznej nie może zatem dokonać się inaczej niż przez postawienie pytania o polityczny sens samej jego „fenomenologii”.

Nauka i światopogląd

Interpretacja idei fenomenologii jako ekspresji⁸⁴ pewnej kształtującej się dopiero filozofii politycznej Husserla wydaje się wprawdzie iść pod prąd jego filozoficznego samookreślenia. Istotą jego

⁸³ R. Velkley, *Edmund Husserl (1859–1938)*, s. 881.

⁸⁴ Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*, s. 239.

stanowiska było ostre rozróżnienie nauki i światopoglądu, teorii i praktyki, a co za tym idzie, „filozofii jako ściślej nauki” i filozofii politycznej. Podstawą tego rozróżnienia stał się sens, jaki Husserl wiązał tam z samą ideą nauki. O ile światopogląd i – z natury rzeczy – światopoglądowa, również „klasyczna” filozofia polityczna stanowiły w jego ujęciu pewne formacje kulturowe, które powstają i przemijają „w potoku duchowego rozwoju ludzkości”, o tyle nauka jako system ważnej teorii była dla niego „mianem wartości absolutnych, bezczasowych”⁸⁵. Definiując ją jako „jedność związku uzasadniania”, Husserl widział w niej system teoretyczny, „który po ogromnych wstępnych pracach [całych] pokoleń zaczyna rzeczywiście powstawać od dołu, od niepowątpiewalnego fundamentu, i jak każda solidna budowla wznosi się w górę, w miarę jak cegiełka po cegiełce dołącza się w nim, zgodnie ze wskazującymi kierunek wglądami, nowe ustalenia do tego, co już ustalone”⁸⁶. W efekcie, jak pisał, o ile „światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać, a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”⁸⁷.

Dokonując tego rozróżnienia, Husserl formułował ten sam postulat, który padnie kilka lat później w słynnym wykładzie Maksa Webera *Nauka jako zawód i powołanie*. Skondensowany w formule „nauki wolnej od wartości”, łączył on powołanie do nauki z gotowością do specjalizacji, z umiejętnością „nałożenia sobie kłapek na oczy” i utwierdzenia siebie w przekonaniu, że „los własnej duszy zależy od prawidłowego dokonania poprawki, i to akurat tej poprawki w tym, a nie innym miejscu”⁸⁸. Tak samo jak Weber, który stwierdzał, że „«osobowość» w dziedzinie nauki posiada tylko ten, kto służy samej rzeczy”, również Husserl mógłby zatem powiedzieć, że „tylko dzięki tej ściślej specjalizacji pracownik naukowy może doświadczyć, choćby tylko jedyny raz

⁸⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 56, 68.

⁸⁶ Tamże, s. 11.

⁸⁷ Tamże, s. 74.

⁸⁸ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *Weber*, Warszawa 1999, s. 203.

w życiu, uczucia: oto dokonałem czegoś, co przetrwa”⁸⁹. Deklarując w artykule *Filozofia jako ścisła nauka*, że swoje rozważania prowadzi „z perspektywy kultury naukowej naszej epoki, która jest epoką ścisłych nauk, zobiektywizowanych w postaci przemożnych potęg”, przyjmował on za oczywisty fakt, że choć na przestrzeni historii filozofii idea wykształcenia lub światopoglądu oraz idea nauki pozostawały ze sobą splecione, „w świadomości czasów nowożytnych (...) oddzieliły się od siebie i odtąd pozostaną już na zawsze oddzielone”⁹⁰.

Różnica pomiędzy Husserlem a Weberem dotyczyła nie tyle ujęcia relacji nauki i światopoglądu, ile sensu praktycznego samej nauki, „tego, co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego istnienia”⁹¹. Weber, dla którego miarodajnym pozostawało empirystyczne rozróżnienie sądów dotyczących faktów i sądów dotyczących wartości, uznawał naukową argumentację na rzecz postaw praktycznych za niemożliwą. „Wszystkie nauki – stwierdzał – dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy czynić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one jednak odpowiedzi – albo zakładają ją dla własnych celów jako coś oczywistego – na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens”⁹². Dostarczając wiedzy o technice, która pozwala opanować przez kalkulację życie – tak rzeczy zewnętrzne, jak ludzkie działania – nauka, zdaniem Weбера, „nie jest już dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem jasnowidzów i proroków, ani też składnikiem rozmyślań filozofów i mędrców nad sensem świata”⁹³. Nauka, pisał, „jest uprawianym w sposób fachowy «zawodem», który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”⁹⁴.

⁸⁹ Tamże, s. 203–204.

⁹⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 67.

⁹¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, s. 4.

⁹² M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 209.

⁹³ Tamże, s. 215.

⁹⁴ Tamże.

W odróżnieniu od Webera, dla którego ani takim powołaniem, ani takim uprawianym fachowo zawodem nie mogła być z pewnością żadna „pozytywna” w swych twierdzeniach na temat człowieka i świata filozofia, Husserl wystąpił w swoim artykule z ideą także filozofii uprawianej w sposób metodyczny i naukowy. Występując z tą ideą, przedmiotem swej troski nie czynił losu filozofii, lecz los samej nauki, której współczesne mu pojęcie było dla niego nie tylko z praktycznego, lecz – jak usiłował pokazać w *Badaniach logicznych* – również z teoretycznego widzenia „pojęciem szczątkowym”⁹⁵. To z perspektywy troski o przywrócenie pojęciu nauki jego autentycznego, ścisłego sensu jako „wiedzy, w której posiadamy prawdę”, sformułowanym przez Husserla ideałem była filozofia jako autonomiczna nauka *sensu stricto*, której zadaniem miało się stać sprowadzanie wszelkiego, uprawianego zawodowo i mieniącego się naukowym poznania do jego absolutnie oczywistych zasad. Los filozofii leżał Husserlowi na sercu o tyle, o ile, jak pisał, „od swoich pierwszych początków” to filozofia w swym podejściu do „pytań, które nie mogą być obojętne dla żadnego człowieka”⁹⁶, „decydujących o godności autentycznego człowieczeństwa”⁹⁷, pretendowała do tego, aby być nauką w sensie ścisłym – nawet jeśli tej pretensji „w żadnej swej epoce nie była w stanie sprostać”⁹⁸.

Kluczem do tej różnicy poglądów na temat zadań i możliwości nauki było użyte przez Webera słowo „dzisiaj”. W oczach Webera, dla którego to „szczątkowe”, empirystyczne pojęcie nauki stanowiło nieprzekraczalną, historyczną faktyczność, zapoczątkowany w nowożytności rozwój nauki był częścią w tej samej mierze procesu racjonalizacji świata, opanowywania go przez kalkulację, co jego odczarowywania. „Los naszej epoki – pisał – z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz

⁹⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 6.

⁹⁶ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, w: E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921* (=Husserliana XXV), Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 270.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 7.

z nadchodzącym w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości⁹⁹. Wiara w możliwość naukowej argumentacji na rzecz postaw praktycznych jest dziś, jak stwierdzał za Kantem, Marksem i Nietzschem, „dlatego zasadniczo bezsensowna, ponieważ w świecie różne porządki wartości toczą ze sobą nieubłaganą walkę”¹⁰⁰, w której instancją rozstrzygającą nie może być naukowy rozum, tylko wola¹⁰¹.

Dostrzegając ten proces, stwierdzając, że „w całych nowożytnych czasach nie ma „potężniejszej, w bardziej niepowstrzymany sposób pracy do przodu idei niż idea nauki”¹⁰², Husserl oceniał związaną z nim tendencję do – jak ująłby to Fryderyk Nietzsche – „odwartościowania wartości” diametralnie odmiennie. W odróżnieniu od podzielałającego nietzscheański fatalizm Webera, jego stwierdzany przez Velkleya, radykalny optymizm w odniesieniu do tego, co jest możliwe w sferze praktycznej, wiązał się z przekonaniem, że będąca drugą stroną racjonalizacji świata relatywizacja wszelkich życiowych celów i ideałów nie była bynajmniej nieuchronna, lecz stanowiła dzieło „zbląkanego racjonalizmu”¹⁰³. Rezultatem tego zbląkania stała się, w ujęciu Husserla, będąca losem jego epoki „nędza” w tej samej mierze teoretyczna – wyrażająca się w „niejasności co do sensu «realności» badanych w naukach przyrodniczych i humanistycznych”, tego, czy nauki te badają „rzeczy same w sobie” – co życiowa. „Wszelkie życie jest zajmowaniem postaw, pisał, wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej. Dopóki te normy były nienaruszone, nie zagrożone ani nie wyśmiane przez

⁹⁹ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 217.

¹⁰⁰ Tamże, s. 212.

¹⁰¹ Por. Z. Krasnodębski, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, Warszawa 1993, s. 161.

¹⁰² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 17.

¹⁰³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 38.

żaden sceptycyzm, istniała tylko jedna kwestia życiowa: w jaki sposób najlepiej sprostać im w praktyce. Jak jednak jest teraz, gdy wszystkie bez wyjątku normy zostały zakwestionowane lub empirycznie zafałszowane i pozbawione swej idealnej mocy?¹⁰⁴

Husserl wprawdzie również uważał, że „zwyczajskiego pochodzenia nauki nic nie powstrzyma”, że „w swoich uprawnionych celach jest ona faktycznie wszechogarniająca”¹⁰⁵. Jako taka, stwarzała ona jednak w jego przekonaniu szansę na opanowanie życia w sposób nie tylko techniczny, lecz również praktyczny. Podzielając pod tym względem stanowisko angielskich, filozoficznych radykałów, stwierdzał: „pomyślana w idealnie doprowadzonej do końca postaci byłaby ona samym rozumem, który nie mógłby już mieć obok siebie ani ponad sobą żadnego autorytetu”¹⁰⁶. Przedstawiając jako swój „zawód i powołanie” pracę na rzecz doprowadzenia tej pracy do przodu, niemniej zbłąkanej idei nauki „do końca”, Husserl deklarował, że do jej dziedziny „należą zatem z pewnością także wszystkie ideały teoretyczne, aksjologiczne i praktyczne”¹⁰⁷. Podejmując na nowo pretensje filozofii do naukowości, ściśle naukowa filozofia, z której ideą wystąpił, miała reprezentować „niezbywalne roszczenie ludzkości do czystego i absolutnego poznania (i co nierozłącznie się z tym wiąże – do czystego i absolutnego wartościowania i chcenia)”¹⁰⁸. W tej mierze, w jakiej w swej idealnej postaci „czyniłaby zadość najwyższemu potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”¹⁰⁹, również ona miała ukształtować się w postaci rzeczywistej nauki w znaczeniu powstającego „cegiełka po cegiełce” filozoficznego systemu teoretycznego.

Do uzasadnienia możliwości filozofii naukowej zmierzała między innymi przeprowadzona przez Husserla w artykule *Filo-*

¹⁰⁴ Tamże, s. 72–73.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 17.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 8–11.

¹⁰⁹ Tamże, s. 7.

zofia jako ścisła nauka krytyka historyzmu. Zgodnie z tym stanowiskiem, za którego przedstawiciela uznawał Husserl także Wilhelma Diltheya, nie tylko światopoglądy, lecz również nauki stanowią twory wyłącznie kulturowe, weryfikowane nie tyle teoretycznie, ile wyłącznie pragmatycznie i pozbawione jako takie absolutnej ważności. Max Weber, któremu stanowisko to było również bliskie, stawiając pytanie o wartość nauki oraz jej powołanie w całości ludzkiego życia, jako miarodajny dla epoki przedstawiał w swoim wykładzie stosunek do niej we współczesnej mu Ameryce. „O profesorze, który stoi naprzeciw na katedrze, pisał, nasz Amerykanin ma następujące wyobrażenie: sprzedaje mi on swoją wiedzę i metody za pieniądze mojego ojca, tak samo jak straganiarka sprzedaje kapustę mojej matce. I to wszystko”¹¹⁰.

Przeciwko skrajnemu historyzmowi w historii idei, niemieckiej *Geistesgeschichte*¹¹¹, dostrzegającemu wartość nauki w byciu wyłącznie pewnym użytecznym społecznie lub z innych względów modnym w danej epoce historycznej towarem, przemawiały w ujęciu Husserla racje ściśle logiczne. Historia jako nauka empiryczna, pisał, nie dysponuje narzędziami teoretycznymi, które pozwoliłyby jej rozstrzygnąć, czy to w sensie pozytywnym, czy to w sensie negatywnym, o istnieniu różnicy pomiędzy „niestałym byciem uznawanym” (*Gelten*) a „obiektywną ważnością” (*Gültigkeit*), pomiędzy nauką jako „tworem kulturowym” a nauką jako „obiektywną jednostką ważności”¹¹². Jako taka, stwierdzał, „historia nie może zatem wysunąć żadnych liczących się argumentów tak przeciwko możliwości absolutnej ważności w ogóle, jak w szczególności przeciwko możliwości absolutnej, tj. naukowej metafizyki i innych działów filozofii”¹¹³. Przeczący tej możliwości historyzm był dla Husserla „niedorzecznością” już z tej racji, że rościł sobie prawo do wywodzenia z faktów argumentów za lub przeciw ide-

¹¹⁰ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 213.

¹¹¹ Por. L. Geldsetzer, *Geistesgeschichte*, w: J. Ritter i in., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, s. 207–210.

¹¹² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 56–57.

¹¹³ Tamże, s. 59.

om. Zgodnie ze stanowiskiem zajęтым przez niego w *Badaniach logicznych*, jako relatywistyczny, sceptyczny subiektywizm, miał w ten sposób „uchybiać oczywistym warunkom możliwości teorii w ogóle”, okazując się stanowiskiem wewnątrznie niemożliwym¹¹⁴.

Za możliwością – również politycznej – filozofii naukowej miały w ten sposób, zdaniem Husserla, przemawiać racje ściśle naukowe. Choć wykazanie tej możliwości lub ściślej: nie-nie-możliwości uznawał za jedno z głównych osiągnięć swoich badań logicznych, racje te również dla niego nie przemawiały jeszcze za koniecznością jej uprawiania. Husserl w swoim artykule twierdził jednoznacznie, że idolatria nauki była mu obca, że pretendując do bycia mianem wartości absolutnych, sama nauka jest, jak deklarował, „tylko jedną z wielu równie uprawnionych wartości”¹¹⁵. Decyzję o uprawianiu filozofii jako nauki w sensie ścisłym również on traktował jako kwestię woli, której motywem lub – mówiąc słowami Kanta – „pobudką” czynił przedstawioną przez siebie diagnozę źródeł kryzysu kultury współczesnej. W tej mierze, w jakiej „duchowa nędza naszych czasów” nie pochodziła według niego ani, jak u Nietzschego, z moralności resentymentu, ani, jak u Marksa i Webera, z kapitalistycznych stosunków produkcji względnie motywowanego etyką protestancką ducha kapitalizmu, lecz z samej nauki¹¹⁶ – z utraty jej doniosłości dla życia w wyniku porzucenia przez nią radykalizmu pytania o prawdę – to właśnie od wykraczającej poza swe szczątkowe pojęcie nauki oczekiwał również jej ostatecznego przewyciężenia.

Intellectus querens fidem

Jak zauważał Leszek Kołakowski, choć fenomenologia chciała być nauką, a nie światopoglądem, „pokusa stania się pewnym poglądem na świat” i włączenia się w spory światopoglądowe epoki

¹¹⁴ Por. E. Husserl *Badania logiczne*, t. 1, s. 141 i n.

¹¹⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 76.

¹¹⁶ Tamże, s. 73–74.

przezierała w ten sposób przez samą jej naukowość¹¹⁷. Jeśli konstytutywną dla wszelkiego światopoglądu jako pewnego – mówiąc za Karlem Mannheimem – „stylu myślenia” pozostaje jego „intencja podstawowa”¹¹⁸, taką fundującą światopogląd Husserla i samą ideę fenomenologii intencją było, zdaniem Kołakowskiego, poszukiwanie pewności. Ta wieloznaczna, niosąca ze sobą nie tylko teoretyczną, lecz również praktyczną, egzystencjalną konotację kategoria została wprawdzie wniesiona przez Kołakowskiego do fenomenologii poniekąd z zewnątrz. Choć w późnych pismach Husserla, w których definiował on fenomenologię jako „uniwersalną krytykę życia”¹¹⁹, pełniła ona również istotną rolę, jego podstawową intencją było dążenie nie tyle do pewności (*Gewißheit*), ile oczywistości (*Evidenz*). Określona przez niego mianem „przeżycia prawdy”¹²⁰, to oczywistość miała stanowić dla Husserla ostateczne kryterium wszelkich fenomenologicznych rozstrzygnięć. Jego cel, jak zauważał Kołakowski, był jednak, niezależnie od tego, „niezmiennie ten sam: jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepowątpiewalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów”¹²¹.

Główny motyw tego dążenia Kołakowski dostrzegał w przekonaniu Husserla, „że poszukiwanie pewności jest konstytutywne dla kultury europejskiej i że zaniechanie tych poszukiwań równałoby się unicestwieniu tej kultury”¹²². O tym, że rozwinięcie ściśle naukowej filozofii związane jest nie tylko z teoretyczną niedoskonałością nauk i koniecznością zapewnienia im absolutnie pewnych podstaw, lecz leży również „w najwyższym interesie ludzkiej kultury”¹²³, Husserl pisał już w 1911 roku. Komentując to

¹¹⁷ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987, s. 4.

¹¹⁸ Por. K. Mannheim, *Mysł konserwatywna*, przeł. S. Magała, Warszawa 1986, s. 9.

¹¹⁹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, s. 29.

¹²⁰ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, s. 146.

¹²¹ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 3.

¹²² Tamże, s. 5.

¹²³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 13.

przekonanie, Kołakowski w odróżnieniu od innych, hołdujących empirystycznemu rozumieniu sensu nauki komentatorów jego pism daleki był od uznania go za wyraz „teoretycznej paranoi”¹²⁴. Jak zauważał, „Husserl prawdopodobnie miał rację: historia nauki i filozofii w Europie w istocie byłaby niezrozumiała, gdybyśmy pominęli dążenie do takiej pewności, pewności, która jest nie tylko praktycznie zadowalająca; dążenie do prawdy różniącej się od poszukiwania wiedzy technicznie godnej zaufania”¹²⁵.

Uzasadnienie woli poszukiwania pewności i uprawiania w tym celu filozofii ściśle naukowej interesem kultury nie miało być jednak ze strony Husserla przejawem bezkrytycznego tradycjonalizmu czy – jak u Kołakowskiego – sceptycznego kulturalizmu. Bezrefleksyjne przywiązanie lub jakkolwiek inaczej racjonalizowane poczucie odpowiedzialności za los konkretnej kultury, choćby i europejskiej, należałoby z punktu widzenia jego idei filozofii jako ściślejszej nauki uznać za motyw historycznie zrelatywizowany. Mimo swego – prezentowanego bez żenady także wobec japońskich czytelników – europocentryzmu¹²⁶, Husserl zarówno w przedwojennych, jak i późniejszych pismach nie czynił przedmiotem swej troski losu kultury europejskiej jako europejskiej. Rozwinięcie ściśle naukowej filozofii leżało według niego w interesie tej kultury o tyle, o ile – jak pisał w pismach na temat jej kryzysu – to właśnie w Europie idea nauki jako obiektywnej jednostki ważności „wtargnęła” w historycznie zmienny świat nauk jako samych tylko twórców kulturowych¹²⁷. Za w tym samym stopniu historyczny, co absolutny uznawał fakt, że to nie w Indiach czy w Chinach, lecz w antycznej Grecji zrodziła się idea, że „osiągnięte powinno zostać wyższe widzenie świata, wolne od więzów mitu i w ogóle tradycji, absolutnie bezzałożeniowa, uniwersalna wie-

¹²⁴ Por. ocenę tłumacza *Kryzysu nauk europejskich* na język francuski we wprowadzeniu do: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, przeł. P. Granel, Paris 1976, s. VII.

¹²⁵ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 5.

¹²⁶ Por. E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, s. 3–94.

¹²⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, s. 16.

dza dotycząca świata i człowieka, rozpoznająca tkwiący w samym świecie rozum i teleologię oraz najwyższą zasadę świata – Boga¹²⁸.

Wystąpienie w roli rzecznika interesów kultury europejskiej nie miało mieć zatem, z perspektywy Husserla, charakteru światopoglądowego o tyle, o ile jako zrodzona z idei nauki miała być ona kulturą ludzką *par excellence*. Niczym innym, jak wyrazem „duchowej nędzy naszych czasów” był jego zdaniem fakt, że kultura europejska oczami współczesnych mu sceptyków i relatywistów chciała w swym zbłąkanym racjonalizmie widzieć w sobie kulturę jak każda inna. Swą własną wolę przewyciężenia tej manifestującej się na szereg również innych sposobów nędzy uzasadniał „żywym przecuciem”, że powołująca do życia kulturę europejską idea nauki oznaczała „zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcy kultury”¹²⁹. Sensem swego radykalizmu Husserl czynił sięgnięcie do korzeni tej idei, aby przywrócić zarówno nauce, jak i zbudowanej na jej idei kulturze europejskiej ich źródłowy, niezbląkany sens. Ideą filozofii jako ściślej nauki było powtórzenie w epoce ścisłych nauk pytania o prawdę, postawionego przez „tytanów” pierwszego okresu kulminacji filozofii greckiej: „już nie o związaną z tradycją prawdę potoczną, lecz o identyczną prawdę powszechnie obowiązującą wszystkich nie zaślepionych tradycją, o prawdę samą w sobie”¹³⁰.

W przekonaniu Husserla pomiędzy szukającą pewności „nauką grecko-europejską” a stawianymi z nią na równi „filozofiami orientalnymi” zachodziła w ten sposób zasadnicza różnica. O ile podstawę europejskiej kultury naukowej i samego europejskiego człowieczeństwa stanowiło przyjęcie w antycznej Grecji nowej, wolnej od wszelkich interesów praktycznych, czysto teoretycznej postawy wobec świata, o tyle „nastawienie, jakie wytworzyły sobie te filozofie przed nauką europejską”, Husserl objaśniał jako „reli-

128 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 6.

129 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, s. 24.

130 Tamże, s. 33.

gijno-mityczne¹³¹. Niemniej, jak zauważał Leszek Kołakowski, fakt, że on sam dostrzegał swoje powołanie nie w szczątkowej, empirystycznej idei „nauki”, lecz w idei poszukującej pewności, pojmującej się jako służebna wobec kultury i człowieczeństwa „filozofii naukowej”, trudno było uznać za wolne od jakichkolwiek motywów praktycznych. Próbując wysledzić również w idei czystej fenomenologii obecność pewnego mitu, pisał: „poszukiwanie to niewiele ma wspólnego z rozwojem nauki. Jego tło jest religijne raczej niż intelektualne; jest to – co doskonale wiedział Husserl – poszukiwanie sensu. Jest to pragnienie życia w świecie, z którego przypadkowość jest wygnana, w którym sens (albo cel) jest dany wszystkiemu. Nauka nie jest zdolna dać nam tego rodzaju pewności, ale ludzie nigdy chyba nie zaprzestaną prób, by wykroczyć poza racjonalność naukową¹³²”.

Przyznając się samemu do etyczno-religijnych motywów podjętego przez siebie poszukiwania pewności, Husserl nie dopatrywał się praktycznego sensu teorii – w odróżnieniu między innymi od Kanta – w zakorzenionym jakoby w samej naturze człowieka „interesie rozumu¹³³”. Motywy te, a co za tym idzie: pobudki, z jakich uznawał naukę za tylko jedną z wielu, „równie uprawnionych wartości”, skonkretyzował we wspomnianym liście do Arnolda Metzgera. Chwalił w nim swego ucznia za to, że ten „poza bezbarwną suchością i radykalną rzeczowością” jego pism wyczuł „osobisty etos, będący ich podłożem”. Jak deklarował, „zrodziły się one (...) z potrzeby, z niewypowiedzianej (*unsagbar*) potrzeby duszy, z zupełnego «załamania», z którego był tylko jeden ratunek: zupełnie nowe życie, rozpaczliwie i zacięcie zdecydowane, aby radykalnie uczciwie zacząć je od nowa i kontynuować, nie cofając

¹³¹ Tamże, s. 29.

¹³² L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 38.

¹³³ Jak pisał Kant, „wszelki interes mojego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego), skupia się w następujących trzech pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?”, mających sprowadzać się ostatecznie do czwartego, a mianowicie: „czym jest człowiek?”, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 548.

się przed żadnymi konsekwencjami”¹³⁴. Przedstawiając przedmiot tej, mówiąc słowami Marksa, radykalnej potrzeby, z której miała wyrosnąć jego fenomenologia, Husserl wskazywał na „potężny wpływ Nowego Testamentu” na niego jako dwudziestotrzylatka, który wyraził się „w dążeniu, żeby przez ścisłą filozoficzną naukę odnaleźć drogę do Boga i do życia w prawdzie”¹³⁵.

W głównych, opublikowanych pismach Husserla potrzeba ta pozostała faktycznie niewypowiedziana. Dopiero w napisanym w 1936 roku *Kryzysie nauk europejskich* wyznał on, że „totalne nastawienie fenomenologiczne”, w jakim prowadził swe badania, miało „doprowadzić do całkowitej osobowej przemiany, którą można byłoby porównać do religijnego nawrócenia”¹³⁶. Powściągliwość Husserla w ujawnianiu tej motywacji do uprawiania filozofii naukowej jest o tyle zrozumiała, o ile nie ulega wątpliwości, że z perspektywy kultury naukowej jego epoki trudno byłoby uznać ją za satysfakcjonującą. „Nauka jako «droga do Boga»? Ona, władza tak specyficznie obca Bogu?”, pytał retorycznie Weber. „Kto jeszcze w to wierzy poza paru dużymi dziećmi, które uchowały się jeszcze na katedrach lub w redakcjach?”¹³⁷. I odpowiadał: „kto nie może znieść po męsku tego losu naszej epoki, temu należy powiedzieć, aby (...) powrócił lepiej w milczeniu, pełen skromności i prostoty, w szeroko i miłosiernie otwarte ramiona starych kościołów”¹³⁸.

Faktem jest, że Husserl nie uznał tego losu za swój i nie poszedł za wezwaniem Webera, by „zająć się swoją pracą i sprostać wymogom dnia: zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym”¹³⁹. Zamiast poświęcić się czystej matematyce i modlitwie, a w wolnych chwilach czytać rządowe gazety, uznał sceptycyzm

¹³⁴ E. Husserl: *List do Arnolda Metzgera*, s. 538.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (= Husserliana VI), Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 140.

¹³⁷ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 208.

¹³⁸ Tamże, s. 217.

¹³⁹ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 217.

płynący z nauki za „chorobę” współczesnej mu kultury, a za jej główny objaw – „rozkład dawnych, nie ujętych jasno ideałów”¹⁴⁰. Niezależnie od oceny jego domniemanych, wewnętrznych motywacji, a w szczególności identyfikacji okoliczności jego źródłowego dla idei fenomenologii, „zupelnego załamania”, faktycznym sensem poszukiwania pewności przez Husserla stał się w ten sposób z perspektywy Webera bunt wobec tego, co ten uznał za los ich epoki. Odpowiedź na pytanie, na ile był to bunt „dziecinny”, *resp.* „niemęski”, a na ile dojrzały i racjonalny, musiała nie tylko wówczas, lecz musi również dziś mieć charakter „światopoglądowy”. Tak samo wówczas, jak i dziś warunkiem jej udzielenia pozostaje bowiem z konieczności zajęte wcześniej, określone stanowisko metafizyczne. Już sam fakt sprzeciwu Husserla wobec diagnozy Webera, że „jego przeznaczeniem jest żyć w czasie bez bogów i proroków”, uzasadnia zatem odczytanie idei fenomenologii jako ekspresji pewnego poglądu na świat. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, aby w idei tej dostrzegać również załączek pewnej pozostającej *in statu nascendi* filozofii politycznej.

Obranie przez Husserla „drogi do Boga” poprzez ścisłą filozoficzną naukę – jego odmowa „dokonania owej «ofiary z intelektu»”, którą Weber uznał w swoim wykładzie za podstawową cechę człowieka rzeczywiście religijnego¹⁴¹ – nie mogło również pozostać bez wpływu na kierunek rozwijania przez niego tej filozofii. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że Husserl nie dostarczył Marksowi tego wymaganego przez niego „dowodu radykalizmu teorii niemieckiej” i jej „energii praktycznej”, jakim miało być obranie za punkt wyjścia „zdecydowanego, pozytywnego zniesienia religii”¹⁴². Jak pisał w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*, „religia za pośrednictwem teologii powołuje się na oczywistość wiary jako na swój własny i najgłębszy sposób uzasadniania prawdziwego bytu”¹⁴³. Niemniej obrona przez niego samego droga do

¹⁴⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 77.

¹⁴¹ Tamże, s. 216.

¹⁴² K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, s. 466.

¹⁴³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 36.

Boga istotnie różniła się od ewangelicznej, tej, która jako jedyna miała być zarazem drogą, prawdą i życiem.

W przekonaniu Edith Stein oddanie się Husserla w służbę „radykalnej odnowie filozofii”¹⁴⁴ miało stanowić podjęcie przekazanej mu przez Franza Brentanę spuścizny filozofii scholastycznej. „Brentano wzrastał w surowej szkole tradycyjnej filozofii katolickiej, pisała, której sposób myślenia kształtował jego umysł – i coś podobnego odnajdujemy też w ścisłym rozumowaniu Husserla, w precyzji jego wyrazu”¹⁴⁵. W odróżnieniu od swojej uczennicy oraz innych, nawróconych na katolicyzm fenomenologów, jak Hildebrand czy Scheler, a także reprezentowanych przez Reinacha, Grimme i Stavenhagena fenomenologów wyznania augsbursko-ewangelickiego, punktem wyjścia swojej filozofii Husserl nie czynił jednak poświadczonego autorytetem Kościoła lub Pisma, chrześcijańskiego objawienia¹⁴⁶. Podobnie jak sam Brentano, który „był niegdyś księdzem, ale opuścił Kościół, ponieważ odrzucał dogmat o papieskiej nieomyślności”¹⁴⁷, w idei filozofii naukowej widział nie tyle pewną postać *fides querens intellectum*, ile raczej

¹⁴⁴ List do A. Grimme z kwietnia 1929 r. w: E. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 87.

¹⁴⁵ Por. E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 80.

¹⁴⁶ Swojej uczennicy Amelii Jaegerschmid, od 1921 roku benedyktynki siostry Adelgundis, Husserl tłumaczył: „życie ludzkie nie jest niczym innym jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i podbudówek teologii, to znaczy dojść do Boga bez Boga. W swojej egzystencji uczonego muszę niejako eliminować Boga po to, aby utrować drogę do Boga ludziom takim, którzy w odróżnieniu od siostry nie posiadają pewności wiary poprzez Kościół”, por. S. A. Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Edmundem Husserlem*, „Znak”, 212(1972), s. 168. W swoim komentarzu do tej wypowiedzi Tadeusz Gadacz zauważa, że Husserl „w imię filozoficznej bezstronności i intelektualnej uczciwości gotów był zawiesić swoją wiarę, wziąć ją w nawias, by Boga uczynić punktem dojścia swej filozofii, a nie jej punktem wyjścia”, T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, s. 62.

¹⁴⁷ Por. A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 126.

intellectus querens fidem. Jak zauważała miarodajna w tej kwestii Edith Stein, „filozof stojący na gruncie wiary ma z góry pewność absolutną, jakiej potrzeba dla zbudowania mocnego gmachu. Inni muszą takiego punktu wyjścia dopiero szukać. Tak więc jest zupełnie oczywiste, że w filozofii współczesnej krytyka poznania musiała stać się podstawową dyscypliną. Tak też miała się rzecz z Husserlem”¹⁴⁸.

Tak samo oczywiste jest, że odwołując się w swym poszukiwaniu pewności do – mówiąc słowami Luisa de Bonalda – autorytetu oczywistości, a nie oczywistości autorytetu, Husserl odmówił *implicite* oddania również cesarzowi tego, co cesarskie. Stwierdzając, że pewność można osiągnąć tylko w jeden sposób: „mianowicie, jeżeli z radykalizmem, który należy do istoty rzetelnej nauki filozoficznej, nie przyjmujemy niczego zastanego, nie uznajemy za początek niczego przejętego z tradycji i nie dajemy się zaślepić przez żadne, choćby największe nazwisko”¹⁴⁹, umożliwił przeobrażenie się swojej krytyki poznania w krytykę polityczną. Jako „z własnej woli poddany samym zagadnieniom i posłuszny wynikającym z nich wymaganiom”¹⁵⁰, otworzył tym samym drogę do ukonstytuowania się fenomenologii do postaci nie tylko pewnego autonomicznego światopoglądu, lecz również pewnej radykalnej filozofii politycznej. Usytuował ją w określonej – krytycznej – relacji wobec ukształtowanych jeszcze przed wojną obozów polityczno-swiatopoglądowych oraz kierunków ówczesnej filozofii politycznej, które spieszyły dostarczyć im „teoretycznego” uzasadnienia.

¹⁴⁸ E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 86. Bliżej na ten temat por. A. Grzegorzcyk, *Fides i ratio u Edmunda Husserla według Edyty Stein*, „Fenomenologia”, 3(2005), s. 101–116.

¹⁴⁹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

¹⁵⁰ Tamże.

(Nie)zaangażowany obserwator

Podstawę fenomenologicznej krytyki politycznej miała stanowić przyjęta przez Husserla w *Ideach czystej fenomenologii* metoda badań, którą określał mianem redukcji. Wstępem do niej miała stać się nazwana tak przez niego – w nawiązaniu do praktykowanej przez starożytnych sceptyków operacji powstrzymywania się od wszelkich sądów metafizycznych – filozoficzna *epoche*. Uznając autorytet wiary w sferze religii, lecz nie filozofii¹⁵¹, będąc w ten sposób zmuszony samemu „dopracować się początków”¹⁵², które mogłyby stać się dla niej jako ściślejszej nauki jej oczywistym, wolnym od wszelkich heteronomicznych założeń i dogmatów punktem wyjścia, sensem tej operacji Husserl uczynił „radykalną zmianę nastawienia” człowieka do otaczającego go świata¹⁵³. W odróżnieniu od postawy naturalnej, którą wcześniej określał mianem światopoglądowej, ta nowa, radykalnie krytyczna postawa miała polegać na „zawieszeniu”, „wyłączeniu”, odebraniu mocy obowiązującej wszelkim, składającym się na „wykształcenie” człowieka, nie tylko praktyczno-życiowym, lecz również empiryczno-naukowym tezom, które się do tego świata odnoszą, wzięciu ich w nawias i nieczynieniu z nich absolutnie żadnego użytku¹⁵⁴.

W idei *epoche* Husserl upatrywał samą istotę fenomenologicznego radykalizmu. Przez *epoche* rozumiał akt przejścia od racjonalności światopoglądowej i tak samo pogrążonej w świecie racjonalności naukowo-technicznej do racjonalności naukowo-filozoficznej, w której miał się odsłaniać ich właściwy sens,

¹⁵¹ „Husserlowi nigdy nie przyszłoby do głowy kwestionować prawa wiary, pisała w 1929 roku Edith Stein. Według niego wiara (...) jest instancją kompetentną w sferze religii, podobnie jak zmysły w sferze doświadczenia zewnętrznego. Ale analogia ta stwierdza już *implicite*, że jest ona instancją kompetentną dla religii, nie dla filozofii”, por. E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 83.

¹⁵² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

¹⁵³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 94.

¹⁵⁴ Tamże, s. 100.

zarówno teoretyczny, jak praktyczny. Fenomenologię określał mianem „filozofii pierwszej” nie tylko dlatego, że – jak u Arystotelesa – miała dotyczyć „pierwszych zasad”, lecz przede wszystkim dlatego, że wraz z powołującym ją do życia aktem *epoche* miała ona sięgać do korzeni samej filozofii: stawiać pytanie o możliwość samego dostępu do tych zasad¹⁵⁵. Przedstawiał ją jako bezinteresowną, aideologiczną i w tym sensie apolityczną o tyle, o ile dostęp ten umożliwiał w jego ujęciu wyłącznie akt absolutnie radykalnego zerwania z wszelkimi dotychczasowymi, motywowanymi określonymi interesami życiowymi, subiektywnie zrelatywizowanymi przyzwyczajeniami poznawczymi, z wszelkim wyznawanym dotychczas, również politycznym światopoglądem. Jako taki, dopiero akt *epoche* umożliwiał miał według Husserla dostęp do „pierwszych zasad” także filozofii politycznej: sięgać do jej korzeni i inicjować w ten sposób możliwość uprawiania jej samej w sposób „ściśle naukowy”¹⁵⁶.

Fenomenologiczną *epoche*, którą przedstawiał jako radykalizację kartezjańskiego metodycznego wątpienia, Husserl określał w *Ideach* również wspomnianym mianem fenomenologicznej redukcji. Określenie jej w ten sposób wynikało z faktu, że postępowanie redukcyjne uznawał za właściwe postępowaniu naukowemu jako takiemu. Również nauki empiryczne stawały się w jego ujęciu naukami o tyle, o ile przyjmowały wobec świata postawę redukcyjną. Ich sens jako takich a nie innych nauk określała,

¹⁵⁵ Por. W. J. Lenkowski, *What is Husserl's Epoche? The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context*, „Man and World”, 11(1978), s. 299–300. Na temat pojęcia „filozofii pierwszej” u Husserla por. także ks. J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992, s. 19–22.

¹⁵⁶ Jak pisał Husserl w *Ideach*, „rzetelna filozofia, której ideą jest urzeczywistnienie idei absolutnego poznania, tkwi korzeniami w czystej fenomenologii, i to w sensie tak poważnym, że systematyczne i ściśle uzasadnienie i zbudowanie tej pierwszej z wszystkich filozofii jest nie dającym się ominąć warunkiem wszelkiej metafizyki i wszelkiej innej filozofii – «która będzie mogła występować jako nauka»”, E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 11.

według Husserla, za każdym razem redukcja świata w całej jego fenomenalnej złożoności do pewnej podstawy, która wyznaczała dziedzinę badanych w ramach danej nauki typów przedmiotów. W przypadku opartych na doświadczeniu nauk empirycznych podstawę tę stanowiła za każdym razem dziedzina metodycznie wyróżnionych faktów: w naukach przyrodniczych były to fakty z uniwersum przyrody, zaś w naukach humanistycznych i społecznych – „fakty empirycznego życia duchowego” względnie fakty społeczno-historyczne.

Redukcja świata jako ogółu przedmiotów możliwego doświadczenia do danej klasy faktów stanowiła także z perspektywy Husserla dla każdej z poszczególnych nauk warunek jej wolności od wartości i obiektywizmu. Znajdując swój wyraz w specjalizacyjnej definicji danej nauki – jako „fizyki”, „biologii”, „psychologii”, „historii”, „socjologii”, „politologii” – zdawała ona sprawę z „pojęciowej swoistości jej przedmiotów, granic jej obszaru i przypadającego mu miejsca”¹⁵⁷. W tej mierze, w jakiej również fenomenologia miała ukonstytuować się do postaci nauki, także jej dziedzina musiała zostać zatem w ujęciu Husserla wyodrębniona i zdefiniowana na drodze określonego postępowania redukcyjnego. Ponieważ jako podstawowa nauka filozoficzna miała ona zdawać sprawę z sensu racjonalności – to znaczy: podstaw prawdziwości poznania – wszelkich pozostałych nauk, sięgać do źródeł oczywistości ich podstawowych pojęć i twierdzeń, postępowanie to nie mogło ograniczyć się jednak do określonej klasy faktów, lecz musiało dotyczyć faktyczności świata jako całości.

Redukcyjne nastawienie nauk pozytywnych do świata, niezależnie od ich pretensji do naukowego obiektywizmu, Husserl uznawał za wchodzące w skład postawy naturalnej¹⁵⁸. Postawę

¹⁵⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, s. 23.

¹⁵⁸ Właściwe naukom postępowanie redukcyjne dawało się z perspektywy Husserla potraktować jako specyficzna, metodycznie wyodrębniona postać redukcjonizmu, charakterystycznego dla postawy naturalnej w ogóle. Jak zauważa Ernst Wolfgang Orth, „Husserl zdawał sobie sprawę, że (...) specyficznych redukcji dokonuje się nie tylko w naukach, zależnie od kierunku badań, ale także że świadomość naturalna ma tendencję do

tę opisywał jako postawę bezrefleksyjnej wiary w świat i swoje w nim miejsce, w jego istnienie jako niezależnego od świadomości „świata rzeczy, lecz z tą samą bezpośredniością jako świata wartości, świata dóbr, świata praktycznego życia”¹⁵⁹. Drogę do postawy fenomenologicznej miało otwierać dopiero zawieszenie tej wiary, wyłączenie tej – jak ją nazywał – „generalnej tezy naturalnego nastawienia”, równoznaczne z redukcją świata do pewnej tylko „świadomościowej «rzeczywistości»”¹⁶⁰. Jak Husserl wielokrotnie podkreślał, to nowe nastawienie wobec świata nie miało polegać na podaniu wiary w jego istnienie w wątpliwość, na zanegowaniu jej lub – jak ująłby to Marks – na jej pozytywnym zniesieniu. Sensem redukcji fenomenologicznej miało się stać otwarcie nowej, autonomicznej dziedziny naukowych badań filozoficznych przez metodyczne wykluczenie z niej wszystkiego, co wykracza poza „czyste doświadczenie” świata, poza dziedzinę jego „czystej świadomości”.

Redukcję fenomenologiczną Husserl określał w związku z tym w *Ideach* również mianem redukcji „transcendentalnej”. Czysta świadomość świata, w której poszukiwał fundamentu „wiedzy, w której posiadamy prawdę”, nie miała być bowiem tożsama ze świadomością badaną przez psychologów: być faktem pośród innych faktów, „świadomością empiryczną”. O ile w filozofii scholastycznej pojęcie „transcendentaliów” odnosiło się do najogólniejszych określeń bytu, takich jak „prawda”, „dobro” i „piękno”, o tyle w wyniku dokonanej przez Kanta rewolucji w filozofii stało się ono określeniem samej świadomości, pojętej jako aprioryczny warunek możliwości samego jego doświadczania¹⁶¹. O możliwości

wybierania określonych, swoistych orientacji, które można określić jako redukcje”, por. E.-W. Orth, *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen, *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, s. 219.

¹⁵⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 89.

¹⁶⁰ Tamże, s. 99, 102, 104.

¹⁶¹ Por. artykuł *Transzendental*, w: J. Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, s. 1359.

redukcji fenomenologicznej decydował również w ujęciu Husserla ów wykraczający poza wszelką empirię i stanowiący jednocześnie warunek wszelkiej empirii, „transcendentalny” fakt, że człowiek – mówiąc słowami Pascala – jest wobec ogromu wszechświata, wobec wszelkiego, martwego i ożywionego, transcendentnego wobec niego bytu, „trzcina, która myśli”: owa nazywana tak przez niego, ignorowana przez nauki empiryczne „zagadka subiektywności”¹⁶². Ujęta przez Kartezjusza jako będące podstawą wszelkiej możliwej wiedzy *cogito*, określona przez Kanta mianem „transcendentalnej jedności apercpcji”, u Husserla przyjęła ona nazwę świadomości względnie subiektywności transcendentalnej, do której drogę miała otwierać redukcja transcendentalna, *resp.* fenomenologiczna.

Porównywana przez Husserla do religijnego nawrócenia, wyznaczająca sens metody fenomenologicznej radykalna zmiana nastawienia człowieka do świata musiała odnosić się w tej samej mierze do przyjmowanej w sposób naturalny, empirycznej postawy politycznej. Przyjmując wobec świata danego w naturalnym doświadczeniu czysto teoretyczną, „transcendentalną” postawę, fenomenologia – zgodnie z jej ideą – musiała redukować do samych tylko „zjawisk świadomości” również uniwersum faktów politycznych¹⁶³. Jak deklarował Husserl w *Ideach*, „wraz z wyłączeniem naturalnego świata, zostają też wyłączone wszystkie przedmioty indywidualne konstytuujące się za pomocą wartościujących i praktycznych funkcji świadomości, wszelkie rodzaje tworców kultury, dzieła techniki i sztuk, dzieła naukowe (...), estetyczne i praktyczne wartości wszelkiej postaci i naturalnie tak samo rzeczywiste

¹⁶² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, s. 3.

¹⁶³ Jak ujmuje to Natalie Depraz, w tej mierze, w jakiej zaadaptowana przez Husserla na potrzeby fenomenologii metoda kartezjańska kieruje się ideą radykalnego, apodyktycznego ufundowania wszelkich danych doświadczenia, również państwo jest postrzegane w jej perspektywie jako „transcendencja intencjonalna” jak każda inna, por. N. Depraz, *Phenomenological reduction and the political*, „Husserl-Studies”, 12(1995), s. 4.

twory takiego rodzaju jak państwo, obyczaj, prawo, religia¹⁶⁴. Na mocy redukcji fenomenologicznej wyłączeniu podlegały dla Husserla w ten sam sposób „wszystkie nauki przyrodnicze i humanistyczne wraz z całym zasobem poznań – właśnie jako nauki, które wymagają nastawienia naturalnego”¹⁶⁵. W swoim podejściu do rzeczywistości politycznej nie miał on czynić w związku z tym absolutnie żadnego użytku również z twierdzeń na jej temat ze strony współczesnych mu nauk politycznych i prawnych.

Polityczny sens redukcji fenomenologicznej miał w konsekwencji polegać na metodycznym odebraniu mocy obowiązującej wszelkiej empirycznej, politycznej „woli”. Nie chcąc w wyniku zawieszenia „praktycznych funkcji świadomości” nic ze swej strony, nie czyniąc żadnego użytku z poglądów politycznych wyniesionych z domu, kościoła i szkoły, wyczytanych z gazet i nabytych na podstawie życiowego doświadczenia, jej sensem czynił Husserl przejście do nowego, radykalnie krytycznego nastawienia wobec nich. Nazwane później przez niego mianem postawy „niezaangażowanego” względnie „bezinteresownego obserwatora”¹⁶⁶, nie miało ono polegać na zanegowaniu żywionych przez niego poglądów i przekonań, podaniu w wątpliwość wszelkiej, zarówno filozoficznej, jak i naukowej „wiedzy” na temat natury rzeczywistości politycznej. Sensem tego nowego, „totalnie fenomenologicznego nastawienia” miało być wzięcie tych poglądów i twierdzeń w nawias i – w perspektywie – uczynienie tematem badań podstaw ich roszczeń do racjonalności i obiektywnej ważności.

W odniesieniu do szukającej dla siebie uzasadnienia już nie naturalnej, empirycznie uwarunkowanej, lecz „transcendentalnej”, autonomicznej i w pełni za siebie odpowiedzialnej praktyki politycznej redukcja fenomenologiczna miała mieć w ujęciu Husserla znaczenie przygotowawcze. Dopiero wraz z przyjęciem wobec świata w ogólności, a wobec sfery politycznej i rządzących nią

¹⁶⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 185.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 57 i n.

interesów w szczególności postawy niezaangażowanego obserwatora, stworzone miały zostać według niego warunki do rozwijania teorii politycznej, która „mówiłaby po prostu, co jest”, odsłaniając oczywiste podstawy norm „czystego i absolutnego wartościowania i chcenia”. Jak pisał w liście do Arnolda Metzgera, krytycznie odnosząc się do jego zaangażowania w końcowych miesiącach wojny w działalność polityczno-propagandową, „moja teoretyczna praca życia wykonana została dla Pana: Pana, który z zawodu i z własnej woli jest praktykiem. To, co przeze mnie, jeśli wolno mi tak powiedzieć, teoretycznie wypracowane w najbardziej namiętnej woli szczerości i w najbardziej żądnej wątpliwości samokrytyce, wymaga z Pańskiej strony rozumiejącego przestudiowania. I dopiero wówczas przyjdzie czas na źródłowo przeznaczone Panu zadanie, aby podjąć się studiowania rzeczywistości ludzkich, ich filozoficznego objaśnienia i kierownictwa”¹⁶⁷.

Sensem teoretycznego radykalizmu fenomenologii w odniesieniu do fenomenów politycznych miało stać się w myśl Husserla poprzedzające wszelkie polityczne zaangażowanie przyjęcie wobec nich postawy, która umożliwiając dostęp do nich w ich „prawdzie”, pozwoliłaby na ich pełny i nieuprzedzony opis. Zgodnie ze sformułowaną w *Ideach czystej fenomenologii* „zasadą wszystkich zasad”, sensem tym miało stać się przyjęcie ich „jako tego, jako co się prezentują, ale też jedynie w takich granicach, w jakich się tu prezentują”¹⁶⁸, i podjęcie wobec nich badań, które doprowadziłyby do odsłonięcia ich źródłowego sensu¹⁶⁹. W tej mierze, w jakiej jedyną możliwą drogę poszukiwania pewności w odniesieniu do natury faktów politycznych, tak samo jak w odniesieniu do wszystkich innych, stanowiła krytyka poznania, punktem wyjścia tych badań musiała stać się krytyka podstaw współczesnych Husserlowi nauk politycznych i prawnych: sposobu definiowania przez nie dziedziny badanych w ich ramach przedmiotowości, a także

¹⁶⁷ E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 540.

¹⁶⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 79.

¹⁶⁹ Por. N. Depraz, *Phenomenological reduction and the political*, s. 2.

ich podstawowych pojęć, twierdzeń i metod. W celu przywrócenia tym naukom ich racjonalnego sensu teoretycznego i normatywnego fenomenologia miała czynić swoim zadaniem podjęcie wobec będących ich przedmiotem faktów politycznych – jak „państwo”, „prawo” czy „rewolucja” – badań istotowych, zmierzając do odpowiedzi na pytanie o ich byt sam w sobie, o sens ich realności.

III. GRANICE *IDEALPOLITIK*

Współczesna Husserlowi, rozwijana w Niemczech od śmierci Hegła do wybuchu pierwszej wojny światowej filozofia polityczna nie była – zgodnie ze słowami jej historyka Hermanna Lübbego – „fenomenologią dziedziny politycznej” (*Phänomenologie des Politischen*)¹. Na wstępie swojego poświęconego jej studium – obejmującego okres od ukształtowania się prawicy i lewicy heglowskiej, przez reformistyczny socjalizm neokantystów i pozytywistyczny „światopogląd naukowy” do idei filozoficznych 1914 roku – zauważa on, że „nie była ona teorią, która mówiłaby po prostu, co jest, sama nie chcąc nic ze swej strony. Przeciwnie, była eksplikacją i uzasadnieniem politycznej woli, której przyświecały za każdym razem jej własne cele i zasady”². Jednym z powodów, dla których Weber w swoim wykładzie wielokrotnie podkreślał, że „katedra w sali wykładowej to nie miejsce dla proroka i demagoga”³, był stwierdzany przez Lübbego fakt, że kategorią najlepiej oddającą sens niemieckiej filozofii politycznej było w badanym przez niego okresie pojęcie ideologii. Podczas gdy myśl Hegła – jego zdaniem – zdawała się być jeszcze w stanie uchwytować jednym rzutem oka to, co ogólne, i to, co konkretne, czyniąc sytuację polityczną zrozumiałą w jej „konkretnej ogólności”, filozofia ta stanowała po marcu 1848 roku przede wszystkim wyraz konstytuujących ją interesów⁴.

Powstaje pytanie, do jakiego stopnia bezinteresowną „fenomenologią dziedziny politycznej” miała stać się sama fenomenologia. Zgodnie z zarysowanym w *Ideach* programem czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, pierwszym krokiem w rozwijaniu krytycznej, autentycznie naukowej filozofii politycz-

¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 9.

² Tamże.

³ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, s. 211.

⁴ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 13–15.

nej miało stać się przeprowadzenie w odniesieniu do fenomenów politycznych absolutnie bezstronnych badań ontologicznych. Należy z miejsca podkreślić, że występując z ideą uniwersalnej filozofii jako ścisłej nauki, Husserl nie stawiał przed fenomenologią zadania rozwijania jednolitej teorii, która mogłaby znaleźć swoje zastosowanie we wszystkich dziedzinach przedmiotowych. Podobnie jak Arystoteles, który domagał się wewnętrznego zróżnicowania filozofii, wyróżniając w jej obrębie nauki teoretyczne, praktyczne i pojetyczne, również Husserl stał na stanowisku, że każda z dziedzin ludzkiego doświadczenia wymaga rozwijania w odniesieniu do niej odrębnego typu nauki⁵.

Husserl jeszcze w *Badaniach logicznych* stwierdzał, że „królestwo prawdy obiektywnie dzieli się na obszary; badania muszą być ukierunkowane zgodnie z tymi obiektywnymi jednościami i zgodnie z nimi winny łączyć się w nauki. Istnieje nauka o liczbach, nauka o tworach przestrzennych, o istotach zwierzęcych, ale nie ma odrębnej nauki o liczbach pierwszych, o trapezach, o lwach, albo też o tym wszystkim wziętym łącznie”⁶. Rzeczywistą naukowość mogła nauce zagwarantować, w jego ujęciu, jedynie bliskość wobec fenomenu: wypracowanie takich metod i pojęć, które odpowiadałyby charakterowi rzeczowemu i sensowi bytowemu badanych w jej ramach przedmiotowości. Jak pisał w *Ideach*, „rozumnie albo naukowo sądzić o rzeczach znaczy kierować się samymi tymi rzeczami, *resp.* od słów i mniemań cofać się do samych rzeczy, wysłuchiwać je tak, jak się same prezentują i odsuwać na bok wszystkie obce [samej] rzeczy sądy powzięte z góry”⁷.

⁵ Por. A. Pażanin, *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik*, s. 128.

⁶ Tamże.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 64.

Choroba naturalizmu

Nawiązanie przez Husserla do klasycznego, Arystotelesowskiego pojęcia teorii, zgodnie z którym „nie we wszystkich wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości”, w związku z czym szczególnie „co się tyczy nauki o państwie”, nie należy oczekiwać, że osiągnie ona ten sam stopień jasności, co czysta matematyka⁸, stanowiło konsekwencję przeprowadzonej w *Badaniach logicznych* krytyki psychologizmu. Psychologizm w teorii logiki, redukujący jej idealne prawa do badanych w ramach psychologii empirycznej, resp. kognitywistyki, faktycznych praw myślenia, Husserl traktował jako przykład ogólniejszego – nieuprawnionego, jego zdaniem – stanowiska z zakresu filozofii nauki, który określał mianem redukcjonizmu. Właściwy przede wszystkim krytykowanej przez niego filozofii pozytywistycznej, stanowiący pewną postać monizmu ontologicznego, redukcjonizm stanowił w jego ujęciu niewłaściwą odpowiedź na właściwie postawione pytanie. Pytając o możliwość ugruntowania jedności nauk empirycznych przez sprowadzenie ich do wspólnej, jednoczącej je podstawy teoretycznej, pozytywizm w nieuprawniony logicznie sposób szukał jej wśród jednej z tych nauk, za którą uznawał nowoczesne przyrodoznawstwo⁹.

Fenomenologiczne pojęcie teorii zostało ukształtowane w opozycji do redukcjonistycznego obiektywizmu filozofii pozytywistycznej, przede wszystkim do – określanego tak przez – Husserla „empirystycznego naturalizmu”¹⁰. Jak zauważał już w artykule z 1911 roku, ożywiająca fenomenologię intencja nowego ugruntowania filozofii w sensie ścisłej nauki nie była bynajmniej obca jego współczesności: była ona w pełni żywa właśnie w obrębie „panującego” naturalizmu. „Od samego początku – pisał tam Husserl – podążał on za ideą ściśle naukowej reformy filozofii,

⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094b, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 79.

⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 64.

¹⁰ Tamże, s. 63.

a nawet sądził, że zarówno w swoich wcześniejszych, jak i w nowszych postaciach już ją urzeczywistnił¹¹. Także w *Ideach* Husserl stwierdzał, że empirystyczny naturalizm wyrastał z motywów w najwyższym stopniu godnych szacunku. W jego oczach również on był „praktyczno-poznawczym radykalizmem, który chce zabezpieczyć ważność praw autonomicznego rozumu jako jedyne go autorytetu w sprawach prawdy, przeciw wszelkim «idolom», przeciw mocom tradycji i zabobonu, prymitywnych i wysubtelnionych przesądów wszelkiego rodzaju”¹².

Przeciwko redukcjonizmowi empirystycznego naturalizmu (tak samo, jak przeciwko stanowiącemu również pewien typ redukcjonizmu, empirystycznemu historyzmowi) przemawiały według Husserla racje ściśle logiczne. Jego istotę stanowiła dla niego skłonność do mieszania odrębnych ontologicznie dziedzin przedmiotowych: przede wszystkim „faktu” i „istoty”; tego, co w fizycznym, czasoprzestrzennym sensie „realne”, i tego, co „idealne”. Skłonność tę Husserl interpretował jako konsekwencję przyrodniczego szowinizmu metodologicznego i wynikającego zeń zaślepienia¹³. Jak pisał, ponieważ naturalista, *resp.* „fizykali- sta”, zakładając sobie wspomniane przez Webera klapki na oczy, „nie widzi nic poza przyrodą, a w pierwszym rzędzie przyrodą fizyczną”, tym co znamionuje wszelkie postacie skrajnego i konsekwentnego naturalizmu, okazuje pewien oczywisty błąd kategorialny. Błędem tym jest „z jednej strony *naturalizacja świadomości*, włącznie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi

¹¹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 13.

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 64.

¹³ Właściwy zarówno empirystycznemu naturalizmowi, jak i empirystycznemu historyzmowi redukcjonizm polegał według Husserla na tym, że – jak pisał w swoim artykule – „odpowiednio do dominujących nawyków ujmowania przyrodnik właśnie ma skłonność do tego, aby wszystko rozpatrywać jako przyrodę, humanista zaś – jako ducha (*Geist*), jak twór historyczny, w konsekwencji zaś to, czego tak rozpatrywać się nie da – poddawać fałszywej interpretacji”, E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 14.

danymi, z drugiej zaś *naturalizacja idei*, a tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm (podkr. – E. H.)¹⁴.

Właściwy pozytywistycznej teorii nauki, praktyczno-poznawczy radykalizm był w oczach Husserla dlatego jedynie pewną pozą, ponieważ dokonując wspomnianej redukcji, znosił on, „nie zauważając tego”, sam siebie. „Jeżeli jako egzemplaryczny wskaźnik wszelkiej idealności weźmiemy formalną logikę, pisał, to formalnologiczne zasady, tak zwane prawa myślowe, są – jak wiadomo – interpretowane przez naturalizm jako przyrodnicze prawa myślenia. To, że prowadzi to do tego rodzaju niedorzeczności, jaka cechuje każdą we właściwym sensie sceptyczną teorię, wykazaliśmy obszernie w innym miejscu¹⁵. Spór na temat odrębnego sensu bytowego tych praw Husserl uznawał za ostatecznie merytorycznie rozstrzygnięty w *Badaniach logicznych*, gdzie argumentował, że ugruntowanie teoretycznej autonomii rozumu i prawomocności poznania naukowego może zapewnić jedynie uznanie, że dziedzina logiki jest dziedziną radykalnie różną od psychologii. Jako nauka istotowa, badająca idealne, ważne apodyktycznie struktury i prawa, logika domagała się tam w jego ujęciu równie apodyktycznego, absolutnie radykalnego ugruntowania, którego nie mogła dostarczyć jej z pewnością żadna nauka empiryczna, lecz wyłącznie czysta, opisowa fenomenologia.

Wdając się w *Ideach* w spór z empiryzmem i wytykając tam filozofii pozytywistycznej „błędy naturalistyczne” – fakt, że „empiryzm odrzuca «idee», «istoty», «poznania istoty»¹⁶ – Husserl również podkreślał jego niedorzeczność jako pewnej postaci sceptycznego relatywizmu. Jak pisał, „zasadniczy błąd empirystycznej argumentacji tkwi w tym, że podstawowe żądanie powrotu do «samyh rzeczy» utożsamia lub miesza z żądaniem uzasadnienia wszelkiego poznania przez doświadczenie¹⁷. Doświadczenie

¹⁴ Tamże, s. 15.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, s. 63.

¹⁷ Tamże, s. 65.

w znaczeniu „źródłowo prezentującego aktu” stanowiło wprawdzie również dla Husserla podstawę dowodów wszelkiej rzetelnej nauki, w tym fenomenologii. Prawdziwa wolność od przesądów domagała się jednak, jego zdaniem, odrzucenia również przyjętej z góry, naturalistycznej interpretacji doświadczenia, zgodnie z którą rzeczy to po prostu „przedmioty w przyrodzie”. Jako taka, interpretacja ta zafałszowywała bowiem, według niego, swoiste sensory bytowe innych dziedzin – przede wszystkim formalnoontologicznych, jak logika, lecz również tych badanych w ramach nauk humanistycznych i społecznych – możliwe do uchwycenia jedynie w nieuprzedzonym, istotowym wglądzie fenomenologicznym¹⁸.

Krytyka naturalizmu, podjęta przez Husserla w artykule *Filozofia jako ścisła nauka* oraz w *Ideach*, miała być zatem, w jego ujęciu, krytyką bezinteresowną i czysto teoretyczną. Postulat radykalizacji empirystycznej, ściśle naukowej reformy filozofii przez przyjęcie wobec świata danego w naturalnym doświadczeniu postawy redukcji fenomenologicznej miał na celu uratowanie i zabezpieczenie tego doświadczenia przed jego naturalistyczną dezinterpretacją. „Jeżeli «pozytywizm» znaczy tyle, co absolutnie pozbawione przesądów oparcie wszystkich nauk na tym, co «pozytywne», tj. na tym, co da się źródłowo uchwycić, pisał w związku z tym Husserl w *Ideach*, to prawdziwymi pozytywistami jesteśmy my. My nie pozwalamy naprawdę żadnemu autorytetowi, by odbierał nam prawo do uznawania wszelkich rodzajów naoczności za równoważne źródła prawomocności poznania – autorytetowi «nowoczesnego przyrodoznawstwa» także na to nie pozwalamy”¹⁹.

Nie zmienia to faktu, że przeciwko opierającemu się na ścisłych naukach empirycznych naturalizmowi przemawiały, według Husserla, przynajmniej w tej samej mierze racje czysto praktyczne. Husserl już w 1911 roku wskazywał, że naturalistyczna próba nowego ugruntowania filozofii „dokonuje się, rozpatrując rzecz w sposób zasadniczy, w formie, która pod względem teoretycznym

¹⁸ Tamże, s. 66.

¹⁹ Tamże, s. 70.

jest z gruntu chybiona, a praktycznie oznacza rosnące niebezpieczeństwo dla naszej kultury²⁰. W jego przekonaniu „radykalna krytyka filozofii naturalistycznej” była jeszcze przed wojną „ważną sprawą”, ponieważ „nieuchronnym następstwem niedorzeczności teoretycznych są niedorzeczności (oczywiste niekonsekwencje) w faktycznym postępowaniu teoretycznym, aksjologicznym, etycznym²¹. Uznając za autorytet twierdzenia o naturze człowieka i świata, formułowane w ramach nowoczesnego przyrodoznawstwa, zakładając ogół nauk szczegółowych jako „skarbnicę obiektywnej prawdy”, naturalista, stwierdzał Husserl, „z całym zapalem, jaki daje ta świadomość, jako nauczyciel i praktyczny reformator staje po stronie tego, co «w świetle nauk przyrodniczych» prawdziwe, dobre i piękne²². Nie bacząc na to, że wraz z naturalizacją idei i świadomości, dokonywaną na gruncie wyznawanego przez siebie, redukcjonistycznego monizmu ontologicznego, opowiada się w istocie – jak starożytni sceptycy – za negacją rozumu, „naturalista naucza, głosi kazania, moralizuje, reformuje²³”.

Zinterpretowana w ten sposób naturalistyczna filozofia praktyczna nie stanowiła dla Husserla nic innego, jak pewną postać filozofii światopoglądowej. Za głównych przedstawicieli tej filozofii – będącej, jak to ujmował, „naukowym półfabrykatem czy też bezładną mieszaniną światopoglądu i poznania teoretycznego²⁴ – Husserl uznawał Ernsta Haeckla i Wilhelma Ostwalda²⁵. Jako filozofujący przyrodniczy inspirowali się oni pismami Ludwiga Büchnera, autora powszechnie czytanej w drugiej połowie dziewiętnastego wieku w Niemczech pracy *Sila i materia*²⁶, którego Wilhelm Dilthey określił w swej typologii światopoglądów, obok

²⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 13.

²¹ Tamże, s. 15.

²² Tamże, s. 16 i 61.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 77.

²⁵ Tamże, s. 17.

²⁶ L. Büchner, *Kraft und Stoff, oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. In allgemein verständlicher Darstellung*, Leipzig 1855.

Feuerbacha, mianem „fanatycznego materialisty” i kontynuatora „naturalistycznego «systemu natury» francuskiego osiemnastego stulecia”²⁷. Od 1906 roku Haeckel i Ostwald tworzyli Związek Monistów (*Monistenbund*), którego jednym z głównych celów była popularyzacja przyrodoznawczego obrazu świata, współczesnych teorii kosmologicznych i Darwinowskiej teorii ewolucji. Wydana przez Haeckla w 1899 roku, uznana przez niego za rozwiązana *Zagadka świata* uzyskała w ciągu kolejnych dwudziestu lat nakład czterystu tysięcy egzemplarzy, a jej oddziaływanie wraz z publikacjami pozostałych monistów na opinię publiczną w Niemczech uznaje się za swoisty socjologiczny fenomen²⁸.

Wymierzona w Haeckla i Ostwalda krytyka filozofii naturalistycznej ujawniała w ten sposób również swoje bezpośrednie ostrze polityczne. Związek Monistów, przenosząc na grunt niemiecki wzory wypracowane przez angielskich utylitarystów i filozofów postępu francuskiego Oświecenia, stawiał przed sobą cele nie tylko popularyzacji nauki, lecz również radykalnej, opartej na jej osiągnięciach reformy społecznej. W swojej *Filozofii politycznej w Niemczech* Hermann Lübbe zauważa, że po klęsce liberalnych ideałów rewolucji 1848 roku oraz programów demokratyzacji Niemiec istotna część niemieckich, filozoficznych „partii postępu” poczęła upatrywać szanse na ich społeczną modernizację w niezależnym od „reakcyjnych” instytucji politycznych rozwoju nauki i technologii²⁹. Podczas gdy idealizm polityczny zawiedzionej w swych liberalnych nadziejach prawicy heglowskiej przekształcił się po 1871 roku w postawę rezygnacji i przystosowania, znajdując ujście w neutralnych światopoglądowo badaniach historycznych³⁰, naturalizm założycieli Związku Monistów stał się w tym

²⁷ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, s. 157.

²⁸ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 129.

²⁹ Tamże, s. 136.

³⁰ Tamże. Jak stwierdzał, dostrzegając ten proces, również Husserl, „przejście metafizycznej filozofii dziejów Hegla w sceptyczny historyzm w istotny sposób wpłynęło na pojawienie się nowej «filozofii światopoglądowej». (...) Wraz ze wzmocnieniem się nauk ścisłych, pisał, naturalizm XVIII wieku doznał potężnej podniety i swoim odrzucającym wszelką

czasie, paradoksalnie, podstawą odnotowywanego również przez Husserla, „idealistycznego” programu politycznego³¹. „Naturalista, stwierdzał Husserl w swoim artykule, jest w swoim postępowaniu idealistą i obiektywistą. Przenika go dążność do tego, aby w sposób naukowy, czyli wiążący dla każdego rozumnego podmiotu poznać, co jest rzetelną prawdą, rzetelnym pięknem i dobrem, jak ma to być określone w swojej ogólnej istocie, za pomocą jakiej metody da się to w indywidualnym wypadku uzyskać”³².

Kształtujący się jeszcze przed wojną idealizm polityczny samego Husserla, który jako „prawdziwy pozytywista” przeciwstawiał Haecklowskiej zagadce świata zgłębianą przez siebie zagadkę subiektywności, daje się określić jako zależny od naturalistycznej filozofii politycznej przez opozycję. W swym roszczeniu do naukowości i w swych – jak określał to Husserl – uprawnionych celach filozofia monistów była mu z pewnością bliska. Wiążąc nadzieje na rozwiązanie problemów społecznych swego czasu przez odwołanie się do naukowego rozumu, uznawała się ona za filozofię naukowego humanizmu³³. Mimo że jej program wykorzystania postępu nauki w służbie postępu materialnego i społecznego sytuował ją *de facto* w opozycji do panującego porządku, filozofia ta była również w swej istocie apolityczna. Jak ujmował to Hermann Lübbe, nie była ona teorią polityczną obywateli, zmierzających do objęcia władzy w państwie, lecz wyrazem politycznej samoświadomości „besserwisserów”, przekonanych, że w postaci pozytywnej racjonalności naukowej dysponują zasadą, która pozwala im występować z idealnymi projektami lepszego

absolutną idealność i obiektywną ważność sceptycyzmem w dominujący sposób naznaczył światopogląd i filozofię naszych czasów”, E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 12.

³¹ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 135 i 137.

³² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 15–16.

³³ Jak ujmował to Helmuth Plessner, rekonstruując to samorozumienie, „nawet w najbardziej nieludzkich maszynach tkwi wiara w ludzkość, w jej powołanie do panowania nad hamującą mocą rzeczy, do stania się wolnym od więzów natury, do wyzwolenia od tego, co jest i czym się jest”, por. H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes*, s. 14.

porządku politycznego niż ten, reprezentowany przez państwo im współczesne³⁴.

Też przedstawiciele prawicy heglowskiej o immanentnej rozumności współczesnej im rzeczywistości politycznej, która usprawiedliwiała jej respektowanie i podejmowanie odpowiedzialności za państwo przez wchodzenie w jego autorytarne struktury, pozbawieni „świadomości historycznej” moniści traktowali jako spekulatywny nonsens. W odróżnieniu od angielskich filozoficznych radykałów, którym utylitarystyczna etyka Benthama, oparta na zasadzie maksymalizacji szczęścia, posłużyła już pod koniec osiemnastego wieku do sformułowania konkretnego programu politycznego, mającego na celu demokratyzację prawa wyborczego i reformę prawa karnego w Anglii, niemieccy naturaliści, podobnie jak Husserl, kultywowali jednak aż do wybuchu wojny postawę „politycznego izolacjonizmu”. Zgodnie z oceną Lübbeego, „ich świadomość polityczna była w uderzający sposób pozbawiona punktu odniesienia. Brakowało im jakiegokolwiek potencjalnie zdolnego do działania podmiotu politycznego, wobec którego mogliby występować w roli jego uznanych ideologów. Nie było klasy, stanu czy partii, wobec której swe idee polityczne mogliby przedstawiać jako interpretację jej woli”³⁵.

Polityczną formę organizacji naturalistycznej filozofii światopoglądowej stanowiły w efekcie rozmaite związki, zrzeszenia i towarzystwa. Niekiedy, jak stało się to przypadku Związku Monistów, przy całej podejmowanej przez nie krytyce „mocy tradycji i zabobonu”, działalność tych stowarzyszeń przyjmowała formy parareligijne³⁶. Ernst Haeckel pisał otwarcie o „monistycznej religii rozumu” jako „wyznaniu wiary przyrodnika”, uznając za jej przedmioty kultu prawdę, cnotę i piękno³⁷. Spotkania Związku były organizowane na wzór mszy, podczas których Wilhelm

³⁴ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 137.

³⁵ Tamże, s. 139.

³⁶ Tamże, s. 140.

³⁷ Por. E. Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Leipzig 1892, s. 407 i n.

Ostwald głosił swoje „monistyczne kazania niedzielne”³⁸. Stawiając sobie za cel „podniesienie istoty ludzkiej na wyższy stopień doskonałości”³⁹, naturalistyczna filozofia światopoglądowa jako „religia naturalna” dążyła do tego, by – jak ujmował to sam Husserl – zaspokoić w miarę możliwości naszą potrzebę doprowadzającego do końca, ujednocniającego, wszystko pojmującego i rozumiejącego poznania”⁴⁰. Jej politycznym ideałem była technokracja lub, mówiąc słowami Hermanna Lübbego, epistemokracja, w której postęp społeczny miał być zapewniony dzięki bezosobowemu – nie potrzebującemu łamać niczyjej woli, gdyż opartemu na racjonalnym wglądzie – dyktatowi nauki⁴¹.

Husserl, jak poświadczają w szczególności jego pisma powojenne, w znacznym stopniu podzielał „praktyczno-poznawczy radykalizm” monistów w odniesieniu do problemu relacji państwa i społeczeństwa. Bliska mu była ich krytyka spekulatywnej filozofii Hegla, o którym w swoim artykule z 1911 roku pisał, że choć obtuje on „przy absolutnej ważności swojej metody i teorii, to jednak jego systemowi brak krytyki rozumu, umożliwiającej dopiero naukowość filozofii”⁴². W sposób niewątpliwie dla niego instruktywny, naturaliści jeszcze w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wystąpili przeciwko tezie Hegla o prymacie państwa wobec społeczeństwa, która w zwulgaryzowanej formie legitymizowała heteronomiczną świadomość polityczną niemieckiego, liberalnego mieszczaństwa. O ile dla Hegla to państwo jako rzeczywistość idei moralnej miało umożliwiać byt społeczny w postaci publicznego

³⁸ Kazania te, poświęcone takim tematom jak „Skąd się wzięło zło na świecie”, „Co to jest prawda”, „Jak nauka może dokonać tak wielkich rzeczy”, „O śmierci”, „Nieśmiertelność”, „Klasztor monistyczny”, zostały zebrane i opublikowane między innymi w tomie: W. Ostwald, *Monistische Sonntagspredigten. Erste Reihe*, Leipzig 1911 i tomach ukazujących się w latach następujących.

³⁹ Por. E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Leipzig 1918, s. 206 i n.

⁴⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 61.

⁴¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 155.

⁴² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 12.

porządku prawnego, o tyle dla naturalistów, którym niewypowiedzianie bliższa była pod tym względem idea umowy społecznej Hobbesa, społeczeństwo samo miało stanowić podstawę tego porządku oraz wiedzy o tym, co prawdziwe i praktycznie słuszne⁴³.

Głównym przedmiotem krytyki Husserla były zarówno wspomniane wcześniej „niedorzeczności w postępowaniu aksjologicznym i etycznym” Ostwalda i Haeckla, jak i to, co z punktu widzenia praktyki społecznej było uznawane za prawdziwe i słuszne przez samych naturalistów. W swoim powojennym wykładzie na temat etyki i filozofii państwa Hobbesa, w którym określił ją jako pierwszą próbę naturalistycznej, kierującej się zasadą użyteczności filozofii moralnej, Husserl dostrzegł w niej wprawdzie „pierwszą próbę skonstruowania idei wspólnoty społecznej jako czystej idei rozumu”⁴⁴. W tej mierze, w jakiej koncepcja umowy społecznej Hobbesa jako pewna konstrukcja idealna miała dostarczać, jak pisał, „norm krytyki państwa oraz norm jego ulepszenia przez prawodawcę zgodnie z ideą rozumu”, przypominała mu ona koncepcję Platona i była dla niego „teorią aprioryczną w empirycznym przebraniu”⁴⁵. Swą krytykę Husserl kierował jednak przeciwko dokonywanej przez Hobbesa i inspirowanych się jego koncepcją naturalistów redukcji norm etycznych do egoistycznej zasady samozachowania, jak również redukcji samego człowieka jako „idei podmiotu osobowego” do „zoologicznego gatunku *homo*”⁴⁶.

Antropologia monistów i rozwijana przez nich „etyka społeczna” stała się przedmiotem krytyki Husserla przede wszystkim z uwagi na wspomnianą, leżącą u ich podstaw naturalizację świadomości. Krytyka naturalizmu, którą Husserl przedstawił w artykule z 1911 roku, nie odnosiła się wprawdzie bezpośrednio do, jak to ujmował, „bardziej popularnych refleksji filozofujących badaczy przyrody”⁴⁷, za jakich uznawał Ostwalda i Haeckla. Tym,

⁴³ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 142.

⁴⁴ E. Husserl, *Hobbes' Ethik und Staatsphilosophie...*, s. 57.

⁴⁵ Tamże, s. 49 i 58.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 18.

na czym mu zależało, było ściśle logiczne wykazanie, że podstawą nauk humanistycznych i społecznych, a tym bardziej metafizyki i antropologii, nie może być naturalistyczna psychologia. W artykule tym argumentował na rzecz tezy, że w roli takiej podstawy jest w stanie wystąpić tylko czysta fenomenologia, która bada świadomość w sposób nieuprzedzony i potrafi w niej dostrzec coś więcej niż kolejną „rzecz w przyrodzie”. Niemniej już wówczas liczył, że właściwe zrozumienie jego argumentacji uniemożliwi „bujne plenie się” w jego czasach owego gatunku „pozornej literatury filozoficznej”, która z pretensją do jak najpoważniejszej naukowości „oferuje nam swoje teorie poznania, teorie logiczne, etyki, filozofie przyrody, pedagogiki oparte na naukach przyrodniczych”⁴⁸.

W etykę społeczną monistów wymierzone były argumenty sformułowane przez Husserla przeciwko angielskim utylitarystom. Przedmiotem jego krytyki stała się podjęta przez Bentham, wywodząca się, jego zdaniem, z koncepcji umowy Hobbesa, próba ugruntowania etyki na zasadzie egoizmu i miłości własnej. Do filozofii moralnej monistów krytyka ta odnosiła się o tyle, o ile również jej podstawę teoretyczną stanowiła „pozytywistyczna etyka szczęścia”, a jej nakazy nie miały być niczym innym, jak zbiorem reguł, pozwalających pogodzić indywidualne dążenie do szczęścia z dążeniami innych, z którymi jednostka ludzka pozostaje w relacji wzajemnej społecznej zależności⁴⁹. Jak zauważał Husserl, etyka utylitarystyczna zawdzięczała swą – poświadczoną jej oddziaływaniem na monistów – siłę przyciągania „koncepcji harmonii dobra ogółu i właściwie pojętego interesu własnego jednostki, a także powiązanej z nią koncepcji, że źródłem wartości cnót moralnych jest ich przyczynianie się do dobra ogółu, które samo obejmuje dobro jednostki i ma być w nim w jakiś sposób ugruntowane”⁵⁰.

⁴⁸ Tamże, s. 52.

⁴⁹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 150.

⁵⁰ E. Husserl, *Hobbes' Ethik und Staatsphilosophie...*, s. 52–53.

Przeprowadzona przez Husserla krytyka egoistycznych podstaw utilitarystycznej filozofii moralnej odnosiła się w tej samej mierze do monistycznej etyki społecznego eudajmonizmu. Nie do zaakceptowania była dla niego dokonywana w jej ramach redukcja ludzkiej praktyki do działań, mających na celu naturalistycznie pojęte szczęście oraz prowokacyjne wobec ówczesnej niemieckiej opinii publicznej oparcie jej przez monistów na zasadzie przyjemności⁵¹. Uznając za irracjonalną, gdyż znoszącą samą siebie, sceptyczną naturalizację w jej ramach absolutnych ideałów i norm, Husserl występował przeciwko ich sprowadzaniu do wyłącznie tych zasad, z których ludzkie działanie i kierująca nim wola wyrastają w sposób naturalny. Tezę monistów, że Kantowska idea czystości woli moralnej i jej autonomii jako świadectwa przynależności człowieka do noumenalnego świata idei była wyrazem w tej samej mierze dogmatycznego dualizmu, co mieszczańskie pruderii⁵², Husserl uznawał za powrót na pozycje czystego hedonizmu⁵³. Twierdził w swoim wykładzie, że hedonizm jako etyka pozorna nie jest w stanie, wbrew stawianym sobie celom, dostarczyć filozofii moralnej fundamentów naukowych i domagał się uczynienia jej podstawą „pełnej istoty ludzkiej w czystej ogólności”. Jak pisał, podstawą tą może stać się jedynie przyjęcie w sposób nieuprzedzony, że „choć człowiek w rzeczywistości jest również i to wystarczająco często egoistą, to określają go przy tym także motywy pozaegoistyczne”⁵⁴.

Nie do przyjęcia dla Husserla były również konsekwencje redukcjonistycznej antropologii i utilitarystycznej etyki monistów w dziedzinie rozwijanej przez nich filozofii społecznej i politycznej. W tej mierze, w jakiej podstawowy problem wszelkiej etyki stanowiła dla nich możliwość „harmonizacji” z istoty swej egoistycznych interesów jednostek, normą podstawową tej filozofii była, podobnie jak u angielskich utilitarystów, „społecz-

⁵¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 151.

⁵² Tamże.

⁵³ E. Husserl, *Hobbes' Ethik und Staatsphilosophie...*, s. 55.

⁵⁴ Tamże, s. 56.

na ekonomia szczęścia”⁵⁵. Konsekwencją polityczną przyjęcia tej normy stał się dla monistów postulat bezwzględnego podporządkowania istniejących stosunków społecznych i politycznych kompetencjom powołanego do ich zreformowania, naukowego rozumu. W ramach stworzonej przez Ludwiga Büchnera „socjalistyki” jako teoretycznej podstawy ich polityki społecznej⁵⁶, mieli oni kierować się w swych ocenach wyłącznie wymogami tej ekonomii, a nie racją stanu czy partykularnymi interesami partyjnymi⁵⁷. Jako podmiot programu racjonalizacji ludzkiego dążenia do szczęścia, rozum naukowy miał w ten sposób zapewnić Związkowi Monistów w porządku politycznym Cesarstwa Niemieckiego pozycję niejako „nadpartii”, pozostającej w służbie polityki naukowej⁵⁸.

Już samo roszczenie do ponadpartyjności tej polityki Husserl musiał uznać – w kontekście oparcia przez monistów swej etyki na zasadzie egoizmu i przyjęcia, za Benthamem, że „działanie rzeczywiście bezinteresowne jest nie do pomyślenia”⁵⁹ – za niedorzeczność. Ich redukcjonistyczne stanowisko w żaden sposób nie mogło uprawniać ich, w jego oczach, do odmowy uczestnictwa w polityce interesów i prezentowania swoich rzekomo czysto naukowych racji w otwartej debacie parlamentarnej⁶⁰. Akceptując wspomniany, praktyczno-poznawczy radykalizm naturalistów i ich dążenie do zabezpieczenia ważności praw autonomicznego rozumu jako jedynego autorytetu w sprawach prawdy, Husserl musiał uznać również za w tej samej mierze zrozumiałą, co logicznie bezpodstawną deklarację Wilhelma Ostwalda, że postawa polityczna każdego monisty „musi być skierowana przeciwko wszelkiej *prawicy* (podkr. – *W. O.*), to znaczy przeciwko wszelkim formom konserwatyizmu, ortodoksji i ultramontanizmu”,

⁵⁵ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 154.

⁵⁶ Tamże, s. 155.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 163.

⁵⁹ E. Husserl, *Hobbes' Ethik und Staatsphilosophie...*, s. 54.

⁶⁰ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 162.

a w szczególności że jego sprawą musi być „zasadnicze wspieranie partii postępowych”⁶¹.

Podstawę roszczeń polityki naukowej do ponadpartyjnej lewicowości miało w przekonaniu monistów stanowić ich zaangażowanie na rzecz rozwiązania kwestii społecznej, które uznawali za podstawowy warunek postępu moralnego i jedno z podstawowych zadań dwudziestego wieku⁶². Dziedzinę przedmiotową socjalistyki jako nauki pozytywnej miał w głównej mierze wyznaczać los, to znaczy empiryczny byt społeczny klas pracujących. Klasy te były uznawane przez monistów, podobnie jak przez Marksa, za poniekąd naturalny podmiot postępowej polityki naukowej, ponieważ szanse na polepszenie swego bytu mogły lokować tylko w przyszłości⁶³. Wystąpienie monistów z ideą rozwiązania problemów niesprawiedliwości społecznej, likwidacji biedy, analfabetyzmu, ograniczeń wolności i władzy kapitału na drodze naukowej, miało pozwolić wykroczyć ich polityce poza ograniczenia zarówno budowanego przez Bismarcka socjalizmu państwowego, jak i programu politycznego niemieckiej socjaldemokracji. Doceniając wprowadzenie przez socjalistów kwestii społecznej w centrum debaty publicznej, moniści dostrzegali bowiem szczególnie w marksistowskiej ortodoksji (lecz również jej zrewidowanej, socjaldemokratycznej wersji) nie tyle naukową prognozę ekonomiczną, ile pewną filozofię historii z wpisaną w nią wizją (lub raczej iluzją) przyszłości, która nie licząc się z kosztami ekonomicznymi, czyniła w rzeczywistości rozwiązaniem kwestii społecznej drogę przemocy⁶⁴.

Nie wiadomo, w jakim zakresie Husserl był gotów uznać za uprawnione poszczególne cele, wytyczone przed polityką naukową w ramach tak określonej w swych zadaniach, monistycznej socjalistyki. Należało do nich, między innymi, całkowite odpo-

⁶¹ W. Ostwald, *Monistische Politik*, w: *Monistische Sonntagspredigten. Zweite Reihe*, Leipzig 1912, s. 326–327, cyt. za: H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 159.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 160.

⁶⁴ Tamże, s. 161.

litycznieniu i odpartyjnieniu społeczeństwa przez przekształcenie państwa w instrument społecznej samoorganizacji i towarzystwo ubezpieczeń wzajemnych oraz likwidacja wszelkich stosunków ekonomicznej zależności człowieka od człowieka. Wraz z upaństwowieniem własności ziemskiej oraz reformą, a w perspektywie likwidacją prawa dziedziczenia, ich celem nadrzędnym było wyposażenie każdego członka społeczeństwa w wystarczające materialne środki egzystencji⁶⁵. Niewykluczone, że w niektórych z tych postulatów Husserl byłby skłonny dostrzec pewną aprioryczną treść, ukrytą w empirystycznym przebraniu. Niemniej, nie ulega wątpliwości, że z uwagi na naturalistyczne założenia etyki społecznej monistów i przekształcenie przez nich moralności w czysto przyrodniczą rzeczowość, to właśnie w pozytywistycznej socjalistyce Husserl musiał widzieć wspomniane, rosnące zagrożenie dla „naszej kultury”, któremu starał się wyjść naprzeciw, występując z ideą prawdziwego pozytywizmu.

Choć w pismach Husserla nie sposób znaleźć na ten temat ani słowa, trudno w szczególności przypuszczać, aby przedmiotem jego racjonalnego, nie łamiącego jego woli wglądu mogła stać się treść tego, jak się wydaje, dość istotnego elementu monistycznej socjalistyki, jakim była rozwijana przez Ernsta Haeckla idea eugenicznej polityki społecznej i higieny rasowej. Jako luminarz nie tylko niemieckiej biologii, twórca zasady rekapitulacji filogenezy w ontogenezie, Haeckel uznawał za prawdziwe, dobre i piękne w świetle nauk przyrodniczych oparcie polityki społecznej na sztucznej hodowli ludzi, selekcji noworodków i eutanazji⁶⁶. W książce *Cud życia* z 1904 roku pisał: „setki tysięcy nieuleczalnie chorych, trędowatych, cierpiących na choroby psychiczne, na raka itd., jest utrzymywanych w naszych nowoczesnych, kulturalnych państwach sztucznie przy życiu, a ich stałe cierpienia są troskliwie przedłużane, bez żadnej korzyści ani dla nich samych, ani dla

⁶⁵ Tamże, s. 158.

⁶⁶ Por. E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, „Siebenter Vortrag: Die Züchtungslehre der Selektionslehre (Der Darwinismus)”, 7 Auflage, Berlin 1879, s. 153–155.

całości⁶⁷. Jako członek od 1905 roku niemieckiego Towarzystwa Higieny Rasowej, które stawiało sobie za cel upowszechnianie teorii i praktyki higieny rasowej wśród ludów białych, Haeckel uznawał za przyczyniające się do szczęścia ogółu również przeciwdziałanie mieszaniu się zróżnicowanych filogenetycznie ras. W swojej *Naturalnej historii* stworzenia wyróżniał dwanaście grup ludzkich i trzydzieści sześć ras, spośród których najbardziej rozwiniętą i najdoskonalszą miała być grupa „śródziemna” z dominującą w niej rasą aryjską. Jak pisał, „pod względem cielesnym i duchowym żadna grupa nie może się mierzyć ze śródziemną. Właściwie ona jedyna stworzyła historię. Ona jedyna doprowadziła do rozkwitu kultury, która wydaje się wynosić człowieka ponad całą naturę”⁶⁸.

Zgadzając się z monistami, że jedyną realnością jego epoki jest nauka, Husserl postulował w obliczu tych wyciąganych z niej przez Haeckla, wyrastających u niego z „fanatyzmu nauki”, praktycznych konsekwencji stanowczy rozdział światopoglądu i poznania teoretycznego. Drogi do przewyciężenia „sceptycznego negatywizmu” filozofii naturalistycznej, którą uważał za ich bezładną mieszaninę, nie upatrywał w budowaniu konkurencyjnego, równie subiektywnie zrelatywizowanego światopoglądu, lecz w uprawianiu „rzetelnej nauki filozoficznej”⁶⁹. Sądził, że w czasie i miejscu, w którym przyszło mu żyć, jedynie na tej drodze może przyczynić się do przewyciężenia kryzysu nauk, które jako „nauki o faktach do samych tylko faktów sprowadzają również ludzi”⁷⁰. Liczył na to, że jedynie przywracając wiarę w ich racjonalność, w dochodzący w nich do głosu rozum jako to, „co wszystkiemu, co istnieje, wszystkim rzeczom, wartościom, celom nadaje ostatecznie sens, a mianowicie normatywne odniesienie ich do [prawdy]”, uda mu się zarazem przywrócić wiarę w „wolność jako zdolność człowie-

⁶⁷ E. Haeckel, *Die Lebenswunder*, 1904, s. 134.

⁶⁸ E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin 1911, s. 752.

⁶⁹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78.

⁷⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 4.

ka do dostarczenia swemu indywidualnemu i ogólnemu istnieniu ludzkiemu rozumnego sensu”⁷¹.

Asymptota życia

Wypowiadając jeszcze przed pierwszą wojną światową posłuszeństwo „panującemu naturalizmowi”, Husserl wyrażał pogląd, że „duchowa nędza naszych czasów stała się faktycznie nie do zniesienia”⁷². Wskazywał, że wraz poszerzaniem się nauk pozytywnych oraz mnogością wyjaśnionych naukowo faktów otwiera się przed społeczeństwem „pewien nowy wymiar zagadek, których rozwiązanie staje się dla nas kwestią życia”⁷³. Wyzwanie, przed jakim postawiło kulturę europejską ukonstytuowanie się uniwersum nauk ścisłych, polegało w jego ujęciu na zachwianiu się podstaw dwóch, odróżnionych jeszcze przez Kartezjusza, rodzajów pewności: metafizycznej i moralnej⁷⁴. Czyniąc zagadkowym sam, określony przez ideę prawdy i wolności sens człowieczeństwa, naruszając normy prawomocności zajmowanych przez człowieka postaw, nauki jako jedyne współczesne „realności” sprawiły, że – jak pisał – „filozoficzna nędza jako głód światopoglądu przemaga nas i przyciska”⁷⁵. Tym, nad czym ubolewał, był fakt, że naturaliści i historyści, próbując wyjść naprzeciw tej nędzy, wprawdzie „walczą o światopogląd, a jednak jedni i drudzy z różnych stron pracują nad tym, aby idee przeinterpretować na fakty, a wszelką rzeczywistość, wszelkie życie przekształcić w niezrozumiałą mieszaninę faktów, wolną od jakichkolwiek idei”⁷⁶.

Opowiadając się przed wojną po stronie życia i ducha wbrew pozytywistycznemu „zabobonowi faktu”, Husserl nawiązywał

⁷¹ Tamże, s. 10.

⁷² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 72.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 7.

⁷⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 72.

⁷⁶ Tamże, s. 73.

w tej samej mierze do krytyki naukowego rozumu ze strony filozofii życia Wilhelma Diltheya i Henri Bergsona⁷⁷, co do idealistycznej krytyki cywilizacji Rudolfa Euckena. Zarówno w książce *Sens i wartość życia* z 1908 roku, jak i w innych, popularnych publikacjach, wydawanych wówczas w Niemczech w ogromnych nakładach, ów jedyny niemiecki noblista w dziedzinie filozofii wyrósł na głównego reprezentanta opozycji wobec Heckla, wynosząc ponad materialistyczny światopogląd punkt widzenia życia⁷⁸. Zarzucał monistom, że „wierząc w możliwość uwolnienia życia ludzkiego od błędu i szaleństwa poprzez jego rozumowe objaśnienie, nie dostrzegli zięjącej pustki, na jaką skazuje ich to przedsięwzięcie”⁷⁹. Pomimo sukcesów „olśniewającej kultury technicznej i gospodarczej” w Niemczech po 1871 roku, z którą naturaliści wiązali swoje nadzieje, była ona już w oczach Euckena wydrążona z podstawowych treści, zapominając o „duszy człowieka”⁸⁰.

Masowy sukces światopoglądowego idealizmu Euckena nie tylko w Niemczech, ale na całym świecie⁸¹, Husserl tłumaczył wyłącznie jego funkcją kompensacyjną wobec diagnozowanej przez siebie, „wewnętrznej pustki określeń woli, które opanowały całą europejską kulturę”⁸². Rewindykując, w obliczu duchowej nędzy epoki współczesnej i toczącego ją kryzysu⁸³, duchowe treści niemieckiego idealizmu, stał się on jednak w kształtowaniu idealiz-

⁷⁷ Jak podaje Herbert Spiegelberg, Husserl dowiedział się po raz pierwszy o filozofii Bergsona z referatu swojego rosyjskiego studenta, Aleksandra Koyre’go, wygłoszonego w Getyndze w 1911 roku. Podczas dyskusji po referacie miał jakoby wykrzyknąć: „jesteśmy prawdziwymi bergsonistami!”, por. H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement*, Den Haag 1982, s. 428.

⁷⁸ Por. R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig 1908.

⁷⁹ R. Eucken, *Unsere Forderung an das Leben. Mit einem Anhang: Aufruf zur Gründung eines Eucken-Bundes*, Leipzig 1920, s. 66.

⁸⁰ R. Eucken, *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, Leipzig 1922, s. 65 i n.

⁸¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 178.

⁸² E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*.

⁸³ R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, s. 1 i 43.

zmu politycznego jego fenomenologii istotnym punktem odniesienia. Nie tylko zresztą z uwagi na treść ideową tego światopoglądu. Niewątpliwą inspiracją dla Husserla stała się także podjęta w 1920 roku przez zwolenników Euckena próba jego instytucjonalizacji w postaci opozycyjnego wobec Związku Monistów „Związku Euckenowskiego”⁸⁴. Jak poświadczają późne pisma Husserla – w szczególności wykład *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* – idealizm światopoglądowy tego związku miał zostać kiedyś zastąpiony w jego marzeniach „prawdziwym idealizmem”, reprezentowanym przez ruch fenomenologiczny⁸⁵.

Jak dla Euckena, tak i dla Husserla jeszcze przed wojną nie ulegało wątpliwości, że w rzeczywistości, w której przestaje być jasne, że jest rzeczywistością nie tylko faktyczną, lecz również życiową – taką, w której nie tylko ona, lecz również „my” powinniśmy mieć znaczenie – „nie możemy czekać. Musimy zająć stanowisko”⁸⁶. Biorąc, mimo tej świadomości, swoją własną rzeczywistość życiową w nawias, Husserl w powszechnym przekonaniu ostatecznie tego stanowiska nie zajął⁸⁷. Odmawiając budowy własnego, subiektywnie zrelatywizowanego światopoglądu, odmówił bowiem wypełnienia owego „my” jakąś faktyczną, pozytywnie empiryczną treścią. Nie godząc się na zajęcie w toczącym się w Niemczech sporze światopoglądowym i wyrażającej go polityce interesów stanowiska egoistycznego, Husserl nie zdecydował się wystąpić w nim ani jako wierny wyznania, do którego przystąpił, ani – jak naturaliści – jako egzemplarz jednej z wyróżnionych przez Haeckla grup rasowych. Argumentował, że „w imię czasu” i możliwych w nim do zaspokojenia, partykularnych interesów

⁸⁴ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 142.

⁸⁵ Blżej na temat kształtującego wpływu światopoglądu Euckena na idealizm fenomenologii zob. F. Fellmann, *Das Werk Rudolf Euckens als weltanschaulicher Rahmen für die Freiburger Phänomenologie Husserls*, w: H.-H. Gander, *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft: Edmund Husserl – Rudolf Eucken – Walter Eucken – Michel Foucault*, Würzburg 2009, s. 31–41.

⁸⁶ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 73.

⁸⁷ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 3.

„nie wolno nam rezygnować z wieczności; by złagodzić naszą nędzę, nie mamy prawa jedni po drugich przekazywać nędzy – jako nie dającego się wykorzenić zła – w dziedzictwie naszym potomnym”⁸⁸.

W swoim własnym przekonaniu Husserl zajął w ten sposób wobec współczesnej mu rzeczywistości życiowej i politycznej postawę najbardziej radykalną z możliwych. Stawiając sobie za cel pracę na rzecz autentycznego wykorzenienia, a nie jedynie paliatywnego, miejscowego uśmierzenia toczącego jego epokę zła, odczuwanej przez siebie „radykalnej nędzy życiowej, która nie ustaje w żadnym momencie naszego życia”, sens swego stanowiska pojmował w kategoriach „odpowiedzialności, jaką ponosimy za ludzkość”⁸⁹. Stwierdził, że to w imię tej odpowiedzialności filozofii nie wolno zrezygnować z „woli zbudowania ścisłej nauki”, która wniosłaby wkład do „skarbcza wiecznie obowiązujących prawd, który musi przynieść pożytek ludzkości”⁹⁰. Jak pisał w swoim artykule z 1911 roku, „albowiem aż do najdalszych krańców etycznego ideału, aż po te krańce, które wyznacza idea rozwoju ludzkości – sięgają nasze historyczne wpływy, a przez to także nasza odpowiedzialność etyczna”⁹¹.

Jeśli można w ogóle mówić o radykalizmie politycznym Husserla w okresie przedwojennym, w istotny sposób różnił się on zatem zarówno od praktyczno-poznawczego radykalizmu Związku Monistów, jak i od innych, wychodzących czy to od Marksa, czy to Darwina, czy to Nietzschego, typów radykalizmu ówczesnych, niemieckich obozów polityczno-światopoglądowych. Sformułowana przez niego definicja praktycznego sensu filozofii jako ścisłej nauki w swoim punkcie wyjścia nie tylko respektowała, ale wręcz pogłębiała odrębność sfery politycznej od dziedziny czystej teorii. Podczas gdy „idealizm” monistów polegał na przekonaniu o możliwości bezpośredniego przełożenia poznania teoretyczne-

⁸⁸ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 73.

⁸⁹ Tamże, s. 73.

⁹⁰ Tamże, s. 76.

⁹¹ Tamże, s. 70.

go na praktykę, a ściślej: technikę społeczną i polityczną⁹², Husserl twierdził, że aby sięgnąć krańców etycznego ideału, filozofia jako nauka teoretyczna musi się „przeciwstawić praktycznemu dążeniu do światopoglądu i w pełni świadomie od niego *oddzielić*” (podkr. – E. H.)⁹³.

Odróżniając ideę filozofii ściśle naukowej od idei filozofii światopoglądowej, Husserl oddzielał je od siebie jako dwie radykalnie różne „treści życiowych celów”, których nie należy ze sobą mieszać. Stając na gruncie pluralizmu teoretycznego fenomenologii, stwierdzał, że dopiero w wyniku jasnego wyodrębnienia od siebie dziedzin obu tych filozofii możliwe stanie się uznanie każdej z nich w przypadającym jej obszarze za równie uprawnioną. O ile teoretyk miał być w jego ujęciu w pełni świadom tego, że nauka nigdy nie może być ukończonym dziełem pojedynczego człowieka, o tyle prawomocność możliwej do urzeczywistnienia w jednostkowym życiu, opartej na życiowym doświadczeniu i podlegającej kulturowej transmisji filozofii praktycznej upatrywał w fakcie, że „moralność straciłaby przecież swój sens, gdyby była ideą czegoś nieskończenie odległego”⁹⁴.

Choć u podstaw decyzji uprawiania filozofii ściśle naukowej miały leżeć w ujęciu Husserla motywy praktyczne – „pewność właściwego celu oraz ogromna wola, z pełną świadomością skierowana na ten cel i natężająca wszelkie naukowe siły, jakimi rozporządzamy”⁹⁵ – sens praktyczny jej samej był dla niego przed wojną dalece nieokreślony. Występując w swoim artykule z ideą fenomenologii jako radykalnej, odwołującej się do naocznego kryterium oczywistości, metodycznej refleksji nad teoretycznymi podstawami nauk, Husserl nie wykluczył wprawdzie z góry jej znaczenia praktycznego oraz doniosłości dla życia i kultury. W szczególności rozwój nauk historycznych i „odkrycie ducha społecznego” dostarczyły

⁹² Jak ujmuje to Hermann Lübbe, w ujęciu pozytywistów to sama nauka była „właściwą praktyką czystego rozumu”, por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 87.

⁹³ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 74.

⁹⁴ Tamże, s. 67.

⁹⁵ Tamże, s. 77.

w jego przekonaniu filozofii uprawianej w sposób ściśle naukowy materiału do badań również nad możliwością życia regulowanego przez czysto racjonalne normy. Ponieważ, jak pisał, dziedzina fenomenologii jako nauki o istotach, „wychodząc od ducha indywidualnego zaraz rozciąga się na całe pole ducha powszechnego (...), powiedziałbym, że tylko i wyłącznie fenomenologiczna nauka istotowa jest w stanie uzasadnić *filozofię* ducha”⁹⁶.

Niemniej, ponieważ w swoim artykule stwierdzał jedynie, że idea filozofii naukowej i idea filozofii światopoglądowej „w pewien sposób odnoszą się jedna do drugiej”, trudno powiedzieć, aby na możliwość nadania tej pierwszej sensu praktycznego Husserl zapatrywał się w sposób optymistyczny. Podczas gdy zorientowane praktycznie filozofie światopoglądowe istniały, jak pisał, już przed tysiącami lat, filozofia jako ścisła nauka, z której ideą wystąpił, znajdowała się przed wojną dopiero w fazie projektu na jego własnym biurku. Choć to właśnie ona miała stać się zarówno manifestacją, jak uzasadnieniem ludzkiej wolności, Husserl trzeźwo konstatował, że „w ogóle jeszcze nie ma żadnej aktualnie rozwijającej się filozofii w postaci ścisłej nauki, żadnego, choćby nawet niepełnego «systemu teoretycznego», który byłby obiektywnie określony w jednolitym duchu wspólnoty współczesnych badaczy”⁹⁷. Szanse na możliwość realizacji idei filozofii naukowej, która mogłaby wystąpić jako filozofia praktyczna, prezentująca systematyczny pogląd na świat i człowieka, Husserl lokował w obliczu tego faktu nie tyle w obszarze współczesnej mu rzeczywistości życiowo-politycznej, ile w sferze utopii. „Można powiedzieć, pisał, że realizacje tych idei (zakładając realizację i jednej, i drugiej) w nieskończoności jak dwie asymptoty zbliżyłyby się do siebie i pokryły ze sobą, o ile fikcyjnie wyobrazilibyśmy sobie nieskończoność nauki jako «nieskończenie daleki punkt»”⁹⁸.

⁹⁶ Tamże, s. 61.

⁹⁷ Tamże, s. 68.

⁹⁸ Tamże.

Wraz z wkroczeniem armii niemieckiej do Belgii w sierpniu 1914 roku asymptoty filozofii teoretycznej oraz filozofii praktycznej znalazły się również w wyobrażeniu Husserla na kursie kolizyjnym. Zbliżając się do siebie do granic nieodróżnialności, zmusiły także jego do odpowiedzi na pytanie o relację, jaka zachodzi pomiędzy tym, co nieskończone, a tym, co skończone, do zajęcia stanowiska w sporze na temat miejsca idei w historii. Już w liście z 3 sierpnia do Dietricha Mahnkego, z którym korespondował wówczas na temat rozwijanej przez Mahnkego „nowej monadologii”⁹⁹, Husserl pisał o potrzebie „wielkich przekonań”, które dorastałyby do wielkości epoki. Dowiedziawszy się o wstąpieniu Mahnkego do armii deklarował: „także my tutaj staramy się dawać myślą i czynem wyrazy naszego oddania. Obaj moi chłopcy, choć nie przekroczyli jeszcze całkiem odpowiedniego wieku, zgłosili się jako ochotnicy i przesłuchiwani są *właśnie* (podkr. – E. H.) w koszarach, także moja córka chce się zgłosić do służby. Wszędzie panuje tu uniesienie, głęboka powaga, mocne zdecydowanie, czuli Bóg jest w nas i z nami”¹⁰⁰.

Kontekstem oddania się Husserla i całej jego rodziny do dyspozycji niemieckiemu „państwu władzy” i prowadzonej przez niego *Realpolitik* był powszechny entuzjazm, jaki wybuch wojny wzbudził zarówno wśród ówczesnych obozów polityczno-światopoglądowych, jak i kręgów akademickich w Niemczech. W tym narodowym entuzjazmie można dostrzegać rewers diagnozowanego przed wojną nie tylko przez Euckena i Husserla, powszechnego w Niemczech poczucia „pustki” i „nędzy duchowej”, niemożliwości utożsamienia się Niemców z pozbawioną „duchowej substancji” epoką, której losem stał się, mimo jej osiągnięć cywilizacyjnych, krytykowany już przez Marksa i Nietzschego sceptycyzm,

⁹⁹ D. Mahnke, *Eine neue Monadologie*, Berlin 1916. Szkic sylwetki Dietricha Mahnkego por. G. Biller, *Mahnke, Dietrich*, „Neue Deutsche Biographie”, 15(1987), s. 691 i n.

¹⁰⁰ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 402.

nihilizm i spłaszający wszystkim kapitalizm, *resp.* „berlinizm”¹⁰¹. Na wiadomość o rosyjskiej mobilizacji za wojną opowiedziała się w Reichstagu nawet niemiecka socjaldemokracja: także późniejszy komunista Karl Liebknecht oddał głos za zaciągnięciem przez państwo kredytów wojennych¹⁰². Spośród monistów, dla których lojalność wobec cesarstwa była – niezależnie od ich kultu rozumu – również niekwestionowaną oczywistością, Wilhelm Ostwald wyraził w swoich kazaniach niezmierną nadzieję na przywództwo zwycięskich Niemiec na drodze ludzkości do cywilizacyjnego pokoju światowego¹⁰³.

Ostwald, a z nim również inni moniści, wpisali się tym samym w tę odpowiedź na wybuch wojny ze strony całej niemieckiej filozofii, jakim stał się fenomen „idei filozoficznych 1914 roku”. Nazwany tak przez szwedzkiego entuzjastę ducha niemieckiego, teoretyka państwa Rudolfa Kjelléna¹⁰⁴, fenomen ten nie ograniczał się wówczas bynajmniej do Niemiec, dając się określić, za Hermannem Lübberem, mianem „uczzonego szowinizmu”¹⁰⁵. W Niemczech kształtowały go, w ujęciu Lübbergo, między innymi idealistyczna filozofia wojny i metafizyka niemieckości, rozwijana przez Rudolfa Euckena, neofichteanizm polityczny wykładów wojennych, głoszonych przez niemieckich akademików, inspirowana się również myślą etyczną Fichtego socjalistyczna pedagogika neokantysty Paula Natorpa, pochwała germańskiego heroizmu i „niemieckiej wolności” ze strony Wernera Sombarta i Houstona Stewarta Chamberlaina, filozoficzno-socjologiczne spojrzenie na wojnę z perspektywy krytyki kultury Georga Simmla czy dojrzała etyka polityczna Ernsta Troeltscha¹⁰⁶.

Swojemu stanowisku wobec wojny Husserl dał po raz pierwszy publiczny wyraz w liście napisanym na początku 1915 roku do badeńskiego neokantysty Hugo Münsterberga, godząc się na

¹⁰¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 180.

¹⁰² G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, s. 330.

¹⁰³ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 169.

¹⁰⁴ Tamże, s. 171.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże.

jego włączenie w przekładzie na język angielski do książki *The Peace and America*¹⁰⁷. Książka ta stanowiła kontynuację wydanej rok wcześniej publikacji Münsterberga *The War and America*, w której zebrane zostały głosy, mające przedstawić amerykańskiej opinii publicznej sytuację wojenną w Europie z niemieckiego punktu widzenia. Jako ówczesny wykładowca na Uniwersytecie Harvarda, Münsterberg miał nadzieję, że pomogą one pozyskać Stany Zjednoczone do opowiedzenia się w wojnie po stronie państw centralnych¹⁰⁸. W swoim liście Husserl pisał do niego, że Niemcom w tym czasie „trudno jest dalej żyć jako osoby prywatne”¹⁰⁹, ponieważ w doświadczeniu każdego z nich koncentruje się teraz życie całego narodu. Za najtrudniejszy dla nich test uznawał przetrzymanie i przewyciężenie poczucia narodowej samotności i izolacji. Jako nie do zniesienia dla siebie samego przedstawiał „plugawą pianę kalumnii”, którą pokrywa się niezwykle bohaterstwo niemieckich żołnierzy: w tym jego synów, którzy „wyruszyli na wojnę w duchu fichteńskiego jako na wojnę świętą”¹¹⁰. Choć złożyli samych siebie z czystym sercem w ofierze ojczyźnie, pisał, „stawiani są teraz pod pręgierzem światowej opinii publicznej jako bestialscy barbarzyńcy”¹¹¹.

¹⁰⁷ H. Münsterberg, *The Peace and America*, New York–London 1915, s. 222–224.

¹⁰⁸ Por. Th. Nenon, H.-R. Sepp, *Einleitung des Herausgebers*, w: E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921* (=Husserliana, XXV), s. XXXIII.

¹⁰⁹ H. Münsterberg, *The Peace and America*, s. 222.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże. Graham Chesterton rozróżniał w swojej książce *Barbarzyństwo Berlina* „negatywne barbarzyństwo” otwartej na rozwój cywilizacji Rosji i „pozytywne barbarzyństwo” Niemiec, które w sposób regresywny miały wykorzystywać techniczną aparaturę cywilizacji do zduszenia u siebie humanitarnych dążeń, por. G. K. Chesterton, *The Barbarism of Berlin*, London–New York–Toronto–Melbourne 1914, s. 22 i n. Także Henri Bergson, którego pojęcie intuicji stało się tematem rozprawy doktorskiej, pisanej w tym czasie pod kierunkiem Husserla przez Romana Ingardena, zarzucał w swojej książce o znaczeniu wojny „zmilitaryzowanym przez Prusy Niemcom”, że odrzucili „szlachetne idee”, które przy-

Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom Münsterberga, zmarłego nagle rok później w Harvardzie w trakcie prowadzenia wykładu, Husserl wyrażał zarazem w swoim liście rozczarowanie postawą rządu amerykańskiego w związku ze sprzedażą Francji nowoczesnego uzbrojenia, które wzmogło celność jej artylerii. Pisał: „A Ameryka? Nasze zdumienie nie miało granic. Nie oczekiwaliśmy pomocy, lecz zrozumienia i przynajmniej sprawiedliwości. Ameryka! Jakież idealny obraz nowej Ameryki mieliśmy w naszych duszach. Wierzyliśmy w nowy idealizm i wierzyliśmy w nowy okres w historii świata, kiedy amerykański idealizm stopi się z odmłodzoną niemiecką wiarą. Fala naszego zdumienia odpłynęła. Nauczyliliśmy się znosić również to rozczarowanie. Nie mówimy o nim więcej. (...) Mówimy tylko: Ameryka! I przypominały sobie piękne słowa prezydenta Wilsona, słowa czystego idealizmu, dotyczące neutralności¹¹². Jeszcze w 1923 roku, nie pogodzony z decyzją Stanów Zjednoczonych o przystąpieniu do wojny po stronie Ententy, przedstawiając się swojej amerykańskiej kuzynce Florze Darkow jako „namiętny patriota”, Husserl wytykał jej zawód, jaki sprawiły błędnie uznawane za „idealistyczne” Stany Zjednoczone oraz pisał o „krwawej winie” Francuzów, którą ściągnęli na siebie okupacją zagłębia Ruhry¹¹³.

Swojemu własnemu idealizmowi politycznemu Husserl dał wyraz w wygłoszonych w listopadzie 1917 roku wykładach na temat ideału ludzkości u Fichtego, za które odznaczony został przez cesarza Wilhelma orderem zasługi¹¹⁴. Skierowane do odbywających służbę wojskową słuchaczy wydziału nauk politycznych, a w kolejnym roku dwukrotnie powtórzone na wydziale filozofii uniwersytetu we Fryburgu, również one wychodziły od pytania o miejsce „dawnych, nie ujętych jasno ideałów” we współczesnej

szyły do nich głównie z osiemnastowiecznej Francji, pozwalając na to, aby „barbarzyństwo wzmocniło się u nich, wykorzystując siły cywilizacji”, por. H. Bergson, *La signification de la guerre*, Paris 1915, s. 19, cyt. za: H. Lübbecke, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 173–174.

¹¹² H. Münsterberg, *The Peace and America*, s. 224.

¹¹³ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 168.

¹¹⁴ K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 25.

mu rzeczywistości życiowej i politycznej. Ideały te utożsamione zostały tym razem także przez Husserla z „pełnią wartości kulturowych” i „wiecznych treści”, promieniujących od wielkich postaci niemieckiego idealizmu: Fichtego, Schellinga, Hegla, Schleiermachera, Schopenhauera. Przedmiotem jego bezpośredniej troski stało się tu ich oddziaływanie na współczesne życie duchowe „nas Niemców”, spowite – jak pisał – gęstą mgłą opanowujących je od połowy dziewiętnastego wieku „nowych nauk ścisłych i określonej przez nie kultury technicznej”¹¹⁵.

Postawione przez Husserla pytanie o aktualność idealizmu Fichtego w jednoczących się Niemczech stanowiło powszechny temat dostrzeganego także przez niego renesansu zainteresowania niemiecką klasyką filozoficzną po roku 1900¹¹⁶. W centrum tego zainteresowania stały głównie pisma polityczne Fichtego: z jednej strony teoria państwa i prawa autora *Zamkniętego państwa handlowego*, z drugiej – jego „metafizyka niemieckości”, zawarta między innymi w głoszonych przez niego w okresie wojen napoleońskich *Mowach do narodu niemieckiego*. W tej mierze, w jakiej dwoma pniami filozofii politycznej Fichtego były, z jednej strony, początkowy entuzjazm dla ideałów rewolucji francuskiej jako nowej epoki rodzaju ludzkiego, z drugiej zaś – doświadczenie zagrożenia, jakim te przyniesione do Niemiec na bagnietach francuskiej armii ideały stały się dla ich narodowego bytu, był on czytany we współczesnych Husserlowi Niemczech jako pierwszy niemiecki „państwowy socjalista” bądź pierwszy niemiecki „narodowy konserwatysta”¹¹⁷. Do dziedzictwa Fichtego przyznawały się wszystkie, łącznie z katolicką, „centrową” opozycją, ówczesne par-

¹¹⁵ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 267–268.

¹¹⁶ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 199. Jak stwierdził Husserl w swoim wykładzie, mając na myśli bez wątpienia zarówno Euckena, jak siebie samego, „już od początku naszego stulecia daje się zauważyć przemiana duchowych zainteresowań współczesności, a wraz z nią dochodzące do głosu w pomniejszych kręgach nowe stanowisko wobec niemieckiego idealizmu, nowe zrozumienie dla jego dążeń, problemów i sposobów myślenia”, E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 268.

¹¹⁷ Por. B. Willms, *Totale Freiheit*, s. 4.

tie polityczne: od ortodoksyjnych marksistów i reformistycznych socjaldemokratów, przez narodowych liberałów i ludową partię postępu, po nadreńskich i pruskich konserwatystów oraz Związek Wszechniemiecki¹¹⁸

W ramach „idei filozoficznych 1914 roku” na plan pierwszy wysunęła się narodowokonserwatywna lektura pism politycznych Fichtego, spychając w cień jego – prezentowaną między innymi przez żonę Webera, Marianne Weber – recepcję jako socjalisty¹¹⁹. Powszechnie szkicowano wówczas paralelę pomiędzy wojną narodowowyzwoleńczą przeciwko cesarzowi Francuzów, prowadzoną w 1813 roku przez Niemców, do których swoje mowy wygłaszał Fichte, a „wojną niemiecką” roku 1914¹²⁰. W mniejszym stopniu interesowano się dokonywaną przez Fichtego jeszcze w okresie istnienia republiki we Francji radykalizacją ideałów wolności, równości i braterstwa, które znalazły odbicie w filozofii politycznej Kanta¹²¹, niż późniejszym zniemczeniem przez niego – jako niekrytycznego – ich „francuskiego” sensu. Przedmiotem powszechnych nawiązywań stała się z tej perspektywy przede wszystkim podjęta przez Fichtego krytyka pozornego, jego zdaniem, uniwersalizmu humanistycznych haseł rewolucji francuskiej, a także radykalizm głoszonej przez niego, mesjanistycznej nauki o Niemcach jako „narodzie pierwotnym” (*Urvolk*), który w swej najgłębszej istocie miał ucieleśniać czystą, źródłową ideę ludzkości¹²².

¹¹⁸ Tamże, s. 5.

¹¹⁹ Por. M. Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen 1900.

¹²⁰ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 200 i n.

¹²¹ Jak ujął to Bernhard Willms, wraz z przejętym od Kanta pojęciem autonomii moralnej „przełamana została ściana determinizmu, utorowana została droga wolności, którą popłynęła z wielką mocą tak długo dotychczas sparaliżowana, rewolucyjna wola działania Fichtego”, por. B. Willms, *Totale Freiheit*, s. 17.

¹²² Por. J. G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego (fragmenty)*, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przeł. P. Dybel i in., Warszawa 1996, s. 286 i n.

W swoich wykładach również Husserl, pomijając milczeniem pytanie o empiryczne przyczyny wojny, uznał ją w jej istocie za powtórny „egzamin” dla niemieckiego narodu. „– Cóż za fenomen! – Zwracał się do swych słuchaczy. – Powstaje pierwsza, obejmująca prawie całą ziemię organizacja narodów, lecz w jakim celu? W żadnym innym, jak tylko aby zniszczyć siłę Niemiec, aby pozbawić naród niemiecki owocnego życia, działania i tworzenia”¹²³. Tak samo jak Rudolf Eucken, który w oczach współczesnych przemawiał w swoich broszurach i ulotkach wojennych¹²⁴ „z głębi germańskiego odczuwania”¹²⁵, również Husserl dostrzegał w wojnie przede wszystkim czas „odnowy idealnych źródeł siły” Niemiec poprzez nawrócenie się i powrót do „najgłębszych podstaw duszy” niemieckiego narodu. „Przed stuleciem nasz niemiecki naród stanął już do walki o istnienie”, stwierdzał. „Poniżone pod Jeną Niemcy wraz z Prusami powstały i zwyciężyły. Zwyciężyły nie dzięki czemu innemu, jak tylko sile nowego ducha, którego obudził w nich niemiecki idealizm i jego ówczesny chorąży, Fichte”¹²⁶.

Pomimo dosłyszanego w nich przez Romana Ingardena „profesorskiego patosu”¹²⁷, wojenne wykłady Husserla o ideale ludzkości nie zawierały przesadnie szczegółowych analiz pierwotno-narodowych treści tego ideału. Jedynie w ich zakończeniu Husserl odesłał słuchaczy do *Mów do narodu niemieckiego*, w których Fichte, jak to ujmował, „unaoczniał narodowi niemieckiemu jego wzniosłą ideę narodową w jej szlachetnym kształcie” i utożsamiał ją z „ideałem autentycznego i prawdziwego narodu”¹²⁸. W swoich wykładach Husserl nie odwoływał się do romantycz-

¹²³ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 268.

¹²⁴ Por. R. Eucken, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart–Berlin 1914.

¹²⁵ Por. H. Schwarz, *Fichte und wir*, Osterwiek–Harz–Leipzig 1917, s. 92 (cyt. za: H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 199).

¹²⁶ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 268.

¹²⁷ R. Ingarden, *Erinnerungen an Husserl*, w: E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag 1968, s. 111.

¹²⁸ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 292.

nej kategorii narodu, którą jeszcze przed Fichtem ukuł Herder jako przeciwieństwo abstrakcyjnej, powszechnej idei ludzkości, przedstawiając go jako byt pośredni między indywidualnymi istotami rozumnymi a powszechnym rozumem, rodzajem ludzkim¹²⁹. W odróżnieniu od Fichtego, a później Heideggera, nie przypisywał wyjątkowego znaczenia Niemców jako narodu ich szczególnym, etnicznym predyspozycjom, zakorzenionym jakoby między innymi już w samej, „metafizycznej” istocie niemczyzny¹³⁰ jako języka źródłowego, ukształtowanego „organicznie”¹³¹.

Echem Fichteńskiego mesjanizmu stało się u Husserla wyłącznie wyrażone przezeń przekonanie, że „wspaniały niemiecki naród”, który w czystości i skrytości serca tak usilnie (*so innig*) poszukiwał Boga, musi być i pozostać nie tyle ucieleśnieniem, ile „nadzieją” całej ludzkości¹³². Swoim głównym tematem Husserl uczynił przede wszystkim „duchowe treści” idealizmu Fichtego, do których powrót przedstawiał jako rękojmię niemieckiego zwycięstwa również w wojnie współczesnej. Jak pisał, „w potrzebie naszych czasów jest tylko jedno, co może nas podtrzymać, wzmocnić, a nawet uczynić niezwycięzonymi i – jak ujmował to za Fichtem – «błogosławionymi» (*selig*) [szczęśliwymi w idealnym sensie] w całym cierpieniu. Jest nim boski duch idei, jest nim namysł nad czystymi ideałami, dla których urzeczywistnienia jesteśmy tutaj, ideałami, które w naszym niemieckim narodzie znalazły swoich najszlachetniejszych i najwznioślejszych reprezentantów”¹³³.

Gdyby chcieć określić stosunek Husserla do idealizmu Fichtego w kategoriach, którymi posługiwał się w artykule na temat idei filozofii jako ścisłej nauki, należałoby stwierdzić, że w swoich wykładach przedstawiał ją jako pewną postać być może najwznioślejszej, lecz mimo to wciąż tylko filozofii światopoglądowej. O duchowych treściach tego idealizmu mówił jako „genialnych

129 H. Plessner, *Opóźniony naród*, s. 139.

130 H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 196.

131 H. Plessner, *Opóźniony naród*, s. 139.

132 Tamże, s. 293.

133 Tamże, s. 292.

intuicjach” i „wspaniałych przeczuciach”, domagających się – w domyśle – dopiero właściwego, teoretycznego ugruntowania¹³⁴. Mimo stwierdzanego już przez jego uczniów pokrewieństwa idei fenomenologii transcendentalnej z transcendentalizmem filozofii Kanta i Fichtego¹³⁵, dostrzeganego zresztą również przez niego samego¹³⁶, Husserl wielokrotnie podkreślał odrębność motywów, które doprowadziły go do transcendentalnego idealizmu¹³⁷.

¹³⁴ Tamże, s. 270–271.

¹³⁵ Kiedy Husserlowi doniesiono, że Eugen Fink, zdaniem Edith Stein, interpretuje jego fenomenologię w kontekście niemieckiego idealizmu, przede wszystkim Fichtego i Hegla, Husserl dołożył wszelkich starań, aby skorygować tę opinię, por. J. Hart, *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on „Fichte's ideal of humanity”*, „Husserl Studies” 12 (1995), s. 137. W polskiej literaturze fenomenologię Husserla interpretował w tym kontekście M. J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, w: M. J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 265–287. Bliżej na temat relacji Husserla i Fichtego por. także: H. Tietzen, *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und Praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Frankfurt am Main 1980 oraz krytyczne omówienie tej pozycji przez Karla Schuhmanna w „Philosophische Rundschau”, 28(1981), s. 259–263.

¹³⁶ W liście do Adolfa Grimmego z czerwca 1918 roku Husserl pisał: „Byłem zawsze tego głęboko świadomy, że perspektywy religijno-filozoficzne, które otworzyła przede mną fenomenologia, wykazują zaskakująco bliskie związki z późną nauką Fichtego o Bogu, jego filozofia z późnego okresu (od 1800 roku) jest w ogóle dla nas *bardzo* (podkr. – E. H.) interesująca. Oczywiście wiele tu gmatwaniny, wiele Fichteańskiej gwałtowności, lecz również wspaniałe intuicje”, por. E. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 83.

¹³⁷ Jak zalecał w swoim liście Arnoldowi Metzgerowi, „przede wszystkim potrzeba, aby zweryfikował Pan swoje wiadomości na temat filozofii transcendentalnej, zaczął od nowa; co nie znaczy, jakoby zalecał Panu dewizę «z powrotem do Kanta», która zawsze była mi obca i taką też pozostała. Do Kanta powinien Pan kiedyś wrócić w całkiem nowym sensie, innym, niż się to zwykle przyjmuje, a mianowicie [dopiero] wychodząc od jasno ugruntowanej, wyrosłej z własnych motywów transcendentalnej filozofii fenomenologicznej, przyswoić sobie z radością motywy, które

Wprawdzie jeszcze w Getyndze intensywnie czytał popularne pisma Fichtego z zakresu filozofii praktycznej, prowadząc w 1903 roku seminarium poświęcone książce *Powołanie człowieka*, jednak nic nie wskazuje na to, aby przedmiotem wnikliwej lektury Husserla stały się kiedykolwiek jego podstawowe prace z zakresu teorii wiedzy¹³⁸. Także w swoim uroczystym wykładzie Husserl przestrzegał słuchaczy, że „ktoś, kto jako teoretyk wykształcony jest w duchu ścisłej nauki, wkrótce uzna wymagającą akrobatykę myślową jego teorii wiedzy (*Wissenschaftslehren*) za nie do zniesienia”¹³⁹.

Niezależnie od tego nie ulega wątpliwości, że w odróżnieniu od idealistycznego systemu Hegla, idealizm Fichtego nie był w oczach Husserla wyłącznie systemem „w tradycyjnym sensie”: czymś „w rodzaju Minerwy, która gotowa i w pełnym rynsztunku wyskakuje z głowy twórczego geniusza – aby w późniejszych czasach spocząć obok innych takich Minerw w cichym muzeum historii”¹⁴⁰. Unaoznaczając w swoich wykładach słuchaczom ideał ludzkości Fichtego, Husserl dokonał w języku jego genialnych intuicji publicznego rytuału przejścia od fenomenologicznej krytyki poznania do metafizyki fenomenologicznej. Podnosząc na nowo sztandar idealizmu Fichtego w sytuacji współczesnego zagrożenia empirycznego bytu Niemiec jako narodu, pojmował w nich *implicite* swoją fenomenologię nie tylko jako właściwą, respektującą wymogi ścisłej naukowości realizację jego teorii wiedzy, lecz również jako „utajoną tęsknotę”¹⁴¹ całej jego idealistycznej filozofii praktycznej. U Fichtego, jak zapewniał swoich słuchaczy, „wszystkie jego etyczno-religijne intuicje zakotwiczone są teoretycznie. (...) Nawet poza gwałtownymi wnioskami logicz-

rzędzą Kantowskimi usiłowaniami, i to samo uczynić w odniesieniu do pokantowskiego idealizmu!”; por. E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 540.

¹³⁸ J. Hart, *Husserl and Fichte*, s. 135 I 138.

¹³⁹ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 269.

¹⁴⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 11.

¹⁴¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, s. 200.

nymi, które nam przedstawia, kryje się głębsze znaczenie, pełnia wielkich, choć naukowo jeszcze niedojrzałych intuicji, w których tkwi prawdziwa siła”¹⁴².

Uczniowie Husserla wskazywali, że przejście Husserla od bezzałożeniowej, metafizycznie neutralnej, fenomenologicznej krytyki poznania na pozycje transcendentálního idealizmu dokonało się dużo wcześniej, najpóźniej w *Ideach*¹⁴³. Już tam czysta świadomość, czyste Ja jako biegun przeżyć, miało – podobnie jak u Fichtego – zostać potraktowane jako absolut nie tylko teorio-poznawczy, lecz również ontologiczny. Husserl jednak dopiero w wykładach o Fichcie dał publicznie do zrozumienia, w jakim sensie tom pierwszy *Ideji*, a także ich opracowany już w tym czasie przez Edith Stein tom drugi, otworzyły dostęp do „pełni problemów całkiem nowego wymiaru” i stworzyły „podstawy, metodę, ścisłą pojęciowość” do ich przebadania, zarysowując zarazem „nowy typ całościowego oglądu świata (*Weltbetrachtung*) oraz wytyczania celów praktycznych”¹⁴⁴. W wykładach tych Husserl na marginesie swej rekonstrukcji ideału ludzkości Fichtego zasugerował także, w jakim sensie fenomenologia jako ściśle naukowa teoria wiedzy miała stanowić dlań drogę zarówno do Boga, jak i do życia w prawdziwej wspólnocie politycznej.

Idealizm Fichtego, którego Husserl określał w swoich wykładach mianem nie tylko filozofa wojen wyzwolenicznych, lecz również „wychowawcy ludzkości, proroka, wieszczka”¹⁴⁵, jawił się w nich przede wszystkim jako filozofia Boga i wolności. W czasie trwającej wojny, w której „idee i ideały znów ruszyły w marsz, znajdując dla siebie znów otwarte serca”, Husserl przedstawiał Fichtego jako swego sojusznika w walce z „jednostronnymi, naturalistycznymi sposobami myślenia i odczuwania” oraz „faryzejskim samo-

¹⁴² E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 270.

¹⁴³ Por. R. Ingarden, *O motywach, które przywiodły Husserla do transcendentálního idealizmu*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

¹⁴⁴ E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 107.

¹⁴⁵ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 269.

zadowoleniem ścisłych scjentyistów” (*Exakten*)¹⁴⁶. Fichte, o czym Husserl chciał przekonać swych słuchaczy, był w nich dla niego kimś, „kto przeczuwał i zapowiadał poznania, które zaspokajają nie tylko ciekawość teoretyczną, lecz wnikają w najgłębsze głębie osobowości, wkrótce je przekształcając i podnosząc do wyższej godności i siły”¹⁴⁷. W filozofii Fichtego jako „idealistycznego praktyka” święcić miał swe odrodzenie platoński typ interpretacji świata, w której Bóg jest tożsamy z ideą dobra, będąc określanym mianem „słońca państwa idei”, „źródła światła, z którego wywodzą się wszystkie autentyczne wartości”¹⁴⁸.

W wykładach o Fichtem Husserl stwierdził jednoznacznie, że „czysto teoretycznym pytaniom z dziedziny filozofii właściwe jest to, że kierunek odpowiedzi na te pytania może i musi określać życie oraz rozstrzygać o najwyższych celach życia osobistego”¹⁴⁹. Dla idealizmu Fichtego i związanych z nim praktycznych oczekiwań – dla jego nie tylko narodowo-, lecz również ogólnoludzkowo-wyzwoleńczego sensu – taką rozstrzygającą odpowiedzią stało się, w ujęciu Husserla, jego stanowisko w kwestii sposobu istnienia świata. Odrzucając, jako dogmatyczny, naiwny realizm naturalnego podejścia do świata jako pewnej czasoprzestrzennej „rzeczywistości”, zajmując wobec tej kwestii stanowisko krytycznej filozofii Kanta, chorąży niemieckiego idealizmu wystąpił jako filozof wolności dzięki pewnej śmiałości, zdaniem Husserla, wykraczającej już poza Kanta myśli. Przejmując jego tezę o aktywnej roli świadomości w poznaniu, lecz wyciągając z niej radykalnie idealistyczne konsekwencje, Fichte odrzucił mianowicie jako resztkę dogmatyzmu Kantowską ideę „rzeczy samych w sobie”. Stwierdził, że wszystko, co człowiek napotyka w świecie, przedmioty, do których się w swym działaniu odnosi, nie są – jak u Kanta – apriorycznie uporządkowanym przez ludzką podmiotowość kłębowiskiem wrażeń, których podstawą ontologiczną miałyby być niedostępne

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 271.

¹⁴⁸ Tamże, s. 278.

¹⁴⁹ Tamże.

mu rzeczy. Uznał, że świat człowieka nie jest martwą manifestacją pasywnie doświadczanej „natury”, lecz pewnym przedmiotowym wytworem samego podmiotu (*Erhandeltes*), produktem jego wolnego działania. „Przed działaniem – rekapitułuje tę myśl Husserl – jeśli sięgamy do źródeł, nie ma nic: początkiem, jeśli myślimy o historii podmiotu, nie jest fakt (*Tatsache*), lecz «akt» (*Tathandlung*)”¹⁵⁰.

Uznanie przez Fichtego, że korzeniem rzeczy jest czyn (*Tat*), że świat jest wytworem podmiotowości, będącej u swych źródeł podmiotowością działania, pozwoliło już jemu, w ujęciu Husserla, ugruntować całkowicie nowy typ interpretacji świata i wytyczania celów praktycznych. Husserl podkreślał w swoim wykładzie, że podmiotowość, której działanie miało leżeć u podstaw świata, doświadczanego dogmatycznie w naturalnym nastawieniu jako niezależna od człowieka realność, nie była dla Fichtego jako ucznia Kanta podmiotowością jakiegoś indywidualnego, ludzkiego „ja”. „Ja”, o którym mówił Fichte, stwierdzał Husserl, owo „czyste lub absolutne Ja”, które swym czynem sprawia, że powstaje świat wraz z wszystkimi, zaludniającymi go „ja” ludzkimi, „samo nie jest przedmiotem doświadczenia, lecz pewną metafizyczną potencją”¹⁵¹. Ponieważ ludzie poznający świat sami są pewnymi „ja”, na które – jak ujmuje to Husserl – czyste, absolutne Ja „rozszerzyło się w siebie”, jedynym prawdziwym powołaniem filozofii jako interpretacji świata okazuje się z perspektywy idealizmu Fichtego metodyczny powrót do tej zasady. Właściwym zadaniem filozofii idealistycznej staje się rekonstrukcja procesów względnie „historii” absolutnego Ja, „w której ukształtowany został cały świat i ostatecznie my sami (...) świat ludzki z jego formami społecznymi”¹⁵².

Teorię wiedzy Fichtego, która czyniła metafizyczną zasadą świata wolne działanie absolutnego Ja, rozszczepiającego się na wielość podmiotowości empirycznych, Husserl przedstawiał

¹⁵⁰ Tamże, s. 275.

¹⁵¹ Tamże, s. 276.

¹⁵² Tamże.

w swoich wykładach jako drogę do Boga, ponieważ, jak stwierdzał, „do istoty działania należy nakierowanie na pewien cel”¹⁵³. Łańcuch celów, zadań, ku którym intencjonalnie kieruje się i w których nigdy nie wyczerpuje się empiryczne działanie człowieka, choć nieskończony, nie mógł być, według Fichtego, niespójny. „Każdy cel, rekonstruował jego myśl Husserl, jest pewnym *telos*, lecz wszystkie cele muszą spajać się w jedności telosu, czyli w jedności teleologicznej – ta zaś może być tylko najwyższym celem moralnym”¹⁵⁴. W jego ujęciu treść tego celu określił dla Fichtego filozof z Królewca: „teleologiczna produkcja świata w absolutnym Ja, mówił w swoim wykładzie Husserl, jest od początku nastawiona na produkcję świata, w którym może mieć miejsce działanie moralne; a zatem ostatecznie na stworzenie świata ludzkiego, świata wolnych duchów, które pozostają względem siebie w relacjach moralnych i które, kierowane wzniosłym nakazem obowiązku, realizują moralny porządek świata”¹⁵⁵.

Jako filozofia Boga i wolności, idealizm Fichtego dostarczył Husserlowi światopoglądowego punktu odniesienia dla zarysowanej przez niego w wykładach wojennych idei pewnej teologii politycznej, zakorzenionej konfesyjnie w wybranej przezeń, ewangelickiej religijności. W interpretacji Husserla – jak sam ją określał, dość swobodnej i głównie wyjaśniającej – Fichte mówił o Bogu w dwojakim, podstawowym sensie. Z jednej strony jako jedyną możliwą do pomyślenia wartość i cel świata, a tym samym podstawę jego rzeczywistości, Fichte utożsamiał z Bogiem sam jego moralny porządek. Nie będąc rzeczywistością „realną”, lecz – jako to, co być powinno – pewną normatywną ideą, moralny porządek świata był, w ujęciu Fichtego, czymś więcej niż realnością: stanowił on dla niego twórczą zasadę świata w sensie jego podstawy celowościowej, teleologicznej. Z drugiej jednak strony, wskazywał Husserl, Bóg był u Fichtego absolutnemu Ja na wskroś immanentny. Bóg, jak zauważał, „nie jest żadną zewnętrzną sub-

153 Tamże, s. 275.

154 Tamże.

155 Tamże, s. 277.

stancją, żadną realnością poza Ja, która miałyby oddziaływać na Ja z zewnątrz. Ja jest absolutnie autonomiczne, niesie swego Boga w sobie jako ożywiająca i kierująca jego działaniami ideę celową, jako zasadę jego własnego, autonomicznego rozumu¹⁵⁶.

Świadectwem wykorzystania przez Husserla rekonstrukcji idealizmu Fichtego jako kanwy, na której przedstawił swoje własne polityczne ideały, stało się podkreślenie dokonanego w ramach tej filozofii całkowitego przewartościowania wszystkich wartości. W tej mierze, w jakiej Bóg miał być u Fichtego tożsamy z moralnym porządkiem świata, przewartościowanie to dotyczyło, w ujęciu Husserla, nie tylko sensu teorii, lecz również samej religijności. Religijne ujęcie świata, do którego drogę otworzył idealizm transcendentálny, mówił Husserl swoim słuchaczom, przywracać miało w epoce Fichtego istotę „prawdziwego chrześcijaństwa”. Utożsamiając to, co religijne, z tym, co etyczne, chrześcijaństwo to miało być wolne od wszelkiego, „opacznego dogmatyzmu”. Krytycznie odnosząc się do „realizmu” filozofii św. Tomasza i jego nauki o substancjalności świata zmysłowego jako absolutnego świata rzeczy¹⁵⁷, „zatruwającej”, jego zdaniem, „prawdziwą wiarę w Boga”¹⁵⁸, jako religijny nonsens, Husserl przedstawiał – za Fichtem – również ideę „Boga jako substancji, jako realności, a nawet jako osobowości”¹⁵⁹. Jak stwierdzał, rekonstruując jego myśl, „prawdziwa religijność nie chce o tym oczekującym posłuszeństwa w zamian za wieczne szczęście »bożku« nic wiedzieć, nie potrzebuje żadnego nieba, żadnego Elizjum w zaświatach, już na tym świecie dostrzeżga w wolnym etycznym działaniu wszelkie możliwe do pomyślenia błogosławieństwo”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Tamże, s. 277–278.

¹⁵⁷ Jak pisała Edith Stein, „pozostaje faktem, że Tomaszowi chodziło o dokładne ukazanie istoty *tego* świata i wszystkich rzeczy *tego* świata, że zatem teza istnienia (*Daseinthesis*), jak zwykł mawiać Husserl, stałe się utrzymywała”, por. E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, s. 91 (podkr. – E. S.).

¹⁵⁸ Tamże, s. 281.

¹⁵⁹ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 281.

¹⁶⁰ Substancjalizacja Boga, stwierdzał Husserl w swoim wykładzie,

Ideał ludzkości, stworzony przez nową filozofię Fichtego i dokonane przez niego przewartościowanie wszystkich wartości miało w epoce samego Husserla podważać w takim samym stopniu dogmatyzm naturalistycznego ujęcia świata i wytyczania w jego ramach celów praktycznych. Przed naturalistą, który wszelkie zdarzenia doświadczane w przyrodzie sprowadza do praw przyczynowych, przed naiwnym dogmatykiem, który jako niewolnik świata ziemskiego czyni swoim celem i ideałem największą możliwą sumę tego, co nazywa „szczęściem”, Fichte odsonił – jak ujmował to Husserl – „najbardziej wewnętrzny sens duchowej natury człowieka i jej zadań”¹⁶¹. Fichte pouczał naturalistę, że wartość osobowości nie leży w skutecznym dążeniu do hedonistycznie pojmowanego szczęścia, lecz w „czystej”, wolnej od wszelkiego egoizmu woli, „w czystym usposobieniu, całkowicie niezależnym od zewnętrznego sukcesu bądź porażki jego czynu”¹⁶². Wzniosłość idealistycznego światopoglądu Fichtego Husserl dostrzegał w pokazaniu, że niosący w sobie swego Boga człowiek „jako działający moralnie jest wolny, że jest wolnym obywatelem w powołanej do wolności wspólnoty”¹⁶³. Przystawiając sobie ideały jego nowej filozofii, stwierdzał: „świat jest tylko po to, aby stworzyć człowiekowi i jemu podobnym (*seinesgleichen*) możliwości wolnego działania i tworzenia”, aby uczynić jego powołaniem „kształtowanie życia w wolności”¹⁶⁴.

Wydobycie przez Husserla na plan pierwszy radykalnie emancypacyjnego sensu idealizmu Fichtego trudno uznać za przykład jego typowej, zdominowanej przez kwestię narodową ówczesnej recepcji. Spośród jego akademickich kolegów właściwie tylko

prowadzi do poniżenia go również pod względem moralnym: „staje się on dawcą wszelkich przyjemności, dysponentem zawsze zmysłowo pojmowanego «szczęścia» lub nieszczęścia istot skończonych”, zaś w jego „niebie” każe dostrzegać „instytucję użyteczności publicznej dla szukających przyjemności”, por. tamże.

¹⁶¹ Tamże, s. 279.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże.

Friedrich Meinecke przeprowadzał wówczas paralełę pomiędzy „filozoficznymi ideami” nie tylko 1813 i 1914, lecz również 1848 roku¹⁶⁵. Wskazywał na pomijany przez jego współczesnych związek pomiędzy ideałami niemieckich wojen narodowowyzwoleńczych a demokratyczno-liberalnymi tendencjami politycznej emancypacji, które leżały u podstaw nieudanej, mieszczańskiej rewolucji w Niemczech. W swoim artykule o „wzlotach niemieckich” Meinecke gwoli historycznego obiektywizmu przypominał „przyjaciołom i uczniom w polu”, że mimo swej słabości, rok 1848 był również takim wzlotem, i że to właśnie jego klęska sprawiła, że w bismarckowskiej Drugiej Rzeszy „zbyt wielką rolę odgrywała wola państwa, a zbyt małą wola narodu”¹⁶⁶. Za niedostatek wzlotu 1870 roku Meinecke uznawał, że nie doszło wówczas do przewyciężenia dawnego pęknięcia pomiędzy staropruskimi konserwatystami a liberalnym mieszczaństwem, a co za tym idzie – do urzeczywistnienia zarazem jedności i wolności Niemiec, będącej nadzieją niemieckich wojen wyzwolenicznych¹⁶⁷.

Kwestię wolności w Niemczech podjął w 1919 roku również Rudolf Eucken. Wskazał, że to między innymi niespełnienie emancypacyjnych nadziei przez budujące jedność Niemiec „krwią i żelazem” państwo Bismarcka znalazło swój wyraz w diagnozowanej przez niego przedwojennej pustce duchowej¹⁶⁸. Ani on, ani Meinecke, ani sam Husserl nie wyciągali jednak z tej kwestii konkretnych wniosków politycznych. W tej mierze, w jakiej Husserl przyjmował w swoich wykładach stanowisko filozofii „Kanta-Fichtego”, w której – jak to ujmował – „cały ten podzi-

¹⁶⁵ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 200.

¹⁶⁶ F. Meinecke, *Die deutschen Erhebungen von 1813, 1848, 1870 und 1914*, w: F. Meinecke, *Die deutsche Erhebung von 1914. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart–Berlin 1915, s. 9–38.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Por. R. Eucken, *Deutsche Freiheit. Ein Weckruf*, Leipzig 1919, s. 7. Wyjściową tezę Euckena w jego powojennym piśmie stało się wręcz stwierdzenie, że „przy różnorodnym politycznym zacofaniu brak politycznej wolności grozi nam, Niemcom, przede wszystkim ze strony radykalnej demokracji i socjalizmu”, tamże, s. 3.

wiany, pożądany, budzący lęk świat jest czystym niczym, zwykłym fenomenem i produktem podmiotowości¹⁶⁹, również będąca powołaniem człowieka wolność miała być w jego ujęciu wolnością „wewnętrzną”, a nie polityczną. Kształtować swoje życie w wolności to, jak pisał Husserl, być i czuć się „członem ponadzmysłowego, moralnego porządku świata (podkr. – E. H.)”, to żyć „już nie dla siebie, lecz czysto dla idei, dla gatunku (*Gattung*)”¹⁷⁰.

Wyrażając tym zdaniem swoje ideały w języku zrozumiałym dla słuchających go, być może, naturalistów, Husserl nie przedstawiał bynajmniej jako normy pretendującej do absolutnej mocy obowiązującej życia dla, względnie odpowiedzialności za gatunek ludzki w sensie zoologicznej *species homo*. „Życie w wolności etycznej, mówił, nie może mieć końca, rozwija się ono w nieskończoności zadań jako działanie w nieskończoność stawiające im czoła”¹⁷¹. Fałszywemu ideałowi szczęśliwości przeciwstawiał jako jedyną drogę wyzwolenia wskazane przez nową – „prawdziwą”, jak głosił – filozofię Fichtego wzniesienie się ku autentycznemu ideałowi człowieczeństwa prawdziwej moralności. Dopiero w niej człowiek autentyczny odnajdować miał bowiem, według Husserla „swoje błogosławieństwo [*Seligkeit*, podkr. – E. H.], to znaczy błogosławieństwo autonomii moralnej w wyzwoleniu od wszelkiej zmysłowości”¹⁷².

Również dla Husserla, podążającego pod tym względem tak samo tropem Fichtego, jak całego, niemieckiego idealizmu, prawdziwa wolność i autonomia polityczna wyczerpywać się miała tym samym bez reszty w wolności i autonomii moralnej. Przy całym jego sceptycyzmie wobec romantycznego rozumienia narodu, ideałem podzielanym do pewnego stopnia przez Husserla była w ten sposób wyrastająca w Niemczech ze specyficznej, luterańskiej religijności oraz – na co wskazywał między innymi Helmuth Plessner – przyjętej w wyniku ustaleń pokoju w Augsburgu zasady

169 E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 279.

170 Tamże, s. 279–280.

171 Tamże.

172 Tamże.

cuius regio eius religio, kultura „świeckiej pobożności”¹⁷³. Określona przez tę zasadę protestancka tradycja przymusowego kościoła państwowego w Niemczech nie pozwoliła, według Plessnera, rozwinąć się tam właściwemu krajom zachodniej Europy (lecz również Polski¹⁷⁴) pojmowaniu wolności, czyniącemu punktem odniesienia dla państwa osobistą sferę życia jednostki¹⁷⁵. W jego miejsce tradycja ta powołała do życia ideę specyficzną „wolności niemieckiej”, której istotą miało być – stanowiące jeden z wyrazów wspomnianej pobożności świeckiej – utożsamienie wolności i obowiązku, własnej woli z wolą państwa jako autorytetu wewnątrzświatowego i dobrowolne podporządkowanie się wspólnej, zhierarchizowanej całości¹⁷⁶.

Idea radykalnej, teoretycznej odpowiedzialności, która stanowiła dla Husserla podstawę autonomii i odpowiedzialności moralnej, nie pozwalała mu wprowadzić na dokonanie takiego pełnego utożsamienia. Państwo jako pewna faktyczność historyczna było dla niego już z punktu widzenia artykułu *Filozofia jako ścisła nauka*, mówiąc słowami Karla Schuhmanna, pewną skończoną odpowiedzią na narzucone człowiekowi przez jego skończoność – *resp.* skończoność ludzkości jako „gatunku” – problemy jego nieskończonego rozwoju¹⁷⁷: próbą doraźnego rozwiązania zadań stojących przed człowiekiem w jego dążeniu do urzeczywistnienia moralnego porządku świata. Dlatego, w odróżnieniu między innymi od Paula Natorpa i innych neofichteanistów, współtowo-

¹⁷³ Por. H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes*, s. 23.

¹⁷⁴ Tamże, s. 28. Jak pisał Plessner w powojennym wydaniu swej książki o Niemczech jako narodzie spóźnionym, rekonstruując historyczne przesłanki ich „niepewności siebie” jako narodu, „Hiszpan, Włoch, Francuz, Polak mówi za każdym razem o tym, czym jego narodowość jest i czym ma być, a nie o tym, jak ma wyglądać (...). Jej istota jest dla niego ustalona, zarówno w czasach nieszczęścia, ucisku, jak w czasach szczęścia”, por. H. Plessner, *Wie muss der deutsche Nation-Begriff heute aussehen?*, w: H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 295.

¹⁷⁵ Por. H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes*, s. 23.

¹⁷⁶ H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 189.

¹⁷⁷ P. K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, s. 142.

rzących fenomen idei filozoficznych 1914 roku, Husserl daleki był od nadawania „prawdziwej” idei wolności polemicznego sensu politycznego, który polegał na przeciwstawianiu jej jako wolności „niemieckiej” jej fałszywej, heteronomicznej idei „liberalnej”. Nie traktował, jak Natorp i Eucken, wybuchu wojny jako czasu próby dla uznawanej przez opinię publiczną państw Ententy za reakcyjną niemieckiej „wewnętrzności”. Podczas gdy dla neofichteanistów wojna postawiła Niemców przed zadaniem potwierdzenia wobec całego świata wyższości wewnętrznej wolności niemieckiej nad wolnością „zachodnią” jako wyłącznie formalną zasadą zewnętrznych stosunków politycznych¹⁷⁸, Husserl również w swoich wykładach o ideale ludzkości u Fichtego obstawał przy uniwersalnym, powszechnoludzkim sensie tego ideału.

Deklaracją lojalności wobec prowadzącego wojnę cesarstwa stało się ze strony Husserla skoncentrowanie się w swoich wykładach na późnej filozofii Fichtego, w której dokonał on istotnej modyfikacji swojego wcześniejszego, „jakobińskiego” stanowiska. Husserl podkreślał, że Fichtego, który jeszcze w 1793 roku domagał się od książąt Europy wolności myślenia¹⁷⁹, głęboko wzburzył zarzut ateizmu, na jaki naraziło go utożsamienie Boga z moralnym porządkiem świata, a religii z czystą moralnością¹⁸⁰. Zarzut ten miał go skłonić do podobnego, jak ten dokonany w szkole neoplatońskiej, przejścia od idealizmu do religijnego mistycyzmu, w którym Bóg przestał już być samą tylko, tożsamą z absolutnym „Ja”, metafizyczną potencją, a zaczął być pojmowany jako „wieczny, niezmienny, jedyny byt, który się w «ja» objawia [podkr. – E. H.]”¹⁸¹. W tej mierze, w jakiej – jak ujmował to Husserl – „całe nasze życie jest jego życiem”, w jakiej „wszystko, co widzimy i poznajemy, widzimy i poznajemy w nim, także nasz obowiązek”¹⁸², zadaniem filozofii

¹⁷⁸ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, s. 182.

¹⁷⁹ Por. J. G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, „Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss” [tzn. Danzig 1793].

¹⁸⁰ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 281.

¹⁸¹ Tamże, s. 283.

¹⁸² Tamże, s. 282.

okazywała się w późnej filozofii Fichtego rekonstrukcja sposobu objawiania się Boga w człowieku, równoznaczna z wyodrębnieniem stopni przybliżania się człowieka zarówno do Boga, jak i samego człowieczeństwa, do jego ideału.

W omówieniu tej filozofii, dokonanym w ostatnim wykładzie, Husserl rozwinął swoje stanowisko w odniesieniu do możliwości nadania fenomenologii sensu praktycznego oraz określenia jej relacji do filozofii politycznej. W wykładzie tym wyróżnił, za Fichtem, pięć stopni rozwoju człowieczeństwa na drodze przybliżania się człowieka do Boga, które utożsamiał z pięcioma, hierarchicznie uporządkowanymi typami poglądów na świat (*Weltansichten*) i określonych przez nie, życiowych celów. Owymi pięcioma typami przybliżającego się w nich do swego ideału człowieczeństwa były dla niego: „1. stanowisko zmysłowości, 2. [stanowisko] moralności (*Sittlichkeit*), 3. [stanowisko] wyższej etyczności (*höherer Moralität*), 4. [stanowisko] religii, wiary, 5. [stanowisko] ogłądu, «nauki»”¹⁸³.

Droga człowieka do Boga, przebiegająca z perspektywy późnej filozofii Fichtego po ścieżkach wyróżnionych w ten sposób typów człowieczeństwa, została przez Husserla przedstawiona jako droga emancypacji. Bóg, objawiający się w formie czystego Ja, miał bowiem „rozszczepiać się” – zgodnie z dokonaną przez Husserla rekonstrukcją tej drogi – „na wielość skończonych podmiotów ludzkich, na które jego wolność absolutnego samookreślenia przechodzi jako ich wolność osobista”¹⁸⁴. Pomiędzy typami człowieczeństwa, stanowiącymi szczeble na drodze do Boga, również sam człowiek mógł wybierać na tej podstawie w sposób wolny. „Jako wolne istoty, przekonywał Husserl swoich odbywających służbę wojskową słuchaczy, *nie jesteśmy więc zmuszeni zatrzymać się na stopniu światopoglądu, z którym jesteśmy akurat związani. Możemy swobodnie (*frei*) wznieść się na poziom wyższy [podkr. – E. H.]*”¹⁸⁵. Wznoszenie się to Husserl przedstawiał jako

¹⁸³ Tamże, s. 284.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Tamże.

dokonujące się wraz z emancypacją człowieka samoobjawianie się Boga ku pewnemu wyższemu samoobjawieniu. „Nasza wolność jest promieniem boskiej wolności, deklarował, nasza czysta wola jest promieniem boskiej woli, w najczystszy sensie. Wybierać wyższe człowieczeństwo to decydować się na Boga (*sich für Gott entscheiden*). Więcej jeszcze: w nas decyduje się sam Bóg, boski promień w nas rozjaśnia się wyższym światłem”¹⁸⁶.

Hierarchizacja światopoglądów i określonych przez nie typów człowieczeństwa, której Husserl dokonał w swoim wykładzie, zdawała sprawę zarówno ze szczebla, na jakim w drodze do Boga miała znajdować się, w jego ujęciu, praktyka polityczna, jak i z politycznego sensu jego własnego stanowiska. Na najniższym szczeblu tej drogi Husserl sytuował, wraz z Fichtem, „człowieka zmysłowego”, który treścią swego życiowego celu czyni zmysłowo pojmowane szczęście. Mimo że w swoim wykładzie świadomie zrezygnował z omówienia poszczególnych ideałów człowieczeństwa stosownie do określających jej idei¹⁸⁷, nie ulega wątpliwości, że człowiekiem zmysłowym był dla niego w tej samej mierze ponadpartyjnie lewicowy naturalista, co kierujący się zasadą maksymalizacji szczęścia angielski utilitarysta. W odróżnieniu od pozostałych typów człowieczeństwa, które przedstawiał jako „idealne”, szczebel zmysłowości oceniał Husserl czysto negatywnie, jako stanowisko „całkowitego przesłonięcia” i oddalenia od Boga. Choć „popęd życia i błogosławieństwa” (*Lebenstrieb oder Seligkeitstrieb*) dawał o sobie w pewien sposób znać również na tym najniższym szczeblu człowieczeństwa, „gdyby nie było nic innego, stwierdzał Husserl, wówczas ostatecznie tylko grób byłby jedynym wybawieniem”¹⁸⁸.

W rozróżnieniu dwóch kolejnych szczebli drogi do Boga, moralności i wyższej etyczności, można dopatrzeć się dokonanego wcześniej przez Husserla rozróżnienia nastawienia naturalnego i transcendentnego, światopoglądu praktycznego i praktyki

186 Tamże, s. 285.

187 Tamże, s. 292.

188 Tamże, s. 285.

transcendentalnej, do której drogę miała otwierać filozofia uprawiana w sposób ściśle naukowy. Stanowisko moralności, o ile – jak w stoicyzmie lub u Kanta – nie popadało w egoistycznie motywowany redukcjonizm i otwierało się na ideę obowiązku, Husserl przedstawiał jako przewyciężające wprawdzie „afekt bytu”, lecz czyniące to w sposób wyłącznie formalny. Wolność stoickiej apatii, mówił swoim słuchaczom, jest jeszcze pustą wolnością: miłości obowiązku, która kieruje stoikiem, jego popędowi błogosławieństwa, „brakuje wszelkiej pozytywności, jest ona czysto formalną miłością wolności jako takiej, pozbawioną treści”¹⁸⁹. Pozytywnie określonych, absolutnych wartości miała dostarczać moralności dopiero wyższa i właściwa etyczność, która uwalnia człowieka również od samej stoickiej „woli wolności” i pozwala mu nie czuć się nikim innym, jak tylko organem boskiego życia. Wartości absolutne jako cele praktyczne – rekonstruował Husserl myśl Fichtego – miały wypełniać człowieka „miłością, ciepłym zachwytem” i używać jego działaniu „pozytywnego błogosławieństwa, płynącego z urzeczywistniania pełnych treści ideałów”¹⁹⁰.

Praktykę polityczną, która realizowała ideał autentycznego człowieczeństwa, Husserl sytuował nie tyle na szczeblu moralności, ile dopiero wyższej etyczności. Reprezentowany na tym szczeblu typ człowieczeństwa obejmował – zgodnie z tym, co twierdził już w artykule *Filozofia jako ścisła nauka* – cały szereg równie uprawnionych, absolutnych wartości, które zasługiwały na to, by stanowić treści życiowych celów człowieka. Ponieważ Bóg, głosił Husserl, „objawia się wszędzie tam, gdzie poprzez to, co empiryczne, przeświecają nam idee”, „gdzie kochamy coś czystą miłością gwoili niego samego”¹⁹¹, jego istota miała dawać o sobie znać zarówno w każdym czystym pięknie, jak w doskonałym panowaniu nad naturą, zarówno w doskonałym państwie, jak i w nauce. Jako idealne typy człowieczeństwa, które osiągnęły szczebel wyższej etyczności, Husserl przedstawiał w związku

¹⁸⁹ Tamże, s. 286.

¹⁹⁰ Tamże.

¹⁹¹ Tamże, s. 288.

z tym zarówno artystę i „szlachetnego technika”, jak i – w swoim przypadku – „autentycznie naukowego badacza”, któremu boska idea objawia się w postaci teoretycznej i praktycznej prawdy¹⁹². Typem takim był dla niego ostatecznie „także szlachetny polityk, który swoje błogosławieństwo znajduje w pracy nad utrzymaniem i kształtowaniem społecznego porządku wspólnoty zgodnie z miarodajnymi dla niego, szczególnymi ideałami: kierującą nim, umiłowaną przez niego ideą jest idealne państwo jako idealny porządek wspólnoty; jego tęsknotą jest urzeczywistnienie tej boskiej idei”¹⁹³.

O z konieczności liberalnym, w oczach Husserla, sensie „szlachetnej” praktyki politycznej zdaje się przesądzać przedstawienie przez niego idealizmu Fichtego jako filozofii radykalnego indywidualizmu. Choć każdy człowiek jest promieniem boskiego bytu, podkreślał Husserl, nie każdy jest organem rzeczywistego i możliwego rozwijania wszelkich idei: „Bóg w każdym indywiduum objawia się w sposób indywidualny”¹⁹⁴. Boska idea, która przesądza o sensie jego ponadzmysłowego bytu, może być wprawdzie przed nim zasłonięta w związku z jego pograżeniem w zmysłowości. Swojego zadania życiowego, swojego powołania indywiduum nie musi jednak sobie wymyślać, tylko odnajduje je w sobie bezpośrednio, gdy tylko przełamie tę zasłonę. Doskonała wolność, zastrzegął jednocześnie Husserl, wyłącza, z jaką ktoś rzeczywiście żyje, decydując się na to, „czego autentycznie i z głębi serca chce”, charakteryzuje jedynie geniusza, który nie jest niczym innym, jak „czystą postacią, jaką istota boska przyjęła w naszej indywidualności”¹⁹⁵.

Urzeczywistnienia idealnego porządku wspólnoty, ukształtowanej w sposób, który respektowałby radykalną wolność indywiduum i umożliwiałby czyste objawianie się w nim boskiej idei, Husserl nie oczekiwał jednak od – choćby i „genialnego” – poli-

¹⁹² Tamże, s. 289.

¹⁹³ Tamże.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Tamże, s. 290.

tyka. Porządek ten, zgodnie z rekonstruowanym przez niego ideałem ludzkości Fichtego, był dla Husserla możliwy dopiero na osiągniętym przez indywiduum szczeblu religijności, na którym treścią życiowego celu człowieka przestaje być skończone, a przez to zawsze niedoskonałe „dzieło”, a staje się nim on sam jako jego twórca. Na szczeblu tym, na którym człowiek nie tylko stanowi medium objawiania się Boga, lecz także wie o sobie jako o „uświęconym naczyniu boskości”, w nowy sposób patrzy on również na cały świat ludzki. „Działając i funkcjonując w obrębie wspólnoty społecznej, mówił Husserl, człowiek moralno-religijny traktuje swoich bliźnich tak samo, jak siebie: jako dzieci Boże”¹⁹⁶. Dopiero na szczeblu religijnym indywiduum ludzkie staje się, w jego ujęciu, „członem idealnego świata ducha, *Królestwa Bożego na ziemi* [podkr. – E. H.]”¹⁹⁷.

Przedstawiając podczas wojny jako jedno z idealnych źródeł siły Niemiec ideał ludzkości Fichtego, a jako jego szczebel najwyższy: „świadomość religijną na gruncie pełnego wglądu filozoficznego”¹⁹⁸, Husserl pośrednio wskazywał miejsce, jakie na drodze do Boga miało zajmować, według niego, stanowisko narodowego egoizmu. W liście do Romana Ingardena z tego okresu stwierdzał jednoznacznie, że „etyczność jest jako taka formą ponadosobową (a zatem i ponadnarodową), tak samo, jak logiczność jako taka”¹⁹⁹. Z perspektywy „stanowiska nauki” jako najwyższego, Fichteńskiego ideału, które jako „wszechobjemujące poznanie Boga” miało zawierać w sobie „wszechobjemujące poznanie świata”, będące zadaniem filozofii naukowej²⁰⁰, Husserl pisał do swego polskiego ucznia, że „*sub specie aeterni* obydwaj [nasze] narody mają swoje idealne prawo do istnienia, swoje prawo do swobodnego rozwoju tkwiących w nich idealnych, wartościowych możliwości”²⁰¹. Wprawdzie, jak zauważał, *sub specie historiae* „twardo w przestrze-

¹⁹⁶ Tamże, s. 291.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, s. 7.

²⁰⁰ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 292.

²⁰¹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, s. 7.

ni napierają na siebie rzeczy, które powinny dopiero przyrównywać się do ideału, pociągane w dół siłą ziemskiego ciężenia”²⁰². Niewykluczone jednak, że nie odmówiłby również Ingardenowi prawa do obudzonej w nim przez Fichtego wiary, że gdyby naród polski, tak samo, jak niemiecki, „wypełnił w wolności swoje wyższe powołanie, wraz z tym musiałyby się dokonać zbawienie także całej ludzkości”²⁰³.

Zaprezentowana w wykładach o ideale ludzkości Fichtego lojalność Husserla wobec monarchii, wolna od narodowego szowinizmu, nie łączyła się u niego również w życiu codziennym z brakiem krytycyzmu i cywilnej odwagi. Edith Stein przywołała w swej autobiografii „nieprzyjemną” dla niego notę, jaka została zamieszczona w pierwszych tygodniach wojny na łamach konserwatywnej „Schlesische Zeitung”. Nota ta piętnowała „niepatriotyczne nastawienie” kilku profesorów getyńskich, wśród których znalazł się również Edmund Husserl²⁰⁴. Na użyte przez wspomnianą gazetę miano „profesora bez ojczyzny” zasłużył sobie zgodą na przeprowadzenie wraz z kolegami ustnego egzaminu doktorskiego u objętego wówczas aresztem domowym za rzekomo antyniemieckie wypowiedzi ich kanadyjskiego studenta Winthropa Bella²⁰⁵. Jak pisała Stein, „wywołali tym gwałtowny sprzeciw swych nacjonalistycznych kolegów, egzamin uznano za nieważny, unieważniono przyjęcie pracy Bella, chociaż ją oddał jeszcze przed wybuchem wojny”²⁰⁶. Po przeniesieniu Bella do kar-

²⁰² Tamże.

²⁰³ E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, s. 292.

²⁰⁴ E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 388.

²⁰⁵ Blżej na temat Winthropa Bella, getyńskiego studenta Husserla w latach 1911–1914, por. L. Embree (red.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht 1997, hasło „Canada”. W liście do Bella, od którego w lecie 1920 roku w czasach inflacji w Niemczech otrzymał siedem tysięcy marek na cele badawcze, Husserl pisał, że tysiąc z nich przekazał „naszemu znakomitemu Heideggerowi, który jest biedny jak mysz kościelna”, cyt. za: D. Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press 2000, s. 174.

²⁰⁶ E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 389.

ceru, mieszczącego się w zabudowaniach uniwersyteckich zarówno Husserl, jak i sama Stein za pozwoleniem dyrektora policji odwiedzali go tam do czasu jego zwolnienia²⁰⁷.

Skalę utożsamienia się Edmunda Husserla z porządkiem politycznym tak zwanej Drugiej Rzeszy niemieckiej obrazuje potwierdzone wieloma świadectwami, między innymi Edith Stein, całkowite załamanie się jego dotychczasowego światopoglądu politycznego w momencie jej upadku. Wiele przemawia za tym, że drogę do tego otworzyła przede wszystkim śmierć jego syna Wolfganga, a także cierpienia wojenne drugiego – Gerharda. Odtwarzając po latach ich szlak bojowy, Malvine Husserl wspominała, że rozpoczął się on od walk w batalionie studenckim pod Langemark, gdzie Wolfgang został 15 maja 1915 roku ciężko ranny w płuco, lecz mimo to już 15 lipca podążył po raz drugi ochotniczo na front, ginąc rok później podczas szturm na Vaux. Również Gerhart został już na samym początku wojny ranny w głowę od wybuchu granatu, przechodząc w następstwie trepanację czaszki. Mimo śmierci brata, pochowanego po francuskiej stronie frontu, Gerhart przyłączył się po rekonwalescencji jako oficer sądowy do batalionu Kassel. Nie mogąc nosić hełmu z uwagi na przebytą operację, zgłosił się ponownie na pierwszą linię frontu w czapce i objął nawet na pewien czas dowództwo batalionu. Pod koniec wojny został drugi raz trafiony rykoszetem w głowę, tracąc wzrok w lewym oku²⁰⁸.

Jeszcze w tym samym liście, w którym informował Dietricha Mahnkego o śmierci syna Wolfganga na froncie we Francji, Husserl pisał: „hekatombi nie zostały złożone nadaremno (...). Z błogosławieństwem Bożym zobaczymy teraz wszędzie żelazną pięść Hindenburga”²⁰⁹. W obliczu tych doświadczeń w grudniu 1916

²⁰⁷ Tamże, s. 390.

²⁰⁸ „Oto zatem obraz nieniemieckiego nie-Aryjczyka”, podsumowuje Malvine Husserl swoje wspomnienie w 1933 roku, „którego dla oczyszczenia uniwersytetu trzeba było «urlopować»”, por. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 501.

²⁰⁹ Tamże, s. 405.

roku zwierzał mu się jednak, że wewnętrznie uwolnił się od „irytacji” wojennych: „wojna została «wzięta w nawias»”²¹⁰. W liście do przyjaciela Gustava Albrechta z kwietnia 1919 roku pisał, że „wydarzenia od sierpnia zeszłego roku, a następnie potworna katastrofa groziły mi wewnętrznym rozdarciem. Siłą zwątpienia zatrzasnąłem się w mojej życiowej pracy, szukając ucieczki w świecie idei”²¹¹. Również w liście do swojego ucznia Fritza Kaufmanna wyznawał, jak cierpi „wraz ze wszystkimi patriotycznie usposobionymi [Niemcami] z powodu okropnego załamania się naszego wielkiego i dumnego narodu”²¹². U progu nieuchronnej klęski monarchiczne poglądy Husserla rozpadły się ostatecznie jak domek z kart. Z Fryburga, w którym objął katedrę na dwa lata przed końcem wojny, Edith Stein w liście z października 1918 roku skarżyła się Romanowi Ingardenowi: „jedyne naprawdę bliższe mi tutaj człowiek – Mistrz, feruje bezlitosne wyroki na osoby i instytucje, które przedtem wysławiał pod niebiosa, tak że wprost nie mogę tego słuchać”²¹³.

Po rewolucji listopadowej, abdykacji cesarza Wilhelma i proklamowaniu 9 listopada 1918 roku w Niemczech republiki Husserl dokonał daleko idącego przewartościowania swoich monarchistycznych poglądów politycznych. Do Romana Ingardena w grudniu 1918 roku pisał: „jestem mocno przekonany, że wojskowe załamanie Niemiec i rewolucja są jedynie fazą przejściową do nowej, piękniejszej epoki niemieckiej historii. To, że upadł stary reżim, który pod każdym względem zawiódł, jest pewnie jedną z tych konieczności historycznych, które kryją w sobie wewnętrzną mądrość. Nie wierzę, aby [reżim ten] kiedykolwiek się odrodził”²¹⁴. Antycypując zapowiedź Friedricha Eberta, która padła podczas posiedzenia niemieckiej konstytuanty 6 lutego 1919 roku, że w Weimarze dokona się przejście „od imperializmu do idealizmu, od mocarstwa światowego do mocarstwa ducho-

²¹⁰ E. Husserl: *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 406.

²¹¹ Cyt. za: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 227.

²¹² E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 9, s. 166–197.

²¹³ E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 159 n.

²¹⁴ Tamże, s. 201.

wego”²¹⁵, w tym samym liście deklarował: „przyjdą rzeczywiście nowe Niemcy, a w nich nowy duch. Wierzę we wzlot czystego idealizmu, którego łaknie młodzież, i mam nadzieję, że wprowadzą one zasady praktycznego rozumu w wewnętrzne oraz zewnętrzne stosunki polityczne. Nie sposób przeskoczyć nad nędzą naszych czasów, nad zonglowaniem ideami, i to czują właściwie wszyscy, cały naród”²¹⁶.

„Kairosu nie lekceważy się bezkarnie”

Nazwana tak przez Christiana Tilitzkiego „mieszczańska lewicowość” Edmunda Husserla, ujawniona w pełni w okresie Republiki Weimarskiej, każe traktować jego ówczesne poglądy polityczne jako bliskie niemieckiej socjaldemokracji. Gerda Walther, wspominając swoje pierwsze spotkanie z nim w Getyndze w 1917 roku, przywoływała pewne obiekcje, jakie miał wysunąć wobec jej własnego, ówczesnego, politycznego zaangażowania. Kiedy na pytanie Husserla, co zamierza robić po filozoficznych studiach, po których nie może przecież spodziewać się chleba, zadeklarowała, że chce zostać agitatorką socjalistyczną, odpowiedział: „w takim razie nie będę pani potrzebował”²¹⁷. W odpowiedzi na jej uwagę, że to ona potrzebuje jego w swoich poszukiwaniach

²¹⁵ Cyt. za: J. John, „Weimar” als regionales, intellektuelles Reform- und Experimentierfeld, w: W. Bialas, B. Stenzel (Hrsg.), *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, Weimar-Köln-Wien 1996, s. 11.

²¹⁶ E. Husserl, *Briefwechsel*, t. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 201. Niejako *pro domo tua* Husserl dodawał: „Miejmy nadzieję, że i stosunki w Pańskim narodzie rozwiną się zgodnie ze swym idealnym sensem i prawdziwym dobrodziejstwem. Byłoby nieszczęsnym anachronizmem, gdyby akuserkami ponownych narodzin państwowo konsolidowanego życia narodowego w nowej Polsce stały się szowinistyczne, przebrzmiałe ideały [*After-Ideale*] władzy politycznej. Myślę, że nowe Niemcy i nowa Polska mogą i będą żyć w dobrym sąsiedztwie, a myjmy nadzieję, wkrótce i w przyjaźni”, tamże.

²¹⁷ Por. G. Walther, *Zum anderen Ufer*, s. 203.

prawdy, a także metody, dzięki której będzie mogła ją odnaleźć, stwierdził, że filozof, a w szczególności fenomenolog, musi być przecież całkowicie wolny od przesądów i przeświadczeń światopoglądowych. Dopiero kiedy zapewniła go, że natychmiast odrzuci socjalizm, jeśli tylko – choć była przekonana, że nigdy tak się nie stanie – okaże się nie do pogodzenia z fenomenologią, Husserl odesłał ją do swej ówczesnej asystentki, Edith Stein, która potraktowała całą sprawę z humorem i obiecała Gerdzie Wather go udobruchać²¹⁸.

W momencie objęcia władzy w Niemczech przez socjaldemokrację, gdy w listopadzie 1918 roku rządy w Getyndze sprawowała rada żołnierska, do profesorów uniwersyteckich skierowano wezwanie do opowiedzenia się za wprowadzaniem porządkiem republikańskim lub do ustąpienia²¹⁹. We wspomnieniach Gerdy Walther profesorowie w większości posłuchali tego apelu i postanowili odczekać, obserwując rozwój wypadków. Jak wspominała również, „kiedy odwiedziłam Husserla 12 listopada 1918 roku, zastałam go nad lekturą komentarza Kautsky’ego do «programu erfurckiego» partii socjaldemokratycznej! Wyrażał się z wielkim uznaniem o jasnym, dobrze zrozumiałym stylu «Karola Wielkiego» i pytał mnie, czy nie mogłabym polecić mu innych pism Kautsky’ego?»²²⁰. Stwierdzając, że Husserl „najwyraźniej nic już nie ma przeciwko moim socjalistycznym skłonnościom”, zaferowała się pożyczyć mu Kautsky’ego *Koncepcje ekonomiczne Karola Marksa*, a potem jeszcze inne jego prace²²¹.

W odpowiedzi na przesłany mu przez Arnolda Metzgera rękopis *Fenomenologii rewolucji*, napisanej bezpośrednio po złożeniu przez jego ucznia funkcji przewodniczącego rady żołnierskiej w Brześciu²²², Husserl we wrześniu 1919 roku pisał już o swo-

²¹⁸ Tamże, s. 204.

²¹⁹ Tamże, s. 230.

²²⁰ Tamże, s. 230.

²²¹ Tamże.

²²² Por. A. Metzger, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1979.

im dzielonym z nim „radykalnym usposobieniu”²²³. Miało ono polegać na „zdecydowaniu, żeby nie prowadzić życia jak interesu handlowego, widząc w nim ciąg dwóch rubryk «winien» i «ma» (w których «winien» nie oznacza nic innego, jak tylko wymogi «ma»)”²²⁴. Usposobienie to miało być „śmiertelnie wrogie wszelkiemu «kapitalizmowi», wszelkiemu bezsensownemu gromadzeniu «ma» oraz, korelatywnie, wszelkim egoistycznym wartościom osobistym – włączając w to zaszczyty, sławę, dumę, nawet dumę z reformatorskich zamysłów, celów, misji”²²⁵. Opowiedzenie się Husserla za szeroko rozumianym „socjalizmem” nie było jednak, podobnie jak u Metzgera, ze względów zasadniczych bynajmniej równoznaczne z opowiedzeniem się za koncepcjami ekonomicznymi Karola Marksa. Kiedy Husserl poprosił Gerde Walter o podanie mu sprowadzonej przez nią dla niego z Danii kawy, deklarując, że „zrobi z niej fenomenologię”, na jej pytanie, czy nie dałoby się tego zrobić bez jego pośrednictwa, odpowiedział: „jest pani niepoprawną materialistką!”.

Wejście Husserla u progu Republiki Weimarskiej w krąg oddziaływania światopoglądowego socjaldemokracji poświadcza również list Edith Stein do Romana Ingardena napisany jeszcze przed rewolucją. Pisała ona o „zgrozie”, z jaką myślała o dyskusji politycznej, czekającej ją nieuchronnie „przy pierwszej wizycie na Lorettostrasse” we Freiburgu. Z relacji Edith Stein można wprawdzie domniemywać, że również wówczas Malvine Husserl wykazywała się większą od męża dozą politycznego radykalizmu: „Dysputy takie stały się jeszcze bardziej groźne niż kiedyś, ponieważ pani Malvine przeszła do obozu «niezależnych» [mowa o powstałej z lewego skrzydła SPD Niezależnej Socjaldemokratycznej Partii Niemiec, która za wyjątkiem komunistów później znów się do niej przyłączyła – A. G.] i zwykle dyskusja kończy się małżeńską kłótnią”²²⁶.

223 E. Husserl, *List do Arnolda Metzgera*, s. 105.

224 Tamże.

225 Tamże.

226 E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 148 i n.

Z uwagi na głęboko ugruntowane w przedwojennym doświadczeniu spojrzenie na rzeczywistość praktyki i kultury, Husserlowi w okresie Republiki Weimarskiej obce były nie tylko materialistyczne ideały światopoglądowe lewicy. Nie ulega wątpliwości, że kwestią nieznaną u niego żadnego zrozumienia była między innymi sprawa równouprawnienia kobiet. „Kiedy Husserl stał podczas wykładu na katedrze, wspominała Gerda Walther, przypominał mi czasem proroka ze Starego Testamentu lub średniowiecznego mędrca, który stojąc na wysokiej wieży, śledzi tory gwiazd: zdawał się przebywać daleko ponad rzeczami w oderwanej od świata sferze «czystej świadomości»²²⁷. Walther tłumaczyła tym sobie, dlaczego Husserlowi nigdy nie przyszło do głowy, że zamężne kobiety mogą być wykładowczyniami uniwersyteckimi i dlaczego na wyrażoną przez nią chęć habilitowania się odpowiedział, że powołaniem kobiety jest dom i małżeństwo. „W odniesieniu do tych spraw był jeszcze więzieniem starotestamentowo-patriarchalnych poglądów²²⁸ – pisała.

Sytuując stanowisko polityczne Husserla na tle dyskusji światopoglądowych i walk partyjnych w Republice Weimarskiej, należy pamiętać, że obozy polityczne w owym czasie były dalece niestabilne i wewnętrznie niehomogeniczne. Jak podkreśla Christian Tilitzki, w szczegółowych kwestiach wykazywały często większe podobieństwo pomiędzy sobą niż w swoim własnym obrębie, o czym przekonuje choćby na pozór wewnętrznie niemożliwy fenomen „narodowego bolszewizmu²²⁹. Określenie Weimaru jako „demokracji bez demokratów” jest w ujęciu Tilitzkiego uzasadnione o tyle, o ile wspólna wszystkim tym obozom pozostawała rezerwa wobec republiki jako systemu stanowiącego instytucjonalizację światopoglądowego pluralizmu. Badając ich wypowiedzi, „aż do przesytu można naczytać się zaklinań i wezwań do jedności klaso-

227 G. Walther, *Zum anderen Ufer*, s. 211.

228 Tamże, s. 216.

229 Por. L. Dupeux, *Nationalbolschewismus in Deutschland 1919–1933. Kommunistische Strategie und konservative Dynamik*, München 1985.

wej, jedności narodowej (*Volkseinheit*), braterstwa i wspólnoty”²³⁰. Ponadpartyjny charakter miało prawie jednogłośnie, zdecydowane odrzucenie modelu ekonomiczno-politycznego, wprowadzanego w Związku Sowieckim, będące, jak pisze Tilitzki, dziedzictwem liberalnej, prawnopañstwowej tradycji myślenia o polityce, właściwej potomkom dziewiętnastowiecznego mieszczaństwa. Inny element wspólny światopoglądu politycznego profesury niemieckiej stanowił również głęboko zakorzeniony antykapitalizm i wiara w możliwość niemieckiej „drogi odrębnej” w ekonomii²³¹.

Za istotny wyróżnik postawy politycznej samego Husserla w tym okresie należałoby uznać w efekcie samo jego zdecydowane opowiedzenie się za porządkiem ustrojowym Republiki Weimarskiej i lojalność wobec jej konstytucji. Przemawia za tym jednoznaczne świadectwo jego studenta z Getyngi, filozofa, polityka i pedagoga Adolfa Grimme, z którym prowadził szczególnie ożywioną korespondencję w latach 1929–1934, obejmujących okres sprawowania przez tego ostatniego funkcji ministra kultury w rządzie Prus²³². Sam Grimme, który podążył w 1910 roku za Husserlem do Getyngi jeszcze z Halle²³³, wstąpił do SPD w 1922 roku, działając przedtem na fali rewolucji – podobnie jak w tym samym czasie Edith Stein – w liberalnej DDP (Niemieckiej Partii Demokratycznej)²³⁴. Zaprzyjaźniony od czasów młodości z Pauliem Tillichem, przyłączył się też bardzo wcześnie do współtworzonego przez niego w 1919 roku „Związku religijnych socjalistów”²³⁵. Spośród wszystkich korespondentów Husserla poglądy polityczne Grimmego wydają się mu najbliższe, ujawniając najbardziej ich współbrzmienie po dojściu Hitlera do władzy. Obaj wykluczeni wówczas z niemieckiej wspólnoty politycznej – jeden urlopowany z uniwersytetu na podstawie ustaw rasowych, drugi pozbawiony urzędu i możliwości pracy z młodzieżą z racji ideolo-

²³⁰ Ch. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie*, s. 46.

²³¹ Tamże, s. 47.

²³² Por. K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 186.

²³³ Tamże, s. 20.

²³⁴ Tamże, s. 45 i n.

²³⁵ Tamże, s. 51.

gicznych – weszli w tym czasie w nazwane tak przez Grimme „ostatnie stadium pedagogiczne: wychowania do cierpliwości”²³⁶.

Odnosząc się w liście z lutego 1932 roku do przesłanego mu przez Grimmego zbioru przemówień²³⁷, Husserl doceniał przede wszystkim jego dający w nich o sobie znać „pełen wiary idealizm”. Jak pisał, „jeśli taki duch – mówiąc otwarcie, nie zakładałem tego – jest żywy pośród szerokich mas socjaldemokratycznego ludu, jeśli można mówić w ten sposób na zgromadzeniach młodzieży i budzić życzliwy oddźwięk, nie martwię się o przyszłość naszego narodu”²³⁸. Nie pozwalając sobie na porzucenie przyjętej przez siebie postawy niezaangażowanego obserwatora niemieckiej sceny politycznej, natychmiast dodawał jednak: „jestem pewien też tego, że również w innych partiach go nie brakuje, mimo tak wielu godnych pożałowania błędów i wypaczeń”²³⁹. Zarysowane przez Husserla na koniec listu jego własne stanowisko nie pozostawia jednak wątpliwości, w jakiej partii lokował własne sympatie polityczne. „Tylko wiara w przyszłość, w autentyczną, wydzwigającą ludzką przyszłość, pisał, może pomóc znieść nędzę współczesności. Lecz wiara jest ostateczna i autentyczna tylko jako wiara w idee i naszą wolność kształtowania zgodnie z nimi świata i nas samych”²⁴⁰.

Najgłębszym tłem wspólnoty poglądów politycznych Husserla i Grimmego była dzielona przez nich ewangelicka formacja duchowa. Grimme, jeszcze będąc studentem, opublikował w 1908 roku rozprawkę *Rozum i serce w poszukiwaniu Boga*²⁴¹, w której dawał wyraz przekonaniu, że współczesne mu społeczeństwo niemieckie, nie nadążając za rozwojem uprzemysłowienia, podlega procesowi dezintegracji. Ponieważ w poszukiwaniu spójno-

²³⁶ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 103.

²³⁷ A. Grimme, *Das neue Volk – der neue Staat. Sieben Ansprachen*, Berlin 1932.

²³⁸ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 94.

²³⁹ Tamże.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ A. Grimme, *Verstand und Herz auf der Gottessuche*, Berlin–Rom 1908.

ści i jednoczącej go mocy nie znajdowało ono oparcia w Kościele, który również przestał wypełniać swą rolę religijną, wyzwaniem czasu okazywało się zdaniem Grimme przeciwstawienie się oddziaływaniu filozofii negujących społeczną rolę religii, a także większe społeczne zaangażowanie Kościoła²⁴². Z faktu, że za politycznym zaangażowaniem ucznia Husserla stały przede wszystkim motywy religijne, zdały sprawę jego słynne później, skrzydlate słowa: „socjalista może być chrześcijaninem, chrześcijanin musi być socjalistą”²⁴³.

W swoich listach Grimme wielokrotnie pisał, że fundamentalne znaczenie dla wyboru przez niego drogi życiowej, która polegała na wychowawczym oddziaływaniu na młodzież, a w następnej kolejności na masę²⁴⁴, miało również spotkanie z samym Husserlem i jego ideą fenomenologii²⁴⁵. Podjęta przez Husserla krytyka współczesnych nauk i całej dotychczasowej filozofii, zarzucająca im, że zamiast przyczynić się do rozjaśnienia sensu egzystencji człowieka i odsłonięcia przed nim wartości, którym mógłby zaufać, postawiła je wszystkie pod znakiem zapytania, oddziałała na Grimmego niczym objawienie²⁴⁶. Jak ujmuje to jego biograf Kai Burkhardt, w fenomenologii Grimme dostrzegł ostatnią, wielką próbę odsłonięcia oczywistych podstaw powszechnie ważnych, bezwzględnie obowiązujących, etycznych nakazów i wartości moralnych, które mogłyby zaspokoić religijne poszukiwania jego „rozumu i serca”²⁴⁷. W swoim własnym wykładzie o Fichtem, wygłoszonym w 1916 roku, którego egzemplarz natychmiast prze-

²⁴² Por. K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 16.

²⁴³ Tamże, s. 51.

²⁴⁴ Por. A. Grimme, *Der religiöse Mensch. Eine Zielsetzung für die neue Schule*, Berlin 1922; tenże, *Die religiöse Schule. Mit einem Geleitwort von Paul Oestreich*. Berlin 1923; tenże, *Religion, Kirche und Sozialismus*, „Zeitschrift für Religion und Sozialismus”, 5(1933), s. 14–20.

²⁴⁵ List do Husserla z czerwca 1929 roku, w: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 86.

²⁴⁶ Por. A. Grimme: *Die frohe Botschaft der Husserlschen Philosophie*, „Der Falke”, 1(1917), s. 224–231.

²⁴⁷ K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 21.

słał Husserlowi, sam Grimme mówił: „filozofia niemiecka, która łączy się z nazwiskiem Edmunda Husserla, przynosi ludzkości wybawienie od ucisku zwątpienia w Boga i dobro, zwątpienia, czy rzeczywiście lepiej jest czynić dobro niż po prostu troszczyć się o swą własną korzyść, ta autentycznie rzeczowa i tym samym naukowa, ta filozofia istoty, ta autentycznie niemiecka i zarazem prawdziwie helleńska, lecz również autentycznie chrześcijańska filozofia, o której Fichte proroczo powiedział: «duch niemiecki otworzy nowe sztolnie i wpuści światło i dzień w ich otchłanie, poruszy masywy myśli, w których przyszłe epoki będą mogły zamieszkać»”²⁴⁸.

Przesadą byłoby może postrzeganie Adolfa Grimme jako politycznego *porte parole* Husserla. Wyrażona w liście do Grimme rezerwa wobec jego przynależności partyjnej wiązała się z reprezentowanym przez niemiecką socjaldemokrację „materialistycznym ujęciem życia i dziejów”, uznawanym przez autora *Idei czystej fenomenologii* za „historyczny przeżytek”²⁴⁹. Właściwe podstawy politycznemu oddziaływaniu na masy mogły ponadto zapewnić, zdaniem Husserla, jedynie metodycznie prowadzone poszukiwania rozumu, a nie serca. Jako minister w socjaldemokratycznym rządzie Prus, któremu kres położył zamach von Papena, Grimme nie był jednak dla Husserla i innych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego również tyranem Syrakuz. Jedną z pierwszych jego decyzji na stanowisku ministra było powołanie Martina Heideggera w 1929 roku na opuszczoną przez Ernsta Troeltscha katedrę w Berlinie²⁵⁰. Choć Heidegger ostatecznie jej nie objął, spotkało się ono z bardzo dobrym przyjęciem: gazeta „Der Abend” nazwała je „odważnym, rewolucyjnym z naukowe-

²⁴⁸ A. Grimme, *Gedanken vom Beruf des Deutschen in der Welt und vom Sinn des Krieges. Ein Fichte-Vortrag zu Gunsten der Kriegswohlfahrtspflege. Gehalten am 15. November 1916 in der Aula des Königlichen Gymnasiums zu Leer*, Leer 1916, s. 35

²⁴⁹ Ch. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie*, s. 50.

²⁵⁰ Por. K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 138. Szczegółowo na temat okoliczności tego powołania por. V. Farias, *Heidegger and Nazism*, Philadelphia 1989, s. 222–226.

go punktu widzenia czynem”, świadczącym według „Vossische Zeitung” o „czysto duchowo-rzeczowych zamiarach i niezależności” nowego ministra²⁵¹. Od listopada 1930 roku Grimme finansował również ze środków ministerstwa zatrudnienie Eugena Finka na stanowisku asystenta Husserla²⁵².

Zrozumiałe jest, że już kilka dni po objęciu władzy przez Hitlera i ustanowieniu w Niemczech dyktatury Husserl pisał do Grimme’go z niepokojem: „a Pan, szanowny przyjacielu?! Co będzie z Panem w tej hitlerowszczyźnie [*Hitlerei*]? Niemcy, akurat Niemcy prowadzone przez absolutnie pozbawionych ducha ludzi. Lecz nie będziemy tracić nadziei. W historii jest tylko jeden rodzaj prawdziwych, nieprzewycięzalnych rzeczywistości: nazywają się one idealnościami. Upadek ludzkości europejskiej nie jest niczym innym, jak upadkiem wiary w idee (...). Konieczna jest nowa, absolutnie radykalna i w swej absolutnej uniwersalności rozświetlająca wszystko filozofia (rozświetlająca wszystkie ciemne jaskinie sceptycyzmu i mistyki). Praca mojego życia zmierza do stworzenia jej metody oraz ram pracy. Niestety nie może ona od razu stać się rzeczywistością”²⁵³.

Po usunięciu Grimme’go ze stanowiska i poddaniu go politycznym szykanom, polegającym między innymi na kontroli korespondencji i inwigilacji, Husserl natychmiast wystąpił wobec niego z propozycją pomocy w znalezieniu możliwości kontynuowania aktywności pedagogicznej za granicą²⁵⁴. Napisał także w jego sprawie do pełniącego wówczas funkcję rektora Uniwersytetu we Fryburgu Martina Heideggera, lecz ten na jego prośbę nie odpowiedział²⁵⁵. Troska ta, jak również jego własna odpowiedź na przesłane przez Grimme’go w kwietniu 1934 roku życzenia urodzinowe, potwierdza wypowiedzianą przez Tilitzkiego tezę, że lojalność Husserla wobec Republiki Weimarskiej ugruntowa-

²⁵¹ K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 138.

²⁵² E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 89.

²⁵³ List z 4 lutego 1933 r., w: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 97.

²⁵⁴ List z 9 października 1933 r., tamże, s. 97.

²⁵⁵ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 99.

na była nie tyle w akceptacji abstrakcyjnych zasad jej konstytucji, ile w zaufaniu tym politykom, którzy jak Grimme za obowiązek republiki uznawali odniesienie do ponadczasowych ideałów²⁵⁶. Jak pisał w swoim liście, „odważni, stanowczy ludzie, autentyczni do korzeni, którzy muszą troszczyć się stale o swój prawdziwy i autentyczny byt, bronić swej uzyskanej przez siebie samej substancji, zachowując i utrzymując w ten sposób swój charakter duchowych sił narodu – tacy ludzie są nieocenieni, i jeśli cokolwiek może uchronić nas przed zwątpieniem, pozwalając z nadzieją patrzeć w przyszłość, to fakt, że jednak odkrywamy wokół, tu i tam w szarej masie, szczerych, autentycznych, odważnych ludzi, których musimy podziwiać i kochać”²⁵⁷.

Postawa polityczna przyjęta przez Adolfa Grimme w okresie trwania Trzeciej Rzeszy nie tylko potwierdziła, lecz wręcz przekroczyła oczekiwania, związane z jego osobą przez Husserla. Odrzuciwszy proponowaną przez niego pomoc i zatrudniwszy się jako korektor w wydawnictwie naukowym, Grimme stwierdzał: „dotychczas próbowałem współdziałać na rzecz polepszenia sytuacji proletariatu powodowany autentycznym wstrząsem, jaki odczuwałem, obserwując ją; teraz – choć wciąż jeszcze wystarczająco uposażony i dlatego wciąż jeszcze silnie zdystansowany – doświadczam również na podstawie *własnych* przeżyć, co to właściwie znaczy, być proletariuszem”²⁵⁸. Motywując swoją decyzję pozostania w kraju, deklarował, że wyjazdy ludzi, którzy piastowali publiczne stanowiska, od początku traktował jako rzecz fatalną dla niemieckiej przyszłości. „Każdy dzień utwierdza mnie w tym przekonaniu, niezależnie od tego, ile niebezpieczeństw niosą ze sobą kolejne dni, a jeszcze bardziej noce”²⁵⁹.

Wbrew temu, co pisał Husserlowi o poddaniu samego siebie egzaminowi z wychowania do cierpliwości, odmowa emi-

²⁵⁶ Ch. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie*, s. 50.

²⁵⁷ List do A. Grimme z 25 czerwca 1934 r., E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 98.

²⁵⁸ List do Husserla z 26 listopada 1933 r., tamże, s. 99.

²⁵⁹ Tamże.

gracji z Niemiec nie była w wypadku Grimme równoznaczna z wyborem emigracji wewnętrznej. „Nie opuszcza mnie poczucie, że nie jest obojętne, z jakiego geograficznego miejsca – gdyż *jest* ono nie tylko geograficzne – jednostka napotyka czas i zdarzenia losu. Kairosu nie lekceważy się bezkarnie. Nie można napotykać go z dowolnego miejsca X: «tu trzeba to zrobić»²⁶⁰. Początkowo wyszedł temu kairosowi naprzeciw, rozpoczynając studia nad pojęciem logosu u św. Jana. Podjęte wówczas przez niego analizy z zakresu „fenomenologii Janowej świadomości” złożyły się na wydaną już pośmiertnie rozprawę o sensie i bezsensie chrześcijaństwa²⁶¹. Wkrótce jednak, poprzez pisarza i dramaturga Adama Kuckhoffa, z którym jeszcze w Halle działał w Ruchu Wolnych Studentów, Grimme nawiązał kontakt z grupą lewicowych opozycjonistów utworzoną wokół Arvida Harnacka i Harro Schulze-Boysena. Spotkania grupy, z którą mniej lub bardziej luźno związane było kilkadziesiąt osób, nie ograniczały się do samych tylko dyskusji i wymiany informacji. Poprzez Harnacka współpracowała ona z sowieckim wywiadem, rozprawiała ulotki, „zręcznie formułowane” przez Grimme pod pseudonimem „Novi”, dokumentowała zbrodnie członków partii narodowosocjalistycznej i Wehrmachtu, rozbudowywała sieć kontaktów w ramach ruchu oporu oraz rysowała scenariusze przyszłości politycznej po upadku reżimu²⁶² – według Grimme „najbardziej zgubnego w historii”²⁶³.

11 października 1942 roku Adolf Grimme został aresztowany na podstawie zeznań Adama Kuckhoffa²⁶⁴, powieszono go wcześniej głową w dół i torturowanego w „izbie Stalina”, mieszczącej się w berlińskiej kwaterze gestapo przy Prinz-Albrecht-Strasse²⁶⁵.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ A. Grimme, *Sinn und Widersinn des Christentums*, Heidelberg 1969.

²⁶² K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 191.

²⁶³ Por. A. Grimme w: „Lüneburger Landeszeitung”, 30 kwietnia 1951, cyt. za: K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 196.

²⁶⁴ K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 199.

²⁶⁵ List A. Grimme do Hermanna Fleschego z 23 maja 1946 roku, w: A. Grimme, *Briefe*, Heidelberg 1967, s. 143.

Dziesięciu członków grupy skazanych zostało na śmierć jeszcze w tym samym roku: 22 grudnia na hakach rzeźnickich powieszono zostali między innymi Schulze-Boysen i Harnack, a ich żony na osobisty rozkaz Hitlera zostały zgilotynowane²⁶⁶. Kara śmierci na Adamie Kuckhoffie została wykonana 5 sierpnia 1943 roku. Ich procesy włączone zostały w szerszy kontekst akcji kontrwywiadowczej, wymierzonej w wewnątrznie niejednorodną siatkę grup szpiegowskich i innych form oporu, określonych przez gestapo zbiorczą nazwą Czerwonej Orkiestry (*Rote Kapelle*)²⁶⁷. Sam Grimme, niewykluczone, że z uwagi na jego niewątpliwy antykomunizm i pełnione wcześniej wysokie stanowisko państwowe, skazany został przez sąd wojenny na karę trzech lat więzienia. Wytoczony przez niego po wojnie, wspólnie między innymi z żoną Adama Kuckhoffa, proces przeciwko przewodniczącemu sądu został umorzony, z uzasadnieniem, że postawa Grimmeo do dziś pozostaje „z prawnego i politycznego punktu widzenia” sporna, zaś przywołani przez niego świadkowie oskarżenia „dali się ponieść bezmiernej nienawiści do narodowosocjalistycznego państwa”²⁶⁸.

W przekonaniu Grimmeo aktywny opór przeciwko polityce tego państwa stanowił praktyczną konsekwencję przyjętej przez niego postawy fenomenologicznej. Rozstrzygnięcia domagało się według niego pytanie, „które Niemcy i które uczucie narodowe może się okazać bardziej adekwatne w odniesieniu do *idei* Niemiec. Wydaje mi się bowiem prawie, jak gdyby w naszym kraju jeden naród występował wciąż przeciwko drugiemu narodowi, jak gdybyśmy byli jednym ludem (*Volk*) o dwóch narodach (*Nationen*)”²⁶⁹. Za głos narodu, z którym sam się solidaryzował, Grimme uznawał podjętą przez Husserla walkę z duchem materializmu, zmierzającą do jego długofalowego, radykalnego, filo-

²⁶⁶ K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 203–204.

²⁶⁷ Tamże, s. 188.

²⁶⁸ Tamże, s. 272.

²⁶⁹ List do Husserla z 26 listopada 1933 r., E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 101.

zoficznego przewycięzenia. W urodzinowym liście do Husserla z kwietnia 1937 roku pisał, że na życzenie znanych mu kręgów „młodych humanistów” czytał ostatnio wraz z nimi jego opublikowany w czasopiśmie „Logos” artykuł *Filozofia jako ścisła nauka*, który wydał mu się jeszcze bardziej aktualny niż przed laty²⁷⁰. To dziś bowiem, stwierdzał, „musimy oglądać trudny niegdyś do wyobrażenia taniec śmierci naturalistycznego sposobu myślenia, wyładowujący się niepohamowanie w całkowicie przez niego opartych oficjalnych tendencjach współczesności”²⁷¹. To dziś siłą życiową pozostaje prowadząca w szaleństwo teoria najbardziej odległa od życia i dokonuje się „zdrada ducha i wielkiej niemieckiej tradycji”²⁷².

W czasie, w którym przyszło mu żyć, deklarował Grimme, „nie ma nic, z czym można byłoby się pogodzić, żadnej godności i żadnej władzy; gdyż jaką podstawę prawną może mieć choćby i tak potężna władza, która nie odpowiada na pytanie: po co?”²⁷³. W swojej współczesności widział Grimme, tak samo jak wówczas Husserl, czas kryzysu, sądu nad światem, wyzwania, na które można odpowiedzieć tylko – wyrażając to słowami Nietzschego – filozofując młotem. „Pozostaje nam tylko nadzieja, że katastrofa ta jest tylko przygotowawczym przeoraniem pola, aby to, co w naszej kulturze stało się pustą łupiną, radykalnie wykarczować i przygotować w ten sposób grunt pod wzejście zdrowego siewu”²⁷⁴. Polityczne konwulsje współczesności interpretował jako moment oddzielania się tego, co spróchniałe, od tego, co autentyczne, nieprawdziwej, ukrytej niewiary od niewiary przynajmniej jawnie obwieszczonej, „konwencjonalnego jak-gdyby (*Als-Ob*) zakorzenienia w metafizyce od szczerego zerwa-

²⁷⁰ Kai Burkhard błędnie identyfikuje ten artykuł z nieistniejącym studium Edmunda Husserla na temat logosu u św. Jana, por. K. Burkhardt, *Adolf Grimme*, s. 187.

²⁷¹ List do Husserla z 6 kwietnia 1937 r., E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 106.

²⁷² Tamże.

²⁷³ Tamże.

²⁷⁴ Tamże, s. 107.

nia z formami, które utraciły swój sens i nic już nie znaczą dla duszy!”²⁷⁵.

Wprowadzając do swej diagnozy elementy teologii narodu lub raczej jego teodycei, Grimme wyrażał jednocześnie nadzieję, że być może podczas gdy „na powierzchni hulają i zwodzą lud demony współczesności”, w narodowej głębi dokonuje się „ucieczka Niemców od bezsensu egzystencji”. Ponieważ był przekonany, że narodowy socjalizm nie jest w stanie trwale zaspokoić „prawdziwej tęsknoty mas” i nie może być końcem niemieckiej historii, uznawał, że „los postawił nas przed jeszcze jednym pytaniem albo–albo: albo droga prowadzi do kulturalnej i religijnej reakcji, albo nasz naród budzi się do nowej reformacji”²⁷⁶.

Zamknięty w duchowym getcie

Pytanie o relację pomiędzy światopoglądem politycznym Husserla a jego ideą fenomenologii, o społeczno-historyczne granice „czystości” tej idei, trapiło w mniejszym stopniu jej twórcę niż jego „czysto niemiecką” publiczność. Gershom Scholem w eseju *Żydzi i Niemcy* pokazał, że pytanie to wisiało w niemieckim powietrzu, odkąd w monarchii Habsburgów wraz z Josefem von Sonnenfelsem, a w monarchii Hohenzollernów wraz z Mojżeszem Mendelssohmem „rozpoczął się proces, w wyniku którego Żydzi zwrócili się ku Niemcom”²⁷⁷. Scholem podkreślał w swoim eseju znaczenie, jakie w procesie tego „nieskończenie tęsknego zerkania w stronę niemieckiego kręgu historycznego, zerkania tak charakterystycznego dla ponad stu lat stosunków między Żydami a Niemcami”, a także w kształtowaniu się samej idei tej „czystości”, miała – obok Sonnenfelsa i Mendelssohna – postać Fryderyka Schillera²⁷⁸. Ów narodowy poeta Niemców, „rzecznik czystego człowieczeństwa,

²⁷⁵ Tamże.

²⁷⁶ Tamże.

²⁷⁷ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, s. 79.

²⁷⁸ Tamże, s. 83.

piewca najwyższych ideałów ludzkości”, reprezentował, w ujęciu Scholema, dla całych pokoleń Żydów w Niemczech „to, co uważali lub chcieli uważać za niemieckie, i to jeszcze w ostatnim trzydziestolecu XIX wieku, gdy w samych Niemczech język ten brzmiał już pusto”²⁷⁹.

Pytanie o granice czystości fenomenologii zostało zadane Husserlowi po raz pierwszy najpóźniej pod koniec pierwszej wojny światowej. O sytuacji, w jakiej to pytanie go postawiło, najszerzej informował w swoich listach Dietricha Mahnkego, wydawcę pism zebranych Leibniza i twórcę idei „nowej monadologii”, z którym prowadził regularną korespondencję od 1905 roku. Husserl omawiał w niej początkowo głównie kwestię podstaw matematyki i zasad rachunku prawdopodobieństwa, a także pierwsze prace Mahnkego na temat filozofii Leibniza, dla których jako możliwe miejsce publikacji polecał annały filozofii przyrody, wydawane przez Wilhelma Ostwalda²⁸⁰. Korespondencję z nim kontynuował również podczas wojny, zdając sprawę ze swego oddania sprawie niemieckiej, informując go o losach wojennych swoich synów, a jemu samemu gratulując między innymi odznaczenia Żelaznym Krzyżem²⁸¹. W liście ze stycznia 1917 roku Husserl pisał do Mahnkego, że jego interpretację monadologii Leibniza uważa za w pełni uzasadnioną, deklarując: „ja sam jestem właściwie monadologiem”²⁸².

Na przesłany mu przez Mahnkego na początku 1921 roku „pierwszy od lat tak długi list” Husserl odpowiedział listem równie długim. Powtórzył w nim swoje przekonanie, że tym, czego w obecnym stanie „filozofii jako nauki w najwyższym sensie” najbardziej potrzeba, jest „radykalna, wznosząca się z prazródół świadomości”, systematyczna praca nad „roboczymi problema-

²⁷⁹ Tamże.

²⁸⁰ Ostatecznie por. D. Mahnke, *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit*, Stade 1912 (list do D. Mahnkego z 17 sierpnia 1910, w: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 397–399).

²⁸¹ List do D. Mahnkego z 27 października 1914 r., tamże, s. 403.

²⁸² List do D. Mahnkego z 5 stycznia 1917 r., tamże, s. 408.

mi filozofii”²⁸³. Projektując na Mahnkego swoje własne rozdarcie pomiędzy filozofią ściśle naukową, a światopoglądową, pisał mu: „tak kocha pan przecież Fichtego. Wie pan więc, jak pięknie i głęboko mówił we «Wskazaniu» [*Anweisung zum seligen Leben – A. G.*] o wewnętrznym głosie i powołaniu”²⁸⁴. W reakcji na przesłaną mu przez Mahnkego rozprawę *Odrodzenie Leibnizjańskiego światopoglądu*²⁸⁵ wołał: „to są dokładnie moje drogi! Syntezę nauki Fichtego i Platona o erosie przeprowadziłem przecież w moich tutejszych [we Fryburgu] wykładach o Fichtem (wojennych wykładach)”²⁸⁶.

W ostatnich liniijkach tego listu Husserl powiadał Mahnkego, że jako luteranin, lecz żydowskiego pochodzenia, nie może niestety wstąpić do założonego w 1914 roku Towarzystwa Fichteńskiego, będącego w owym czasie stowarzyszeniem w tej samej mierze filozoficznym, co volkistowskim [*völkische*]²⁸⁷. „Ubolewam nad wtargnięciem antysemityzmu do filozofii[!]”, pisał. „Nikt nie może mi jednak przeszkodzić, na miarę moich skromnych sił, działać w duchu chrześcijańskim na rzecz Fichtego i niemieckiego idealizmu”²⁸⁸. Kilka miesięcy później, odpowiadając na prośbę Mahnkego o polecenie jego kandydatury Hansowi Pichlerowi, profesorowi zwyczajnemu uniwersytetu w Greifswaldzie, Husserl odmówił, stwierdzając, że byłoby mu łatwiej, gdyby chodziło o kogoś innego, niebędącego jednym z przywódców filozoficznego antysemityzmu w Niemczech²⁸⁹.

W tym samym liście Husserl zwierzał się Mahnkemu jako jednemu ze swoich „bliższych uczniów”, że choć jego pochodzenie jest „czysto żydowskie”, nigdy nie otrzymał „wyznaniowego lub

283 List do D. Mahnkego z 23 kwietnia 1921 r., tamże, s. 426.

284 Tamże, s. 427.

285 D. Mahnke, *Die Neubelebung der Leibnizschen Weltanschauung*, „Logos”, 9(1920), s. 363–379.

286 List do D. Mahnkego z 23 kwietnia 1921 r., s. 429.

287 Tamże, s. 430 (por. także przypis redakcyjny 97).

288 Tamże.

289 List do D. Mahnkego z 17 października 1921 r., s. 432.

«narodowego» [*völkische*] żydowskiego wychowania”²⁹⁰. Składał w nim przywoływaną już wcześniej deklarację, że w całym swoim nauczaniu i oddziaływaniu, we wszystkich swoich dążeniach życiowych kierował się „wyłącznie świadomością odpowiedzialności [na tym świecie] wobec «mojego» niemieckiego narodu”²⁹¹. Jako swą „wewnętrzzną tezę” przedstawiał Mahnkemu nieobecne jeszcze w jego wykładach o Fichtem przekonanie, że „wszystko co wielkie, jest ponadnarodowe, lecz z konieczności nacechowane narodowo. To [nacechowanie] nie jest [tylko] przypadkową szatą, lecz zawiera w sobie wielkie i idealnie najwyższe funkcje w budowie [*Aufbau*] ludzkości, a tym samym [w budowie] konkretnie prawdziwego świata duchowego”²⁹².

W liście tym, pisanym w październiku 1921 roku, Husserl zwierzał się również, że teraz, kiedy jest już stary, kiedy planował zebrać żniwo swego teoretycznego siewu, koncentrując swoje szkice do postaci dzieła, które mógłby ofiarować jako ostatni dar „«swojemu»” niemieckiemu narodowi, widzi się „nagle z tej wspólnoty niemieckiego narodu wykluczony”²⁹³. Na przekór zarzucanemu fenomenologii, należącemu jakoby do jej istoty solipsyzmowi²⁹⁴ stwierdzał: „członkiem narodu nie jest się wyłącznie z siebie,

²⁹⁰ Tamże.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Tamże.

²⁹³ Tamże, s. 433.

²⁹⁴ Na solipsystyczne konsekwencje idei fenomenologii wskazywał między innymi Leszek Kołakowski, pisząc: „prawdziwie radykalne poszukiwanie pewności zawsze kończy się wnioskiem, że pewność jest dostępna tylko w immanencji, że doskonałą przejrzystość przedmiotu można odnaleźć tylko wtedy, gdy przedmiot i podmiot staną się tożsame. Oznacza to, że pewność zapośredniczona przez słowa nie jest już pewnością. Zdobywamy (lub sądzimy, że zdobyliśmy) dostęp do pewności o tyle tylko, o ile zdobywamy (lub sądzimy, że zdobywamy) doskonałą tożsamość z przedmiotem, tożsamość, której modelem jest przeżycie mistyczne. To przeżycie jest jednakże nieprzekazywalne, każda próba przekazania go innym niweczy samą bezpośredniość, która miała być jego wartością – niweczy zatem pewność. Cokolwiek wchodzi w pole ludzkiej komunikacji, jest

ze swej duchowości, wykształcenia, miłości. Wspólnota narodo-
wa, tak jak wspólnota rodzinna, polega na wzajemności. Jeśli dla
innych nie jestem już Niemcem, to nim już nie jestem. I skoro
powstał filozoficzny ruch młodzieży, dalekosiężny i obejmują-
cy już większość filozofów, który wyklucza moją filozofię jako
«żydowską», to choć nie oznacza to jeszcze wcale, że taką jest,
na pewno nie jest ona już narodową [*völkisch*] filozofią niemiec-
ką w dzisiejszym znaczeniu. Widzę więc, że jestem filozofem bez
«mojej» publiczności»²⁹⁵.

Daleki mimo to od sugerowanego mu przez filozoficzną mło-
dzież poniechania swojego poszukiwania pewności i spojrzenia
w oblicze własnej epoki po męsku, Husserl pisał do Mahnkego:
„szedłem zawsze drogami tak bardzo wyznaczonymi przez naj-
głębszą wewnętrzną, że musiałem patrzeć na nie jak na wyzna-
czone z góry. Dokąd wiodą, wiem, i wiem, że oznaczają one nową
epokę filozofii. Jeśli nie chce się uznać jej za filozofię niemiecką,
choć ja sam musiałem uważać ją za prawdziwą entelechię nie-
mieckiej filozofii, «niemieckiego idealizmu», za jego wypełnienie
w postaci czysto naukowej, to jest to coś *dla siebie*, a ja jestem *dla
siebie* i muszę jako *samotny* iść moją drogą [podkr. – E. H.]»²⁹⁶.

Kończąc swoje obszerne wyjaśnienia, dlaczego nie może pole-
cić Hansowi Pichlerowi jego kandydatury, Husserl wskazywał
Mahnkememu jako „poniekąd szczyt wszystkiego” artykuł, który
profesor z Greifswaldu, badacz systemu filozofii Christiana Wolf-
fa, opublikował w 1920 roku w „Grazer Tageszeitung”. W artykule
tym, zatytułowanym *Filozofia i duch narodowy*, Pichler rozróżniał
filozofię narodową i filozofię żydowską, zaliczając fenomenologię
do tej drugiej kategorii. „No cóż, stwierdzał Husserl. Nie czuję
się bynajmniej wykorzeniony, zgubiony, bezdomny [*heimatlos*].
Wprawdzie w ziemskim życiu nie mam ani ojczyzny, ani narodu
[*waterlands- und volkslos*]. Ale tym mocniej, wraz z moim dziełem,

nieuchronnie niepewne, zawsze wątpliwe, kruche, tymczasowe i śmiertel-
ne”, L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 38.

²⁹⁵ List do D. Mahnkego z 17 października 1921 r., s. 433.

²⁹⁶ Tamże.

na które pracowałem z całych życiowych sił, czuję się związany z Bogiem, który powołuje mnie właśnie do samotności. Nie skarżę się więc na nikogo i jestem zadowolony. Zwrot «narodowo-niemiecki» ogarnia teraz prawie cały niemiecki naród. Muszę się przygotować na to, że w epoce najbardziej przerażających wyzwania w niemieckiej historii nie będę mógł jako «obcy» [z nim] współdziałać. (...) Lecz być może przyjdzie czas, kiedy będzie się mnie szukać, być może Bóg nie pyta o to, co niezafałszowani Germanie definiują jako «niemieckie», być może istnieje niemieckość autentyczna aż do korzeni, [niemieckość] istoty duchowej»²⁹⁷.

Do kwestii swego wykorzenia z istoty niemieckiej Husserl powracał również w późniejszych listach do Dietricha Mahnkego z lat dwudziestych. W liście z marca 1922 roku wyrażał swoje niezadowolenie z faktu, że Mahnke przekazał treść jego poprzedniego listu Pichlerowi i podtrzymał swoje zdanie, że „nacionalistyczna secesja w filozofii niemieckiej jest z gruntu opaczna i nie-filozoficzna, nawet jeśli nie ma antysemitckiego zabarwienia, które jednak cechuje ją całą»²⁹⁸. Reagując w liście z kwietnia 1924 roku na wiadomość o przenosinach Mahnkego do Greifswaldu, tym razem z równym jak wcześniej „zadowoleniem” stwierdzał: „to bardzo dobrze, że w Profesorze Pichlerze znalazł pan tak aktywnego protektora, a może nawet przyjaciela. Proszę go jak najserdeczniej ode mnie pozdrowić»²⁹⁹. Informując Mahnkego o przysłanym mu przez Pichlera zbiorze rozpraw³⁰⁰, zapowiadał, że również Pichlerowi prześle swój artykuł, opublikowany w japońsko-niemieckim czasopiśmie³⁰¹.

Mimo tego chwilowego rozczarowania, po zaangażowaniu się Husserla w starania o powołanie Mahnkego na stanowisko profe-

²⁹⁷ Tamże, s. 433–434.

²⁹⁸ List do D. Mahnkego z 26 marca 1922 r., s. 436.

²⁹⁹ List do D. Mahnkego z 20 kwietnia 1924 r., s. 443.

³⁰⁰ H. Pichler, *Weisheit und Tat*, Erfurt 1923.

³⁰¹ E. Husserl, *Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie*, „Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik”, 1(1923), s. 45–51 (por. Husserliana VII, s. 8–17 i 203–207).

sora nadzwyczajnego na uniwersytecie w Marburgu³⁰², a następnie rozejściu się dróg tego ostatniego z Pichlerem³⁰³, ich wzajemne stosunki pozostały niezmiennie serdeczne. W czasie, w którym Martin Heidegger w liście do Karla Jaspersa z 1923 roku pisał: „Husserl już całkiem odciął się od życia – jeśli w ogóle miał z nim kiedykolwiek jakiś kontakt, co ostatnio wydaje mi się coraz bardziej wątpliwe – miota się tu i tam i wygłasza godne politowania banały”³⁰⁴, sam Husserl liczył na nawiązanie współpracy pomiędzy nim a Mahnkiem, przedstawiając mu Heideggera jako „wspaniałego człowieka i w najwyższym stopniu oryginalnego filozofa”³⁰⁵. To Dietrich Mahnke jako jeden z pierwszych skarżył się Husserlowi, że Heidegger, oponując przeciwko przyznaniu mu profesury w Marburgu, mówił o nim, że „reprezentuje fenomenologię sprzed dwudziestu lat”³⁰⁶. Antycypował w ten sposób dokonane dopiero później rozpoznanie Husserla, że jako twórca fenomenologii nie ma „z tą heideggerowską głębią, z tą genialną nienaukowością”, filozoficznie nic wspólnego³⁰⁷.

W liście ze stycznia 1931 roku Husserl ponownie zwrócił się Mahnkiem, już profesorowi uniwersytetu w Marburgu, z poczucia naukowego osamotnienia. Pisał mu o rozczarowaniu kierunkiem rozwoju naukowego Heideggera, którego „filozofia egzystencji” stawała się powszechnie panującą „modą”, a który po przenosinach do Fryburga przestał go odwiedzać, aby uniknąć jakiegokolwiek filozoficznej rozmowy. Skarżył się na postawę także pozostałych uczniów, którzy pozostali „ślepi na to, co decydująco nowe, na radykalny zwrot, który w *Badaniach logicznych* został tylko przygotowany, a w *Ideach* znalazł swoje rozwinięcie, otwierając możliwość przeciwstawienia filozofii systemowej filozofii ściśle naukowej («metafizyki», gdyby ktoś chciał, jako najściślejsej

302 List do D. Mahnkego z 13 czerwca 1925 r., s. 448.

303 List do D. Mahnkego z 25 października 1925 r., s. 450.

304 Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, s. 144.

305 List do D. Mahnkego z 25 października 1925 r., s. 451.

306 List Mahnkego do Husserla z 30 grudnia 1927 r., s. 465.

307 Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, s. 143.

nauki)³⁰⁸. Takiego, jaki jestem, pisał Husserl, kto zawiązując więzi przyjaźni, zawiązuje je na całe życie, „zerwanie z (rzekomym) przyjacielem, dotyka mnie do korzeni mojego bytu”³⁰⁹.

W zakończeniu długiego listu, napisanego do Husserla po objęciu władzy przez Hitlera, poświęconego rozwijanej w *Medytacjach kartezjańskich* „nowej monadologii”, Mahnke dał wyraz solidarności ze swoim nauczycielem. Pisał o smutku, jakim napawa go rozwój polityczny Niemiec, stwierdzając: „już wcześniej obserwowałem z przerażeniem rozrastanie się partii radykalnych i zaostrzanie się radykalizmu. Fakt, że teraz jedna z partii radykalnych objęła *samowładne* panowanie i wykorzystuje je w sposób tyrański, z faryzejskim uzasadnieniem, że jako jedyna reprezentuje autentyczną niemiecką ludowość [*Volkstum*], najgłębiej mnie przygnębia [podkr. – *D. M.*]³¹⁰. Podzielając stanowisko zajęte przez Husserla w ich wcześniejszej korespondencji, Mahnke dał wyraz przekonaniu, że „autentycznie niemiecka jest uniwersalna obiektywność, wszechstronność zainteresowań oraz zdolność «zajmowania się rzeczą gwoli jej samej», bezosobowa służba obiektywnym ideałom”³¹¹.

W swoim liście Dietrich Mahnke jednoznacznie odżegnał się od deklaracji władz, uznanych przez niego za pseudoniemieckie, które wyraziły chęć służenia „nie tyle ludzkości, ile *tylko* własnemu narodowi, a nawet tylko własnej partii, którą identyfikują z narodem”³¹². W nawiązaniu do Ewangelii Łukasza jako „faryzejską” określił postawę członków partii narodowosocjalistycznej, której wyrazem były kierowane przez nich do Boga podziękowania, że „nie są jak inni ludzie, liberałowie i demokraci, internacjonałowie i pacyfści”³¹³. Parafrazowane przez siebie nazistowskie wyznanie wiary w brzmieniu: „liczy się dla mnie tylko wola przywódcy [*Führer*], troszczę się tylko o moich towarzyszy z ruchu volki-

308 List do D. Mahnkego z 8 stycznia 1931 r., s. 473.

309 Tamże.

310 List Mahnkego do Husserla z 15 marca 1933 r., s. 490.

311 Tamże.

312 Tamże.

313 Tamże, s. 491.

stowskiego, nie umiem i nie chcę być *rzeczowy*”, uznał za zwyrodnienie, które obraca istotę niemiecką w jej przeciwieństwo³¹⁴.

Na list Mahnkego, a także na kolejny, niezachowany, w którym odniósł się do „urlopowania” swojego nauczyciela z uniwersytetu we Fryburgu, Husserl i jego żona Malvine zareagowali wspólnym, wielostronicowym listem, w którym przedstawili całą drogę życiową swoją i swojej rodziny. „Ostatecznie musiałem w moim podeszłym wieku, rozpoczął Husserl, przeżyć to, czego nigdy nie uważałem za możliwe: postawienie duchowego getta, do którego mam być wtrącony wraz z moimi naprawdę godnymi szacunku, naprawdę bardzo uzdolnionymi dziećmi (i całym ich potomstwem)”³¹⁵. Opisując swoje położenie, stwierdzał: „zgodnie z obowiązującą odtąd na zawsze ustawą państwową nie mamy już prawa nazywać się *Niemcami*, nasze dzieła duchowe nie mają być już odtąd zaliczane do historii niemieckiej kultury [*Geistesgeschichte*]. Kontynuować mają swoje istnienie tylko z *piętnem* «żydowskości» – gdyż ma ona być zgodnie z wszelkimi obwieszczeniami woli państwowej piętnem pogardy – jako trucizna, przed którą chronią się umysły niemieckie, która musi zostać wytopiona”³¹⁶.

W swoim długim, jak stwierdzał Husserl, być może zbyt długim życiu, musiał on – zgodnie z jego słowami – już od czasów młodości przezwyciężyć wiele ciężkich chwil. „Na tym jednak właśnie polegał mój filozoficzny rozwój, który przy mojej niepewności, przy moim braku jasności, był dla mnie walką o duchowe życie i duchową śmierć: [walką] osobistą, choć mającą na względzie byt [*auf Sein bezogen*] w [sensie] duchowości filozoficznej”³¹⁷. To właśnie stąd wyrosła u niego, jak pisał, świadomość powierzonej mu, choć nieskończenie przekraczającej jego „słabe siły”, filozoficznej misji. To również tu miała swe źródło „tragedia nieodłącznie z taką misją związanej *hybris*”, która dawała o sobie znać do jego późnej starości, a także „nieustanne ciśnienie niebywałego

314 Tamże.

315 List do D. Mahnkego z 4–5 maja 1933 r., s. 491.

316 Tamże, s. 492.

317 Tamże.

ciężaru odpowiedzialności, który w miarę postępów lżał tylko po to, aby wkrótce znów się podwoić³¹⁸.

W swojej części listu Husserl wrócił również do kwestii swego wyobcowania od uczniów. Opisywał napięcie pomiędzy żywioną przez siebie absolutną pewnością, że odkrył prawdziwą metodę, prawdziwy system nieskończonej metodyki pracy i problematyki, a zachowaniem jego młodszych współpracowników, którzy nie pojęli tego, co w nim najistotniejsze: sensu transcendentalnej redukcji. Zamiast rozwijać badania intencjonalne i wyjaśniające w otwartym przez niego polu problemowym, unieważnili je, dokonując „absolutyzacji względnych oczywistości” i tworząc „nowy typ ontologizmu³¹⁹. Jako swoje największe rozczarowanie Husserl przedstawiał także tym razem naukową i życiową postawę twórcy idei „ontologii fundamentalnej”, Martina Heideggera. „Najpiękniejszym zakończeniem tej rzekomej, filozoficznej przyjaźni dusz, pisał, stało się dokonane publicznie 1 maja (bardzo teatralne) wstąpienie [Heideggera] do partii narodowosocjalistycznej (...) oraz jego coraz wyraźniej ujawniający się w ostatnich latach antysemityzm – również na wydziale, wobec grupy zachwyconych nim, żydowskich uczniów³²⁰.

O ile osamotnienie wobec uczniów, którzy uznali jego stanowisko za przewyżczone i niewarte studiowania, udało mu się – jak twierdził – przezwyciężyć, o tyle teraz dołączyło do niego ostateczne osamotnienie wobec narodu. Głosem przygniatającej większości młodzieży niemieckiej wykluczony, wyrzucony z jego wspólnoty, „jestem teraz sam, pisał Husserl, sam z moją mocną wiarą w boski sens świata i ludzkości, w którym naród niemiecki jest tylko gałęzią, który może zatem zachować swe zdrowie, swoją narodową prawdę i autentyczność, a także *swoją* własną wolność, w której wszędzie włada Bóg, tylko jako gałąź pomiędzy innymi gałęziami, z ich autentycznością i prawdą dla siebie³²¹. Jako wiarę,

318 Tamże.

319 Tamże.

320 Tamże, s. 493.

321 Tamże.

z którą pozostał sam – tą samą, którą żywił w uhonorowanych przez cesarza medalem wykładach o Fichtem – Husserl przedstawiał Mahnkemu przekonanie, że między innymi również jego fenomenologia stanowiła „pozytywny element uniwersalnej teleologii, tego, co poprzez mnie [*durch mich hindurch*] zostało powierzone niemieckiemu narodowi, aby kształtować je, [wychodząc] od jego historycznej tradycji”³²².

Kończąc osobistą część swego listu, pisanego w hotelu w Locarno, gdzie znów mógł być traktowany „jako Niemiec, a nie «żydowski intelektualista»”³²³, Husserl przed przejściem do wyczerpującego omówienia pewnych szczegółowych zagadnień swojej teorii intersubiektywności przepowiadał: „przyszłość osądzi, co było w 1933 roku autentyczną niemiecką terażniejszością i kto był wówczas prawdziwym Niemcem. Czy byli nimi Niemcy bardziej lub mniej materialistyczno-mistycznych przesądów rasowych, czy Niemcy czystych przekonań, odziedziczonych po wielkich Niemcach, w życiu, które było pełnym czci naśladowaniem ich życia. Jestem samotny, z pewnością nie jako jedyny, jako jeden spośród nie tak niewielu. Lecz wielość nie stwarza tu jeszcze tej wspólnoty, która umożliwia naturalne, konieczne dla człowieka, wspólne życie w pełnej zaufania i umiłowanej zbiorowości narodu”³²⁴.

Kłopotowi z odpowiedzią na tak długi list ze strony Husserla i jego żony, która w swojej części opisała szlak bojowy ich synów, Dietrich Mahnke zaradził, wychodząc od streszczenia go do trzech punktów. Dziękując Husserłowi w punkcie pierwszym za informacje, dotyczące jego studiów matematycznych, a w punkcie trzecim za wyjaśnienia na temat monadologii, rozwijanej w *Medytacjach kartezjańskich*, w punkcie drugim Mahnke wyraził mu także swoją wdzięczność za „dojmujące i głęboko mnie przejmujące przedstawienie Pańskich mozolnych, w różny sposób hamowanych dążeń i prac na rzecz rozwoju filozofii nie-

322 Tamże.

323 Tamże, s. 495.

324 Tamże, s. 494.

mieckiej, które teraz, jak Pan się obawia, miałyby zostać skazane na porażkę w związku z antysemityzmem narodowego rządu oraz postawą młodego pokolenia³²⁵. Swoją odpowiedź na list Husserla Mahnke rozpoczął od środka, zastrzegając, że „na temat punktu 2. trudno wypowiedzieć się w sposób czysto rzeczowy i obiektywny, ponieważ współbrzmie w nim zbyt wiele kwestii subiektywno-osobistych³²⁶. Zdając sprawę ze swojej świadomości, że profanacją byłaby próba uczynienia najgłębszych, osobistych odczuć Husserla przedmiotem względnie zewnętrznych, rzeczowych rozważań, podjął ją, ośmielony wyrażoną przez jego nauczyciela nadzieją, że ten wkrótce sam będzie mógł przezwyciężyć zagrożenia swego ziemskiego bytu „w duchowym Elizjum wieczności (a zatem w regionie obiektywnym)”³²⁷.

Obawę Husserla, że jego fenomenologia transcendentálna zostanie w wyniku panującego antysemityzmu całkowicie wykluczona z niemieckiego życia duchowego, Mahnke uznał „jako historyk” za nieuzasadnioną. Wyraził przekonanie, że fenomenologia wywarła zbyt głęboki i dalekosiężny wpływ na filozofię oraz wiele innych stron życia duchowego w Niemczech, aby móc dzisiaj wyrwać ją z niego na drodze choćby najbardziej celowego przeciwdziałania. „Uważam tylko za chwilową przesadę, pisał, która daje się zresztą wytlumaczyć nieprawomocnie silnym, publicznym wpływem w naszej Ojczyźnie zanadto przedsiębiorczych, żydowskich współobywateli, że partia rządząca zmierza teraz do całkowitego odparcia żydowskiego ducha³²⁸. Dziękując się z Husserlem swoimi historycznymi przemyśleniami, Mahnke pocieszał go, że w dalszej perspektywie „niemiecka obiektywność” nie dopuści do tego, aby nie doceniać stworzonych przez „żydowską genialność” wartości duchowych i aby nie przyswoić ich „niemieckiej wszechstronności”³²⁹.

325 List D. Mahnkego do Husserla z 4 września 1933 r., s. 504–505.

326 Tamże, s. 505.

327 Tamże.

328 Tamże, s. 506.

329 Tamże.

Dla wsparcia tych swoich przekonań Mahnke odwołał się do książki *Moja walka* autorstwa Adolfa Hitlera, w której – jak wskazywał – powiedziane jest jasno, że naród niemiecki jest mieszaniną ras i właśnie temu faktowi zawdzięcza swe uzdolnienia. Nawet jeśli Hitler, pisał Mahnke, „gwoli politycznej jedności dąży do zapobieżenia dalszemu mieszaniu się rasowemu, to *musi* jednak gwoli duchowego bogactwa pozwolić oddziaływać dalej istniejącemu zróżnicowaniu krwi i duchowych uzdolnień [podkr. – *D. M.*]”³³⁰. O tym, że nie tylko to musi, ale także tego chce, świadczyło według niego dostrzeżenie przez Hitlera historycznych wpływów ducha żydowskiego na naród niemiecki w obszarze religijnym, naukowym i artystycznym. Jako logiczną konsekwencję myśli, pomieszczonych w książce *Moja walka*, Mahnke przedstawiał przekonanie, że „narodowy socjalizm musi uznać na przykład oddziaływanie Spinozy na Lessinga, Herdera, Goethego i innych, a co za tym idzie, musi tak samo uznać ważność oddziaływania fenomenologii na niemieckie życie duchowe – nawet jeśli tego w tej chwili nie *powie* [podkr. – *D. M.*]”³³¹.

Ostatnim listem Husserla do Mahnkego była odpowiedź na otrzymane odeń życzenia urodzinowe, datowana 4 czerwca 1934 roku. Do tego czasu napisał do niego jeszcze dwa inne, utrzymane w serdecznym, lecz już nie dojmującym tonie listy, które nie dawały Mahnkemu powodu do pogłębiania się jego przejścia. Na Sylwestra 1933 roku Husserl przesłał mu życzenia noworoczne, w których zaznaczył, że mimo swego wieku poważnie rozważa wyjazd do Los Angeles, licząc, że na koniec znajdzie „w kalifornijskim rajku wyzwolenie od tego, co mnie uciska”³³². Na początku stycznia informował jeszcze Mahnkego, że choć otrzymał z Uniwersytetu Kalifornijskiego zaproszenie na wykłady gościnne z widokiem na stałą profesurę, nie potrafi odłączyć się od Niemiec [*ich könnte mich von Deutschland nicht lösen*]³³³. Na kolejne,

330 Tamże.

331 Tamże.

332 List do D. Mahnkego z 31 grudnia 1933 r., s. 512.

333 List do D. Mahnkego z 8 stycznia 1934 r., s. 515.

przesłane mu przez Mahnkego życzenia Husserl już nie odpowiedział. Niewykluczone, że doszło tymczasem do jego wiadomości, że 11 listopada 1933 roku Dietrich Mahnke wraz z Martinem Heideggerem podpisał *Poparcie profesorów niemieckich uniwersytetów i szkół wyższych dla Adolfa Hitlera i narodowosocjalistycznego państwa*³³⁴, a w kilka miesięcy później wstąpił do oddziałów szturmowych NSDAP³³⁵.

³³⁴ Por. G. Leaman, *Heidegger im Kontext*, s. 100.

³³⁵ Tamże, s. 107.

IV. POKOCHAĆ NIEMCY

W swoim wspomnieniu pośmiertnym o Maksie Schelerze z 1927 roku Martin Heidegger napisał, że był on „największą filozoficzną siłą w dzisiejszych Niemczech, nie, w dzisiejszej Europie, a nawet w filozofii współczesnej w ogóle”¹. O filozoficznej doniosłości pism Schelera, twórcy idei materialnej etyki wartości, który podczas pierwszej wojny światowej wyrósł w oczach niemieckiej opinii publicznej na główną gwiazdę ruchu fenomenologicznego, Edmund Husserl wyrażał się w sposób zdecydowanie bardziej sceptyczny. Odnosząc się do napisanej przez Adolfa Grimme’a recenzji z książki Schelera *Wojna i budowa*², w liście do niego z 1918 roku pisał o swoim młodszym o piętnaście lat koledze: „tak, jest on geniuszem, geniuszem reprodukcyjności i wtórnej oryginalności. Przede wszystkim brakuje mu zdolności do pełnej wyrzeczenia, drażącej pracy ideowej. Na wielkiego pisarza i poruszyciela czasu jest jak stworzony, lecz brak mu samodyscypliny i autentycznego etosu wielkiej i czystej w autentycznym sensie osobowości. (...) Pomieszanie idei i faktu nie pochodzi od filozofa, lecz od sofisty”³.

Nie ulega wątpliwości, że myśl Schelera stanowi jeszcze dobitniejszy niż myśl Husserla przykład tego, jak ściśle powstanie, rozwój i rozkład fenomenologii w pierwszej połowie dwudziestego wieku pozostawały splecione z dziejami ówczesnych Niemiec. Podczas gdy dla Husserla idealizm niemiecki i przedstawiony w jego ramach ideał człowieczeństwa stanowiły „wiecznotrwałą treść kulturową” jedynie jako pewna faktyczna reprezentacja tego ideału w historii, Scheler jako uczeń Eucken’a dał w swoich pismach wyraz wiary w uzdrowicielską doniosłość „istoty niemieckiej” nie tylko dla życia w Niemczech, lecz na całym świecie.

¹ Cyt. za: W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, s. 9.

² A. Grimme, *Max Scheler: Krieg und Aufbau*, „Weserzeitung” 180(1918).

³ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 3: *Die Göttinger Schule*, s. 81.

Dzięki przełożeniu na język filozofii słów poety, że „istota niemiecka uleczy świat [*das deutsche Wesen wird die Welt genesen*]”⁴, udało mu się podczas wojny przekonać swoich współczesnych, że tak jak historię Anglii Micheleta otworzyło stwierdzenie, że „Anglia jest wyspą”, również historię ruchu fenomenologicznego winno otwierać zapewnienie, że „Max Scheler jest filozofem niemieckim”⁵.

Fakt, że fenomenologia jest filozofią niemiecką, nie stanowił na początku, podobnie jak w przypadku pozostałych fenomenologów, jakiegoś szczególnego przedmiotu zainteresowania Schelera. W pismach powstałych przed 1914 rokiem, nie tylko teoretycznych⁶, lecz również – mówiąc słowami Husserla – światopoglądowych, w których podejmował aktualne problemy z zakresu filozofii kultury⁷, narodowe samookreślenie fenomenologii nie stało się

⁴ „Macht und Freiheit, Recht und Sitte, /Klarer Geist und scharfer Hieb/Zügeln dann aus starker Mitte/Jeder Selbstsucht wilden Trieb,/ Und es mag am deutschen Wesen/Einmal noch die Welt genesen”, por. E. Geibel, *Deutschlands Beruf* (1861), w: tegoż, *Gedichte*, Leipzig 1915, s. 368–369.

⁵ Por. określenie tak Karola Marksa przez Leszka Kołakowskiego w jego wstępie do: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Warszawa 2009, t. 1, s. 11.

⁶ Por. obronioną w 1897 roku pod kierunkiem Rudolfa Euckena pracę doktorską Schelera *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* oraz jego opublikowaną wkrótce potem rozprawę habilitacyjną *Die transzendente und die psychologische Methode*, Jena 1900.

⁷ Pisma te zostały zebrane po raz pierwszy w tomie: M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig 1915. We wstępie do tego zbioru Scheler pisał, że również w jego opublikowanej w 1913 roku w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 1(1913), s. 405–565, fundamentalnej rozprawie *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* „przedmiotem rozważań stały się nie tylko metodyczne zasady filozofii fenomenologicznej, lecz również pozytywna hierarchia wartości, stanowiąca milczące założenie podjętej w towarzyszących jej artykułach krytyki naszego czasu i jego etosu”, por. tamże, s. XI.

obiektem jego drażącej pracy ideowej. Zdarzeniem, które skonfrontowało go po raz pierwszy z jej tożsamością narodową, stała się dla niego, tak samo jak dla Husserla, dopiero pierwsza wojna światowa. W ukończonej w grudniu 1914 roku pracy *Geniusz wojny. Istota wojny i wojna niemiecka*⁸, a następnie w wykładzie *Źródła nienawiści do Niemców*⁹ oraz we wspomnianym zbiorze *Wojna i budowa*¹⁰ Scheler podjął próbę legitymizacji celów wojennych cesarstwa z punktu widzenia materialnej etyki wartości, rozwijanej przez niego – jak deklarował – „na podstawie fenomenologicznego doświadczenia”¹¹.

Powojenna filozofia polityczna Maksa Schelera, której zręby położył w latach 1913–1916 w pracy *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości*, doczekała się już niejednego opracowania i niejednej monografii¹². O ile filozofia ta budziła od początku powszechne zainteresowanie jako pewna postać personalizmu politycznego i budowanego na jego podstawie chrześcijańskiego socjalizmu, o tyle pismom wojennym Schelera poświęcano dotychczas mniej uwagi. Uznawano milcząco, że zawarte w nich rozważania nad metafizyką wojny, a także podjęta przez niego obrona nie tylko światopoglądowego, lecz wręcz religijnego sensu wojny niemieckiej i jej wynikającej stąd sprawiedliwości, mają wartość już tylko historyczną, zrelatywizowaną do czasu, w którym powstały, oraz rządzących nim emocji. W przeprowadzonej w tych pismach przez Schelera fenomenologii istoty niemieckiej,

⁸ M. Scheler, *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915.

⁹ M. Scheler, *Ursprünge des Deutschenbasses*, Leipzig 1917.

¹⁰ M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917.

¹¹ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, Halle 1916, s. 1.

¹² Por. między innymi S. F. Schneck, *Person and Polis: Max Scheler's Personalism As Political Theory*, New York 1987; N. Schürgers, *Christliche Demokratie im deutschen Obrigkeitsstaat (Max Scheler)*, w: tegoż, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1989, s. 236–258; E. Avellement, *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, w: E. O. Orth, G. Pfaffertott (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg i. Breisgau 1994.

względnie fenomenologii niemieckiego ducha, można widzieć jednak nie tylko manifestację niemieckiej istoty fenomenologii. Pozwalają one dostrzec w nich również pewną próbę krytycznego namysłu fenomenologii nad sobą samą, nad jej sensem społecznym, kulturowym i politycznym.

Personalizm polityczny

Główny teoretyczny punkt odniesienia pism wojennych Schelera stanowiły jego wielokrotnie w nich przywoływane, pisane jeszcze przed wojną rozprawy, między innymi *Resentiment a moralność* i *O istocie człowieka*, które weszły następnie do tomu *O przewartościowaniu wartości*¹³. Takim samym punktem odniesienia stało się dla nich także jego również przedwojenne, dopiero później opracowane na nowo studium *Teoria i formy sympatii*¹⁴. We wszystkich tych pismach, podobnie jak w pozostałych, wczesnych pracach Schelera, dawało o sobie wyraźnie znać zarówno jego zasadniczo odmienne od Husserla rozumienie sensu i zadań fenomenologii, jak i cechująca jego myślenie, mówiąc za Heideggerem, „totalność pytania”¹⁵. Schelerowi, jak zauważył Herbert Spiegelberg, od początku obca była idea fenomenologii jako nowej nauki, jako filozofii, która w odróżnieniu od jej wszystkich dotychczasowych postaci miałaby realizować program badań o charakterze „ściśle naukowym”¹⁶. W fenomenologii poszukiwał przede wszystkim nowego sposobu podejścia do wiecznych problemów filozoficznych, a także możliwości zajęcia stanowiska wobec krytycznych zagadnień współczesności¹⁷.

¹³ M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, Leipzig 1919.

¹⁴ M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913.

¹⁵ Por. W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 9.

¹⁶ Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1, s. 231.

¹⁷ Tamże.

Sens metody fenomenologicznej, stosowanej przez niego jeszcze przed wojną w analizie tych zagadnień, Scheler upatrywał, podobnie jak większość pierwszych, monachijsko-getyńskich fenomenologów – między innymi Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein czy Roman Ingarden – w określonych tak przez wczesnego Husserla badaniach ejdetycznych. Zgodnie z rzuconym przez Husserla hasłem powrotu do rzeczy, ich celem miało stać się również dla niego uchwycenie metodą intuicji istoty tego, co dane. Dzięki postulowanemu, ponownemu przyswojeniu przez współczesnego człowieka zdolności do bezpośredniego oglądu, metoda ta miała umożliwić mu – w polemicznym nawiązaniu między innymi do Schellinga i Bergsona – wykroczenie poza indukcyjne, zawężające sens doświadczenia metody nauk empirycznych.

Jeśli do fenomenologii, zgodnie z przywołanym wcześniej stwierdzeniem Hedwig Conrad Martius, miała należeć radykalna gotowość umysłu do zajmowania się rzeczami, gotowości tej dowiódł w powszechnym, wyrażonym przez Moritza Geigera przekonaniu w stopniu najwyższym właśnie Max Scheler¹⁸. Głównym polem zastosowania opartej na tej gotowości metody stała się dla Schelera kluczowa, według niego, dla współczesności problematyka etyczna. Stwierdzone przez Martina Heideggera w pośmiertnym wspomnieniu o Schelerze jego „opętanie filozofią” dało o sobie znać szczególnie w odniesieniu do takich podejmowanych w ramach wielkich tradycji filozoficznych problemów jak miłość, wartość, osoba, świat i Bóg¹⁹. Dzięki zastosowaniu w ich krytycznej ocenie metody ejdetycznej, dzięki sięgnięciu do ich doświadczenia niezniekształconego jeszcze przez systematyzujące konstrukcje i redukujące ich źródłowy sens badania genetyczno-historyczne, Scheler podjął próbę postawienia tych problemów na nowym, radykalnie intuicyjnym gruncie.

Podobnie jak dla Husserla, również dla Schelera bezpośrednią przesłanką podjęcia badań nad możliwością fenomenologicznego ugruntowania etyki nie stała się bynajmniej wyłącznie diagnoza

¹⁸ M. Geiger, *Zu Max Schelers Tode*, „Vossische Zeitung”, 1 czerwca 1928, cyt. za: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1, s. 236.

¹⁹ Por. W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 12.

kryzysu nauki. Podstawową przesłanką jego idei materialnej etyki wartości okazało się podzielane przez niego na długo przed pierwszą wojną światową przekonanie o radykalnym kryzysie, w jakim znajdować się miała w tej epoce cała europejska kultura. Epokę tę już w swoich najwcześniejszych pracach Scheler zdiagnozował jako epokę „przejścia” i – za Nietzschem – przewartościowania względnie „przewrotu” [*Umsturz*] wartości. Inaczej niż u Nietzschego, istotę tego przewrotu stanowiło w jego ujęciu stopniowe zastępowanie w epoce współczesnej wartości chrześcijańskich wartościami właściwymi epoce mieszczańsko-kapitalistycznej. Zasadę stanowienia tych wartości Scheler upatrywał w cechującej tę epokę postawie egoizmu lub, jak sam to ujmował, „pleoneksji”, a także – podobnie jak Weber, Sombart czy Troeltsch – w podporządkowaniu jej duchowi racjonalnej kalkulacji i zwykłej użyteczności, w obojętności na jakość i nastawieniu na ilość, w instrumentalnym, depersonalizującym podejściu do człowieka i natury²⁰.

Choć sam, jak twierdził, podobnie jak Husserl pochodził z rodziny indyferentnej religijnie, podobnie jak u Husserla problematyka religijna stanowiła przez całe jego życie jeden głównych obszarów filozoficznej refleksji Schelera. Claire Goll, jego bratanica, wyraziła się wprawdzie w swych wspomnieniach o jego matce, że była „na tyle ortodoksyjna, że z rabina zrobiłaby antysemitę”²¹. Sam Scheler jednak zaprzeczał, aby czy to jej, czy to ojcu, właścicielowi ziemskiemu, który by się ożenić, przeszedł z protestantyzmu na judaizm, zawdzięczał rozbudzenie jego zainteresowań dla religijnej strony życia człowieka. Urodzony w Monachium, podobno jeszcze w gimnazjum zbliżył się do katolicyzmu, na który przeszedł w 1899 roku²². Zwiąawszy się ze środowiskiem getyńskich fenomenologów, we wspomnieniach zarówno Edith Stein, jak i Dietricha von Hildebranda, to przede wszyst-

²⁰ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1, s. 231–232.

²¹ C. Goll, *Ich verzeihe keinem*, München 1978, s. 92, cyt. za: W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 16.

²² Tamże.

kim Maks Scheler stał się dla nich przewodnikiem w sprawach religii, motywującym uczniów Husserla do dokonywania licznych, sceptycznie ocenianych przez ich nauczyciela konwersji.

Istotnym punktem odniesienia krytyki współczesności ze strony Schelera pozostawała zarówno w jego wczesnych, jak i wojennych pismach konfesyjna idea duchowej jedności Europy, urzeczywistniona na fundamencie katolicyzmu w epoce średniowiecza. Sensem tej krytyki nie był u niego jednak także przed wojną postulat powrotu czy reakcji. Można zaryzykować twierdzenie, że mimo jego katolickiej formacji i zaangażowania na rzecz Kościoła do czasu ostatecznego zerwania z nim w roku 1922, za szczególnie doniosły uznawał Scheler raczej sens duchowo-kulturowy katolicyzmu niż sakramentalny i religijno-polityczny²³. Dlatego też szanse przezwyciężenia kryzysu współczesności upatrywał wówczas przede wszystkim w odnowie wartości i przywróceniu ich właściwej hierarchii, do czego drogę otworzyć miała właśnie metoda fenomenologiczna. Nawiązując do podjętej przez Nietzschego krytyki nihilizmu i kategorii resentymentu, lecz odnosząc ją z jednej strony do ducha kapitalizmu, z drugiej zaś do wszelkich świeckich ideologii zarówno rewolucyjnego, jak i reformistycznego socjalizmu, możliwości odwrócenia tendencji do współczesnej korupcji i perwersji wartości Scheler poszukiwał w dostarczeniu im metodą intuicji racjonalnego, fenomenologicznego ugruntowania²⁴.

Próbę systematycznego ugruntowania wartości chrześcijańskich jako autentycznych wartości kulturowych Scheler podjął przede wszystkim we wspomnianej pracy *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości*. W jej tomie pierwszym, opublikowanym w 1913 roku w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, jego punktem wyjścia stała się krytyczna ocena opartej na zasadzie obowiązku, formalistycznej etyki Kanta,

²³ Por. D. von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg 1932, s. 362, cyt. za: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1, s. 237.

²⁴ Por. E. Przywara S.J., *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Freiburg im Breisgau 1923.

którą określił tam jako bardziej pruską niż niemiecką²⁵. Kierując się, tak samo jak Kant, ideą racjonalnie uzasadnionej etyki „czyste” i absolutnej, Scheler dostrzegał możliwość tej etyki w oparciu jej na podstawie fenomenologicznego doświadczenia. Inaczej niż Kant, który wszelką etykę „materialną”, odwołującą się do treści doświadczenia, uznawał za relatywną i heteronomiczną, podstaw etyki materialnej Scheler poszukiwał w intuicyjnym uchwytowaniu wartości i zachodzących pomiędzy nimi relacji istotowych²⁶. Rozwijając, w nawiązaniu do Pascala i jego nauki o „racjach serca”, Husserlowską koncepcję intencjonalności świadomości, w wartościach dostrzegał nieredukowalne, niedefiniowalne, podstawowe fenomeny życia emocjonalnego człowieka, których treść i porządek uchwytne miały być tylko w „naocznym odczuciu”²⁷.

Głównymi tematami tak określonej etyki stały się w efekcie dla Schelera z jednej strony hierarchia wartości samych w sobie, która stanowiła dla niego właściwy przedmiot poznania moralnego, a z drugiej będąca podmiotem tego poznania „osoba”. Osobę, którą określił jako „istotowo konieczną i jedyną formę ducha” w jego konkretności²⁸, Scheler przedstawił z punktu widzenia swojej nowej, materialnej etyki wartości jako najwyższą, niedającą się wyprowadzić z żadnej innej wartości samą w sobie²⁹. Intuicyjnie objaśniając tradycyjne, sformułowane przez Boecjusza pojęcie osoby jako *naturae rationabilis individua substantia*³⁰, Scheler zdefiniował ją jako pewną treściowo określoną, konkretną bytową jedność, która uchwytuje wartości w aktach intencjonalnych. Tak zdefiniowane, pojęcie osoby stało się nie tylko dla niego, lecz również dla większości pozostałych fenomenologów podstawą rozwijanej przez nich fenomenologicznej antropologii i „personalistycznej” filozofii politycznej. Niewątpliwą zaletą szerokiej,

²⁵ Tamże.

²⁶ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 100 i n.

²⁷ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 59.

²⁸ Tamże, s. 404.

²⁹ Tamże, s. 384.

³⁰ Por. J. Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, s. 280.

Boecjańskiej definicji osoby był z ich punktu widzenia fakt, że pozwalała odnosić to pojęcie zarówno do człowieka, jak i Boga czy aniołów³¹.

Rozumienie pojęcia osoby na gruncie fenomenologii w istotny sposób odbiegało jednak od jego klasycznego, metafizycznego, *resp.* scholastycznego ujęcia. Nie tylko dla Husserla, lecz również dla fenomenologów realistycznych, jak Max Scheler, Edith Stein czy Dietrich von Hildebrand, osoba nie mogła być utożsamiona ani z rzeczą, ani z inną – choćby i wyposażoną w „rozum” – substancją. Ponieważ celem badań fenomenologicznych było sprowadzanie wszelkich będących ich tematem idei, rzeczy, spraw – mówiąc najogólniej: sensów przedmiotowych – do aktów, w których są one uchwytywane, osoba definiowana była przez nich jako samo ich „centrum”. Zgodnie z definicją podaną przez Schelera, miała ona być „konkretną, istotową jednością bytową różnej istoty aktów”³².

Definiując osobę jako jedność aktów nie tylko poznawczych, lecz również moralnych i religijnych, Scheler poddał krytyce dokonane przez Kanta utożsamienie osoby z „istotą rozumną”, z pewnym samym tylko podmiotem logicznym, który miało definiować spełnianie aktów rozumnych, to znaczy zgodnych z prawami idealnymi³³. Mimo deklaracji Kanta, że tylko etyka formalna traktuje osobę jako „cel”, to znaczy jako nieredukowalną „wartość samą w sobie”, i zdaje sprawę z jej niezbywalnej godności jako autonomicznego podmiotu moralnego, w rzeczywistości etyka taka, pisał, podporządkowuje osobę władzy bezosobowego *nomos* i ją w ten sposób tej godności pozbawia. W ujęciu Schelera godność osoby jako wartości najwyższej ugruntowana była w samym jej sposobie bycia jako konkretnej jedności wszelkiego rodzaju aktów, ich hierarchicznego porządku. Biegunem odniesienia tego porządku aktów – jego „intencjonalnym korelatem” – była

³¹ Tamże.

³² M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 254.

³³ Tamże, s. 384–385.

obiektywna hierarchia wartości: od wartości zmysłowych, przez witalno-psychiczne, po wartości duchowe i religijne³⁴. Ponieważ korzeniem wszelkich aktów, ich podstawowym rodzajem, w którym ufundowana jest jedność osoby, była według Schelera – za Pascalem, lecz również za Fichtem – „miłość”, osobę traktował on z perspektywy swego fenomenologicznego personalizmu jako *ordo amoris*, a samego człowieka stosownie do tego jako nie tyle „*ens cogitans* lub *ens volens*, ile *ens amans*”³⁵.

Podstawę personalistycznej filozofii politycznej Schelera stanowiła nie tylko krytyka formalizmu intelektualistycznej etyki Kanta oraz – jak u Husserla – sprzeniewierzającego się obiektywnemu porządkowi wartości eudajmonizmu etyki utylitarystycznej. Konkretny sens tej filozofii określiła również krytyka zapoczątkowanej w wieku osiemnastym indywidualistycznej filozofii człowieka: będącego jej podstawą „awerroistycznego” założenia, że wielość osób stanowi konkretyzację ponadindywidualnego rozumu transcendentnego, który miałby się indywidualizować dopiero przez ciało lub empiryczne treści życia psychicznego³⁶. Wbrew temu założeniu, wymiar społeczny życia człowieka w jego duchowej indywidualności nie był dla Schelera określonym wyłącznie empirycznie, zewnętrznym przestawianiem ludzi ze sobą, lecz istotową cechą samego bycia osobą³⁷. Jak pisał, każda skończona osoba indywidualna jest zawsze członem jakiegoś związku społecznego, a zatem w sposób równie źródłowy osobą jednostkową i członem pewnej osoby zbiorowej (*Gesamtperson*)³⁸.

Z punktu widzenia argumentacji na rzecz sprawiedliwości wojny niemieckiej, którą Scheler rozwinął w swoich pismach wojennych, najistotniejsze okazały się dlań analizy poświęcone problematyce relacji osoby i wspólnoty, pomieszczone w jej części drugiej, opublikowanej równocześnie z tymi pismami w 1916

³⁴ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 108.

³⁵ M. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bern 1957, s. 356.

³⁶ Tamże, s. 531.

³⁷ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 130.

³⁸ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 514.

roku. Definiując osobę jako „bezpośrednio współprzeżyłą jedność przeżywania”³⁹, Scheler od początku rozpatrywał ją tam w jej relacji z innymi i rozróżniał, między innymi za Ferdinandem Tönniesem⁴⁰, różne typy wspólnot, w jakie ona wchodzi: od tych najbardziej podstawowych, jak „wspólnoty życia” i „wspólnoty interesu”⁴¹, po ich najwyższą formę, jaką stanowiła według niego duchowo-religijna „wspólnota miłości”⁴². Trwałą podstawę jego również późniejszej, personalistycznej filozofii politycznej tworzyło tu w szczególności wyróżnienie przez Schelera obok indywidualnych osób duchowych również indywidualności kolektywnych i osób zbiorowych (*Gesamtperson*), jak „osobowości narodowe” i „osobowości państwowe”⁴³, a także wskazanie na rolę, jaką w konstytucji tych osób i wspólnot tworzy zasada solidarności⁴⁴.

W drugim tomie *Formalizmu w etyce* Scheler rozróżnił stosownie do tego cztery istotowe formy uspołecznienia: masę, wspólnotę życia, społeczeństwo i różne postaci osób zbiorowych, *resp.* podmiotów kolektywnych⁴⁵. Podstawą ich rozróżnienia uczynił tam sposób, w jaki w każdym z nich realizowana jest zasada solidarności jako fundamentalna, jego zdaniem, zasada wszelkiej filozofii i etyki społecznej⁴⁶. Solidarność, nazywana przez Schelera także zasadą etyczno-religijnej wzajemności, polegająca na odpowiedzialności jednostki za związek społeczny, którego jest członkiem oraz związku społecznego za jednostkę, miała być w jego ujęciu realizowana w każdej z tych form uspołecznienia w róż-

³⁹ Tamże, s. 385.

⁴⁰ Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

⁴¹ Por. rozróżnienie typów wspólnot w: M. Scheler, *Teoria i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 250.

⁴² M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 518.

⁴³ Tamże, s. 512.

⁴⁴ Tamże, s. 533.

⁴⁵ Tamże, s. 515 i n.

⁴⁶ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 158.

nym stopniu i charakterze. O ile w przypadku masy, w której – jak pisał – czujące i działające indywiduum całkowicie się rozplywa, o żadnej solidarności i współodpowiedzialności nie może być mowy, o tyle w przypadku osób zbiorowych, jednających w sobie istotowe cechy naturalnych wspólnot życiowych i społeczeństw jako sztucznie powoływanych do życia związków interesów, osoba jednostkowa oraz związek społeczny, którego jest członkiem, są odpowiedzialne nie tylko same za siebie, lecz również za siebie nawzajem⁴⁷.

Każda z wyróżnionych przez Schelera istotowych form uspołecznienia, tak samo jak osoba jednostkowa, pozostawała w jego ujęciu również w określonej relacji do porządku wartości, która stanowiła dla niego podstawę bliższej charakterystyki i pozycjonowania każdej z nich. Masy okazywały się z tego punktu widzenia najniższą formę uspołecznienia w tej mierze, w jakiej nie pozostawały wobec porządku wartości właściwie w żadnej relacji. Konstytuowały się one, według niego, w sposób cielesno-mechaniczny, będąc „porywane” lub, jak w odróżnieniu od Marksa ujmował to Scheler, „zarażane” przenikającymi je uczuciami i ideami. Miały tworzyć się, jak to się na przykład dzieje w momencie wybuchu wojny lub rewolucji, na drodze mimowolnego naśladownictwa pod wpływem pewnego impulsu na krótki tylko czas, heroizując jednostkę, lecz usypiając duchową indywidualność. „Masy rewolucyjne i ich ruchy, pisał Scheler, wykazują te same stany całkowitego upojenia, w których Ja cielesne i Ja duchowe jednocześnie giną w jednym namiętnym ruchu życia całości”⁴⁸.

W swojej teorii form uspołecznienia Scheler w istotny sposób rozbudował dokonane przez Ferdinanda Tönniesa rozróżnienie wspólnoty i społeczeństwa, *resp.* „stowarzyszenia”, jako dwóch typów bytu społecznego. Wartościami, do których miała być odniesiona wyróżniona przez Schelera wspólnota życia, były witalność i szlachetność. Jako trwały, oparty na cielesno-organicznym

⁴⁷ Tamże, s. 131.

⁴⁸ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 65–66.

nym współprzeżywaniu i współodczuwaniu, tradycyjny związek społeczny, wspólnota ta miała być zbudowana na bezpośrednim porozumieniu pomiędzy tworzącymi ją jednostkami, które przekazują wspólnocie całą swą indywidualność⁴⁹. Z uwagi na fundującą ją osobową solidarność i także pokoleniową współodpowiedzialność, wspólnota życiowa stanowiła z perspektywy personalizmu Schelera podstawowy związek społeczny, na którego gruncie miały się szansę rozwinąć wszystkie pozostałe. Dotyczyło to przede wszystkim „społeczeństwa” jako związku opartego na świadomości interesów indywidualnych, dla którego podstawową wartością jest użyteczność. W tej mierze, w jakiej zobowiązujący charakter więzi pomiędzy jego członkami polegał na umowach zawieranych w formie racjonalnych aktów i konwencji, jedynie osadzenie społeczeństwa we wspólnocie miało nadawać mu trwałość wykraczającą poza życie jednostkowe i żywione w jego granicach wyobrażenia o celowości⁵⁰.

Osoba zbiorowa, dla której konstytutywne pozostaje odniesienie do najwyższych w hierarchii wartości duchowych, w tym do „świętości”, miała być z tej samej racji spośród wszystkich związków społecznych ich formą najwyższą. Pytanie o sens, jaki należy łączyć z pojęciem osób zbiorowych, których przykładami były dla Schelera między innymi „osobowości narodowe” i „osobowości państwowe”, a także o relacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi a osobami jednostkowymi, należało według niego do jednych z podstawowych problemów etyki społecznej, a co za tym idzie, również personalistycznej filozofii politycznej. Istnienie istot zbiorowych nie było z perspektywy ich „fenomenologii” założeniem domagającym się weryfikacji empirycznej, lecz zawierało się w samym pojęciu osoby, która w swym życiu intencjonalnym zawsze jest już źródłowo odniesiona do pewnej totalności związków przeżyciowych. Jako podmiot moralny, pisał Scheler, osoba jednostkowa jest dana zawsze jako członek pewnej „nieskończonościowej totalności” współprzeżywania, doświadczając siebie jako „współsprawcy”

⁴⁹ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 160.

⁵⁰ Tamże.

i „współczłowieka”, jako osoby współodpowiedzialnej za całość tego, co w osobie zbiorowej moralnie relewantne⁵¹.

Militaryzacja fenomenologii

Pisma wojenne Schelera można z punktu widzenia historii idei potraktować jako najpoważniejszy wkład, włożony ze strony ruchu fenomenologicznego do skarbca niemieckich „idei filozoficznych 1914 roku”. O przynależności refleksji wojennej Schelera do tego kontekstu zdecydował fakt, że z perspektywy rozwijanej przez siebie fenomenologii wartości podjął on w niej wiele wątków właściwych temu fenomenowi jako pewnej całości. Również w jego pismach doszła do głosu tendencja do przedstawiania konfliktu Niemiec i ich wrogów jako konfliktu światopoglądowego. Jednym ze swych głównych zadań także Scheler uczynił w nich wyjaśnienie politycznej i społeczno-kulturalnej specyfiki niemieckiej świadomości narodowej nie tylko przez odsłonięcie jej uwarunkowań historycznych, lecz również przez potraktowanie jej – jak ujął to Hermann Lübbe – jako epifanii „quasi-metafizycznej «niemieckiej istoty»”⁵². Podobnie jak inni twórcy idei filozoficznych 1914 roku, Scheler dążył w swych pismach do usprawiedliwienia wojny jako zmierzającej nie tylko do jej samoutwierdzenia, lecz także światowego zwycięstwa.

Przede wszystkim w swojej pierwszej książce o sensie wojny niemieckiej Scheler dał wyraz entuzjazmowi, z jakim przywitał jej wybuch, przeżywając go jako „prawie metafizyczne przebudzenie z tępego, kamiennego snu”⁵³. Pisał o powszechnym w pierwszych dniach sierpnia odczuciu „świętego wymogu chwili, w którym utonęły wraz z całym partyjnym zgiełkiem najgłębsze różnice niemieckiego światopoglądu”⁵⁴. Maria Ossowska, odno-

⁵¹ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 542.

⁵² Tamże, s. 22.

⁵³ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 2.

⁵⁴ Tamże.

sząc się w artykule *O pewnych przemianach etyki walki* z 1957 roku do filozofii wojny Schelera, stwierdziła, że „zanim hitleryzm uzna humanitaryzm za wynalazek masoński i potępi go jako mazgajstwo, już w toku pierwszej wojny odzywają się głosy stanowiące zapowiedź tego stanowiska. Uczeń Husserla, Max Scheler, wydaje w 1915 roku charakterystyczną książkę pt. *Geniusz wojny*, która głosi najwyższą pochwałę wojny i jej zgodność z chrześcijaństwem”⁵⁵.

Opinię Ossowskiej, jakoby „Hitler mógł śmiało wydrukować książkę Schelera złotymi zgłoskami, gdyby nie stawał na przeszkodzie temu fakt, że Scheler był Żydem”⁵⁶, należy uznać z wielu względów za przesadzoną. Niemniej jest faktem, że jego refleksja nad istotą wojny, nad jej „korzeniami” oraz sensem w „porządku świata”, wykazywała wszelkie podobieństwo z refleksją, jaką sto lat wcześniej można było spotkać w pismach katolickiego tradycjonalisty i radykalnego krytyka oświeceniowego humanizmu, Josepha de Maistre’a, uznanego przez Isaiaha Berlina za protofaszystę. Zarówno tu, jak i tam doszło do głosu przekonanie, że wojna stanowi wydarzenie, które wykracza poza zwykłe ludzkie rachuby i którego nie da się pojąć w kategoriach określających w czasach pokoju sens ludzkiej racjonalności. Tak jak de Maistre w siódmej rozmowie swoich *Wieczorów petersburskich* uznawał wojnę za zjawisko w swej istocie „boskie”, gdyż należące do porządku ustanowionego przez Opatrzność i urzeczywistnianego za pomocą jednostek, które są narzędziem jej rządów⁵⁷, również Scheler porównywał toczącą się wokół, opisywaną w gazetach wojnę do „cienia, rzuconego na ścianę bytu dzięki światłu z wiecznego świata idei”⁵⁸. I tak jak de Maistre wychodził w swych rozważaniach od stwierdzenia, iż „zważywszy, że człowiekowi dano rozum, odczucia

⁵⁵ M. Ossowska, *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2011, s. 21 i 237–278.

⁵⁸ M. Scheler, *Vorrede*, w: tegoż, *Genius des Krieges*.

i uczucia, nie sposób wyjaśnić, jak wojna może być możliwa⁵⁹, również dla Schelera wojna wykazywała wszelkie znamiona „cudu”. Za cudowny uznawał on przede wszystkim fakt, że w momencie wybuchu wojny zerwany w czasach pokoju „kontakt życiowy pomiędzy porządkami: indywiduum – ludu – narodu – świata – Boga za jednym zamachem został nawiązany ponownie”⁶⁰.

Zbieżność postawy wobec wojny przyjętej przez Schelera z postawą de Maistre’a nie była bynajmniej przypadkowa. Szczególnie w książce *Wojna i budowa*, zawierającej rozdział „O zadaniach katolików po wojnie”, lecz także w książce o źródłach nienawiści do Niemców Scheler nie ukrywał, że sens wojny toczony przez Niemcy z „nieomal całym światem” stara się zrozumieć z perspektywy niemieckiego katolika. Świadomość konstytutywnych dla niemieckiej świadomości narodowej podziałów wyznaniowych oraz wiodącej roli protestanckich Prus w zjednoczeniu politycznym Niemiec sprawiła wprawdzie, iż katolickiej tożsamości swojej filozofii politycznej Scheler nie wysuwał w pismach wojennych na plan pierwszy. Przywołując w przedmowie do drugiego wydania *Geniusza wojny* życzliwe przyjęcie, z jakim jego książka spotkała się ze strony „prawie wszystkich partii duchowych Niemiec”⁶¹, Scheler zadawał nawet sam sobie pytanie, czy zważywszy tę zgodność, jego głos można uznać za wystarczająco charakterystyczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że tak jak dla de Maistre’a podstawowy punkt odniesienia jego rozważań o zrewolucjonizowanej Francji stanowiła jej tożsamość jako byłej „pierwszej córki Kościoła”, specyfikę polityczną stanowiska zajętego przez Schelera wyznaczyło osadzenie go w tradycji rządzonego przez katolickich Habsburgów Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

⁵⁹ J. de Maistre, *Wieczory petersburskie...*, s. 237.

⁶⁰ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 2.

⁶¹ Świadectwem pozytywnego odbioru tej książki stał się fakt, że – jak pisze Alice von Hildebrand – z jej powodu „w latach 1917 i 1918 niemieckie Ministerstwo Spraw Zagranicznych wysłało Schelera do Holandii i do Szwajcarii jako «ambasadora dobrej woli», por. A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 184.

Podobnie jak większość pozostałych dzieł Schelera, jego pisma wojenne to w swej wewnętrznej strukturze zbiory rozpraw o względnie samodzielnym charakterze, w znacznym stopniu odrębnych tematycznie i naświetlających problem wojny z różnych punktów widzenia. Także najwcześniejsze i zarazem najbardziej fundamentalne z nich łączyło w sobie z jednej strony próbę spojrzenia na wojnę z perspektywy *stricte* filozoficznej, z drugiej zaś, jak sam o tym pisał, „całkiem politycznej – w nietechnicznym sensie tego słowa”⁶². W pierwszej części *Geniusza wojny* Scheler rozpatrywał ją w najogólniejszy możliwy sposób na tle innych zjawisk świata organicznego, analizował rolę wojny w kształtowaniu kultury duchowej oraz jej sens etyczny. Wojna stała się tu przedmiotem rozwijanej przez Schelera metafizyki lub raczej – choć on sam tego określenia nie używał – teologii politycznej. Swoimi głównymi tematami uczynił on w tej części zagadnienie realności względnie sposobu istnienia narodu jako wspólnoty oraz znaczenie wojny w kształtowaniu ludzkich postaw wobec życia i śmierci, *resp.* nieśmiertelności, rozważał także jej doniosłość jako *praeparatio fidei*, jako bramy życia duchowego, która otwiera na rzeczywistość Boga i każe widzieć w niej samej rodzaj sądu Bożego nad światem⁶³. Dopiero w części drugiej Scheler uczynił swoim zadaniem „ukazanie tych samych idei jako całkowicie wcielonych w konkretne życie, w czyn i wymogi chwili”, interpretując z ich punktu widzenia sens wojny niemieckiej oraz jej znaczenie dla budowy „duchowej jedności Europy”⁶⁴.

Filozofia wojny, z której Max Scheler wysnuwać chciał w ten sposób konkretne wnioski polityczne, nie miała być zatem również w jego własnym ujęciu filozofią bezzakończoną. Mimo deklarowanej przez Schelera bezstronności sądu w odniesieniu do osób i narodów, a także dążenia, by jego przelewane na papier myśli ostały się wobec przyłożonej do nich miary, jaką winna stanowić „idea absolutnej prawdy i dobra”, nie chciał on jej rozwi-

⁶² M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 2.

⁶³ Tamże, s. 127.

⁶⁴ Tamże, s. 249.

jać z perspektywy niezaangażowanego obserwatora. W czasie, w którym, jak pisał, „prawdziwa historia i przyszłość polityczna wykuwana jest wzniosłym językiem broni, a nie zawodnych rachub filozoficznych”, celem, jaki Scheler w sposób otwarty przed sobą postawił, było „uzasadnienie wiary, koniecznej do zwycięstwa”⁶⁵. Tym, co nadało jego pismom indywidualny charakter, był jednak niewątpliwy fakt, że drogą do uzasadnienia, a przedtem jeszcze – zrozumienia tej wiary okazało się w jego przypadku zastosowanie do zagadnień politycznych i moralnych metody fenomenologicznej. Zgodnie z deklaracją samego Schelera, uzasadnienia tego dostarczyć mogło bowiem przede wszystkim usytuowanie refleksji nad sensem wojny w perspektywie jego wcześniejszych badań z antropologii filozoficznej i materialnej etyki wartości, a także wypracowanych w ich ramach podstawowych pojęć i twierdzeń⁶⁶.

W pismach wojennych Schelera jego etyka została w pełni zmobilizowana na rzecz urzeczywistnienia celów wojennych Niemiec, a zawarta w nich filozofia wojny okazała się w pełni tego słowa filozofią wojenną. Także rozwijana wcześniej przez niego krytyka współczesności uzyskała tu sens otwarcie polityczny, a jej ostrze zostało skierowane bezpośrednio przeciwko aktualnym wrogom wojennym Niemiec. Ponieważ dokonana przez Schelera wojenna mobilizacja fenomenologii doszła do głosu nie tylko w jego analizach metafizycznej istoty wojny, lecz również w przedstawionej przez niego politycznej interpretacji sensu wojny niemieckiej, w pismach tych wewnętrzny związek fenomenologii istoty niemieckiej i niemieckiej istoty fenomenologii odnalazł w ten sposób swój najpełniejszy wyraz.

Przyjęcie w analizie korzeni i sensu wojny perspektywy fenomenologicznej sprawiło, że Scheler uznał ją w jej istocie za zjawisko duchowe, dokonując krytyki jej pozytywistyczno-pacyfistycznego ujęcia. W odróżnieniu od odwołującej się do Darwina, naturalistycznej filozofii historii, która wyprowadzała wojnę z czynników ekonomicznych i socjobiologicznych, a także „praw-

⁶⁵ M. Scheler, *Vorrede*, tamże.

⁶⁶ Tamże.

niczego pacyfizmu”, który obarczał odpowiedzialnością za wojnę wadliwość międzynarodowych umów prawnych, wojna była dla Schelera z samej swej natury konfliktem władzy, a nie interesów. Wbrew anglosaskiej, utylitarystycznej interpretacji tego zjawiska nie była ona według niego sporem, który można rozstrzygnąć na gruncie określonych reguł. Wojna, jak pisał, jest „funkcją konkretnego, jednorazowego procesu wzrastania i stawania się narodów i państw, w której rozstrzyga się możliwość, wielkość i kierunek wszelkiego późniejszego wzrostu i stawania się”⁶⁷.

Zajmując stanowisko, zgodnie z którym wojna jako zakorzeniona w istocie samego życia okazuje się zjawiskiem historycznie nieuniknionym, Scheler usytuował się w obrębie tradycji, zapoczątkowanej przez Heraklita, a w Niemczech kontynuowanej między innymi przez Heinricha von Treitschkego. Tak jak dla Heraklita *polemos* stanowił pierwszą zasadę metafizyczną, również Scheler przywołał w *Geniuszu wojny* krytyczne wobec Kanta słowa Treitschkego, zgodnie z którym tylko „zmęczone, pozbawione ducha i śpiące epoki” śniły sen o wiecznym pokoju⁶⁸. Odwołując się do kategorii rozwijanej przez siebie materialnej etyki wartości, wojnę zdefiniował jako „konfrontację władzy i woli duchowych osobowości kolektywnych, które nazywamy państwami”⁶⁹. Ostatecznym, obiektywnym celem wojny nie pozostawało w jego ujęciu nic innego, jak „maksymalne panowanie ducha na ziemi”, a przede wszystkim – jak ujmował to w nawiązaniu do swoich rozważań na temat istoty i form sympatii – „budowa i poszerzanie określonych, mających wiele form jednostek miłości, które w postaci «ludów», «narodów», etc. stanowią przeciwieństwo uformowanych czysto faktycznie lub prawnie wspólnot interesu”⁷⁰.

To paradoksalne ujęcie celu wojny możliwe było w wyniku rozróżnienia przez Schelera *władzy* względnie *mocy* i *przemocy*. O ile przemoc, stwierdzał on, jest ze swej natury „martwa,

⁶⁷ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 10.

⁶⁸ Tamże, s. 25.

⁶⁹ Tamże, s. 9.

⁷⁰ Tamże.

bezsmyślna i fizyczna”, władza jest ideą względnie fenomenem duchowym, którego fundamentem jest „przeżycie możliwości czynienia tego, co się chce”⁷¹. Ta możliwość pozostawała dla Schelera – z perspektywy materialnej hierarchii wartości – szlachetniejszym i wyższym dobrem niż jakikolwiek faktyczny czyn, choćby i zakończony sukcesem. W analogii do boskiego majestatu, który wyraża się jednocześnie we wszechmocy i całkowitej wolności od przemocy, istotowa relacja pomiędzy tymi kategoriami polegała według niego na stosunku odwrotnie proporcjonalnym: im większa jest czyjaś „czysta władza”, stwierdzał Scheler, tym mniej potrzebuje on przemocy, aby przeprowadzić swoją wolę. Dlatego też, choć do istoty wojny należy zastosowanie fizycznych środków przemocy, ich funkcja była w jego ujęciu czysto wskazująca, miała jedynie na celu stwierdzenie faktycznych relacji władzy i możliwości. W odróżnieniu od walk świata zwierzęcego, będących zawsze walkami na śmierć i życie, przemoc wojenna była w ten sposób dla Schelera ze swej istoty wyłącznie uzewnętrznieniem, miarą i oznaką władzy jako fenomenu duchowego, a konkretnie: wielkości i impetu występujących naprzeciwko siebie suwerennych woli władzy. Także sukces wojenny, stwierdzał Scheler, nie polega w efekcie, jak na przykład w przypadku „wojen” pomiędzy mrowiskami, na wyniszczeniu lub wyeliminowaniu jednego przeciwnika przez drugiego, lecz na „zważeniu” zachodzących pomiędzy nimi relacji władzy. „Naturalnym końcem wojny, pisał, jest moment, w którym przewaga jednego z nich staje się jawna”⁷².

W tej mierze, w jakiej Scheler definiował państwo jako „zorganizowaną relację władzy w obrębie pewnej grupy”⁷³, każda wojna dała się według niego potraktować jako „powrót do twórczego źródła, z którego państwo w ogóle powstało, jako zanurzenie się w przemożne źródło życia, z którego czerpią swoje określenie wielkie linie graniczne, w ramach których może dokonywać się

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 15.

następnie ludzki los i działanie”⁷⁴. Stanowiąc w ten sposób trwałą, „żywy korzeń historii”⁷⁵, miała ona dla Schelera sens, który w terminach Husserla należałoby określić jako nie tyle faktyczny, ile transcendentálny. Jak ujmował to sam Scheler, „w wojnie dopiero «robi się» byt, który wszelkie umowy międzynarodowe muszą zakładać, jeśli mają mieć sens. Wojna jest źródłem i granicą, a nie rodzajem zwykłego «sporu»”⁷⁶. Niczym innym jak usprawiedliwieniem wkroczenia w pierwszych dniach sierpnia oddziałów niemieckich do neutralnej Belgii stało się z tej perspektywy również jego stwierdzenie, że „wojny we wszystkich czasach prowadzono dla przyszłości, o tyle, o ile kształtuje się ją wolnym czynem, a nie «kalkuluje» i reguluje prawnie”⁷⁷.

Wojna jako taka to z tej perspektywy dla Schelera nic innego, jak „samo państwo w jego aktualnym wzroście i stawianiu się”⁷⁸. Za Treitschkem nazywał on ją „kateksochenem polityki”, a zatem nie tyle nawet jej „przedłużeniem”, ile najwyższą, najbardziej właściwą postacią⁷⁹. W swojej interpretacji państwa jako żywego organizmu, przekraczającego mechaniczne zasady jego kształtowania, Scheler nie wahał się stwierdzić, że „nie ma naturalnych granic narodów, do których państwo miałoby się jedynie «przystosowywać»”⁸⁰. Nie było ono w jego ujęciu zależne od naturalnego „środowiska” danego ludu, przeciwnie, to samo państwo miało dopiero to środowisko kształtować. Jak za Treitschkem powtarzał, wojna jest również źródłowa, jak istnienie państwa oraz wielości państw, zaś państwo, które prowadzi wojnę, to państwo w najwyższej aktualności swego bytu. „Władza i stawianie się mocarstwem (*Macht und Machtwerden*), pisał Scheler, należy do istoty państwa w stopniu nie mniej-

⁷⁴ Tamże, s. 17.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 19.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 41.

⁷⁹ Por. H. von Treitschke, *Politik*, Leipzig 1899.

⁸⁰ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 41.

szym niż stanowienie i realizacja porządku prawnego na drodze pozytywnego prawodawstwa⁸¹.

W swojej obronie życiowych funkcji wojny, a zatem swoistej „polemodycei”, Scheler stanął na stanowisku, że „bez wojny suma zbiorcza «przemocy» na ziemi nie malałaby, lecz znacząco rosła⁸². Gdyby „godność samej wojny nie uświęciła przemocy” i nie ukierunkowała jej na wspólne cele większych wspólnot, stwierdzał, „ludzie «w pokoju» pożarliby się wzajemnie⁸³. To wojna, pisał Scheler, przyczyniła się do rozprzestrzenienia się ludzi na ziemi, do rozwoju cywilizacji i techniki, to ona „wykroiła rzeczywiste środowiska ludów ze [środoisk] tylko możliwych”, do których ludy te mogły dopiero zacząć się technicznie, ekonomicznie i psychicznie przystosowywać. Funkcją wojny okazywało się w ten sposób umożliwienie przetrwania w rujnującej walce o pożywienie „szlachetniejszych narodów” jako „wyższych i bardziej szlachetnych organizacji życia”, a co za tym idzie, stwarzanie szerszej sfery, w której respektowane są i uznawane ich prawa. W tej mierze, w jakiej wraz ze wzrostem złożoności organizmów, w tym również państwowych, słabnie w nich tendencja do rozmnażania się, to właśnie wojna pozwala im nie paść łupem, jak pisał Scheler, „lepiej przystosowanej i zdolnej do rozrodu masie niższych, bardziej pospolitych i krótkotrwałych form życia⁸⁴.”

Właściwe ujęcie istoty państwa narodowego jako „mocarstwa” (*Machtsstaat*) Scheler odnalazł u Friedricha Meineckego w jego rozprawie *Weltbürgertum und Nationalstaat*⁸⁵. Przywołał zawarte w niej stwierdzenie, zgodnie z którym do jego istoty należy „ruch na zewnątrz, oparty na przyjaźni lub wrogości kontakt z sąsiadami, a także pewien rodzaj pleoneksji⁸⁶”. Wbrew Fichtemu, państwo narodowe nie miało wykorzystywać zatem, według Schelera,

⁸¹ Tamże, s. 42.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 46.

⁸⁵ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München–Berlin 1908.

⁸⁶ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 55.

swej samodzielności i niezależności do zamknięcia się w sobie i odizolowania się od walk o władzę, prowadzonych przez inne państwa⁸⁷. Za rodzaj pożądanego „ruchu na zewnątrz” Scheler uznał również politykę kolonialną, która nie musiała sprowadzać się – jak ujmował to Fichte – do „rabowania innych światów”, lecz dzięki której za pośrednictwem dystrybucji władzy miała dokonywać się zarazem dystrybucja kultury na całej kuli ziemskiej⁸⁸. Podczas gdy Fichte wyłącza „sternikiem spraw ludzkich” na ziemi uczynić chciał „ducha względnie sam rozum”, według Schelera „spośród indywidualnych, konkretnych narodowych osobowości, które dzięki swej zarazem duchowej i osobowej naturze są zawsze jako takie ucieleśnieniem ostatecznych, niepodzielnych jednostek ludzkich mocy życiowych (*Lebensmächte*), to najszlachetniejsze «powinny» zasiąść za sterem, i to nie ludzkich, lecz europejskich spraw”⁸⁹.

Przyjętą przez Schelera perspektywę, z której analizował on w ten sposób istotę wojny jako takiej, a także próbował uzmysłowić sens wojny niemieckiej, dookreśliło dokonane przez niego w zbiorze esejów *Wojna i budowa*, a wykorzystane także w książce o przyczynach nienawiści do Niemców, rozróżnienie „militaryzmu celów” i „militaryzmu przekonań”. Podstawę rozróżnienia przez Schelera w pomieszczonym tam studium z zakresu „psychologii militaryzmu” jego dwóch wspomnianych typów stanowiło wskazanie na dwie istotowo różne przesłanki zbrojenia się państw i narodów jako indywidualności kolektywnych. Przesłanką tą mógł być, w jego ujęciu, pewien „etos”, pewna historycznie wypracowana przez daną zbiorowość postawa, bądź pewne aktualne, świadomie obliczone na realizację określonych celów, instrumentalne działanie⁹⁰. O typie militarystycznego etosu osób zbiorowych decydować miał w ujęciu Schelera względnie trwa-

⁸⁷ J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, s. 135 i n.

⁸⁸ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 55.

⁸⁹ Tamże, s. 56.

⁹⁰ M. Scheler, *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, w: tegoż, *Krieg und Aufbau*, s. 167–196.

ły stosunek w ich życiu, wyborach i działaniu do dwóch różnych typów wartości: „tymotejskich” (θυμοειδής), związanych z cnotą odwagi, oraz „hedonistycznych”, związanych z tym, co przyjemne i użyteczne – to znaczy względnie trwałe przedkładanie jednych z nich nad drugie. Kryterium rozróżnienia militaryzmu przekonań i militaryzmu celów wydawało się zatem ostatecznie milczące wyróżnienie dwóch różnych etosów: tymotejskiego i hedonistycznego. Jako określone przez preferowanie dwóch różnych typów wartości, etosy te wyznaczały, według Schelera, za każdym razem różny sens indywidualności danych osób zbiorowych, ich wyrażającego się w różnym sposobie życia i organizacji społecznej „ducha” względnie „istoty”.

Zgodnie z jego własnym ujęciem, rozróżnienie militaryzmu celów i militaryzmu przekonań miało mieć wprawdzie charakter głównie deskryptywny i poniekąd wolny od wartości. Jako jego główny cel Scheler przedstawił neutralizację stawianego Niemcom zarzutu, jakoby dusza niemiecka, ucieleśniona w twórczości Goethego, Schillera, Hegla, Herdera, miała zostać uwiedziona i zatruta przez pruski militaryzm i pruską filozofię władzy, których zniszczenie wrogowie Niemiec uznawali za równoznaczne z jej wyzwoleniem i umożliwieniem jej powrotu do prawdziwej, autentycznej postaci⁹¹. Zważywszy jednak na wpisana w samą ideę fenomenologii krytykę relatywizmu, a także na stanowiące wewnętrzny sens materialnej etyki wartości dążenie do odtworzenia na drodze „rzeczowych” badań ejdetycznych ich obiektywnej, opartej na absolutnych podstawach hierarchii, sprzeciw Schelera wobec teorii „dwóch dusz niemieckich” i jego argumentacja na rzecz moralnej integralności niemieckiej istoty pozostawał czymś zdecydowanie więcej niż tylko wyrazem samej walki o uznanie.

Drogą do odparcia zarzutu niemieckiego militaryzmu i leżącego u jego podstaw wyobrażenia o „ponurym, zaborczym obliczu Niemiec” uczynił Scheler w swym punkcie wyjścia jego historyczną relatywizację, potraktowanie go jako fenomenu czysto kulturowego, jako elementu niemieckiej tradycji czy wręcz niemieckiego

⁹¹ M. Scheler, *Ursprunge des Deutschenbasses*, s. 108.

folkloru. Określając go mianem „militaryzmu przekonania”, redukując go do samego tylko upodobania w takich wartościach jak godność i sława, moc i pomyślność państwa, które Niemcy mieli cenić wyżej od życia, Scheler przekonywał, że militaryzm ten – podobnie jak u Rzymian czy Spartan – wyrażał się w Niemczech w armii i militarnej organizacji „jak radość w uśmiechu”⁹². Właściwie zrozumiany, militaryzm ten nie stał, jego zdaniem, w sprzeczności z wewnętrznie pokojowym nastawieniem Niemiec, stanowiąc „swobodny wyraz, naturalną formę życia spontanicznego etosu i podstawowej woli naszego narodu”⁹³. Jak pisał, „militaryzm niemiecki bardziej przypomina dzieło sztuki niż narzędzie. Nie jest nałożony na całość życia narodu z zewnątrz, lecz jak wapienne okrywy zwierząt morskich jest ze swej istoty dziełem wewnętrznej pracy organiczno-fizjologicznej”⁹⁴.

Przeprowadzona przez Schelera charakterystyka militaryzmu celowego – którego przykładem miała być w przeszłości flota kartagińska, najemnicy weneccy, armia nowoangielska, tureccy janczarzy czy „wybrani” Cromwella – nie pozostawia jednak wątpliwości, że reprezentowanemu przez Niemcy militaryzmowi przekonania przysługiwało w jego ujęciu znaczenie bynajmniej nie relatywne. W tej mierze, w jakiej w epoce mu współczesnej przykładem militaryzmu celów był, według Schelera, „instrumentalny militaryzm państw, w których armia pozostaje narzędziem w rękach panujących klas handlowych, arystokracji finansowej i przemysłowej”⁹⁵ – w tym przede wszystkim będącej kolebką nowoczesnego kapitalizmu i stanowiącej ucieleśnienie hedonistycznego etosu Anglii⁹⁶ – odróżnienie go od militaryzmu przekonania zyskiwało ostrze wyraźnie polemiczne. Ponieważ doko-

⁹² Tamże, s. 132.

⁹³ Tamże, s. 138.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ „Anglia przyzwyczała się do tego, aby nie traktować armii jako organicznej części narodu, lecz jako czysto mechaniczne narzędzie określonego rządu: przede wszystkim narzędzie realizacji jej interesów kolonialnych”, tamże, s. 26.

nane przez niego rozróżnienie tych dwóch typów militarizmu pokrywało się w istocie z rozróżnieniem wartości chrześcijańskich i konstytutywnych dla współczesności, nihilistycznych wartości resentymentu, wojna toczona przez zmilitaryzowane z przekonania Niemcy okazywała się w jego ujęciu wojną w obronie autentycznej europejskiej kultury. Jako że siła pleoneksji klas rządzących w Anglii, pisał Scheler, jest w epoce kapitalizmu nieograniczona, ich etos zaś nie dostarcza żadnej wewnętrznej miary w wykorzystywaniu armii jako narzędzia w realizacji interesów handlowych, jedyną granicą podboju świata przez militarizm celów pozostaje „siła zewnętrznego oporu”⁹⁷.

Przedstawiając historyczne i polityczne przesłanki zarówno konfliktu austriacko-serbskiego, jak i rosyjsko-austriacko-niemieckiego, Scheler najwięcej uwagi w swoich pismach wojennych poświęcił właśnie sprzecznościom pomiędzy Niemcami a Anglią. O ile wojna na wschodzie prowadzona była według Schelera przez Niemcy przeciwko zagrażającemu całej Europie rosyjsko-japońskiemu imperializmowi, o tyle wojna z Anglią i stowarzyszoną z nią wbrew swoim własnym interesom Francją była dlań „konfliktem władzy, który wyrósł w sposób konieczny z istoty i rozwoju historycznego obu narodów”⁹⁸. Związane z gwałtownym przyrostem demograficznym oraz dynamicznym rozwojem gospodarki niemieckiej po 1870 roku włączenie się Niemiec w światową politykę kolonialną, ich walka o „miejsce pod słońcem” i rozbudowa floty wojennej, które w Anglii przedstawiano jako główne przyczyny wojny, było zdaniem Schelera jedynie wyrazem napięć narastających nieuchronnie od lat pomiędzy tymi krajami. Ich korzenie miały tkwić w samych losach obydwu narodów, które musiały kiedyś się zderzyć. Losy te, pisał Scheler, „mogą zostać rozstrzygnięte tylko w radykalnej wojnie. Gdyby ta wojna ich nie rozstrzygnęła, uczyni to inna wojna lub cały łańcuch takich wojen”⁹⁹.

⁹⁷ Tamże, s. 142–144.

⁹⁸ Tamże, s. 177.

⁹⁹ Tamże, s. 190.

„Losowi” Anglii, a także rozpatrywanemu z psychologiczno-opisowego punktu widzenia etosowi angielskiemu Scheler poświęcił w swojej książce odrębne rozprawy, których celem stało się obnażenie cechującej go hipokryzji oraz skłonności do „kantu”¹⁰⁰. W eseju na temat duchowej jedności Europy jako celu politycznego Scheler zarzucał Anglii świadome łamanie europejskiej solidarności, traktowanie Europy i tworzących ją narodów jako pewnej tylko grupy interesu, a nie – czym była ona w istocie – jako „wspólnoty życia i miłości”¹⁰¹. Szczególnym wyrazem hipokryzji pozostawała dla niego prowadzona przez Anglię na kontynencie „polityka równowagi”, która stała się przedmiotem jego kąśliwej uwagi, że osiągnięta zostanie ona w przekonaniu Anglików dopiero wówczas, gdy świat w wystarczającym stopniu „wejdzie w komis domu handlowego Old England & Co”¹⁰². Zakorzeniony w ich wyspiarskiej historii duch kapitalizmu i właściwy mu militarizm celów stanowił w ujęciu Schelera w ramach europejskiej wspólnoty ciało obce. Jako takiemu, przeciwstawić się mu był w stanie jedynie „najmocniejszy przedstawiciel antykapitalistycznego, heroicznego, antyindywidualistycznego ducha oraz dziedzictwa antycznej idei państwowej, która ujmuje państwo jako ponadindywidualną rzeczywistość woli: Niemcy”¹⁰³.

Niemcy jako naród autentyczny

Nacjonalizm Anglików, „chytrość” ich rozumu, polegająca na wykorzystywaniu innych narodów do tego, aby realizując własne interesy, pracowali na angielskie konto, Scheler przeciwstawił nacjonalizmowi Niemców jako „narodu autentycznego”. Sensem autentycznego nacjonalizmu, również w jego przekonaniu najpeł-

¹⁰⁰ Por. *Los von England* oraz *Zur Psychologie des englischen Ethos und des Kant*, w: M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 333–354 i 354–413.

¹⁰¹ Tamże, s. 258 i 308.

¹⁰² M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenbasses*, s. 33.

¹⁰³ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 305.

niej przedstawionym przez Fichtego, miało w każdym, nie tylko niemieckim wypadku pozostawać dążenie, aby to, co u danego narodu „swoiście najlepsze”, objęło władzę nad całym światem¹⁰⁴. Owo „najlepsze”, zaznaczał Scheler, może jednak zawierać się wyłącznie w wartościach „duchowych” i „bohaterskich”, a nie użytkowych. Prowadzona przez Niemcy wojna przeciwko Anglii była w związku z tym dla niego sprawiedliwa już tylko dlatego, że – jak wskazywał – jest wojną „na wskroś polityczną”, że jej przyczyny nie leżą, jak w przypadku wojen kolonialnych, w ekonomii, lecz w kulturze. Współczesna wojna to mianowicie, zdaniem Schelera, „wojna o władzę w sercu świata – a wręcz o serce serca świata, o hegemonię w Europie”¹⁰⁵. Usprawiedliwia ją odpowiedzialność za los „wszelkiej wyższej kultury europejskiej”, „prawdziwej kultury, religii, etosu”, spoczywająca na tych, których dusze „są jeszcze niemieckie”¹⁰⁶.

Najpełniejszą analizę ducha niemieckiego przyniosła ze sobą książka na temat przyczyn nienawiści do Niemców, powstała na bazie wykładu, jaki Scheler wygłosił 20 listopada 1916 roku we Frankfurcie nad Menem na prośbę Stowarzyszenia Kulturalnego Niemieckich Uczonych i Artystów. Za miarę siły oddziaływania tej książki w ramach środowiska fenomenologicznego i poza nim można uznać fakt, że jeszcze w 1960 roku Helmuth Plessner w swojej analizie niemieckiej samoświadomości przywoływał zawarte w niej „wartościowe uwagi” Schelera na temat rozdzwieku pomiędzy Niemców obrazem własnym a jego odbiorem zewnętrznym¹⁰⁷. Cele, jakie Scheler sobie w niej stawiał, miały charakter zarówno naukowo-poznawczy, jak narodowo-pedagogiczny. Z jednej strony przeprowadził on czysto psychologiczną analizę przyczyn wspomnianej nienawiści jako pewnego „zbiorowego zjawiska psychicznego”, a z drugiej chciał dzięki niej utoro-

¹⁰⁴ Tamże, s. 33.

¹⁰⁵ Tamże, s. 168.

¹⁰⁶ Tamże, s. 183.

¹⁰⁷ H. Plessner, *Analyse des deutschen Selbstbewusstseins*, w: tegoż, *Ver-spätete Nation*, s. 253.

wać również drogę do namysłu Niemców nad sobą, do „samokrytyki niemieckiej świadomości zbiorowej”¹⁰⁸.

Najogólniejsze tło współczesnej nienawiści wobec Niemców – psychologiczna „dyspozycja” do niej – nie miała w ujęciu Schelera charakteru ani narodowego, ani politycznego, lecz przede wszystkim etyczno-kulturowy. Kontynuując główny wątek swojej przedwojennej krytyki kultury, stwierdził on, że tło to tworzyło „głębokie zdziwienie moralnych form życia nowoczesnej Europy”, dokonujący się od stuleci upadek jej etosu, który polegał na przekształcaniu się tradycyjnego, solidarystycznego etosu europejskiego w etos epoki mieszczańsko-kapitalistycznej. Skierowanie się nienawiści akurat przeciwko Niemcom określił zdaniem Schelera fakt, że wspomniane powolne przekształcanie się tego etosu nie dokonywało się w Europie równomiernie. Z uwagi na to, że państwa centralne zaczęły uczestniczyć w tych przemianach później i jedynie w sposób ograniczony, wyzwolona wraz z nimi, zrodzona z resentymentu nienawiść zwróciła się przeciwko nim. Skierowała się ona przeciwko tym państwom Europy, w których wciąż żywa była jeszcze posiadająca religijną treść i sankcję idea korporacyjności i wzajemności w kwestii odpowiedzialności i winy, w których wciąż zachowały się stare europejskie instytucje. Ponieważ to pod ich panowaniem, jak pisał Scheler, Europie tak długo przysługiwała ranga „przewodniczki ludzkości”, nienawiść tę można było określić, jego zdaniem, mianem „nienawiści peryferii do centrum”, „członków zewnętrznych do serca Europy”¹⁰⁹.

W odróżnieniu od Husserla, który w swej późniejszej o dwadzieścia lat książce na temat kryzysu europejskiego człowieczeństwa poprzestał na wskazaniu jego najogólniejszych, filozoficznych przesłanek¹¹⁰, Scheler podjął krytykę etosu współczesnej Europy także z perspektywy socjologicznej, ekonomicznej i bezpośrednio politycznej. Niemcy właśnie dlatego uosabiały w jego uję-

¹⁰⁸ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenbasses*, s. 5.

¹⁰⁹ Tamże, s. 27 i 31.

¹¹⁰ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 20 i n.

ciu przed powstaniem wielkich, zamkniętych „ciał narodowych” świata nowoczesnego najgłębszą i najsilniejszą gwarancją jedności Europy i jedności jej ducha, że – jak pisze – „nie dążyły do tego, aby być czymś dla siebie”¹¹¹. Dziedzicząc koronę cesarską starego imperium rzymskiego, słały swych najlepszych synów do innych ludów, aby je organizować moralnie i politycznie oraz przekształcać zgodnie z najwyższymi, życiowymi ideałami. Cechujący je „duch kosmopolityczny” i ściśle z nim związana, szczególna zdolność rozumienia tego, co obce, w połączeniu z wyjątkowymi państwowotwórczymi uzdolnieniami warstw wyższych niemieckiego pochodzenia pozwoliły, w ujęciu Schelera, wystąpić Niemcom w roli założycieli i prawodawców w odniesieniu zarówno do angielskich, jak francuskich, włoskich i rosyjskich instytucji politycznych. Dopiero bardzo późno, bo wraz z powstaniem w 1870 roku drugiej Rzeszy Niemieckiej, uzdolnienia te wykorzystane zostały przez nich do wymuszonego w gruncie rzeczy z zewnątrz jako ochrona przed francuskim nacjonalizmem i angielskim imperializmem tworzenia własnego, narodowego państwa. Jak ujął to Scheler, w dziewiętnastym wieku Niemcy nie tyle „rozwinęły się” do postaci nowoczesnego państwa, ile zostały do niej „zepchnięte”¹¹².

Potraktowanie z moralnego punktu widzenia toczącej się wojny jako „kontynuacji europejskiej kryptorewolucji duchowej” nie było, zdaniem Schelera, równoznaczne z przyznaniem racji tym wszystkim, którzy widzieli w niej wojnę „uniwersalnej demokracji” z siedliskiem „europejskiej reakcji”. Nawiązując do swoich wcześniejszych analiz ze studium *Uwagi na temat ducha i idealnych podstaw demokracji wielkich narodów*, stwierdził on, że duch, względnie – jak skłonni bylibyśmy dziś powiedzieć – „kultura polityczna” różnych demokracji narodowych, jest tak zasadniczo odmienny, że po wyabstrahowaniu różnic pomiędzy nimi nie pozostaje nic takiego, jak jakaś jednolita „demokracja”,

¹¹¹ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, s. 32.

¹¹² Tamże, s. 38.

ba – jak pisał – nie pozostaje wówczas w gruncie rzeczy w ogóle nic¹¹³.

Głoszona głównie przez angielskich, belgijskich, francuskich i rosyjskich socjalistów wizja demokracji uniwersalnej miała w ujęciu Schelera na celu wyłącznie pozyskanie do wojny przeciw Niemcom mas robotniczych ich krajów. Właściwym podmiotem nienawiści do Niemców oraz woli wojny nie były w Europie tymczasem, według Schelera, ani kręgi konserwatywno-feudalne, ani warstwy robotnicze czwartego stanu, lecz wyłącznie mieszczański stan trzeci. Rewolucyjny oraz reformistyczny ruch robotniczy był nim tylko o tyle, o ile nie usamodzielniał się on jeszcze etycznie i myślowo od mieszczańskiego liberalizmu i o ile masy tego ruchu wciąż pozostawały w ekonomicznej zależności wobec mieszczańskiego kapitalizmu. Negując istnienie czegoś takiego jak nienawiść czwartego stanu, która podczas wojny miałaby wystąpić ze stanu utajenia i skierować się przeciwko Niemcom, Scheler kreślił wizję nowego „pozytywnego ruchu robotniczego” jako samodzielnego elementu ruchu historycznego. „Może się zdarzyć – pisał – że po wojnie i w wyniku wywołanych przez nią kolejnych, socjologicznych transformacji, to co najstarsze i to, co najmłodsze, a zatem z jednej strony nie przeżarte jeszcze kapitalistycznym duchem, radykalno-konserwatywne elementy, germańska i zarazem chrześcijańsko-kościelna idea korporacyjności, duch naszego militarizmu przekonań i formalny, niemiecki, monarchistyczny etos państwowy, a z drugiej strony na nowo wewnętrznie uformowany ruch robotniczy połączą się w jedną jedyną *władzę moralną* – aby nie tylko w naszym państwie, lecz w pewnej mierze w całej Europie ostatecznie pochować epokę, która nie bez racji została nazwana «mieszczańsko-kapitalistyczna»”¹¹⁴.

Obok różnych w swym charakterze, narodowopartykularnych przyczyn nienawiści do Niemców można było wskazać, zdaniem

¹¹³ Por. M. Scheler, *Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen*, w: tegoż, *Krieg und Aufbau*, s. 117–167.

¹¹⁴ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, s. 40–41.

Schelera, pewną przyczynę jednolitą i wspólną, której żywiący ją świat był jedynie niejasno świadomy. Tą podstawową przyczyną, która leżała na dodatek, zdaniem Schelera, „w rzeczywistej istocie, bycie i zachowaniu Niemców”, miał być sam nowy rozwój Niemiec i tworzoney szczególnie od 1870 roku nowy, wiodący, niemiecki typ człowieczeństwa. Pojawienie się go na scenie historii powszechnej i położenie przez niego w ten sposób kresu całemu dotychczasowemu światu Scheler porównał w swoim wykładzie z biblijnym wygnaniem z raju. Wraz z powstaniem pruskich Niemiec, powrót do rajskiego stanu niewinności zagroził w wyobrażeniu Schelera narodom Europy – uległym wobec losu Słowianom, nurzającym się w luksusie Francuzom i czerpiącym zyski z handlowego monopolu Anglikom – nowy, szczególnie „archanioł o mocnych dłoniach i prostym obliczu człowieka pracy”¹¹⁵. Jednolitą przyczyną nienawiści do Niemców, punktualnych, dokładnych i stałych, pograżonych w pracy dla czystej radości z niej samej, musiał okazać się w tej sytuacji, według Schelera, wspólny zarówno narodom całego świata, jak i poszczególnym jednostkom niepokój o przyszłość, lęk przed niesprostaniem dziejowej konkurencji¹¹⁶.

Podstawową rolę w kształtowaniu się negatywnego obrazu Niemców odgrywała, w ujęciu Schelera, istotowa różnica pomiędzy nimi jako „pracownikami z upodobania” (*Liebesarbeiter*) a przedstawicielami innych narodów jako „pracownikami zorientowanymi na cel” (*Zweckarbeiter*)¹¹⁷. Wskazując, że tło tej różnicy stanowiła opisywana już przez Tacyty otwartość Niemców na ideę nieskończoności oraz radość z zatracania się w tej idei¹¹⁸, Scheler stanął na stanowisku, że obraz ten należy uznać za częściowo zawiniony przez nich samych. Wraz z nagłym przełomem technologicznym i przejściem do epoki rozwiniętego kapitalizmu, który pociągnął za sobą zwiększone zapotrzebowanie na wykwalifikowaną siłę roboczą, Niemcy przestali, jego zdaniem, dostrze-

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 64.

¹¹⁷ Tamże, s. 71.

¹¹⁸ Tamże, s. 93.

gać w pracy jej właściwy sens. Ten nie polegał, według Schelera, na traktowaniu jej jako celu samego w sobie, lecz jako środek do wyzwania w człowieku rozumu, ducha, miłości i osobowości, do wznoszenia osoby ponad sferę pracy¹¹⁹. Tym, czego współczesnym Niemcom potrzeba, jest, jak pisał, z jednej strony synteza starych i nowych Niemiec, „synteza Hegla i Kruppa”, z drugiej zaś „synteza społeczna”, która pozwoli na wzajemne przenikanie się na nowo i wzajemne zapładnianie „ducha i państwa” oraz „ducha i pracy materialnej”¹²⁰.

Nie zmienia to faktu, że obok przyczyn nienawiści do Niemców, które dadzą się wyeliminować, oraz możliwych do wyjaśnienia nieporozumień, istniały zdaniem Schelera analogicznie do „teoretycznych antynomii” Kanta, również antynomiczne nieporozumienia o charakterze etyczno-politycznym. W antynomie te, jak pisał, sąd moralny wszystkich narodów w odniesieniu do wartości popada z konieczności, o ile wydają one nawzajem sądy na swój temat¹²¹. Obok wspomnianych nieporozumień, które dotyczyły charakteru niemieckiego militarysty, takim podstawowym źródłem rozdzwiewu pomiędzy rozumieniem Niemców przez siebie samych, a rozumieniem ich przez innych, była, według Schelera, tak zwana niemiecka idea wolności¹²²: „Wrogowie Niemiec nie są w stanie dostrzec, że nasz duch wolności nie ma na celu tego, w czym jeden drugiemu jest równy, to znaczy jakości bycia obywatelem państwa, lecz coś innego, czym jeden od drugiego się różni, to znaczy sferę indywidualności każdego człowieka”¹²³.

Kierując się tak właśnie rozumianą ideą wolności, Niemcy okazywały się w perspektywie Schelera „najbardziej demokratycznym narodem na ziemi w dziedzinie społecznej i uczuciowej, narodem, w którym majątek i rodzina odgrywają drugorzędą rolę

119 Tamże, s. 73.

120 Tamże, s. 105.

121 Tamże, s. 121.

122 Tamże, s. 127.

123 Tamże, s. 152–153.

jako przepustki do lepszego towarzystwa i w którym największą społecznie określającą moc posiada demokratyczna u swych źródeł zasada wykształcenia (*Bildung*)¹²⁴. Scheler nie wykluczał, że w toku historii, na przestrzeni której Niemcy już i tak znacznie się zmieniły, przemiany niemieckiego charakteru narodowego będą przebiegać dalej. Tak jak w przypadku innych narodów przemiany te były jednak do pomyślenia, jego zdaniem, również w Niemczech jedynie w granicach, wyznaczonych przez ich istotę. „Tak długo, jak Niemcy pozostaną Niemcami – przepowiadał Scheler – nigdy nie zapanuje u nas duch zachodniego demokratyzmu i parlamentaryzmu i nigdy nie stanie się naszą jedna z odmian ich idei wolności”¹²⁵. W swoim wykładzie Scheler zapewniał, że w Niemczech przede wszystkim nie zagości nigdy podstawowe, wspólne tym jej ideom przekonanie, że „prawdę i dobro można osiągnąć w formie dialogu możliwie wielu uczestników, to znaczy dzięki parlamentarnej sztuce spierania się”¹²⁶. Jak pisał, Niemcy zawsze bowiem będą kierować się ewangeliczną zasadą, że „to prawda i dobro uczyni was wolnymi – a nigdy odwrotnie: że to wolność poprowadzi was do prawdy i dobra”¹²⁷.

Patriotyzm europejski

Teoretyczną podstawą namysłu Schelera nad sensem jedności europejskiej stała się w jego pismach wojennych filozofia i etyka społeczna, rozwijana przez niego w studium na temat materialnej etyki wartości. Ponieważ druga część tego studium, poświęcona zagadnieniu osoby w jej relacjach społecznych, została przez niego napisana w tym samym, wojennym czasie, również ona zawierała szereg refleksji, które można odczytać jako próby aplikacji fenomenologicznej filozofii społecznej w analizie konkretnej

¹²⁴ Tamże, s. 153.

¹²⁵ Tamże, s. 154.

¹²⁶ Tamże, s. 155.

¹²⁷ Tamże.

sytuacji politycznej w Europie. W części tej Scheler odróżnił od czterech wspomnianych na wstępie istotowych form uspołecznienia (masy, wspólnoty życiowej, społeczeństwa, osoby zbiorowej) również faktycznie istniejące związki społeczne, takie jak rodzina, plemię, lud, rasa, naród, a także państwo, kościół i krąg kulturowy¹²⁸. W tej mierze, w jakiej związki te stawały się dla niego przedmiotem analizy przez sprowadzenie ich do wspomnianych form istotowych, przedmiotem takim stał się dla Schelera również sens jedności Europy jako pewnego faktycznego, historycznego fenomenu.

Zasadnicze znaczenie dla możliwości określenia sensu jedności Europy z perspektywy personalizmu politycznego Schelera miało poczynione przezeń w studium *Formalizm w etyce a materialna etyka wartości* rozróżnienie dwóch podstawowych rodzajów osób zbiorowych: kulturowych i kościelnych¹²⁹. Podstawą ich wyróżnienia stało się dla niego również w tym wypadku odniesienie do dwóch różnych typów wartości: „kulturowych” i „zbawczych”. Z przyjętej perspektywy obok Kościoła jedynie naród i krąg kulturowy pozwalały się traktować jako przykłady „czystej” osoby zbiorowej: nie dotyczyło to bynajmniej państwa. Choć także państwo było z punktu widzenia materialnej etyki wartości pewną zbiorową realnością natury duchowej, nie mogło ono, według Schelera, być uznane za w pełni konkretną osobę z tego względu, że nie dokonywało wszystkich istotowych rodzajów aktów duchowych. Państwo „rozpatrywane czysto samo w sobie – pisał Scheler – jest wyłącznie najwyższym centrum duchowej woli zbiorowej, a ściślej: woli panowania nad pewną naturalną wspólnotą życiową (ludem [*Volk*]) bądź ich wielością”¹³⁰.

Podstawą ontologicznie wtórnego, w swej normatywności wyłącznie faktycznego statusu państwa na gruncie personalizmu politycznego Schelera było w tej samej mierze przyjęcie wobec

¹²⁸ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 159.

¹²⁹ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 568.

¹³⁰ Tamże.

niego perspektywy materialnej etyki wartości, co perspektywy narodowopolitycznej. Szczególnie w pismach wojennych Schelera doszło wyraźnie do głosu jego przekonanie o szczególnej misji Niemiec jako „narodu kulturowego” (*Kulturnation*), która miała polegać na przewyciężeniu – jak ująłby to Fryderyk Nietzsche – całej „drobnopaństwowości Europy”¹³¹ i doprowadzeniu jej do pełnej jedności. W pismach tych również z założenia czysto opisowe rozróżnienie naturalnych, opartych na tradycji i współodpowiedzialności „wspólnot życiowych” oraz sztucznych, opartych na samej tylko solidarności interesów „społeczeństw” okazało się silnie naładowane politycznie. Do granic utożsamienia zaczęło się ono pokrywać z rozróżnieniem dwóch kręgów kulturowych, ułomnie „personifikowanych” przez państwa centralne i państwa ententy, tworzące strony wojennego frontu.

W pismach wojennych Schelera misja kulturowa Niemiec w Europie przedstawiona została w efekcie nie tyle jako pewne historyczne uprawnienie, ile raczej jako moralne zobowiązanie. Niemiecki nacjonalizm – zarówno odwołujący się do „niedojrzałych” idei rasowych pangermanizm, jak nowoczesny niemiecki nacjonalizm ekonomiczny, dla którego wzorem stał się angielski „szowinizm” – Scheler poddał radykalnej krytyce w wykładzie *O przyczynach nienawiści do Niemców*. Wskazał w nim, że w światopogląd niemieckich partii nacjonalistycznych jako partii niemieckich wpisana była pewna antynomia: dokładnie w tej samej mierze, w jakiej „państwo kontra nacjonalizm to przecież właśnie wojenne przeciwieństwo państw centralnych i ich wrogów”¹³². Nawiązując do analiz przeprowadzonych w studium *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*, stwierdził: „wieczne prawo narodów nie polega w żadnym razie na przysługującym im z góry prawie do budowy własnego państwa. (...) polega ono u swych źródeł wyłącznie na prawie do wolności kulturalnej i samodzielności w kwestii języka, religii, obyczaju itd., i dopiero w bardzo

¹³¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 353.

¹³² M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, s. 167.

odległej konsekwencji na narodowo zlokalizowanych interesach ekonomicznych”¹³³.

Stosownie do niego, w tekście *Duchowa jedność Europy i jej wymogi polityczne* Scheler przeciwstawił nowoczesnemu niemieckiemu nacjonalizmowi, w nawiązaniu do Fryderyka Nietzschego, ideę „dobrego Europejczyka”. Występując z projektem europejskiego patriotyzmu, Europejczyka zdefiniował tam jako pewien trwały, ponadnarodowy, „europejski typ ludzki i kulturowy”¹³⁴. Stwierdził, że przyszłość świata określać będzie idea „europejskiej wspólnoty kulturowej”, której kształt już teraz można dostrzec w pewnej wspólnej, cechującej poszczególne typy narodowe „strukturze europejskiego ducha”. Idea tej wspólnoty wykraczała w jego ujęciu poza prostą, uznawaną przez niego za prymitywną, opozycję „nacjonalizm–internacjonalizm” względnie „nacjonalizm–kosmopolityzm”. Przeciwwstawienie to, które w okresie pierwszej wojny światowej kształtowało nie tylko propagandę wojenną państw ententy, lecz w ślad za nią również świadomość polityczną liberalnych i socjaldemokratycznych elit w Niemczech, Scheler traktował jako balast przeszłości, związany z historią tworzenia się nowoczesnych narodów europejskich. Choć miłość do stron rodzinnych, miłość do ojczyzny i narodu stanowiły w jego oczach konieczne, wieczne i nieprzemijalne formy miłości, zarówno nacjonalizm, jak i kierujący się miłością do abstrakcyjnej „ludzkości” internacjonalizm względnie kosmopolityzm uznawał on – podobnie jak Nietzsche – za jej formę pozorną, zrodzoną z resentymentu. W jej miejsce, jak przepowiadał, do jej właściwych form ma jednak szansę dołączyć nowa, pozytywna, zrodzona ze wspólnych dążeń i tęsknot do pewnych wartości, miłość do „europejskości”. Patriotyzm europejski, pisał Scheler, „dopiero narodzi się z krwi i żelaza tej wojny!”¹³⁵.

Opowiadając się za ponadnarodowym, europejskim patriotyzmem, Scheler wyszedł w jego bliższej charakterystyce nie tyl-

¹³³ Tamże, s. 168.

¹³⁴ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 250.

¹³⁵ Tamże, s.

ko od odróżnienia go od internacjonalizmu i kosmopolityzmu, lecz również od odróżnienia tych dwóch fenomenów od siebie nawzajem. Sens internacjonalizmu wyznaczała według Schelera prosta negacja uczuć narodowych, której źródło stanowił rozwój przemysłu i gospodarki kapitalistycznej. Podstawą tej negacji było odwoływanie się w jego ramach do najniższych w hierarchii wartości użytkowych oraz czysto formalnych interesów, dotyczących międzynarodowej komunikacji i rozwiązań prawnych. O ile internacjonalizm potraktował Scheler w ten sposób jako zjawisko typowo nowoczesne i niejako oddolne, którego bazą społeczną były „masy ludowe” względnie, jak to ujmował, wkraczający na arenę dziejów „nowy, czwarty stan”, o tyle kosmopolityzm, którego pojęcie ukuli już starożytni stoicy, był w jego ujęciu zawsze elitarystyczną ideologią „mniejszości duchowych”. Jako przeciwstawiona rzymskiemu imperializmowi, duchowa idea ponadnarodowych, kulturotwórczych wspólnot myśli, kosmopolityzm nie objął nigdy szerszych kręgów społecznych, pozostając, jak pisał Scheler, „ręką wyciągniętą przez «wolne duchy» do siebie nawzajem nie tylko ponad przestrzenią, lecz również czasem i historią”¹³⁶.

Również tak rozumiany kosmopolityzm był w interpretacji Schelera od początku ideą typowo europejską, której sens wyznaczał horyzont antycznego *orbis terrarum*. Dopiero czasy najnowsze przyniosły ze sobą, jego zdaniem, wraz z intensyfikacją kontaktów międzykulturowych pojęcie europejskości jako pewnego typu kulturowego, w którym uczestniczą wspólnie zarówno masy pracujące, jak mieszczaństwo i „duchowi przewodnicy narodów”. Nawiązując do znanego rozróżnienia Tönniesia dwóch podstawowych typów uspołecznienia: „wspólnoty” i „stowarzyszenia”, Scheler podkreślał upowszechniającą się pomimo sprzeczności narodowych świadomość przynależności do Europy jako pewnej „wspólnoty życia i miłości”, a nie samego tylko międzynarodowego związku interesów.

Europejczycy, stwierdzał Scheler, dopiero przejrzawszy się niejako w oczach przedstawicieli kultur pozaeuropejskich spostrze-

¹³⁶ Tamże, s. 252.

gli, że mimo ich narodowego zróżnicowania istnieje coś takiego jak europejska jedność stylu i wyrazu¹³⁷. Jako pewien, mówiąc słowami Schelera, nigdy nie podawany w wątpliwość, nieświadomy kanon wszelkiego duchowo-psychicznego porozumienia w Europie, dochodził on do głosu już choćby w mimice i gestykulacji. Jego przejawy Scheler śledził w specyficznych dla europejskiego odbierania muzyki podstawowych jakościach związków tonalnych, w sposobie postrzegania przestrzeni, a przede wszystkim w samym europejskim etosie oraz odmiennych niż u innych kultur kategoriach i strukturach poznania duchowego, które znalazły swój wyraz w językach europejskich, mitach, nauce i religii. Inaczej niż Kant, który warunków możliwości doświadczenia świata poszukiwał we wspólnej wszystkim ludziom „tabeli kategorii”, Scheler przyjmował tym samym istnienie pewnych właściwych Europejczykom ścisłych „prawidłowości duchowych”, których posiadanie stanowiło według niego konieczny warunek tworzenia prawdziwej kultury¹³⁸.

W swoim poszukiwaniu pewnych głębokich „stałych”, które decydowały o jedności Europy i sprawiały, że wszelka tak zwana europeizacja innych kultur okazywała się – jak w przypadku Japonii – co najwyżej ich „technicyzacją” i „kapitalizacją”, Scheler nie cofnął się przed podjęciem w swych rozważaniach również problematyki rasy. Jako student Haeckla w semestrze zimowym 1896/1897¹³⁹, podał w wątpliwość naukę o duchowej i cielesnej jedności natury ludzkiej, którą podważyły, jego zdaniem, nie tylko badania z zakresu anatomii porównawczej i fizjologii ras, lecz również ontogenezy, antropologii, etnologii i psychologii narodów. Wiare w nią Scheler przedstawił jako pewną naiwność, która stanowiła w jego ujęciu trwałe ograniczenie wszelkiej sensownej, również chrześcijańskiej działalności misyjnej wobec kultur pozaeuropejskich. Mimo zdystansowania się, jak Nietzsche, wobec „śmiesznej, zarozumiałej, idolatrii germańskiej”, istotne nadzieje

¹³⁷ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 258.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ W. Henckmann, *Max Scheler*, s. 17.

na sensowną europeizację innych kultur wiązał z odwołaniem się do badającej różnice rasowe w sposób wolny od wartości „psychologicznej teorii rasy”, znajdującej się w czasach mu współczesnych – ku jego ubolewaniu – w powiśnikach¹⁴⁰.

W tej samej mierze, w jakiej z punktu widzenia nauki nie do utrzymania była, zdaniem Schelera, teza o jedności natury ludzkiej, iluzją było według niego również przekonanie o istnieniu jednego, wspólnego dla wszystkich ludzi i kultur „świata”. Ponieważ ugruntowane w psychologii rasy, radykalne – to znaczy jakościowe, a nie tylko ilościowe – różnice międzykulturowe dotyczyły według niego najbardziej elementarnych kategorii przeżywania, zamiast mówić o świecie jako „uniwersum” stosowniej byłoby z jego perspektywy zadowolić się w tym kontekście określeniem „multiwersum”. W przekonaniu Schelera musimy zrezygnować z dążenia do stworzenia podzielanego przez wszystkich ludzi, jednego jedyne „światopoglądu”, jeśli chcielibyśmy przez niego rozumieć pewien obiektywny, ugruntowany w ostatecznych strukturach poznania i odpowiadający rzeczywistości „ogląd świata”. Przyjmując, że również sama nauka, która miałaby nam taki ogląd zagwarantować, stanowiła od Talesa, przez Tomasza z Akwinu do Newtona i Spencera jedynie odpowiednik europejskiej struktury ducha, Scheler przekonywał o konieczności uznania, że „«uniwersum» naszych ojców nie było niczym innym, jak tylko światem Europy”¹⁴¹. Świata tego nie możemy w żaden sposób zostawić za sobą lub przewyciężyć, ponieważ towarzyszy nam on jak cień w każdej podróży, czy to w głąb Afryki, czy Chin: „nawet Księżyc – pisze Scheler – gdybyśmy mogli się na nim znaleźć, jawiłby się nam na Księżycu jako «Księżyc europejski»”¹⁴².

Idea multiwersum, w którym świat europejski okazywał się tylko jednym z wielu światów, nie miała być jednak w ujęciu Schelera tezą relatywistyczną. Tak jak w innych miejscach jego pism wojennych, jej kontekstem polemicznym stał się angielski uty-

¹⁴⁰ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 270.

¹⁴¹ Tamże, s. 275.

¹⁴² Tamże.

litaryzm, porządkujący rzeczy w świecie pod kątem możliwości ich wykorzystania do zaspokojenia tak zwanych ogólnoludzkich potrzeb, dzielonych przez człowieka z wyższymi kręgowcami. „Dla kogo «poznanie» oznacza jedynie ekonomiczne «katalogowanie świata», temu świat będzie oczywiście jawił się jako pewna jedność”, pisał Scheler. „Im bardziej jednak wznosimy się od cywilizacji opartej na korzyści do prawdziwej «kultury» – to znaczy im bardziej obiektywnie i «rzeczowo» się zachowujemy, pozostawiając za sobą to, co «zwierzęce» – tym bardziej zastana jedność rzeczywistości świata, w którą nasi ojcowie w epoce «humanizmu» tak mocno wierzyli, stawać się będzie dla nas wyłącznie powierzchowną *fable convenue*”¹⁴³.

W przekonaniu Schelera wyzwolenie się z naiwnej wiary w jedność świata jako pewnej „bajki”, stanowiło w ten sposób pierwszy warunek ukształtowania się europejskiego patriotyzmu. Im bardziej zagubiony w odległym chłódzie innych światów jawić się zaczęli przedstawicielom europejskich narodów „europejski świat”, tym wyraźniej zaczęli być odbierany przez nich jako jedyna, wspólna przestrzeń istnienia, życia i działania. Dostrzegana już przez samego Schelera duchowa jedność Europy jako pewnej wspólnoty miłości, a nie samego tylko związku interesów, nie została według niego stworzona przez nowoczesne środki komunikacji i zmniejszenie ceł ochronnych. Dzięki nowym środkom technicznym europejskość została w jego przekonaniu jedynie odkryta i odnaleziona, jak nowa gwiazda przez teleskop astronoma. Choć europejski świat, którego gwiazda ta stanowi centrum, nie jest żadnym uniwersum, nie oznaczało to, zdaniem Schelera, że europejski światopogląd stanowi wyłącznie subiektywne zawężenie domniemanego, odpowiadającego rzeczywistości „oglądu świata”. Tak samo jak idea jedności ludzkości była dla niego wyłącznie teomorfizmem, również przekonanie, że europejski świat bliższy jest światu „rzeczy w sobie” jako światu stworzonego przez Boga, było jednak dla Schelera co najwyżej kwestią wiary, a nie wiedzy.

¹⁴³

Tamże, s. 276.

Po załamaniu się wilhelmińskiego państwa i rewolucji w Niemczech, w wyniku której powstała Republika Weimarska, Scheler został zmuszony częściowo zweryfikować swoje polityczne przekonania. Choć pozostał im zasadniczo wierny, prawie całkowicie zniknęła u niego wiara w szybkie polityczne zmiany¹⁴⁴. Rozczarowania doznało przede wszystkim jego wyobrażenie o wojnie jako twórczej sile historii, a także jego przekonanie o głównej roli Niemiec w przygotowaniu rychłego nadejścia końca epoki kapitalizmu. W wykładzie z 1927 roku na temat idei pokoju i pacyfizmu pisał: „musimy zdecydowanie zerwać z romantycznymi ideologiami wojny, które nie są w stanie się ostać ani w konfrontacji z jasnym, krytycznym sumieniem, ani w obliczu oświeconego przez rozum, to znaczy filozofię i naukę, rozsądku”¹⁴⁵. Natomiast chora w jego niezmiennym przeświadczeniu Europa, jak teraz twierdził, „nie może zostać uleczona przez wzór, jaki da jej *jeden* z jej członów, tylko przez nowego ducha, który wydobędzie się wszędzie równocześnie i równie spontanicznie z głębi ludów i powoli wyprowadzi na czoło rządów pewien nowy *typ człowieka*”¹⁴⁶.

Z uwagi na pesymistyczną – podobnie jak w przypadku de Maistre’a i innych konserwatystów – antropologię Schelera, niezmiennie negatywna pozostawała jego ocena kapitalizmu i liberalizmu, a także jego stanowisko wobec możliwości prawdziwie demokratycznego społeczeństwa. W ich miejsce Scheler postulował trzecią drogę, jaką miał się stać wspierający się na idei solidaryzmu społecznego chrześcijański, profetyczny socjalizm. Porewolucyjne państwo niemieckie winno wspierać się w jego przekonaniu na moralnej integralności i odpowiedzialności politycznych elit, które miałyby przewodzić narodowi ponad władzą

¹⁴⁴ N. J. Schürgers, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, s. 242.

¹⁴⁵ M. Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1932, s. 62.

¹⁴⁶ M. Scheler, *1789 und 1914*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Bern–München 1982, s. 590.

parlamentu i partii¹⁴⁷. Ponieważ w obliczu nierównego rozdziału duchowych potencjałów Scheler nie wierzył w istnienie równości pomiędzy ludźmi i nie uznawał dążenia do niej za pożądane, samo społeczeństwo winno troszczyć się, jak twierdził wraz z Maksem Weberem, aby na czoło wspólnoty wynosić osoby najbardziej uzdolnione¹⁴⁸.

Stawiając pytanie o aktualność filozofii politycznej Schelera, Eberhardt Avé-Lallemant wskazał na rolę, jaką w jej powstaniu odegrało podzielane przez pierwszych fenomenologów przekonanie o politycznej doniosłości samej fenomenologii. Przywołał w tym kontekście list napisany w 1915 roku z frontu przez Adolfa Reinacha, w którym wyraził on wiarę, że to właśnie „fenomenologia może dać to, czego nowym Niemcom i nowej Europie potrzeba”¹⁴⁹. Spełnienie przez Schelera tej obietnicy, mające decydować o aktualności jego fenomenologicznej filozofii politycznej, Lallemant dostrzegął – podobnie jak Plessner – między innymi w znaczeniu jego rozważań dla współczesnych dyskusji o niemieckiej świadomości narodowej, możliwości uporania się z narodowosocjalistyczną przeszłością, sensu polityki realnej i wagi społecznej solidarności¹⁵⁰. Nie ulega wątpliwości, że mimo głębokiego zanurzenia w swój historyczny kontekst, pisma Schelera przyniosły ze sobą szereg zdumiewających świadectw jego – mówiąc za Hedwig Conrad-Martius – zdolności niezmaconego spojrzenia na rzecz. Otwarte pozostaje pytanie, na ile pozostają one zarazem świadectwem tego, co Niemcy dały fenomenologii.

¹⁴⁷ N. J. Schürgers, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik*, s. 242.

¹⁴⁸ Tamże, s. 241.

¹⁴⁹ Por. E. Ave-Lallement, *Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie*, s. 3.

¹⁵⁰ Tamże, s. 18.

V. PRUSKI BŁĘKIT

*Czasami wydaje mi się, że Wy wszyscy mocno mnie przeceniacie,
a ja sama czuję się przez to bardzo zażenowana.
Nie jestem przecież święta i tak jak każdy mam również chwile słabości.
Ponadto sądzę, że również od świętego nie wymaga się rezygnacji ze
wszystkich pragnień,
nadziei i radości świata*

Edith Stein

W liście z roku 1937, cztery lata po wstąpieniu do zakonu karmelitanek w Kolonii, lekko zirytowana przyszła święta pisała do Romana Ingardena: „Czy nie mógłby się Pan wreszcie przełamać i nazywać mnie «siostrą Benedyktą», tak jak do tego obecnie przywykłam? Kiedy pisze Pan «panna Stein», muszę się zastanawiać, co to właściwie znaczy”¹. Niejedyne to świadectwo, że zagadnienie ludzkiej tożsamości we wszystkich jej aspektach odsoniło w oczach Edith Stein swój właściwy sens dopiero w perspektywie jej konwersji religijnej. Kiedy w 1917 roku w zakończeniu rozprawy doktorskiej *O zagadnieniu wczucia*² zastanawiała się nad możliwością doświadczenia osób czysto duchowych, a także nad rzetelnością związanego z nim doświadczenia „nagłej przemiany swej osoby”, już wówczas wskazywała, że studium świadomości religijnej byłoby „najbardziej właściwym środkiem [poszukiwania] odpowiedzi na to pytanie”³. Odpowiedź tę znalazła ostatecznie w sentencji wybranego przez nią na duchowego patrona świętego Jana od Krzyża: „Jeśli chcesz dojść do tego, by być wszystkim,

¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena [z lata 1937], przeł. A. Wajs, w: teje, *Autoportret z listów*, cz. 3, s. 380 (wszystkie przytoczenia z listów do Ingardena pochodzą z tego wydania).

² Zob. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.

³ Tamże, s. 152.

nie żądam w niczym, by być czymś”⁴. I choć dotychczasowa korespondencja z Romanem Ingardenem nie pozwalała jej żywić nadziei, że spotka się w tej sprawie ze zrozumieniem z jego strony, to właśnie tę odpowiedź przesłała mu wydrukowaną na odwrocie pamiątkowego obrazka z okazji obłóczyn⁵.

W tym lapidarnym zdaniu, w którym zamknęła swoje życiowe doświadczenie Teresa Benedykta od Krzyża, znalazło swoje podsumowanie również doświadczenie „panny Stein”, związane z jej żądaniem, by być czymś w dziedzinie politycznej. Zanim w obliczu klęski „wojny niemieckiej” odważyła się je wysunąć, jako „Edith Stein” – przedstawicielka getyńskiej szkoły fenomenologów, pierwsza asystentka Edmunda Husserla i oryginalna myślicielka, kontynuująca jego badania ontologiczne – zapewniła sobie niekwestionowane miejsce w historii ruchu fenomenologicznego. Uczyniła to głównie swymi badaniami nad strukturą osoby, która to kwestia – jak pisała w autobiografii – „osobiście bardzo leżała [jej] na sercu i we wszystkich późniejszych pracach zajmowała [ją] ciągle na nowo”⁶. Punktem wyjścia rekonstrukcji jej światopoglądu politycznego nie może nie stać się w związku z tym pytanie, jaką rolę także w jego kształtowaniu się odegrała zaprzatająca ją kwestia rzetelności doświadczenia nagłej przemiany swojej osoby. Jak również, na ile to właśnie jej „osobiste” zainteresowanie strukturą ontyczną osoby sprawiło, że Edith Stein weszła do grona tych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego, którym przysługuje miejsce w podręcznikach filozofii politycznej⁷.

⁴ Por. „By dojść do tego, byś był wszystkim, nie chciaj być czymś w niczym”, przeł. O. Bernard Smyrak OCD, Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. I, rozdz. 13, p. 11, w: tegoż: *Droga na Górę Karmel. Noc Ciemna*, Warszawa 2002, s. 67.

⁵ Por. E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 5 maja 1934, przeł. A. Wajs, s. 377 n.

⁶ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 507.

⁷ Choć miejsca tego dotychczas jeszcze na dobre nie zajęła, jej filozofia polityczna stała się tematem odrębnej monografii (zob. V. Aucante, *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Edith Stein*), a także sze-

W odróżnieniu od Edmunda Husserla, Maksa Schelera i Adolfa Reinacha, którzy w swoich tekstach powstałych przed pierwszą wojną światową oraz w jej trakcie czynili przedmiotem analiz niektóre szczegółowe zagadnienia z zakresu filozofii państwa i prawa, Edith Stein jako pierwsza odniosła się do tego podstawowego problemu filozofii politycznej w sposób systematyczny w swoich *Badaniach dotyczących państwa*⁸. W pracy tej, poświęconej problemowi struktury ontycznej państwa, napisanej tuż po wojnie, lecz opublikowanej w 1925 roku w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, wykazała się ona, w zgodnym przekonaniu, rozległymi kompetencjami nie tylko prawniczymi, lecz również socjologicznymi⁹. Mniej jasny wydał się komentatorom cel, dla którego Edith Stein w swym ostatnim „czysto filozoficznym”, niekonfesyjnym dziele podjęła to właśnie zagadnienie. Zagadkowy pozostał dla nich również sens przyjętej wobec niego perspektywy teoretycznej: na tyle wolnej od wartości, że zbliżającej się do politycznego nihilizmu.

Aby rzucić na tę sprawę nieco światła, konieczne jest usytuowanie rozważań Edith Stein nad strukturą państwa w kontekście nurtującego ją od samego początku pytania o strukturę osoby. Podstawowe znaczenie dla zrozumienia sensu tych rozważań ma określenie relacji, w jakiej problematyka *Badań dotyczących państwa* pozostawała do analiz, które Edith Stein przeprowadziła w pracy *O zagadnieniu wczucia* oraz w rozprawie habilitacyjnej z 1922 roku, poświęconej przyczynowości psychicznej i relacji między jednostką a wspólnotą¹⁰. Teoretyczny sens ontologii państwa Edith Stein

regu artykułów (zob. np. M. Nicoletti, „*Eine Untersuchung über den Staat*” – *eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie?*).

⁸ Zob. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 2006 (pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 7[1925], s. 1–123).

⁹ Por. I. Riedel-Spangenberg, *Einleitung*, w: E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. IX–X.

¹⁰ Zob. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 6, Freiburg im Breisgau 2010 (pierwodruk w: „Jahrbuch für Philosophie und phäno-

trudno odsłonić również, nie podejmując próby rekonstrukcji jej światopoglądu politycznego, któremu dała wyraz zarówno poprzez swoje polityczne zaangażowanie, jak i w pozostawionych przez siebie pismach autobiograficznych oraz listach. Wydaje się, że szczególnie dla odpowiedzi na pytanie o nie tylko teoretyczny, lecz również polityczny sens *Badań dotyczących państwa* rekonstrukcja biograficznego kontekstu tej rozprawy ma znaczenie zasadnicze.

Obywatelka pruska i żydówka

Taki właśnie punkt wyjścia badań nad myślą polityczną Edith Stein znajduje swoje uprawomocnienie i wsparcie także w jej słowach. „Moje prace są zawsze jedynie odzwierciedleniem tego, czym zajmowałam się w życiu – oznajmiała Ingarardenowi w 1921 roku i dopowiadała – bo jestem już tak skonstruowana, że nie mogę się obejść bez refleksji”¹¹. Zgodnie z tą wskazówką, również *Badań dotyczących państwa* – mimo ściśle technicznej terminologii i bogatej warstwy erudycyjnej tej rozprawy – nie można odczytywać wyłącznie jako czysto teoretycznej konstrukcji, powstałej na gruncie naukowej polemiki Edith Stein z wybranymi stanowiskami z zakresu współczesnej jej teorii państwa i prawa. Również w tych rozważaniach należy widzieć świadectwo refleksji nad własnym politycznym doświadczeniem Stein, odzwierciedlenie jej osobistego politycznego zaangażowania. Podobnie jak ukończona w roku 1920 rozprawa *Jednostka a wspólnota*, która stała się częścią jej rozprawy habilitacyjnej, przeprowadzone rok później badania z zakresu filozofii państwa stanowiły zatem „echo działalności politycznej”, która – według słów Edith Stein – „pochłonęła bez reszty kilka dobrych miesięcy”¹² jej życia.

menologische Forschung”, 5(1922), rozprawa pierwsza: *Psychische Kausalität*, s. 1–116; rozprawa druga: *Individuum und Gemeinschaft*, s. 116–283).

¹¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingaradena z 15 października 1921, przeł. A. Wajs, s. 215.

¹² E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingaradena z 16 września 1919, przeł. A. Wajs, s. 180.

Mimo poczynionego przez Edith Stein zastrzeżenia: *secretum meum mihi*¹³, pewne światło na biograficzny kontekst obu tych rozpraw rzuca jej książka *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej* oraz zbiór *Autoportret z listów*, obejmujący trzy tomy jej korespondencji¹⁴. W pismach tych, dokumentujących kształtowanie się jej osobowości w kryzysowych latach przed pierwszą wojną światową i w okresie powojennym, wyraźnie ujawnia się istotne znaczenie, jakie dla Edith Stein miało w tym czasie jej samookreślenie polityczne. Znalazło ono wyraz zwłaszcza w jej autobiografii, pisanej w latach trzydziestych w obliczu narastającego państwowego antysemityzmu w Niemczech, w której na prośbę Ericha Przywary autorka dała świadectwo temu, czego na przestrzeni swego życia sama doświadczyła jako Żydówka¹⁵. Nie mniej istotne niż kwestia jej tożsamości jako dziecka żydowskiej rodziny, który to problem poddała analizie w celu uzmysłowienia sytuacji Żydów niemieckim współobywatelom¹⁶, okazuje się w pismach autobiograficznych Edith Stein zagadnienie jej całkowitego „wzycia” się w kulturę niemiecką¹⁷ oraz stosunku do historycznych form niemieckiej państwowości, w których toczyło się jej życie: od wilhelmskiego Cesarstwa, przez Republikę Weimarską po narodowo-socjalistyczną Trzecią Rzeszę.

Jako „obywatelka pruska i żydówka”¹⁸, jak przedstawiła się w swym życiorysie, przedłożonym władzom wydziału wraz z doktoratem w roku 1916, a przede wszystkim jako kobieta,

¹³ Por. H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 3.

¹⁴ Zob. cz. 1, 1913–1933, przeł. I. Adamska OCD, A. Talarek, Kraków 2002; cz. 2, 1933–1942, przeł. I. Adamska OCD, A. Talarek, Kraków 2003.

¹⁵ Por. św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 23.

¹⁶ Por. tamże, s. 21.

¹⁷ Por. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 158.

¹⁸ E. Stein, *Życiorys*, w: tejsze, *O zagadnieniu wczucia*, s. 153. Autorzy polskiego przekładu tej rozprawy, Danuta Gierulanka i Jerzy Gierula, przyjęli w swoim tłumaczeniu pisownię małą literą tego samookreślenia, interpretując je jako wyznaniowe, a nie narodowe.

która po zdaniu z wyróżnieniem egzaminu państwowego oraz uzyskaniu najwyższej oceny z egzaminu doktorskiego poszukiwała swojego miejsca w sferze publicznej, przed problemem politycznego samookreślenia Edith Stein musiała stanąć bardzo wcześnie. Została przez ten problem poniekąd „zagadnięta” jeszcze przed samym egzaminem, kiedy na swą żartobliwą, pewną siebie zapowiedź: „a więc będę przygotowana na *cum laude*”, usłyszała od Husserla: „Niech Pani będzie zadowolona, jeżeli w ogóle Pani przebrnie przez egzamin”¹⁹. Z pewnością dopiero po latach odebrała ten komentarz jedynie jako „mały tłumik” nałożony na jej pychę²⁰. Zdecydowanie większym „tłumikiem” stała się dla niej w roku 1919 odmowa rozpatrzenia jej prośby o habilitację, uzasadniona przez dziekana wydziału filozofii na uniwersytecie w Getyndze faktem, że dopuszczenie do niej kobiety „napotyka ciągle jeszcze wiele trudności”²¹. Już wówczas Edith Stein zdawała sobie sprawę, że jej ewentualne starania o wszczęcie analogicznej procedury w Hamburgu miałyby jeszcze mniejsze szanse powodzenia, ponieważ – jak pisała do Ingardena – filozofia ma już tam dwóch profesorów zwyczajnych pochodzenia żydowskiego²².

Te istotne dla kształtowania się jej światopoglądu zdarzenia stają się szczególnie wymowne w kontekście charakterystyki jej przedwojennej formacji politycznej. W *Dziejach pewnej rodziny żydowskiej* Edith Stein wyznawała, że została wychowana przez matkę, która „zawsze była patriotką niemiecką”²³, i że postawa ta

¹⁹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 524.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Konrada Haenischa z 12 grudnia 1919 r., tejsze, s. 68.

²² Por. E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 11 listopada 1919 r., przeł. A. Wąjs, s. 183.

²³ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 53. „Wyszła za mąż w roku 1871 i piosenkę ułożoną z okazji jej ślubu śpiewano na melodię *Es braust ein Ruf wie Donnerhall* [Grzmi wezwanie jak huk piorunów]. Dlatego też i dziś nie może zrozumieć, dla-

cechowała całą jej rodzinę. Podczas pierwszej wojny światowej i odbywającego się po niej plebiscytu szczególnie rodzina ze strony matki, pochodząca z Górnego Śląska, miała ściągnąć na siebie „nienawiść Polaków swym zdecydowanym popieraniem sprawy niemieckiej”²⁴. Edith Stein podkreślała wprawdzie, że w jej domu we Wrocławiu „czytano tylko liberalne gazety, co miało przeciwważyć oficjalny hurra-patriotyzm”²⁵, ale – jak komentował to jej polski przyjaciel – „w kołach żydowskich było to wówczas dość modne”²⁶. Jej starszy brat Arno był „żarliwym politykiem liberalnym”²⁷ i bez wątpienia wywarł w ten sposób pewien wpływ na fakt, że – jak sama pisze – jeszcze jako licealistka była bardzo krytyczna wobec szkolnej propagandy propanstwowej oraz czysto prusko-konserwatywnego wydźwięku lekcji historii²⁸. Również podczas swych wrocławskich studiów Edith Stein – w odróżnieniu od koleżanek wywodzących się ze śląskiej ludności wiejskiej, która „była przeważnie poglądów prusko-konserwatywnych wskutek nacisku wielkich właścicieli ziemskich”²⁹ – miała ulegać wpływom liberalnym.

Mimo to właśnie wówczas, na kilka lat przed wojną, pod wpływem motywów zarówno teoretycznych, jak i osobistych, zaczęła się dokonywać w Edith Stein – jak czytamy w jej autobiografii – pewna zmiana, gdy chodzi o stosunek do państwa. Najsilniejszym spośród wskazywanych przez nią motywów teoretycznych okazała się miłość do historii, która w jej przypadku nie była bynajmniej „romantycznym zatopieniem się w przeszłości”, lecz „łączyła się najściślej z namiętnym pragnieniem udziału w politycznych

czego chce się ją pozbawić niemieckości” – pisała Edith Stein o swej matce Augustie w roku 1933. Tamże, s. 54.

²⁴ Tamże, s. 36.

²⁵ Tamże, s. 206.

²⁶ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 158.

²⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 205.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 233.

wypadkach terażniejszości jako historii, która się tworzy”³⁰. Wraz z Georgiem Kaufmannem i Johannesem Ziekurschem, swoimi ówczesnymi profesorami, którzy byli również politykami o przekonaniach narodowo-liberalnych i potrafili wszechstronnie naświetlić powiązania historyczne w skali wydarzeń światowych, zaczęła ona przeżywać „radosną dumę z powodu nowego państwa niemieckiego”³¹. Nie miało to jednak, jak deklarowała, nic wspólnego „ze ślepym ubóstwianiem domu panującego i ciasnotą pruskiego punktu widzenia”³². Niemniej to właśnie dzięki swym profesorom „coraz bardziej uwalniała się od idei liberalnych”³³, w których wzrosła, i doszła do „pozytywnego poglądu na państwo, bliskiego konserwatywnemu”³⁴, choć ciągle dystansowała się od szczególnego „piętna konserwatyizmu pruskiego”³⁵.

Osobistym motywem przewartościowania liberalnych, minimalistycznych poglądów na rolę państwa stała się dla Edith Stein jej głęboka wdzięczność dla państwa, które dając młodej studentce „akademickie prawo obywatelstwa”³⁶, zapewniło jej zarazem „wolny dostęp do nauk humanistycznych ludzkości”³⁷. Atrybuty budowanego przez Bismarcka państwa opiekuńczego, które dla studentów oznaczały między innymi tańsze bilety do teatru i na koncerty, uważane były przez Edith Stein – w całkowitej zgodzie z ich założeniami politycznymi – „za pełną miłości troskę państwa

³⁰ Tamże, s. 235.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Roman Ingarden wiąże fakt, iż Edyta Stein była – jak pisze – „patriotką niemiecką”, a co więcej, „patriotką państwa pruskiego” i „powołał przesłać na przekonanie raczej konserwatywne”, raczej z „wpływem Lamprechta, którego słuchała w Getyndze, a który jak wiadomo był *laudator temporis acti*, w szczególności Wilhelmskiego państwa pruskiego”, R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 158.

³⁶ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 235.

³⁷ Tamże.

nad swymi wyróżnionymi dziećmi”³⁸. Wykazując się silnym zmysłem socjologicznym, sama zresztą wyraźnie dostrzegła związek między społeczną polityką państwa a kształtowaniem się w społeczeństwie poczucia przynależności państwowej i politycznej tożsamości. Bardzo przykre wrażenie pozostawiło w niej wydarzenie z roku 1913 świadczące o braku zrozumienia dla tej współzależności ze strony cesarza Wilhelma II. Jak wspominała, nie znalazł on czasu, aby w nowo zbudowanej we Wrocławiu Hali Stulecia wysłuchać koncertu piosenek ludowych przygotowanych przez dziesięć tysięcy dzieci ze szkół podstawowych. „Zachowanie się cesarza uznałam za strasznie niemądre. Przecież kilkoma ciepłymi słowami mógł sobie zdobyć tak wiele dziecięcych serc, które by na całe życie zachowały mu wierność”³⁹. Będąc mimo to daleka od przekonania, że swoją miłością do Prus odpowiada nie tyle na miłość, ile na wyrachowanie władzy politycznej, żywiła wówczas pragnienie odwdzięczenia się w przyszłości narodowi i państwu przez swoją pracę zawodową⁴⁰.

Na długo zatem zanim w *Badaniach dotyczących państwa* nadała swoim poglądom na państwo usystematyzowaną formę teoretyczną, Edith Stein była mocno przekonana o „sensie i naturalnej oraz historycznej konieczności poszczególnych państw i różnic członkowskich narodów”⁴¹. Choć budził w niej odrazę nacjonalizm darwinistyczny, nigdy nie wywarły na nią wpływu poglądy socjalistyczne ani inne „dążenia międzynarodowe”⁴². Wobec tych oczywistych świadectw trudno zgodzić się z tezą Alasdaira MacIntyre’a jakoby jej konserwatyzm i szacunek do pruskich ideałów został przez nią zakwestionowany – pod wpływem Maksa Lehmana – podczas studiów w Getyndze⁴³. Choć miły był jej, jak przyznaje, europejski sposób myślenia tego profesora historii o nastawieniu antypru-

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 349.

⁴⁰ Tamże, s. 235.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2006, s. 93.

skim, którego ideał polityczny stanowił angielski liberalny konstytucjonalizm, to jednak jego krytyczny wykład o Bismarcku uznała za nazbyt jednostronny. Sprawił on, że – jak autoironicznie stwierdziła – „bardziej niż kiedykolwiek uświadomiłam sobie istotę pruskości i umocniłam się w moim prusycyzmie”⁴⁴.

Duchowa komórka narodu

Tak samo jak w przypadku Husserla i Schelera, przed nieuniknioną koniecznością politycznego samookreślenia, udzielenia świadomej odpowiedzi na wezwanie: *gnothi seauton* w tym właśnie obszarze ludzkiego doświadczenia, postawił Edith Stein przede wszystkim wybuch pierwszej wojny światowej. Szczególnie załamanie się w jej wyniku Drugiej Rzeszy Niemieckiej, przypięczone zwycięstwem rewolucji listopadowej i abdykacją cesarza, stało się prawdziwą próbą ogniową dla ukształtowanej przed wojną tożsamości politycznej przyszłej patronki Europy. Wyjątkowo intensywna w tym czasie korespondencja z Romanem Ingardenem przynosi wiele świadectw wewnętrznych „ruchów tektonicznych” i głębokich przemian, jakim podlegała formacja polityczna Edith Stein, kiedy śledziła ona niezwykle uważnie rozwój wypadków wojennych. Wprawdzie – jak sama mu o tym pisała – „szczególnie w ciężkich czasach odczuwa się niezwykle silną więź z narodem, człowiek staje się wówczas bardzo wrażliwy i lęka się jakiegokolwiek kontaktu z kimś z zewnątrz”⁴⁵, to jednak darzyła Ingardena zaufaniem jako członka getyńskiej wspólnoty fenomenologów i była przekonana, że nie musi uważać go za „cudzoziemca», którego los Niemiec obchodzi o tyle tylko, o ile ma to jakieś znaczenie dla niego samego”⁴⁶. Dzieliła się więc z nim, na

⁴⁴ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 341–342.

⁴⁵ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 3 października 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 148.

⁴⁶ Tamże.

tyłe otwarcie, na ile tylko pozwalała na to wojenna cenzura⁴⁷, swoimi nadziejami i rozczarowaniami, a przede wszystkim sama dawała w tej korespondencji liczne dowody politycznej empatii i potocznie rozumianego „wczucia”. Całkowicie świadomie szukała „sposobności, by na żywo zajrzeć do serca narodu polskiego, to znaczy w głąb tych kręgów, które są nosicielami życia politycznego”⁴⁸, także w sugerowanych jej przez Ingardena i wybieranych na własną rękę lekturach.

Wybuch wojny powitała Edith Stein, tak jak większość niemieckiego społeczeństwa, w poczuciu pełnego utożsamienia swojego życia z losami państwa i narodu. Już w przeddzień rozpoczęcia działań wojennych, 31 lipca 1914 roku, uświadomiła sobie jasno i zdecydowanie swoją sytuację. Jak pisała o tym w latach trzydziestych w autobiografii, „w tej chwili wygasa moje życie osobiste – myślałam. – Wszystkie siły muszę teraz poświęcić temu, co nastąpi. Gdy się wojna skończy, a ja przeżyję, dopiero wtedy będzie mi wolno powrócić do moich spraw osobistych”⁴⁹. Wspomnienie to stanowiło zacytowany nieświadomie z pamięci fragment listu do Romana Ingardena z lutego 1917 roku, w którym – z perspektywy pytania o jej ówczesną świadomość polityczną – deklaracja ta brzmiała jeszcze bardziej jednoznacznie. W liście tym pisała: „właśnie wtedy spostrzegłam z całą wyrazistością: dziś skończyło się moje życie indywidualne i wszystko czym jestem należy do państwa; jeżeli przeżyję wojnę, na nowo przyjmę je w darze”⁵⁰.

Listy do Romana Ingardena stały się dla Edith Stein być może pierwszym pretekstem, aby swoje „afektywne przywiązanie

⁴⁷ „Wolę nie obciążać dziś listu polityką, ponieważ chciałabym, żeby Pan go dostał”, list do Romana Ingardena z 18 października 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 158.

⁴⁸ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 5 lipca 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 128.

⁴⁹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 383 n.

⁵⁰ Por. E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 9 lutego 1917 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 58.

do własnej ojczyzny⁵¹ poddać refleksji teoretycznej. Mimo całej sympatii, jaką odczuwała wobec polskiego filozofa i ich wzajemnej bliskości, miała bowiem świadomość, że nie może liczyć na wspólne z nim przeżywanie tego rodzaju „czucia się jednym”, jakie analizowała w swej rozprawie doktorskiej i ilustrowała następującym przykładem: „Dodatek nadzwyczajny [do gazety] donosi, że twierdza padła – i nas wszystkich, którzy to słyszymy, ogarnia jeden entuzjazm, jedna radość, jedno poczucie tryumfu”⁵². Świadomość ta zdaje się coraz bardziej pogłębiać wraz z rozwojem wypadków wojennych oraz przekształceniami relacji łączącej ją z Ingardenem. W liście z maja 1918 roku Edith Stein pisała do Ingardena: „W sumie – widzę, że jednak dzieli nas o wiele więcej, niż byłam gotowa przyznać; jest to co najmniej ogromna próżnia, która musi pozostać niewypełniona, gdyż widocznie nie można, dokładając starań z jednej tylko strony, stworzyć medium służącego porozumieniu”⁵³.

Wierząc początkowo w możliwość stworzenia takiego medium i ciesząc się z „postępów” Ingardena w „rozumieniu niemieckości”⁵⁴, sama „łapała się” niekiedy na tym, że wydarzenia widzi „najpierw tak, jak wyglądają one zapewne z zewnątrz”⁵⁵. Przedmiotem jej refleksji w listach do niego stała się przy tym nie tylko różnica w postrzeganiu przebiegu wojny, związana z odmiennością ich narodowych perspektyw, lecz również różnica w kwestii samego ich stosunku do państwa i narodu. Podejmując się uzmysłowienia Ingardenowi specyfiki swojego pruskiego patriotyzmu, Edith Stein w liście do niego dawała wyraz poczuciu

⁵¹ M. Nicoletti, *„Eine Untersuchung über den Staat” – eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie*, w: *Die unbekannte Edith Stein*, s. 74.

⁵² E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 33.

⁵³ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 17 maja 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 116.

⁵⁴ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 9 lutego 1917 r., s. 57.

⁵⁵ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 19 lutego 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 102.

organicznej więzi z narodem niemieckim, porównywalnej do relacji pomiędzy komórką a organizmem. W nawiązaniu do terminologii redagowanej przez nią w tym czasie drugiej księgi *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserla oraz zawartych tam analiz na temat „konstytucji świata duchowego”⁵⁶ stwierdzała: „Narody są «osobami», które mają swoje życie, swoje stawanie się i wzrastanie, i przemijanie. To życie toczy się poza naszym, mimo że i nasze życie włącza w swój obieg”⁵⁷.

Tak jak dla Husserla w jego zredagowanym przez nią piśmie pojedyncze osoby to „graniczny przypadek zerowy podmiotu społecznego”⁵⁸, który stanowi względem nich „wyższą jedność świadomościową”⁵⁹, tak dla Edith Stein jednostki tworzące naród miały różnić się od komórek organicznych tym, że potrafią uświadomić sobie stosunek do całości, do której przynależą⁶⁰. W odróżnieniu od Ingardena, który pisał o sobie, że jest „zakochany w polskiej duszy”⁶¹ i – jak można domniemywać – nie sytuował swojego stosunku do narodu na poziomie świadomości, czyli „ducha”, Edith Stein deklarowała, że wraz z innymi Niemcami jest w stanie „doświadczać aktualnych kierunków rozwoju”⁶² Niemiec jako pewnej osoby i świadomej siebie całości, a także podporządkowywać się jej z własnej woli. Ta świadomość przynależności, zdolność utożsamienia swego życia indywidualnego z życiem narodu, stanowiła według niej podstawowy warunek ukonstytuowania się narodu jako osobowości politycznej: „Im żywsza i potężniejsza jest w narodzie ta świadomość, tym bardziej formuje się on

⁵⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 262 n.

⁵⁷ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 9 lutego 1917 r., s. 57.

⁵⁸ Por. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, s. 278.

⁵⁹ Tamże, s. 275.

⁶⁰ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 9 lutego 1917 r., s. 57.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 58.

w państwo”, definiowane tu przez Edith Stein jako „samoświadomy naród, który dyscyplinuje swoje funkcje”⁶³.

Specyfika patriotyzmu pruskiego polegała w jej przekonaniu na tym, że tego rodzaju świadome samookreślenie polityczne, dobrowolne podporządkowanie się państwu jako pewnej całości, jest w Prusach szczególnie mocne i żywe. Traktując „krzepnięcie samoświadomości”⁶⁴ i zdolność do organizacji jako znak siły wewnętrznej narodu, skłaniając się wręcz ku uznaniu, że pod względem bycia narodem najbardziej doskonały jest ten, który „najbardziej jest państwem”⁶⁵, widziała w Prusach nieomal ucieleśnienie tego ideału. Także w swojej rozprawie doktorskiej wskazywała na znaczenie, jakie ma dla każdego Niemca postać Fryderyka Wielkiego – „ducha, który wtargnął w dzieje Europy, przekształcając je”⁶⁶. To właśnie polityczne oddziaływanie tego ducha decydowało, według niej, iż „rozpatrując rzecz zupełnie obiektywnie, można powiedzieć, że od czasów Sparty i Rzymu nigdzie nie było tak niezwykle silnej świadomości państwowej jak w Prusach i nowej Rzeszy Niemieckiej”⁶⁷. Ameryka – stwierdzała Edith Stein – „znajduje się na poziomie zerowym pod względem rozwoju państwowości”⁶⁸, jest zatem całkowicie „wykluczone, byśmy teraz ulegli”⁶⁹.

Zaufanie, jakim Edith Stein darzyła swój rząd w konserwatywnym przeświadczeniu, że stanowią go ludzie, „którzy nie tworzą genialnych planów, lecz w skupieniu i z pokorą starają się dociec, ku czemu zmierza bieg zdarzeń w świecie”⁷⁰, podważyły już najbliższe miesiące. W lipcu z głębokim smutkiem pisała do Ingarдена: „Niedawno odkryłam w szafie z książkami cały plik dysertacji

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 146.

⁶⁷ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingarдена z 9 lutego 1917 r., s. 58.

⁶⁸ Tamże, s. 59.

⁶⁹ Tamże, s. 58.

⁷⁰ Tamże, s. 59.

moich wrocławskich kolegów ze studiów, z których żaden już nie żyje. W takiej chwili człowiekowi wydaje się, że należy do pokolenia, które dawno wymarło, i zdziwiony zadaje sobie pytanie, jak to właściwie jest, że sam pozostał przy życiu⁷¹. Jeszcze w styczniu zapewniała go z optymizmem: „Po wojnie prawo wyborcze, a co za tym idzie, skład izby poselskiej i zapewne również ministerstwa będą inne. Wówczas drogie moje Prusy staną się bardziej niemieckie, a zarazem także bardziej środkowoeuropejskie⁷². Teraz jednak zwierzała się Ingardenowi ze swego politycznego rozczarowania: „Najogólniej mówiąc, właściwie tylko 2 rzeczy dodają mi sił: pragnienie przekonania się, co będzie z Europą, i nadzieja, że dokonam czegoś z pożytkiem dla filozofii⁷³”.

Ciosem, który – jak wspominał Roman Ingarden – w szczególności sposób zaważył na dalszych osobistych losach Edith Stein, była śmierć jej nauczyciela i przyjaciela Adolfa Reinacha w listopadzie 1917 roku⁷⁴. Jak sama pisała w autobiografii, kiedy w roku 1915 pełniła ochotniczą służbę pielęgniarską w szpitalu wojskowym na Morawach, więź z nim, a także więź z innymi kolegami na froncie, pozostała nadal żywa. „Jakże cieszyłam się, kiedy mi Reinach napisał: «Kochana Siostrzo Edyto! Jesteśmy teraz towarzyszami wojennymi...»⁷⁵. Jej reakcja na wieść o śmierci Reinacha pozostała dla Ingardena niezatartym wspomnieniem, nawet po pięćdziesięciu latach: „Widziałem [...], jakie to na niej straszliwe zrobiło wrażenie. Moim zdaniem to był początek pewnych przemian, które się w niej potem dokonały⁷⁶”. Na tydzień przed pogrzebem Reinacha, w „gwiazdkowym” liście do Ingardena

⁷¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 6 lipca 1917 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 85 n.

⁷² E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 28 stycznia 1917 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 46.

⁷³ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 6 lipca 1917 r., s. 86.

⁷⁴ Por. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 160.

⁷⁵ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 473.

⁷⁶ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 160.

wyznawała: „Jeśli teraz czegoś szukam, to spokoju i przywrócenia zupełnie utraconej pewności siebie. Gdy tylko poczuje, że znowu znaczą cokolwiek i że mogę dać coś innym, chciałabym Cię zobaczyć”⁷⁷.

Duma i poniżenie

Całkowite „wzycie” się Edith Stein w kulturę niemiecką, które oznaczało z jej strony identyfikację nie tylko z „zasadniczym etycznym rysem charakteru”⁷⁸ narodu niemieckiego, lecz również z cesarstwem jako jego aktualną formą państwową, stało się przedmiotem jej krytycznej refleksji szczególnie w ostatnich miesiącach wojny. W konsekwencji włączenia się do niej w kwietniu 1917 roku Stanów Zjednoczonych, które sprawiło, że upadek państw centralnych stał się kwestią czasu, a także w wyniku rewolucji w Rosji, która otworzyła drogę do powstania niezależnego od Niemiec państwa polskiego, między Stein a Ingardenem coraz częściej zaczęło dochodzić do różnicy zdań w ocenie sytuacji politycznej. Edith Stein podejmowała się w swoich listach roli adwokata cesarstwa niemieckiego, wskazywała na jego szczególne położenie jako państwa prowadzącego wojnę, apelowała o sprawiedliwy osąd, o ocenę niezależną od chwilowych nastrojów i osobistych pragnień. W odpowiedzi na list Ingardena, który odebrała jako wyjątkowo „wstrętny”⁷⁹, zalecała mu: „Proszę przeczytać sobie kiedyś niedługo *Przyczyny nienawiści do Niemców* Schelera”⁸⁰. Równocześnie jednak w jej własnym stosunku do państwa i narodu zaczęło dawać o sobie znać pewne zdystansowanie, dostrzegalne nawet wówczas, kiedy stwierdzała: „W pewnym

⁷⁷ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 24 grudnia 1917 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 94.

⁷⁸ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 9 lutego 1917 r., s. 59.

⁷⁹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 29 stycznia 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 97.

⁸⁰ Tamże, s. 98.

sensie czuję się współodpowiedzialna za to, co się dzieje (nie mogę tego nie pochwalać, ponieważ zakładam, że istnieją przekonujące powody), a zatem i przeciw mnie kieruje się oburzenie, które bez wątpienia odczuwa Pan teraz”⁸¹.

Komentując teorię państwa, którą Edith Stein rozwijała już po wojnie, Alasdair MacIntyre zwrócił uwagę na istotną różnicę między tą koncepcją a poglądami na państwo prezentowanymi przez niemiecką filozofkę jeszcze w listach do Ingardena. Zmiana ta miała polegać przede wszystkim na tym, że „podczas gdy w roku 1917 mówiła ona o państwie jako o formie przybieranej przez naród, kiedy organizuje on swoje życie, o tyle teraz, w roku 1921, ostro rozróżnia naród i państwo”⁸². Jak podsumował jej stanowisko Alasdair MacIntyre, „Ani homogeniczność etniczna, ani kulturowa nie jest konieczna do podtrzymania więzi politycznych i wspólnych celów, potrzebnych państwu do życia”⁸³.

Podstaw zmiany w poglądach Edith Stein na relację między narodem a państwem, a co za tym idzie, zmiany sensów, jakie wiązała ona z pojęciem państwa i pojęciem narodu, należy szukać z pewnością w bolesnym doświadczeniu politycznym, które stało się jej udziałem w przededniu kapitulacji Niemiec. To wtedy, w obliczu groźby zniszczenia ich państwowości, w liście do Romana Ingardena po raz pierwszy odwołała się do porozbiorowej historii Polski jako możliwego scenariusza przyszłego losu Niemiec. To również wtedy po raz pierwszy doświadczyła głębokiego kryzysu swej pruskiej tożsamości politycznej, dotychczas określonej przez jej oddanie się do dyspozycji ginącemu niemieckiemu państwu. W tej nowej sytuacji zwierzała się Ingardenowi: „Oczywiście najprostszym sposobem pogodzenia się z tym nędznym światem byłoby pożegnać się z nim. Tylko że jestem przekonana, że nie wolno iść na taką łatwiznę”⁸⁴. I właśnie w tym ciężko

⁸¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 19 lutego 1918 r., s. 102.

⁸² A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, s. 95.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 6 października 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 151.

przeżywanym przez nią czasie poszukiwania nowej drogi, gdy pewne wizje przyszłości wydawały się jej zupełnie nie do zniesienia, Edith Stein myślała o życiu polskich patriotów w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat. Pisała: „Uratować wiarę w swój naród poprzez wszystkie zmienne koleje losu znaczy chyba więcej niż rzymskie poczucie dumy ze swej cnoty, dumy nie umiejącej przetrwać poniżenia. Tylko że zbyt nagle trzeba się tego uczyć i takie to trudne”⁸⁵.

W teorii państwa z powojennej rozprawy Edith Stein należy widzieć próbę przełożenia na język filozofii jej ówczesnych poszukiwań wiedzy na wskroś praktycznej – takiej, która pozwoliłaby jej odnaleźć się w rozpadającej się wokół politycznej rzeczywistości. Wiedzą taką z pewnością nie był w stanie podzielić się z nią Edmund Husserl, który jako filozof „czysto naukowy” przyjął wobec otaczającej go rzeczywistości postawę skrajnego ekskluzywizmu. W odróżnieniu od niego, jeszcze w roku 1918 starała się być sprawiedliwa wobec rozpadającego się ustroju Niemiec. Pisała: „Przecież zrosłam się z tym, co właśnie runęło, mimo że dorastałam w opozycji do «systemu» i nigdy nie byłam wobec niego tak bezkrytyczna jak Mistrz. I na pewno nie jest prawdą, jeśli ktoś nagle odwraca się od swojej historii”⁸⁶. Także z perspektywy roku 1933 Edith Stein wspominała dawny porządek z nostalgią: „Komuś, kto dorastał podczas wojny lub po wojnie, trudno wyobrazić sobie to poczucie bezpieczeństwa, w jakim żyliśmy do roku 1914. Pokój, nienaruszalność własności, trwałość panujących stosunków zdawały nam się niewzruszonym fundamentem życia”⁸⁷.

Poszukując na własną rękę tej praktycznej prawdy, która pozwoliłaby jej na samookreślenie polityczne po upadku cesarstwa, Edith Stein odnalazła bliską jej postawę w pismach i działalności Walthera Rathenaua, po wojnie ministra spraw zagra-

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 29 października 1918 r., s. 159.

⁸⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*.

nicznych Republiki Weimarskiej. Przesyłając siostrze Ernie („abyś wiedziała, że inni myślą o wojnie tak samo, jak ja”⁸⁸) jego artykuł opublikowany w lipcu 1918 roku we „Frankfurter Zeitung”, podzielała nadzieję weimarskiego polityka, że Niemcy stoją „w punkcie zwrotnym rozwoju duchowego”⁸⁹, w momencie kryzysu, który – tak jak w filozofii materializm i naturalizm – zostanie wkrótce przezwyciężony. Jeszcze bardziej przekonująca niż poglądy Rathenaua była dla niej droga i wybory polityczne tego człowieka: „jednego z najpotężniejszych niemieckich Żydów”⁹⁰ – jak napisał o nim Alsdair MacIntyre – prezesa koncernu energetycznego Allgemeine Elektrizitäts-Gesellschaft (AEG), od roku 1914 wspierającego finansowo i logistycznie wysiłek wojenny Niemiec. Po zawieszeniu broni w listopadzie 1918 roku Rathenau wraz z Alfredem Weberem i wydawcą „Berliner Tageblatt” Theodorem Wolffem przystąpili do tworzenia Niemieckiej Partii Demokratycznej (poprzedniczki współczesnej FDP), która stawiała sobie za cel ustanowienie w Niemczech demokratycznej republiki⁹¹.

Program tej partii, opowiadającej się za utworzeniem w Niemczech instytucji, które umożliwiłyby wszystkim Niemcom pełne uczestnictwo w życiu obywatelskim i społecznym, odwoływał się do ideałów bliskich Edith Stein jeszcze podczas studiów. W autobiografii wspominała ona, że przed wojną wstąpiła razem z przyjaciółkami do Pruskiego Związku dla Prawa Głosu Kobiet, który miał na celu zapewnienie kobietom pełnego równouprawnienia politycznego⁹². Po powrocie do Wrocławia, spowodowanym naleganiami matki, zaniepokojonej rozprzestrzenianiem się rewolucji w Niemczech, już w tydzień po zakończeniu wojny Edith Stein relacjonowała Ingardenowi, że natychmiast rzuciła się tam „w wir

⁸⁸ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Erny Stein z 6 lipca 1918 r., przeł. A. Talarek, s. 39.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, s. 94.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 236.

polityki”⁹³. Informowała go, deklarując zmianę swojej dotychczasowej orientacji politycznej, że wstąpiła do współtworzonej przez Rathenaua Niemieckiej Partii Demokratycznej i że gotowa jest nawet wejść do jej zarządu. „Upadek starego systemu przekonał mnie – pisała do Ingardena – że system ten przeżył się, a jeśli kocha się swój naród, to oczywiście chce się pomóc w tworzeniu jego nowej postaci, i nie ma co opierać się koniecznym przemianom”⁹⁴.

Na przewartościowanie w tym okresie postawy politycznej Edith Stein, znajdujące swój wyraz w wyborze przez nią tej konkretnej przynależności partyjnej, wpłynęło najwyraźniej przeświadczenie, że to właśnie w programie Niemieckiej Partii Demokratycznej najpełniej doszedł do głosu ów nowy „duch czasu”, o którym pisała w liście do siostry Erny⁹⁵. W odróżnieniu od swego kuzyna Richarda Couranta, który deklarował przekonania socjaldemokratyczne i w okresie powojennego zamieszania został wybrany do jednej z Rad Żołnierskich i Robotniczych⁹⁶, wykazywała daleko idący sceptycyzm wobec ówczesnej sytuacji w Berlinie, „z niepokojem bolszewickim, strajkami, drucianymi zasiekami i barykadami na ulicach”⁹⁷. Do Ingardena pisała: „Na razie trudno mi oczywiście cieszyć się ze «zdobyczy rewolucji», nie należę do ludzi, którzy lekką ręką przekreślają całą swoją przeszłość”⁹⁸.

Tak zwane ideały lewicy nie wyrażały, zdaniem Edith Stein, nowego ducha czasu w sposób właściwy. Żywiła ona niezmiennie

⁹³ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 18 listopada 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 164.

⁹⁴ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 30 listopada 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 165.

⁹⁵ Por. E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Erny Stein z 6 lipca 1918 r., s. 39.

⁹⁶ Por. A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, s. 95.

⁹⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 288.

⁹⁸ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 30 listopada 1918 r., s. 165.

przekonanie, że „życie jest za bardzo skomplikowane, by je można uzdrowić jakimś przemyślnym planem poprawy świata, a także ostatecznie i jednoznacznie określić, jak ma się ono toczyć”⁹⁹. Nie wierząc w możliwość ostatecznego rozwiązania problemów społecznych na drodze rewolucji, z trudem żegnając się ze swymi dotychczasowymi, monarchistycznymi sympatiami i nadzieją na zachowanie w Niemczech ciągłości konstytucyjnej, Edith Stein jednak opowiadała się teraz jednoznacznie za republiką i parlamentarną demokracją. „Oprócz zakładania partii absorbuje mnie obecnie praca oświatowa, niezbędna, jeśli idzie o pozyskanie kobiet do wyborów. Obie te rzeczy służą przede wszystkim przygotowaniu Zgromadzenia Narodowego, które jest teraz dla nas sprawą życia i śmierci”¹⁰⁰ – pisała do Ingardena.

Mimo konserwatywnych przekonań Edith Stein oraz odczuwanej potrzeby – jak ujął to Roman Ingarden – „wspólnoty z narodem, którego czuła się członkiem”¹⁰¹, sam ówczesny duch czasu nie pozwolił jej również na samookreślenie polityczne o charakterze „prawicowym”. Świadomości tej dała wyraz w autobiografii, kontrastując swój wybór polityczny z postawą powracającego wówczas z frontu Hansa Biebersteina. Dla jej przyszłego szwagra – jak wspominała – „wojna aż do końca zachowała posmak romantyzmu” i dlatego „czuł się zupełnie zagubiony po tym przewrocie politycznym”¹⁰². Przywołując z frontu wschodniego – „jak dawni Gotowie swego zmarłego króla”¹⁰³ – zwłoki dowódcy, grzebane i ekshumowane na kolejnych postojach, Bieberstein w obliczu wyboru między partią republikańską a cesarską z entuzjazmem zamierzał opowiedzieć się za cesarzem. Choć początkowo zupełnie nie rozumiał, dlaczego nikt nie chce przynależeć do partii

⁹⁹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Erny Stein z 6 lipca 1918 r., s. 39.

¹⁰⁰ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 30 listopada 1918 r., s. 165.

¹⁰¹ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 172.

¹⁰² Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 286.

¹⁰³ Tamże.

monarchistycznej, w czasie wyborów 19 stycznia 1919 roku wspólnie z narzeczoną, siostrą Edith Stein, oraz jej matką ostatecznie głosował jednak na Niemiecką Partię Demokratyczną. Powrót do społeczeństwa i żydowskiej rodziny uświadomił bowiem również jemu, że „opowiadając się za prawicą, nie mógł jako Żyd liczyć na żadne sympatie”¹⁰⁴.

Alasdair MacIntyre w swoim komentarzu do tego wspomnienia Edith Stein wskazał na istotną zmianę nastrojów w powojennych Niemczech wobec społeczności żydowskiej, zmianę, która odebrała jej nadzieję na zatopienie się w jakiegokolwiek postaci politycznego romantyzmu. O ile w pierwszej dekadzie dwudziestego wieku, jak zauważał, otwarte przejawy wrogości wobec Żydów nie były wśród wykształconych Niemców akceptowane, o tyle w roku 1918 potrzeba znalezienia kozła ofiarnego, którego można by obarczyć winą za „wbicie armii sztyletu w plecy”¹⁰⁵, wyzwoliła ukryte pokłady antysemityzmu, szczególnie na prawicy. Popierając Walthera Rathenaua (zamordowanego cztery lata później w antysemickim zamachu), wstępując do ugrupowania, uznawanego za partię „wolnomyślicieli”¹⁰⁶, którego hasłem stała się walka przeciwko wszelkiej formie wykluczenia społecznego, Edith Stein w tym okresie swojego życia została – jak ujął to Alasdair MacIntyre – „po raz pierwszy zmuszona do uznania, że ma interesy polityczne «jako Żydówka»”¹⁰⁷.

Świadomość tych interesów wynikających z przynależności do narodu, na którym – jak pisała Edith Stein w roku 1939 – „Bóg znowu kładzie swą ciężką rękę”¹⁰⁸, uznanie faktu, że los tego narodu jest także jej losem, nie przekładały się jednak w jej wypadku na samookreślenie polityczne. Nie czuła, aby miała jakiegokolwiek wspólne, konkretne interesy polityczne ze zróżnicowaną

¹⁰⁴ Tamże, s. 287.

¹⁰⁵ Por. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, s. 365.

¹⁰⁶ Tamże, s. 399.

¹⁰⁷ A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, s. 95.

¹⁰⁸ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 536.

w jej oczach społecznością, za której prawdziwych reprezentantów nie uznawała w swojej autobiografii ani „wielkich kapitalistów”, ani „impertynenckich literatów”, ani „niespokojnych głów, które odegrały przewodnie role w ruchach rewolucyjnych ostatnich dziesięcioleci”¹⁰⁹. Nie tylko jako Niemka, lecz zapewne także jako Żydówka wyrzucała sobie w liście do Ingardena: „Wciąż jeszcze przywiązuję taką wagę do żalostnej krztyny swego «ja». – Zamierzam odtąd (który to już raz!) najgorliwiej zabiegać o rzeczowość”¹¹⁰. Jako główny motyw swej intensywnej działalności politycznej na przełomie 1918 i 1919 roku przedstawiała bezinteresowną miłość do ideałów. „Ideały kocham także dla nich samych – [...] a poza tym jako jedyne pewne gwiazdy przewodnie w naszym życiu, bez których niechybnie pobłądzimy, tak jak się to stało w ciągu ostatnich dziesięcioleci”¹¹¹. Podkreślając swą obojętność dla kwestii materialnych i „ducha kapitalizmu”, deklaraowała: „W tym sensie jestem niepoprawną «idealistką», a cała moja aktywność polityczna będzie zmierzać ku temu, by wartość idealnego punktu widzenia wykazać w praktyce”¹¹².

Osobiste doświadczenie konfrontacji tych ideałów z polityczną rzeczywistością sprawiło, że aktywność polityczna Edith Stein zakończyła się wraz z wyborami do Zgromadzenia Narodowego. Na trzy tygodnie przed wyborami pisała do Ingardena: „Polityki mam już dosyć aż do obrzydzenia. Brak mi zupełnie stosownych narzędzi: odporne sumienia i gruboskórności”¹¹³. Zapowiadała, że z uwagi na nadmiar pracy partyjno-politycznej, którą trzeba koniecznie wykonać, wytrzyma do wyborów. Przyznawała jednak: „Wśród ludzi, z którymi mam do czynienia, czuję się całkiem

¹⁰⁹ Tamże, s. 22.

¹¹⁰ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 17 maja 1918 r., s. 116.

¹¹¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 10 grudnia 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 171.

¹¹² Tamże.

¹¹³ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 27 grudnia 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 172.

bezdonna i jakby oderwana od podłoża”¹¹⁴. Mimo trapiących ją niekiedy obaw o przyszłość z niezmiennym optymizmem snuła przed Ingardenem swe już czysto naukowe plany: „Gdy zdołam wyswobodzić się z całego tego bałaganu, spróbuję zrobić habilitację. W «nowych Niemczech» – «o ile będą» – habilitowanie się nie będzie już przecież przysparzać zasadniczych trudności”¹¹⁵.

Komunitarystka poza wspólnotą

W pracy *Jednostka a wspólnota*, która weszła w skład jej czterokrotnie odrzucanej rozprawy habilitacyjnej, a także w *Badaniach dotyczących państwa*, Edith Stein postanowiła uczynić swoje doświadczenie polityczne przedmiotem rzeczowej refleksji fenomenologicznej. Pytając o to, „czym państwo właściwie jest”¹¹⁶, badając je jako pewien twór społeczny, dokonała zmiany nastawienia wobec niego z praktycznego na czysto teoretyczne. Ponieważ celem, jaki przed sobą postawiła, stało się filozoficzne uzasadnienie wiedzy na temat państwa, podjęła ona – zgodnie z hasłem „powrotu do samych rzeczy” – próbę określenia jego istoty względnie struktury ontycznej. Przyjmując wobec państwa perspektywę redukcji, w książce na jego temat Stein wzbraniała się, jak przedtem w swej pracy doktorskiej, przed czynieniem użytku „z rezultatów jakiegokolwiek nauki szczegółowej”¹¹⁷, dokonała też metodycznego wyłączenia wszelkich programów partyjnych, z którymi dotychczas się utożsamiała. W nawias zostały wzięte przez nią również jej własne interesy polityczne, ponieważ – jak pisała już w 1917 roku – „to, że ja, to empiryczne ja, o określonym nazwisku i zawodzie, wyposażone w takie to a takie właściwości, istnieje – nie jest niepodważalne”¹¹⁸.

¹¹⁴ Tamże, s. 172 i n.

¹¹⁵ Tamże, s. 173.

¹¹⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 107.

¹¹⁷ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 15.

¹¹⁸ Tamże, s. 17.

W recenzji z *Badań dotyczących państwa*, napisanej po drugiej wojnie światowej i zamieszczonej w katolickim czasopiśmie „Die Kirche in der Welt” Ernst von Hippel uznał próbę uchwycenia przez Edith Stein „struktury państwowości samej w sobie” za chybioną¹¹⁹. W jego przekonaniu podjęła ona w rzeczywistości „jedynie analizę pozytywistycznych koncepcji z filozofii państwa i prawa” i dokonała „logicyzacji nowożytnego, makiawelicznego ujęcia państwa”¹²⁰. Przesłanką takiej oceny stało się przyjęcie przez nią wobec państwa perspektywy wolnej nie tylko od wszelkich wartości, lecz również od jej własnych, wcześniejszych ustaleń na temat istoty „podmiotu duchowego”¹²¹. Trudno zaprzeczyć, że w *Badaniach dotyczących państwa* Edith Stein stanęła na stanowisku dalekim od idealnego punktu widzenia. Stwierdziła jednoznacznie, że sensu istnienia państwa nie sposób wyprowadzić z jego struktury ontycznej i że jest kwestią czysto faktyczną, czy służy ono Bogu czy Szatanowi¹²². Jak pisała, zasadniczo rzecz biorąc, nie jest wprawdzie wykluczone, że „faktycznie państwo może być zdolne do tego, aby za pomocą swoich środków prawnych wychowywać do moralności (...), lecz nie jest to wyznaczone przez jego własną strukturę w sposób konieczny”¹²³.

Sposób uchwycenia przez Edith Stein struktury ontycznej państwa, będący wynikiem zawieszenia przez nią pytania o najlepszą formę jego ustroju, chybia również niektórych współczesnych

¹¹⁹ E. von Hippel, *Edith Steins „Untersuchung über den Staat”*, „Die Kirche in der Welt”, 9/I(1957), s. 57.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Pisząc w rozprawie doktorskiej o znaczeniu Fryderyka Wielkiego w dziejach Europy, Stein stwierdzała: „samo nagromadzenie faktów robi z sensownego dziania się ślepe, przyczynowo uregulowane, zaniedbuje świat ducha, który jest nie mniej realny i nie mniej poznawalny niż przyrodniczy świat. Ponieważ człowiek przynależy do obydwu tych państw, historia ludzkości musi uwzględniać obydwu”, E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 146.

¹²² E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 76.

¹²³ Tamże, s. 123.

oczekiwań¹²⁴. Rekonstruując jej z założenia fenomenologiczną filozofię polityczną i jej sens światopoglądowy, warto jednak zadać przede wszystkim pytanie o relację, w jakiej pozostawała ona do wcześniejszych badań Stein na temat struktury ontycznej osoby. Ponieważ jako ich podstawową intencję przedstawiała ona wspomniane zainteresowanie rzetelnością doświadczenia jej nagłej przemiany motywowanej obcowaniem z osobami czysto duchowymi¹²⁵, powstaje pytanie, na ile fenomenologia państwa Edith Stein daje się potraktować jako pewien etap na drodze tych poszukiwań. Zbadania domaga się kwestia, na ile jej „w najwyższym stopniu problematyczne spojrzenie na państwo jako tylko pewien «fenomen», niepodlegający żadnej ocenie moralnej”¹²⁶, stanowiło wynik przeprowadzonej przez Stein krytyki jej politycznego doświadczenia. A także, na ile kontynuacją tej właśnie krytyki stało się podjęte przez nią następnie praktyczne studium świadomości religijnej.

Do problemu państwa Edith Stein odnosiła się pośrednio już w swojej wcześniejszej pracy *Jednostka a wspólnota*, która stanowiła drugą część jej rozprawy habilitacyjnej, poświęconej teoretycznym podstawom psychologii i nauk humanistycznych. W pracy tej, dającej się potraktować jako studium z zakresu fenomenologicznej psychologii społecznej¹²⁷, problem państwa był dla niej doniosły z perspektywy postawionego tam pytania o stanowisko człowieka w „strukturze kosmosu duchowego”¹²⁸. O ile w pierwszej części

¹²⁴ Por. I. Riedel-Spangenberg, *Einleitung*, w: E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. XXIV.

¹²⁵ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 152.

¹²⁶ I. Riedel-Spangenberg, *Einleitung*, w: E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. XXIV.

¹²⁷ Por. uwagi Edith Stein na temat „apriorycznych nauk” społecznych i humanistycznych w zakończeniu jej rozprawy habilitacyjnej, E. Stein, *Schlussbetrachtung: Die prinzipielle Scheidung von psychischem und geistigem Sein, Psychologie und Geisteswissenschaften*, w: tejsze, *Beiträge zur philosophischen Begründung...*, s. 248 i n.

¹²⁸ E. Stein, *Vorwort*, w: tejsze, *Beiträge zur philosophischen Begründung...*, s. 3.

swej rozprawy Edith Stein pytała o rolę, jaką w kształtowaniu się struktury ludzkiej osobowości odgrywają uwarunkowania psychologiczne, a jaką spontaniczna motywacja psychiczna, o tyle w tej drugiej części jej głównym tematem stała się relacja pomiędzy strukturą osoby a strukturą wspólnoty. Ponieważ w wyniku analiz struktury osobowości Stein doszła do wniosku, że „mechanizm zdarzeń psychicznych nie jest w sobie zamknięty”¹²⁹, że przemian tożsamości człowieka nie sposób analizować w oderwaniu od jej uwarunkowań społecznych, problemem wymagającym zbadania stał się dla niej wpływ, jaki na kształtowanie się osobowości ma włączenie jej, po pierwsze, w „kontekst natury materialnej”, a po drugie w „kontekst świata duchowego”¹³⁰. Z uwagi na to, że determinujący wpływ na strukturę ludzkiej osoby tego pierwszego kontekstu stał się tymczasem przedmiotem wnikliwych studiów przyrodniczych między innymi ze strony Ernsta Haeckla i jego młodszych kontynuatorów, polem własnych badań Edith Stein uczyniła wpływ na osobę ze strony wspólnoty „duchowej”, *resp.* kulturowej, w tym – uznawanego przez Schelera za jedną z form „osób zbiorowych” – państwa¹³¹.

Punktem wyjścia pracy *Jednostka a wspólnota* stało się u Stein, tak samo jak w refleksji społecznej pozostałych fenomenologów, dokonane przez Ferdinanda Tönniesa rozróżnienie wspólnoty i społeczeństwa. Wychodząc od tego toposu, Stein podobnie jak Scheler twierdziła, że każde społeczeństwo, aby być społeczeństwem, wymaga pewnego elementu wspólnotowego, to znaczy

¹²⁹ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, w: tejże, *Beiträge zur philosophischen Begründung...*, s. 110.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Problem, który Edith Stein postawiła w swojej rozprawie, Alasdair MacIntyre sformułował w postaci zbioru pytań, które powstają w wyniku porównania dwóch fikcyjnych jednostek, w różny sposób związanych z określoną wspólnotą: „co oznacza dla jednostki być otwartym lub nie być otwartym na doświadczenia, będące udziałem wspólnoty? Co oznacza dla jednostki identyfikować się lub nie móc identyfikować się z celami wspólnoty? Jakie zmiany w jednostce może wywoływać jej członkostwo we wspólnocie?”, por. A. MacIntyre, *Edith Stein*, s. 110.

oparcia go na zasadzie solidarności. Sama wspólnota stanowiła dla niej w ten sposób fundament ontyczny społeczeństwa, strukturę bytową o bardziej pierwotnym, źródłowym charakterze. W odróżnieniu od społeczeństwa, ufundowanego na zasadzie „egoizmu”, w którym jednostki miały kierować się wyłącznie swym indywidualnym, lepiej lub gorzej pojętym interesem własnym, wspólnota również dla niej była pewnym „podmiotem wyższego szczebla”¹³², za który jednostki czuły się odpowiedzialne w tej samej mierze, co za siebie i siebie nawzajem. Podjęte przez Edith Stein badania nad jej znaczeniem dla kształtowania się tożsamości jednostki miały w związku z tym zmierzać zarazem do odpowiedzi na pytanie o „ontyczne” warunki możliwości samej wspólnoty, o to, jak „życie wspólnotowe” jest w ogóle możliwe¹³³. „Jest czymś w najwyższym stopniu zdumiewającym, pisała, w jaki sposób «ja», pomimo jego jedyności i nieprzezwycięzalnej samotności, może wejść we wspólnotę życia z innymi podmiotami, w jaki sposób podmiot indywidualny staje się członem podmiotu ponadindywidualnego”¹³⁴.

Czyniąc celem swojej rozprawy zbadanie relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w sposób czysto teoretyczny, Edith Stein nie wychodziła w niej tym samym od zaprzatającego choćby Jeana Jacques’a Rousseau, na wskroś praktycznego problemu „wyobcowania” jednostki w społeczeństwie¹³⁵. Swym osiowym tematem nie czyniła – wzorem w tej samej mierze konserwatystów, co komunistów – krytyki dehumanizujących tendencji współczesnej „cywilizacji”, w której jednostka miałaby zatracać swoją tożsamość i autentyczność. W związku z tym celem, jaki sobie stawiała, nie było również poszukiwanie możliwości przezwyciężenia tej doświadczanej jakoby „dziś” przez jednostkę alienacji, czy to na drodze rewolucyjnego powrotu do wspólnotowych źródeł ludzkiej natury, czy to na drodze konserwacji wspólnot tradycyj-

¹³² E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 111.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 113.

¹³⁵ Por. B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.

nych¹³⁶. Swoje badania Stein sytuowała na pograniczu zaprojektowanej przez Husserla psychologii fenomenologicznej i teorii intersubiektywności, pytając o warunki możliwości wspólnoty jako takiej, o strukturalne, „ontyczne” podstawy, które pozwalają odróżnić ją w każdym miejscu i czasie od „społeczeństwa” i innych form uspołecznienia.

Nie oznacza to, że w swojej analizie problemu wspólnoty Edith Stein nie kierowała się pewną intencją podstawową, która określała również jej sens praktyczny. Niezależnie od potraktowania przez nią struktury wspólnoty jako analogicznej do struktury osobowości jednostkowej, w swojej rozprawie Stein zdecydowanie silniej niż w wojennych listach do Ingardena podkreślała, że wspólnota jest „z istoty ufundowana w jednostkach”, w związku z czym wszelka analiza typów wspólnot i innych form uspołecznienia musi polegać na sięganiu do ich jednostkowych „korzeni”¹³⁷. Mniej niż „rzetelność” doświadczenia przemiany tożsamości osoby, niż prawdziwość i autentyczność osiągniętego dzięki niej uczestnictwa we wspólnocie, interesowała ją teraz kwestia możliwości przezwyciężenia „samotności” i „jedyności” jednostki¹³⁸. Jak pisała, „kiedy próbujemy bliżej zbadać, jaka wartość określa pęd jednostek do zjednoczenia, w którym wspólnota się urzeczywistnia, nie dostrzegamy go w zwykłym przekształcaniu [się] osoby jednostkowej i jej możliwym dopasowywaniu [się] do pewnego typu o wyższej wartości, lecz w wyzwoleniu [Erlösung] jednostki od jej naturalnej samotności”¹³⁹.

¹³⁶ Charakteryzując „marksistowskie” i „komunitarystyczne” podejście do problemu wspólnoty, Will Kymlicka stwierdza, że o ile „marksisci uważają, że wspólnotę można urzeczywistnić jedynie w wyniku przewrotu rewolucyjnego – po obaleniu kapitalizmu i zbudowaniu społeczeństwa socjalistycznego”, o tyle „komunitaryści sądzą, że wspólnota już istnieje w postaci wspólnych praktyk społecznych, tradycji kulturowych czy podzielanych znaczeń. Wspólnoty nie trzeba budować *de novo*, tylko trzeba ją szanować i chronić”, por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 260.

¹³⁷ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 200.

¹³⁸ Tamże, s. 239.

¹³⁹ Tamże, s. 228.

W swoim ujęciu relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą – lub szerzej: pomiędzy jednostką a właściwą jej formą uspołecznienia – Edith Stein nie zajmowała w ten sposób stanowiska „radikalnego”, lecz zbliżała się raczej do „komunitarystycznego” stanowiska Hegla¹⁴⁰. Relacja ta nie była, w jej ujęciu, relacją jednostronną, lecz relacją wzajemnej zależności. „Charakter wspólnoty, pisała, okazuje się z jednej strony zależny od indywidualnych cech jej członków oraz typowej dla niej struktury. Z drugiej strony dostrzegamy, że jednostka jest w swym charakterze uwarunkowana przez wspólnotę, jako przedstawiciel pewnego typu w nowym sensie, zrozumiałym dopiero przez odniesienie do właściwego mu życia wspólnotowego”¹⁴¹. Badania Edith Stein nad strukturą osoby i strukturą wspólnoty, a co za tym idzie, również nad strukturą ontyczną państwa, okazywały się w ten sposób ściśle ze sobą powiązane. O ile analiza struktury jednostkowej osobowości stanowiła dla niej „nic przewodnią” badań nad budową wspólnoty¹⁴², o tyle analiza struktury i typów wspólnoty traktowana była przez nią jako nic przewodnia badań nad stanowiskiem jednostki w „kosmosie duchowym”, a także nad znaczeniem poszczególnych typów wspólnot dla jej poszukiwania wyzwolenia od samotności, dla możliwości jej wspólnotowego „zbawienia”¹⁴³.

¹⁴⁰ Stwierdzając, że „istnieje wiele podobieństw pomiędzy komunitarystyczną krytyką współczesnego liberalizmu a Hegłowską krytyką klasycznego liberalizmu”, Will Kymlicka za istotę stanowiska Hegla wobec tej relacji uznaje tezę, że „dobro jednostek – a w istocie nawet ich tożsamość i zdolność do bycia podmiotem moralnym – jest powiązane ze wspólnotami, do których one należą, oraz z wypełnianymi rolami społecznymi i politycznymi, por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 260.

¹⁴¹ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 221.

¹⁴² Tamże, s. 164.

¹⁴³ Jak ujmuje to Alasdair MacIntyre, „relacje wspólnotowe, w jakich uczestniczymy, wpływają na nasz rozwój jako jednostek. Stein sugerowała, że to, jak rozwijają się nasze źródłowe predyspozycje, zależy od sposobności rozwoju, jakie oferuje nam nasze środowisko”, por. A. MacIntyre, *Edith Stein*, s. 128.

Za Schelerem, również Stein przyjmowała, że poszczególne typy uspołecznienia, a także samych wspólnot różnią się od siebie rodzajem relacji, w jakich pozostają względem siebie ich członkowie. Ponieważ podstawę wszelkich związków społecznych stanowiła dla niej pewna wspólna im „struktura przeżywania”, za najniższy stopień uspołecznienia również ona uznawała „masę”. Konstytuując się wyłącznie – na co wskazywał cytowany przez nią Scheler – „w wyniku bezrozumnego tak zwanego zarażania się i bezwolnego naśladownictwa”¹⁴⁴, nie będąc niczym innym, jak tylko tłumnym „byciem razem” tak samo zachowujących się i tak samo samotnych jednostek¹⁴⁵, masa nie stanowiła dla nich żadnego kontekstu duchowego. W kontekst taki jednostki włączały się, w ujęciu Stein, dopiero jednocząc się we wspólnotę doniosłą dla ich życia: rodzinę, lud, wspólnotę religijną, której strukturę przeżywania były one w stanie zarazem tworzyć i podzielać. Pewien kontekst duchowy tworzył dla niej także ten szczebel uspołecznienia, jakim było „społeczeństwo”, w którym egoistyczne jednostki pozostawały względem siebie w relacjach racjonalnych, odnosząc się do siebie w sposób planowy i traktując siebie wzajemnie jako środki do osiągnięcia postawionych sobie celów¹⁴⁶.

W swojej analizie różnic strukturalnych pomiędzy społeczeństwem a wspólnotą Edith Stein istotnie odiegała od ustaleń, poczynionych na ten temat w *Formalizmie w etyce* Maksa Schelera. Podstawę różnicy pomiędzy tymi formami uspołecznienia była wprawdzie również dla niej w przypadku społeczeństwa międzyosobowa relacja „podmiotowo-przedmiotowa”, a w przypadku wspólnoty „podmiotowo-podmiotowa”¹⁴⁷. O ile w społeczeń-

¹⁴⁴ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 405.

¹⁴⁵ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 202. Por. także E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 6.

¹⁴⁶ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 111.

¹⁴⁷ Tamże. W *Badaniach dotyczących państwa* Stein dodawała, że w społeczeństwie jednostki nie odnoszą się do siebie jak do przedmiotów po prostu, lecz tak, jak do „zobiektywizowanych podmiotów”, por. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 7.

czeństwie, jak pisała, „każdy jest absolutnie samotny, [jest] «monadą, która nie ma okien»”, o tyle we wspólnocie „jeden podmiot traktuje innego jak *podmiot* i nie przeciwstawia się mu, lecz żyje z nim i jest określany przez jego porywy życiowe [*Lebensregungen*] (podkr. – E. S.)”¹⁴⁸. Stein, inaczej niż Scheler, nie odmawiała jednak społeczeństwu przede wszystkim trwałości. W ujęciu tego ostatniego trwałość mogła cechować tylko wspólnotę jako twór „organiczny”, rozwijający się w czasie i obejmujący nie tylko jego żyjących członków, lecz również zmarłych oraz tych, którzy się dopiero narodzą¹⁴⁹. Dla Stein tymczasem trwałością wykazywały się również istniejące w świecie społeczeństwa. Jak pisała, „wydają mi się [one] należeć do tego rodzaju przedmiotów czasowych, na które wskazał Reinach w *Apriorycznych podstawach prawa cywilnego*¹⁵⁰. Jako „tworzone i unicestwiane spontanicznych aktach ustanawiania i rozwiązywania”, potraktowane jako pewne całości, obejmowały one, według Stein, „oczywiście wszystkich członków, którzy kiedykolwiek do nich należeli lub będą do nich należeć podczas trwania ich bytu”¹⁵¹.

W pracy *Jednostka i wspólnota* Edith Stein polemizowała również z tezą Schelera, że tym, czym różni się społeczeństwo od wspólnoty, jest cechujący je, niejako strukturalny „brak zaufania”. Nieufność, która powstawała w łonie określonych społeczności, jak choćby we Francji w okresie *ancien regime’u*, Stein traktowała raczej jako pewien czynnik kontyngentny, mogący stawać się motywem przekształcania się ich ze związków o charakterze wspólnotowym w związki o charakterze społecznym; „Jeśli na przykład w nowożytnym, europejskim rozwoju kulturowym, dokonał się wielki proces przekształceń, który z istniejących wspólnot uczynił społeczeństwa, [nieufność] należałoby uznać za istotny czynnik kierujący tym procesem, o niedającym się przecenić, *historycz-*

¹⁴⁸ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 111.

¹⁴⁹ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 440 i n.

¹⁵⁰ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 217.

¹⁵¹ Tamże.

nym znaczeniu [podkr. – E. S.]”¹⁵². Proces ten, który w *Badaniach dotyczących państwa* nazywała „racjonalnym przeformowaniem [Umformung] wspólnoty”¹⁵³, nie był, w jej ujęciu, czynnikiem strukturalnym, sprawiającym, że społeczeństwo miałoby różnić się od wspólnoty w sposób „istotowy”. Jak pisała, „społeczeństwo jawi się tutaj [tzn. u Schelera – A. G.] jako pewna forma zanikowa wspólnoty, którą wcale być nie musi. Dla społeczeństwa istotne jest tylko to, że jakąś formę wspólnoty zakłada”¹⁵⁴.

Podstawą różnicy zdań w odniesieniu do kwestii „struktury ontycznej” społeczeństwa pomiędzy Stein a Schelerem z okresu, w którym pisał on drugą część *Formalizmu w etyce*, była niewątpliwie różnica ich politycznego doświadczenia. W odróżnieniu od Schelera, który rozróżnienie wspólnoty i społeczeństwa wykorzystywał polemicznie, dążąc do wykazania wyższości niemieckiej formy uspołecznienia nad jego formą anglo-amerykańską, Stein stawiała sobie za cel badanie struktury społeczeństwa w sposób nieuprzedzony. Definiując po pierwszej wojnie światowej społeczeństwo jako ugruntowany w woli jednostek „związek celowy”, porównując je do „maszyny” skonstruowanej dla jego realizacji, przyznawała mu zdolność do życia i rozwoju, które przekraczały życie i rozwój składających się na nie jednostek. Relacja wzajemnej zależności pomiędzy jednostką a społeczeństwem nie polegała w jej ujęciu wyłącznie na tym, że włączając się w społeczeństwo, pełniąc w nim określone role, jednostki stawały się przedstawicielami rozmaitych „typów społecznych”: robotnikami, nadzorcami, przywódcami partii. W tej mierze, w jakiej społeczeństwo jako korporacja jednostek zachowywało się służbie postawionych przed nim celów jak jednostkowy podmiot, odpowiadał mu, według Stein, także pewien ogólny „typ osobowy”, który każdy z jego członków ucieleśniał w sposób indywidualny¹⁵⁵.

152 Tamże, s. 218.

153 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 7.

154 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 218.

155 Tamże.

Krytyka, jakiej Edith Stein poddała swoje wojenne i wczesnopo wojenne doświadczenie polityczne, znalazła odzwierciedlenie przede wszystkim w uszczegółowieniu przez nią relacji pomiędzy jednostką a „ludem”. Lud, potraktowany przez nią jako wspólnota „wzrastająca i obumierająca jak istota żywa”, pozwalał się także w ujęciu Stein w jeszcze większym stopniu niż społeczeństwo traktować jako pewna jedność w analogii do osoby jednostkowej. W szczególności w oczach historyka, piszącego jego historię, lud taki, jak na przykład niemiecki, poruszał się w określonym otoczeniu, komunikował się w określony sposób z innymi, tworzącymi to otoczenie ludami. Analogicznie do jednostki, lud miał także w jej ujęciu swoje „życie wewnętrzne”, w którym jego specyfika wyrażała się w sposobie jego religijnego, naukowego, estetycznego przeżywania i tworzenia, a także w ukształtowaniu jego stosunków politycznych i gospodarczych. Ludowi jeszcze w większym stopniu niż społeczeństwu odpowiadał tym samym, według Stein, pewien „typ wspólnotowy”, który rozciągał się na całość możliwych sposobów zachowania wchodzących w jego skład jednostek. Jak pisała, istnieje na przykład „typowo niemiecki sposób utrzymywania przyjaźni, świętowania itd.”, w którym w tej mierze, w jakiej jednostka zgodnie z nim się zachowuje, dochodzi do głosu jej przynależność do tej wspólnoty narodowej¹⁵⁶.

Rekonstruując badania Edith Stein nad strukturą wspólnoty, Alasdair MacIntyre wskazuje, że relacja pomiędzy wspólnotą a jednostką może się na ich gruncie wydawać paradoksalna. Choć zdawać by się mogło, że wspólnota jest ufundowana raczej w tym, co jednostki mają ze sobą wspólnego, niż w tym, co je od siebie różni, Stein podkreślała, że podstawą autentycznej wspólnoty są różnice indywidualne i osobowe jej członków¹⁵⁷. Jak wskazywała, „kto byłby w swojej istocie tylko «typowym Niemcem» [*typisch deutsch*] i niczym więcej, temu brakowałoby autentycznej osobowości; trzeba byłoby wręcz nawet powiedzieć, że to, co ujawniałby on w swych typowo niemieckich cechach charakteru, nie mogłoby

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ A. MacIntyre, *Edith Stein*, s. 127.

być autentyczne”¹⁵⁸. Stanowiąc relację wzajemnej zależności, relacja pomiędzy jednostką a wspólnotą nie była więc dla Stein relacją w pełni dialektyczną. Jak podkreślała, „autentyczny byt wspólnoty ma swoje źródło w osobowych cechach charakteru jednostki. Gdyby istnieli tylko [jej] typowi przedstawiciele (tzn. przedstawiciele nie będący niczym innym, jak typami), niemożliwy byłby dalszy rozwój ducha wspólnoty i nie mógłby wówczas w ogóle wytworzyć się żaden [jej] duch”¹⁵⁹.

Do kwestii relacji pomiędzy jednostką a państwem Edith Stein odnosiła się w swojej rozprawie habilitacyjnej, krytycznie rozwijając dokonane przez Maksa Schelera rozróżnienie „wspólnot życiowych” i „osób zbiorowych”¹⁶⁰. Charakterystyczny dla wspólnoty życiowej, takiej, jak na przykład rodzina, plemię lub lud, był również z jej perspektywy fakt, że tworzące ją jednostki żyły pierwotnie życiem samej wspólnoty i dopiero wtórnie wyodrębniały się z niej wraz ze swymi przeżyciami jednostkowymi na podstawie szczególnych „aktów ujednostkowiających”¹⁶¹. W odróżnieniu od osoby zbiorowej, która stanowiła również dla niej najwyższy stopień uspołecznienia, wspólnocie życiowej brakło, według Stein, „jednolitej i w pełni moralnie odpowiedzialnej woli, zdolnej do dokonywania wyborów i stawiania przed sobą celów”¹⁶². Również w jej ujęciu wolą taką cechowała się dopiero osoba zbiorowa, będąca – jak na przykład naród, państwo lub Kościół – pewną „jednością samodzielną, duchową, indywidualną osób jednostkowych”¹⁶³. Przedmiotem jej krytyki stało się uznanie przez Schelera za osoby zbiorowe tylko tych form wspólnoty, „w których wszyscy ich członkowie są osobami w pełnym sensie tego słowa, w których wszyscy całą duszą biorą udział w życiu wspólnoty, będąc świadomymi tego członkostwa oraz swej odpowie-

¹⁵⁸ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 220.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Por. M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materielle Wertethik*, s. 517 i n.

¹⁶¹ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 230.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże.

działności *we* wspólnocie i *dla* wspólnoty [podkr. – E. S.]¹⁶⁴. Tak zdefiniowana osoba zbiorowa stanowiła dla Edith Stein jedynie idealną granicę wspólnoty, niezdzającą sprawy z faktu, że w pełni odpowiedzialna świadomość wspólnotowa jest możliwa również wówczas, gdy nie wszyscy jej członkowie są wolnymi i w pełni odpowiedzialnymi osobami, oddanymi jej całą swą duszą¹⁶⁵.

Z perspektywy pytania o głębokość zjednoczenia jednostek we wspólnotę, o to, na ile „wewnętrznie” pozostają one ze sobą związane, a także sposobu, w jaki świadomość wspólnoty jest wśród nich reprezentowana, Edith Stein rozróżniała jej pięć, hierarchicznie uporządkowanych typów. Najwyższą postać wspólnoty dostrzegła w „zjednoczeniu autentycznych (*lauter*), wolnych osób, zjednoczonych swoim najbardziej wewnętrznym, «osobowym» lub psychicznym życiem, z których każda czuje się odpowiedzialna za siebie i za wspólnotę”¹⁶⁶. Jako zakorzeniona w samych „rdzeniach” (*Kern*) tworzących ją, jednostkowych osób, wyrastająca poniekąd ze zjednoczenia się ich dusz, wspólnota w swej najwyższej formie wykazywała się zarówno wspólnym charakterem, jak i pewną wspólną „psychiką” oraz wspólnym jej „duchem”. O ile posiadanie psychiki było dla Stein równoznaczne z tym, że wspólnota miała swój własny „punkt ciężkości” niejako w sobie samej, o tyle posiadanie ducha oznaczało dla niej nie tylko, że wspólnota prowadzi pewne życie duchowe, że ma pewną wspólną „kulturę”. Oznaczało ono dla Stein możliwość przypisania jej czegoś analogicznego do indywidualnej osobowości, to znaczy pewnej „jakościowej jedności, która przenika przejawy życia jednostek jako osobowości kolektywnej i określa je jako przynależne do sfery tej właśnie osobowości”¹⁶⁷.

Obok najwyższej postaci wspólnoty, reprezentowanej na przykład przez państwo w stanie wojny, Edith Stein wyróżniała cztery inne jej typy, w których istota życia wspólnotowe-

164 Tamże.

165 Tamże.

166 Tamże, s. 232.

167 Tamże, s. 229.

go nie dochodziła do swej pełnej aktualizacji. Za jej typy mniej doskonale uznawała ona „wspólnoty, w których tylko część ich członków jest wolnymi i samodzielnymi osobami, określającymi ducha wspólnoty i ponoszącymi za nią odpowiedzialność (jak na przykład w przypadku ludu, w którym tylko w pewnych kręgach żywa jest świadomość narodowa)”¹⁶⁸. Na jeszcze niższym szczeblu życia wspólnotowego sytuowała ona te typy wspólnot, które prowadziły wprawdzie wspólne życie, zakorzenione w pewnym jednolitym duchu, lecz w których nie było osób, które by tego ducha określały. Miało to w jej ujęciu miejsce bądź w przypadku, w którym kierujące nimi jednostki nie były osobami wolnymi, bądź w przypadku, w którym wspólnoty te były pozbawione wszelkiego kierownictwa, żyły wyłącznie tradycją i nie mogły zostać uznane za samodzielne osobowości. Najniższy szczebel reprezentowały, według Stein, te związki społeczne, w których nie panował żaden jednolity duch, których członkowie zachowywali się w pewien wspólny im sposób pod wpływem okoliczności zewnętrznych¹⁶⁹.

Rozróżnienie tych typów wspólnot pozwoliło Edith Stein istotnie wykroczyć poza dokonane przez Schelera utożsamienie państwa z osobą zbiorową. W pracy *Jednostka i wspólnota* Stein poświęciła cały paragraf uzasadnieniu, że nie wszystkie należące do wspólnoty jednostki muszą być w pełnym sensie „nośnikami” życia wspólnotowego, że wiele z nich może brać udział w jej życiu i reprezentować jej „typ”, nie mając jednak do niej samej jakiegoś „żywego stosunku”¹⁷⁰. W nawiązaniu do Georga Simmla podkreślała, że człowiek nie może nigdy pozostawać wewnątrz jakiejś relacji, nie stojąc jednocześnie poza nią, że jeśli chodzi o relację pomiędzy jednostką a wspólnotą, wewnętrzność i zewnętrzność nie są dwoma określeniami, które można od siebie oddzielić. Wypowiadając przed Helmuthem Plessnerem tezę o „ekscentrycznej pozycjonalności” człowieka, Stein stwierdzała za Simm-

¹⁶⁸ Tamże, s. 232.

¹⁶⁹ Tamże, s. 233.

¹⁷⁰ Tamże, s. 235.

lem, że określenia te „opisują całkiem jednolitą pozycję, zajmowaną przez człowieka w życiu społecznym”¹⁷¹.

Granicznym przypadkiem było dla niej, z jednej strony, takie jednostkowe życie, które nie wносиło nic do życia wspólnoty, życie takiej osobowości, która – jak w przypadku niewymienionego przez nią wprawdzie w tym kontekście Husserla – „uprawia badania naukowe, nie dopuszczając nikogo do udziału w nich i nie informując o ich wynikach”¹⁷². Z drugiej strony za równie graniczny przypadek Stein uznawała życie jednostkowe, które całkowicie wyczerpuje się w działaniach na rzecz wspólnoty: życie człowieka obliczone w pełni na to, aby być nośnikiem życia wspólnotowego. W odróżnieniu od wszelkich, ekscentrycznie pozycjonalnych form zaangażowania, stanowiących normę tego życia, chodziło jej o przypadek, w którym „jednostka *jako* członek wspólnoty żyje samym jej życiem, podchodzi do jej losów z myślą o tym, co znaczą one z punktu widzenia całości (np. do wojny jako do walki o byt narodu), i zajmuje wobec nich taką postawę, jakiej wymaga od niej jej funkcja w organizmie (np. w pełni świadomie sprawując swoją służbę jako żołnierza, jako robotnika w procesie produkcji zasobów potrzebnych z punktu widzenia interesów ogółu, jako męża stanu itd.”¹⁷³

Wspólnota nie przestawała być dla Edith Stein osobą zbiorową, kiedy nie dla wszystkich jej członków stanowiła ona w ten sposób horyzont ich osobowego bytu. W szczególności pośród ludu jako wspólnoty życia i losu mogły żyć, w jej ujęciu, niezliczone jednostki, na których odcisnęła ona swą społeczną „pieczęć”, lecz które nie poczuwały się do przynależności do niej i nie przeżywały jej losu jako swojego. O zbiorowej osobowości wspólnoty mogło przesądzać wyłącznie samo jej „jądro”, złożone z jednostek, które stanowiły nośniki jej charakteru i którym zawdzięczała ona trwałość swego bytu. Nawet jeden silny wódz, pisała Stein, mógł

¹⁷¹ Por. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908, s. 40 i n.

¹⁷² E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, 234.

¹⁷³ Tamże.

wystarczyć, aby utrzymywać wspólnotę razem i wywierać na nią swój wpływ. Niemniej, jak stwierdzała, na im większej liczbie nośników wspierała się wspólnota, tym trwalszy był jej stan i tym pewniej występowała ona na zewnątrz. Dostrzeżenie tego, zauważała na marginesie, „pozwała zrozumieć relację, w jakiej pozostają względem siebie *państwo, lud i naród*, jak również wyróżnić możliwe formy państw w odniesieniu do struktury wspólnoty, którą obejmują [podkr. – E. S.]”¹⁷⁴.

Mimo swego czysto analitycznego charakteru, rozważania Edith Stein nad relacją pomiędzy jednostką a wspólnotą dały się w ten sposób odczytać również jako w tej samej mierze „fenomenologiczny”, co określony światopoglądowo opis sytuacji wyobcowania. Stawiając pytanie o granice wspólnoty i konstytutywnego dla niej „pędu jednostek do zjednoczenia”, Stein wskazywała z jednej strony na odśrodkowy względem wspólnoty, kierujący osobą jej własny „popęd do rozwijania się”. Miał on polegać na dążeniu do realizowania tkwiących w niej możliwości, które wykraczają poza dany typ wspólnotowy lub są dla danej wspólnoty bez znaczenia. Podając jako przykład takiej autoalienacji przypadek dziecka rodziny kupieckiej, wykazującego skłonności artystyczne, Stein zauważała, że choć popęd taki wyodrębnia je z organizmu i ducha rodziny, może się zdarzyć, że „jeśli znajdzie swój wyraz w «obiektywnych» dziełach, stanie się on wspólnym dobrem narodu lub ludzkości” i dopiero w dalszej perspektywie przyczyni się do rozwoju charakteru i ducha samej wspólnoty¹⁷⁵.

Z drugiej strony, z uwagi na zakorzenienie wspólnoty w jednostkach, Stein wskazywała na przeciwdziałające ich pełnemu zjednoczeniu we wspólnotę, wpisane w samą jej strukturę mechanizmy wykluczenia. Choć do istoty wspólnoty należała wspomniana przez nią wcześniej relacja podmiotowo-podmiotowa, w ujęciu Stein jednostki również w jej ramach odnosiły się w pewien sposób do siebie, zajmowały wobec siebie postawy, które miały charakter „pozytywnego lub negatywnego uchwytowania

¹⁷⁴ Tamże, s. 235.

¹⁷⁵ Tamże.

wartości¹⁷⁶. Było w związku z tym dla Stein również na wskroś możliwe, że pęd do zjednoczenia z daną osobą okazywał się stać w sprzeczności z istotowym od niej oddzieleniem, z wewnętrznym zamknięciem się tej osoby, z doświadczeniem, że do jej wnętrza nie ma się żadnych „kluczy”. Wnioskiem, wyprowadzonym przez nią z tego doświadczenia, było stwierdzenie, że ostatecznie „zjednoczenie jest możliwe tylko na podstawie czegoś, co jest źródłowo wspólne wewnątrznie. Tam, gdzie go brakuje, wspólnota życiowa nie może powstać nawet w wyniku najbardziej usilnych dążeń do zjednoczenia. Budowa wspólnoty, jak również możliwe wykształcanie się i przekształcanie się osobowości, napotyka swoją granicę w cechach jednostkowych¹⁷⁷”.

Wskazywane przez Edith Stein mechanizmy wykluczenia dawały o sobie znać nie tylko na poziomie międzyjednostkowym. Już w swojej rozprawie doktorskiej *O zagadnieniu wczucia* jako „dziecko rodziny żydowskiej” stwierdzała: „jeżeli przejęłam od mego otoczenia nienawiść i pogardę względem ludzi należących do pewnej określonej rasy czy partii, np. jako dziecko konserwatywnej rodziny w stosunku do żydów i socjaldemokratów, albo jako wychowana w poglądach liberalnych w stosunku do «jun-krów», to jest to zupełnie prawdziwa i rzetelna nienawiść, tylko że zamiast budować się na źródłowym doświadczeniu wartości buduje się na [zapośredniczonym] przez wczucie i ewentualnie przez zarażenie się uczuciowe wzrasta do takiego stopnia, który nie pozostaje we właściwym stosunku do poznanej przez wczucie wartości negatywnej¹⁷⁸”.

Zdając sprawę ze swego doświadczenia w obszarze polityki partyjnej, Stein zauważała, że jest również na wskroś możliwe, że w obrębie wspólnoty pojawi się wielość nośników, których „byt psychiczny” nie współbrzmi ze sobą i jest nie do pogodzenia w ramach jedności jej charakteru. Wskazywała na możliwość powstania konfliktu w łonie wspólnoty, który doprowadza

176 Tamże, s. 225.

177 Tamże, s. 227.

178 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 51.

do tego, że „wspólnota rozszczepia się w toku swego rozwoju, rozpada się na wielość wspólnot (myślę o rozszczepieniu choćby na partie i wspólnoty religijne)”¹⁷⁹. Jedyłą, rozważaną przez Edith Stein możliwością rozwiązania tego konfliktu była sytuacja, w której jedna lub druga jego strona „wycofuje się wraz ze swym bytem psychicznym z życia wspólnoty, aby uniknąć jej rozszczepienia. Będzie wówczas wciąż jeszcze wewnątrznie przeżywała jej los, nie kształtując go już jednak swym oddziaływaniem, będzie nadal nośnikiem jej bytu, nie odciskając jednak już na niej swojego stempla. Możliwe, że będzie nadal czynna *jako* członek wspólnoty, nie włączając się już w nią jednak całą swoją duszą, tylko uczestnicząc w duchu, który w niej panuje”¹⁸⁰.

W swojej analizie relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą jako osobą zbiorową Edith Stein nie ograniczała się do polemicznego wobec Schelera dopuszczania możliwości, że ktoś, kto reprezentuje typ pewnej wspólnoty, nie jest – z własnej woli – jej społecznym nośnikiem. Jako szczególny przypadek wyobcowania ze wspólnoty opisywała również taką relację pomiędzy nią a jednostką, w której ktoś stanowił nośnik życia wspólnotowego, nie reprezentując jednak jej typu. „Obcość wobec typu wspólnotowego, pisała, może być wprawdzie motywem oddzielania się osobowego życia jednostki od życia wspólnoty; jest jednak na wskroś możliwe, że ktoś żyje w niej i oddziałuje na nią, funkcjonuje jako jej organ, nie zawdzięczając jednak jej nic w swoim własnym bycie, nie wykazując żadnych rysów charakteru, które są dla niej typowe”¹⁸¹. Ostatnim rozważanym przez Stein piętrem możliwości był przypadek, w którym ktoś, kto pełnił taką w niej rolę, nie z własnej woli przestawał żyć we wspólnocie i dla wspólnoty, pozostając w niej zakorzeniony całym swoim bytem: „członek odłączony, który nie może zaprzeczyć swemu pochodzeniu, choć jest wydzielony z całości organizmu i już mu więcej nie służy”¹⁸².

179 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 235.

180 Tamże, s. 236.

181 Tamże.

182 Tamże.

Ontologia państwa

Swoje badania dotyczące państwa Edith Stein prowadziła z perspektywy „apriorycznej nauki o państwie”, na której możliwość wskazała w końcowych rozważaniach pracy *Jednostka a wspólnota*. Podstawą określenia jej statusu teoretycznego stało się tam wyróżnienie przez nią wśród „nauk o duchu” (*Geisteswissenschaften*) – tzn. nauk humanistycznych uprawianych w sposób empiryczny – nauk o kulturze i nauk historycznych. O ile zadaniem tej pierwszej grupy nauk było, w jej ujęciu, badanie struktury obiektywnych tworów kulturowych, to znaczy ludzkich dzieł i instytucji takich, jak dzieła sztuki, języki, stosunki prawne i gospodarcze, o tyle zadaniem nauk historycznych było zgłębianie sposobu ich powstawania, zmierzające do zrozumienia genezy tych tworów w indywidualnych i społecznych intencjach ich twórców¹⁸³.

Od empirycznych nauk humanistycznych, które dochodziły do sformułowania praw obowiązujących w ich obszarach w sposób indukcyjny, Stein odróżniała, za Husserlem, „aprioryczne nauki humanistyczne”, których zadanie stanowiło „badanie struktury apriorycznej rzeczywistości duchowych, od kategorii najwyższych po idee indywidualne”¹⁸⁴. Przedmiotem apriorycznych nauk o kulturze, jak w przypadku rozwijanej przez Adolfa Reinacha nauki o podstawach prawa cywilnego, była aprioryczna struktura tworów kulturowych, niezależna od ich faktycznych realizacji. „Aprioryczna teoria prawa, pisała Stein, bada to, czym prawo *w ogóle* jest, to, co czyni wszelkie *prawo pozytywne* możliwym, i stwierdza [zachodzenie] apriorycznych stosunków prawnych bez względu na to, czy stały się one podstawą obowiązujących ustanowień prawnych w jakimkolwiek prawie pozytywnym”¹⁸⁵.

Jako jedna z apriorycznych nauk o kulturze, również rozwijana przez Edith Stein teoria państwa nie miała bynajmniej za zadanie – analogicznie, jak w swoich obszarach „aprioryczna poetyka” lub „aprioryczna nauka o języku” – rejestrować i porównywać ze

¹⁸³ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 250.

¹⁸⁴ Tamże, s. 253.

¹⁸⁵ Tamże, s. 252.

sobą form państw jako pewnych empirycznych twórców kulturowych. W odróżnieniu od pozytywistycznej teorii państwa, badającej społeczne i historyczno-polityczne fakty życia państwowe, a wśród nich: faktyczne normy, którymi to życie się kieruje, zadaniem jego rozwijanej przez Stein ontologii było intuicyjne objaśnienie pojęcia państwa, przyjmowanego w tej teorii w sposób bezrefleksyjny¹⁸⁶. Jako jego teoria aprioryczna, miała badać to, co czyni państwo w ogóle możliwym, analizować „treść duchową” tego tworu jako pewnej „ejdetycznej jedności” i określać jego miejsce w – jak ująłby to Husserl – królestwie idei¹⁸⁷.

Ponieważ jej przedmiotem nie było państwo jako pewien realny twór kulturowy, tylko same, idealne warunki jego możliwości, aprioryczna nauka o państwie nie stawiała tym samym, w ujęciu Stein, pytania o genezę państwa. Pytanie to było na jej gruncie o tyle „bezsensowne”, o ile aprioryczna, ontyczna struktura państwa nie dawała się, według Stein, potraktować jako coś stworzonego lub ustanowionego. „Języki powstają, prawo pozytywne jest tworzone, lecz język jako taki i prawo jako takie nie mają żadnej genezy [*Entstehung*]¹⁸⁸”, pisała. Jako przynależna do obszaru tego, co idealne, również badana w ramach tej apriorycznej nauki „istota państwa” nie była zatem – zgodnie ze słowami Stein – „czymś stworzonym, lecz czymś realizowanym, jeśli tylko twórczy duch wbuduje ją w pewien materiał¹⁸⁹”.

¹⁸⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 79.

¹⁸⁷ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 252. W opinii Husserla – gdyby zechciał taką przedstawić – badania Edith Stein wpisywałyby się zatem w nurt „apriorycznej nauki o państwie”, zapoczątkowany przez Thomasa Hobbesa. Jak zauważa Reinhard Koselleck, „Hobbes celowo nie brał pod uwagę żadnych programów politycznych lub religijnych poszczególnych partii i stronnictw, ponieważ nie interesowała go struktura określonego państwa, lecz wyłącznie państwo jako takie. Pytając, co czyni państwo możliwym, dociekał samej istoty państwowości”, por. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015, s. 96.

¹⁸⁸ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 252.

¹⁸⁹ Tamże.

Nicią przewodnią badań Edith Stein nad strukturą ontyczną państwa, tak samo, jak w przypadku badań nad strukturą ontyczną osoby, pozostawało pojęcie wspólnoty. Definiując państwo jako pewien „twór społeczny”, jako pewną formę ludzkiego zrzeszenia (*Form der Sozietät*), Stein skłaniała się do tego, aby dostrzegać w nim pewien szczególnie przypadek jej organizacji. Jak zauważała, państwa mogą stanowić wprawdzie formę organizacji zarówno wspólnoty, jak społeczeństwa, co znajdowało swoje odbicie we współczesnych europejskich teoriach państwa, odwołujących się do sformułowanej przez Hobbesa idei umowy społecznej. Choć w myśl tych teorii państwo miało być ugruntowanie w umowie pomiędzy jego członkami, zdaniem Stein o państwie jako pewnej formie społecznej (samo)organizacji można było jednak mówić dopiero na wyższym, refleksyjnym szczeblu jego rozwoju. Strukturą państwową wykazywały się, w jej ujęciu, również te formy ludzkiego zrzeszenia, które powstawały w sposób „naiwny”, czy to na drodze przyswojenia sobie pewnych form prawnych, czy to narzucenia ich – jak w państwach germańsko-romańskich – w wyniku podboju. „Wydaje się, pisała, że takie akty [świadomych oświadczeń] woli mogą mieć znaczenie dla ustanowienia i dalszego rozwoju państwa tylko wtedy, gdy zdają sprawę z istniejących już stosunków wspólnotowych, gdy je poniekąd jedynie sankcjonują”¹⁹⁰.

Wychodząc od „naocznej” obserwacji, że państwa mogą powstawać wyłącznie na podstawie życia wspólnotowego, Edith Stein pytała o specyfikę „wspólnoty państwowej” – tzn. o specyfikę wspólnoty jednostek żyjących w państwie – w odróżnieniu od innych typów wspólnot¹⁹¹. Według Stein, wspólnoty różnicowały się pod względem bądź to liczby ich członków, bądź to omawianego przez nią w rozprawie *Jednostka a wspólnota* sposobu ich zakorzenienia w osobowości tworzących je jednostek, bądź to pod względem relacji, w jakich pozostawały do innych wspólnot, jak choćby równorzędności i podrzędności. Z perspektywy tego ostatniego kryterium, wspólnota państwowa stanowiła, w jej

¹⁹⁰ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 8.

¹⁹¹ Tamże, s. 9.

ujęciu, przypadek pośredni pomiędzy wspólnotami najniższego stopnia, jak rodzina lub krąg przyjaciół, a wspólnotą najwyższego stopnia, jak ludzkość, obejmującą wszelkie możliwe typy wspólnot, w których skład wchodzi osoby duchowe. Badania Stein nad strukturą ontyczną państwa zmierzały do odpowiedzi na pytanie o jego formalną specyfikę wobec wspólnot, wyodrębnionych na podstawie tych kryteriów, to znaczy – obok rodziny i kręgu przyjaciół – na przykład wobec ludu i wspólnoty narodowej, a także wobec miast-państw i „kosmosów kulturowych”¹⁹².

Za cechę, którą wspólnota państwowa różniła się od innych wspólnot w sposób istotowy, Edith Stein uznawała jej samowystarczalność lub jak ujmowała to za Arystotelesem, jej autarkię. Specyfiki państwa nie dało się wysledzić, w jej ujęciu, badając wyłącznie liczbę jego członków lub analizując relację, w jakiej przynależące do niego jednostki pozostają do siebie wzajemnie oraz do niego samego jako do pewnej całości. Do istoty wspólnoty państwowej należało, według Stein, jej formalne odgraniczenie i niezależność (*abgegrenzt und sichergestellt*) od tego, co wobec niej zewnętrzne, które w nawiązaniu do nowożytnych teorii państwa określała również mianem jej suwerenności. „Państwo, pisała, musi być *swoim własnym panem*; formy życia państwowego nie mogą być mu narzucone przez żadną zewnętrzną wobec niego władzę – czy to przez jednostkową osobę, czy to przez jakąś nadrzędną, współrzędną lub podrzędną wobec niego wspólnotę [podkr. – E. S.]”¹⁹³.

Definiując pojęcie suwerenności, Edith Stein podkreślała różnicę pomiędzy jej własnym ujęciem a ujęciem przedstawionym przez przedstawiciela „empirycznej” teorii państwa, Georga Jellinka¹⁹⁴. Podczas gdy Jellinek w swojej *Ogólnej teorii państwa* uznawał suwerenność za predykat władzy państwowej (*Staatsge-*

¹⁹² Tamże, s. 26.

¹⁹³ Tamże, s. 10–11.

¹⁹⁴ Bliżej na temat teorii państwa Georga Jellinka por. P. Kaczorowski, *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie Republiki Weimarskiej*, Warszawa 1998, s. 27 i n.

walt), który może jej przysługiwać lub nie¹⁹⁵, Stein stała na gruncie ekwiwalencji suwerenności i państwowości. Uznając „państwo niesuwerenne” za *contradictio in adiecto*, w swojej nauce o państwie zbliżała się do decyzyjonistycznej koncepcji państwa, rozwijanej w tym czasie przez Carla Schmitta. Stwierdzała, że „egzystencja państwa jest związana z tym, że władza państwowa konstytuuje się sama z siebie i że jest jako taka uznawana, względnie dysponuje środkami, aby wymóc to uznanie i ukarać naruszenie swych praw”¹⁹⁶. Tak, jak Schmitt w swojej *Teologii politycznej* pisał, że suwerenem jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym¹⁹⁷, również Stein suwerennością nazywała formalną „właściwość władzy państwowej, polegającą na posiadaniu wyłącznego prawa rozporządzeń w sferze swego panowania, które może ograniczyć tylko ona sama na rzecz innych władz”¹⁹⁸.

Cechą istotową państwa było jednocześnie, według Edith Stein, istnienie w nim pewnej faktycznej władzy, która reprezentuje je jako całość, jest ostatecznym podmiotem (*Urheber*) wszystkich jego działań oraz wszelkiego, obowiązującego w nim prawa. Ograniczając ważność twierdzenia, że istotą państwa jest władza, że państwo jest z istoty państwem władzy (*Machtstaat*), Stein zastrzegła, że przez władzę rozumie tylko zdolność utrzymywania samowładności, *resp.* autonomii (*Eigengesetzlichkeit*) państwa. W nawiązaniu do teorii państwa przedstawionej przez Friedricha Schleiermachera pisała, że „dla nienaruszalności państwa jako takiego jest obojętne, jaką formę przyjmie owa postulowana władza, która ma reprezentować całość państwa: czy jej nośnikiem ma być osoba jednostkowa, cały lud lub przedstawicielstwo ludu, a także, czy różne, przynależne jej funkcje («legislatywa», «egzekutywa») mają być skupione w jednym ręku, czy rozdzielone”¹⁹⁹. Według Stein, dotychczasowo-

¹⁹⁵ Por. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, s. 486 i n.

¹⁹⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 15.

¹⁹⁷ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 33.

¹⁹⁸ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 15.

¹⁹⁹ Por. F. Schleiermacher, *Die Lehre vom Staat*, Berlin 1845.

we spory o określoną formę państwa były toczone z perspektywy żywionych w ich ramach wyobrażeń na temat jego ideału, których treści nie wyznaczał bynajmniej jasny wgląd w strukturę ontyczną państwa. Badaniom nad tą strukturą Stein przypisywała doniosłość polityczną o tyle, o ile ideał państwa nie był, w jej ujęciu, sprawą swobodnej konstrukcji: jego kształt zależał od teoretycznego rozpoznania, czym państwo właściwie jest, a także co jest z politycznego punktu widzenia sensowne i możliwe²⁰⁰.

Tak samo jak dla Carla Schmitta, również dla Edith Stein kwestia suwerenności pozostawała w ścisłym związku z problemem relacji państwa i prawa. Ich wspólnym przedmiotem krytyki było ujęcie tej relacji na gruncie pozytywizmu prawniczego, który ignorował kwestię suwerenności uznając, że istotę państwa stanowi sam porządek prawny, rozumiany jako porządek obowiązujących norm prawa pozytywnego²⁰¹. Podczas gdy Schmitt w swej teorii suwerenności poddawał to ujęcie krytyce z perspektywy egzystencjalno-decyzjonistycznej, kładąc nacisk na wartość samego istnienia państwa jako pewnej politycznej jedności²⁰², tłem ontologii państwa Edith Stein stała się aprioryczna teoria prawa Adolfa Reinacha. Z perspektywy pytania o istotę suwerenności istotne było dla niej dokonane przez niego rozróżnienie prawa pozytywnego i prawa „czystego”. O ile bowiem prawo pozytywne, jak pisała, „jest tworzone lub wprowadzane w życie przez swobodne akty woli [*Willkürakte*] i może być dlatego dowolnie zróżnicowane”, o tyle w myśl teorii prawa, stworzonej przez Reinacha, „istnieją prawne stany rzeczy, które zachodzą niezależnie od niczyjej woli, a także niezależnie od tego, czy zostały one uznane w jakimkolwiek «obowiązującym prawie» – «czyste» stosunki prawne [podkr. – *E. S.*]”²⁰³.

Specyfikę stanowiska, które zajęła wobec kwestii suwerenności Edith Stein, wyznaczyła w ten sposób z jednej strony, podję-

200 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 12.

201 Por. P. Kaczorowski, *My i oni*, s. 34.

202 Tamże, s. 34.

203 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 32.

ta przez nią próba stwierdzenia, „jakie momenty, które dają się wykazać w faktycznej budowie istniejących państw, są konstytutywne dla państwa jako takiego”²⁰⁴. Z drugiej strony jego specyfikę wyznaczyło przyjęcie przez Stein za punkt wyjścia badań nad relacją państwa i prawa analiz Reinacha, dotyczących apriorycznych podstaw prawa cywilnego. Traktując swoje badania jako ich kontynuację i rozwinięcie w dziedzinie teorii państwa²⁰⁵, Stein wskazywała, że również do apriorycznej struktury prawa jako takiego należy istnienie podmiotu, który je stanowi. Aby prawo czyste mogło się „zrealizować” i stać się obowiązującym faktycznie prawem pozytywnym, stwierdzała, konieczne było bowiem uprzednie podniesienie jego roszczeń do normowania życia państwowego oraz ich uznanie przez tych, których one dotyczą. Z tej perspektywy, „pierwszym prawem, które musi zostać ustanowione i uznane, aby kolejne prawo mogło stać się obowiązujące, pisała Stein, jest *prawo stanowienia prawa* [podkr. – E. S.]”²⁰⁶.

Jako pewien „czysty stosunek prawny”, prawo stanowienia prawa było, według Stein, prawem w nowym sensie²⁰⁷. Sytuując swoje analizy pojęcia suwerenności w kontekście swoich wcześniejszych badań nad strukturą osoby oraz relacją jednostki i wspólnoty, zmierzała ona w szczególności do odpowiedzi na pytanie, „w jakim sensie i jakim prawem” to pewna osoba może być uznawana za źródło obowiązującego prawa. Drogą do tego stała się dla Stein analiza istoty aktów stanowienia prawa, do której miało należeć, z jednej strony, odsyłanie przez nie do ich podmiotu, a z drugiej strony do tego, co być powinno, a także zbadanie, czy podmiotem tych aktów mogą być tylko osoby jednostkowe, czy również osoby zbiorowe. Konsekwencją tych badań stało się uznanie przez nią, że z istotowego punktu widzenia „państwem” nie może być ani jednostka, ani związek osób, że „państwo jako jedność jest możliwe

²⁰⁴ Tamże, s. 79.

²⁰⁵ Jak ujmuje to Sophie Loidolt, „Edith Stein przełożyła *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego* na obszar teorii państwa i prawa publicznego”, por. S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 111.

²⁰⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 34.

²⁰⁷ Tamże.

jedynie, jeśli można sensownie uznać je jako *całość* za sprawcę jego aktów [podkr. – E. S.]²⁰⁸.

Niezależnie od tego, że zgodnie ze swą ideą sprawcą swoich aktów było państwo jako „całość”, do istoty państwa jako pewnego faktycznego podmiotu stanowienia prawa należało, według Stein, jego rozczłonkowanie na władzę państwową i obszar panowania. „Państwo potrzebuje pewnej osoby lub pewnej korporacji osób, pisała, aby dawać o sobie znać, a także obszaru osób, aby znaleźć [wśród nich] posłuch i zaistnieć. Państwo może dokonywać aktów tylko dzięki temu, że osoby, które je «reprezentują», dokonują ich za nie [podkr. – E. S.]²⁰⁹. W nawiązaniu do teorii prawa Adolfa Reinacha, akty państwowe jako manifestacje życia państwa Edith Stein określała mianem spontanicznych „aktów społecznych”, to znaczy takich, które wymagają „przyjęcia do wiadomości” i rodzą określone zobowiązania zarówno po stronie ich podmiotów, jak i tych, które one dotyczą²¹⁰. Zdefiniowanie ich w ten sposób pozwoliło jej uznać za „racjonalne jądro” teorii umowy społecznej tezy, że „każdy wolny akt wspólnoty lub rzeczypospolitej (*Gemeinwesen*) wymaga sankcji wszystkich zainteresowanych, w jakiegokolwiek formie nie zostałyaby ona udzielona”, a także, że „państwo, aby ustanowić siebie i swoje prawa, musi mieć w swojej służbie osoby wolne i nie może wydziedziczać z wolności osób, które do niego przynależą”²¹¹.

Uznając państwo za podmiot prawa (*Rechtssubjekt*), obok stanowienia prawa Edith Stein wyróżniała wśród jego aktów, za Reinachem, rozkazy i rozporządzenia. W odróżnieniu od rozkazów, kierowanych do konkretnej osoby lub grupy osób, których sensem było zapoczątkowanie u nich określonych działań, rozporządzenia wydawane były, zgodnie z ich podaną przez nią definicją, „aby postanowić, co w obszarze osób, do których są skier-

208 Tamże, s. 37.

209 Tamże, s. 38.

210 Por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, s. 59 i n.

211 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 40.

rowane, ma obowiązywać jako prawo”²¹². Wyróżnienie ich wśród aktów, w których manifestuje się życie państwa, pozwoliło Stein objaśnić rolę, jaką w tym życiu odgrywa instytucja prawnego orzecznictwa. Warunkiem zrozumiałości treści rozporządzeń była bowiem, w jej ujęciu, ich bieżąca interpretacja, która – jeśli nie miała zakłócać funkcjonowania państwa i naruszać jego suwerenności – nie mogła być kwestią prywatnego uznania, lecz musiała być dokonywana przez samo państwo względnie przez powołane do tego, „autoryzowane” przez państwo organy²¹³. Analizując ich rolę, Stein podkreślała, że „akty *teoretyczne*, które stanowią zrąb orzecznictwa prawnego, nie są spontaniczne w takim samym sensie, jak rozporządzenia. To, co ma być ustanowione jako prawo, wchodzi w obszar swobody podmiotu stanowiącego prawo; to, co napotykaemy jako prawo, jest od naszej woli [*Willkür*] niezależne”²¹⁴.

Wątpliwości, podnoszone przez komentatorów filozofii państwa Edith Stein, dotyczyły niedostatecznego uwzględniania przez nią sformułowanej przez Monteskiusza, „liberalnej” zasady trójpodziału władz oraz nacisku, jaki kładła na nieograniczony charakter władzy państwowej²¹⁵. Objasniając pojęcie suwerenności państwa Stein stwierdzała, że w tej samej mierze, w jakiej państwo było „swoim własnym panem” i samo siebie trzymało niejako „w rękę”, miało ono tak samo „w rękę” wszystkie osoby, wchodzące w obszar jego panowania²¹⁶. Nawet pozostawiając jednostkom pewien obszar wolności, pisała, państwo „musi zastrzegać sobie

²¹² Tamże, s. 41.

²¹³ Tamże, s. 43.

²¹⁴ Tamże, s. 44.

²¹⁵ Por. przypis 116 i 177 autorstwa Ilony Riedel-Spangenberg, tamże, s. 47. Jak zauważa Sophie Loidolt, krytyczny stosunek wydawczyni pism politycznych Edith Stein wobec sposobu ujęcia przez nią idei suwerenności państwa prowadzi do „kuriozalnej sytuacji”, polegającej na ciągłym ingerowaniu w tok jej wyводу w postaci licznych, „korygujących” go adnotacji, S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 111.

²¹⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 44.

możliwość włączania ich w służbę swoich działań i nie może dopuszczać pomiędzy osobami należącymi do jego sfery żadnych stosunków władzy, które byłyby dla niego nienaruszalne. Mają one miejsce tylko o tyle, o ile ono je toleruje, i mogą być w każdej chwili przez nie zniesione”²¹⁷. Zarówno uznawanie przez państwo pozapaństwowych porządków prawnych, jak prawo międzynarodowe i prawa człowieka, jak i respektowanie przez nie autonomii organizacji pozarządowych, praw obywatelskich i praw podstawowych mogło zatem dochodzić do skutku, w ujęciu Stein, tylko na mocy jego samoograniczenia²¹⁸.

Rozróżniając, za Reinachem, pomiędzy prawem pozytywnym a czystymi stosunkami prawnymi, Stein nie utożsamiała tych ostatnich z klasycznie bądź nowożytnie rozumianym prawem naturalnym, które mogłoby stanowić podstawę roszczeń jednostek do ograniczenia władzy państwowej²¹⁹. Polemizując z teorią umowy społecznej Hobbesa, stwierdzała, że umowy tej nie można rozumieć w ten sposób, jakoby polegała ona na zrzeczeniu się przez jednostki na rzecz państwa praw, przysługujących im poza państwem z natury. Jak pisała, „nie ma żadnego «prawa naturalnego». Prawo czyste istnieje niezależnie od wszelkich jednostek i ich organizacji. Prawo obowiązujące lub pozytywne ma miejsce wyłącznie na podstawie ustanowień prawnych”²²⁰. O naturalnych prawach człowieka można było, jej zdaniem, mówić tylko w tym sensie, „jakoby było prawem apriorycznym, że osobom ludzkim przysługuje pewne prawa podmiotowe”²²¹, którego to zdania sama Edith Stein nie uznawała za słuszne. Posiadaczami praw podmiotowych mogły być, w jej ujęciu, jedynie osoby jednostkowe, zdolne do dokonywania aktów społecznych, natomiast dzieciom

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Tamże, s. 13.

²¹⁹ Jak ujmuje to również Sophie Loidolt, „raczej pozytywistycznie zorientowana teoria państwa Stein stoi w sprzeczności z koncepcjami państwa odwołującymi się do idei prawa naturalnego”, por. S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 111.

²²⁰ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 40.

²²¹ Tamże, s. 56.

i osobom psychicznie chorym mogły one przysługiwać jedynie poprzez ich przedstawicieli²²². Jak stwierdzała, „podmiotem, do którego odsyłają wszystkie prawa podmiotowe jako do swego ostatecznego źródła, o ile zostały ustanowione pozytywno-prawnie, jest państwo, ów twór bezosobowy”²²³.

Zajęte przez Edith Stein stanowisko, któremu komentatorzy zarzucali brak zrozumienia dla etycznych ram funkcjonowania państwa, stanowiło konsekwencję przeprowadzonej przez nią analizy pojęcia suwerenności. Państwo mogło bowiem, według Stein, utracić suwerenność nie tylko od zewnątrz, przez włączenie go w jakiś nadrzędny podmiot państwowy – w granicznym wypadku: w „państwo uniwersalne”²²⁴. Mogło ono ją utracić, to znaczy zostać jako państwo rozwiązane lub zniesione, także od wewnątrz, przez scedowanie swojej suwerenności na wchodzące w jego skład wspólnoty i stowarzyszenia, na przykład związki rodzin, partie lub korporacje zawodowe, pogrążając się w ten sposób w anarchii. „Być państwem, pisała w związku z tym, to znaczy mieć prawo dysponować swoim obszarem panowania, mówiąc inaczej, mieć swobodę rozkazywania”²²⁵. Zarzucany Edith Stein amoralny pozytywizm prawny oraz – stanowiący jego skrajną, wyciągniętą przez Carla Schmitta konsekwencję – decyzyonizm znajdował swój wyraz w uznaniu przez nią, że dysponujące prawem stanowienia prawa państwo oraz samo prawo „powstają” (*ins Leben treten*) niejako równocześnie. „Tam, gdzie jest państwo, stwierdzała, istnieje także zgodnie ze swą ideą pewne prawo pozytywne, nawet, jeśli nie zostało wydane jeszcze ani jedno rozporządzenie prawne. I odwrotnie, tam, gdzie obowiązuje prawo pozytywne, wymagane jest także pewne państwo jako jego ostateczne

²²² Tamże, s. 57. Jak zauważa na marginesie rozważań Edith Stein ich redaktor naukowa, Ilona Riedel-Spangenberg, „daleko stąd do koncepcji, że ludzie są per se nosicielami uprawnień, które nie muszą być dopiero przyznane im przez innych, niezależnie od tego, czy uprawnienia te są jako takie postrzegane przez ich przedstawicieli”, tamże.

²²³ Tamże, s. 59.

²²⁴ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 13.

²²⁵ Tamże, s. 48.

źródło, nawet jeśli nie ukonstytuowała się jeszcze żadna władza państwowa, która występuje dla siebie z roszczeniem do ostatecznej decyzji w sprawach prawa”²²⁶.

Nie ulega wątpliwości, że z perspektywy rozróżnienia pomiędzy „klasycznym” a „nowoczesnym” myśleniem politycznym filozofia państwa Edith Stein jednoznacznie wpisująca się w nurt filozofii państwa zapoczątkowanej nie tyle przez Platona i Arystotelesa, co Hobbesa i Machiavellego. Tak samo jak dla Carla Schmitta, polityka nie była, w jej ujęciu, opartym na metafizycznej wiedzy o naturze człowieka dziełem prawdy i cnoty, lecz pewną praktyczną odpowiedzią na doświadczenie wojny domowej²²⁷, moralnie obojętną techniką organizowania współżycia ludzi, obliczoną na zapewnienie im pokoju i bezpieczeństwa²²⁸. Badając strukturę ontyczną państwa, Edith Stein podjęła próbę fenomenologicznego objaśnienia podstawowych pojęć nie tyle klasycznej, ile nowożytnej filozofii politycznej, opartej na doktrynie racji stanu, której teoretycznym uzasadnieniem stała się w Niemczech filozofia prawnego pozytywizmu. Rozwijając zaprojektowaną przez Edmunda Husserla ideę apriorycznej nauki o państwie jako pewnej „ontologii regionalnej”, nicią przewodnią swoich badań nie czyniła ani sposobu organizacji wspólnoty w ramach greckiej polis, ani sposobu organizacji społeczeństwa w ramach nowoczesnych demokracji parlamentarnych. Niezależnie od deklarowanej bezzałożeniowości tych badań, ich horyzont wyznaczało będące przedmiotem politycznego doświadczenia Edith Stein niemieckie „państwo prawa”, którego faktyczną konkretyzacją była dla niej – tak samo, jak dla Husserla – Druga Rzesza Niemiecka.

Doświadczenie to stało się również podstawą „typowo niemieckiego” paradoksu, wpisanego w jej stanowisko. Uznając nieograniczoną suwerenność za *conditio sine qua non* państwa, Edith

²²⁶ Tamże.

²²⁷ Bliżej na temat rozróżnienia tych tradycji w kontekście filozofii państwa Carla Schmitta por. P. Kaczorowski, *My i oni*, s. 71 i n.

²²⁸ Na temat prymatu polityki nad moralnością w doktrynie racji stanu por. także R. Koselleck, *Krytyka i kryzys*, s. 55 i n.

Stein stwierdzała jednocześnie, że rozumiana jako „samostanowienie rzeczypospolitej [*Selbstgestaltung eines Gemeinwesens*]”, suwerenność państwa i wolność osoby jednostkowej nieodłącznie do siebie przynależą²²⁹. Ponieważ ontologiczną podstawą aktów społecznych, dokonywanych przez państwo, było według niej – za Reinachem – przyjmowanie ich do wiadomości i zajmowanie wobec nich postaw, „właściwe życie państwa, jak pisała, ogranicza się w ścisłym sensie do *sfery wolności* [podkr. – E. S.]”²³⁰. Twierdząc, że „suwerennym może się ogłosić lub takim praktycznie okazać tylko taki twór społeczny, który obejmuje osoby wolne”²³¹, uznawała ona zatem – z jednej strony – wolność jednostek, wchodzących w obszar panowania państwa, za konstytutywny warunek jego suwerenności. Drugą stroną twierdzenia Edith Stein o nieodłącznej przynależności do siebie suwerenności i wolności nie mogła nie stać się jednak mniej lub bardziej jasno wyartykułowana teza, że – analogicznie – konstytutywnym warunkiem także samej wolności jest uznanie przez jednostki nieograniczonej władzy państwa. „O «prawie do rewolucji» nie może być mowy, pisała, jeśli brać «prawo» w ścisłym sensie tego słowa”²³².

Paradoksalność tego twierdzenia, w którym doszła do głosu obecna również u Husserla i Schelera, przejęta od Kanta i Fichtego idea „wolności wewnętrznej”, stanowiła dziedzictwo antynomii, która towarzyszyła niemieckiej filozofii politycznej od końca wojen religijnych. Rekonstruując odzwierciedlenie, jakie antynomia ta znalazła w teologiczno-politycznej doktrynie Spinozy, Leszek Kołakowski wskazywał, że polegała ona na niemożliwości pogodzenia na gruncie jego monistycznej ontologii idei nieograniczonej wolności człowieka z ideą doskonałości – ontologicznej autarkii – absolutu²³³. Jak zauważał: „nie ma tedy ładu w ostatecz-

²²⁹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 51.

²³⁰ Tamże, s. 50.

²³¹ Tamże, s. 51.

²³² Tamże, s. 67.

²³³ „Konkurencja dwóch skłonności niespójnych – pisze Kołakowski, analizując polityczne konsekwencje tej antynomii w monistycznej ontologii Spinozy – objawia się tutaj jako nieustające wahanie między sympatią dla

nej redakcji spinozańskiej doktryny, a jej dwoistość i skłócenie wewnętrzne owocują bogato w następnym stuleciu. W uproszczonym schemacie «recepja niemiecka», a więc, najogólniej mówiąc, panteistyczna, wybiera sobie z filozofa motyw całości i części, nadzieję na pogodzenie ostateczne z absolutem przez mistyczną rezygnację z autoafirmacji osobniczej. «Recepja francuska» wzmacnia wątki republikańskiego wolnomyślicielstwa, uogólnia wolnościowe hasła, powtarza z satysfakcją antyklerykalne i antykościelne wypadki²³⁴.

Filozofia polityczna Edith Stein stanowi niewątpliwy przykład niemieckiej recepcji tej antynomii. Stwierdzając, że „suwerenność w strukturze państwa odgrywa rolę analogiczną, jak wolność w strukturze osoby jednostkowej”²³⁵, również Stein stanęła w swojej ontologii politycznej przed problemem, jak pogodzić ze sobą nieograniczoną suwerenność państwa z nieograniczoną wolnością jednostki. Uznając za suwerenne tylko takie państwo, które obejmuje osoby wolne, w swej próbie rozwiązania tego problemu wyszła od wspomnianego stwierdzenia, że uznawanie przez państwo wolności jednostek stanowi konstytutywną granicę (*Schranke*) jego suwerenności. Fakt, iż państwo, realizując swą wolę rękami jego przedstawicieli, nie znosi wolności jednostek, przedstawiała jako warunek „przekucia w czyn” jego suwerenności, a nie jej ograniczenie (*Einschränkung*). „«Nieograniczona władza państwa», pisała, ma ze swej istoty miejsce tylko o tyle, o ile jest uznawana, i może zostać w każdym momencie śmiertelnie zagrożona”²³⁶.

Podkreślenie przez Edith Stein, za Hobbesem, że państwo jest w swej nieograniczonej suwerenności „bogiem śmiertelnym”²³⁷,

wydziedziczonych i nienawiścią do ciemnego motłochu o odruchach nieobliczalnych, między pragnieniem tolerancji najszerzej i potrzebą zachowania stabilnej oligarchii ludzi rozsądnych, niepodatnych na fanatyzm i doktrynerstwo”, por. L. Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, s. 228–229.

²³⁴ Tamże, s. 229.

²³⁵ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 52.

²³⁶ Tamże, s. 51.

²³⁷ „I choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwał-

w istotny sposób określiło dalszy kierunek jej refleksji nad możliwością przewyciężenia antynomii suwerenności i wolności. Stwierdzając, że gwarancję istnienia państwa i jego nieograniczonej władzy stanowią motywy, które skłaniają jednostki do jego uznawania, Stein wykroczyła poza granice ontologii politycznej. Wraz z przyjęciem założenia, że punktem wyjścia refleksji nad relacją pomiędzy wolnością a suwerennością winno stać się dostrzeżenie „podatności państwa na obalenie” (*das Schwebende am Staate*)²³⁸, wkroczyła w obszar metafizyki i antropologii, nadając swojej analizie określony sens „światopoglądowy”. Pomimo „liberalnego” nacisku na nieoddzielność suwerenności i wolności, uznała ona za wymagające ochrony nie tyle „prawa człowieka i obywatela”, ile raczej prawo państwa do stanowienia prawa, dla którego „republikańskie wolnomyślicielstwo” i „hasła wolnościowe” miały stanowić śmiertelne zagrożenie.

Przedmiotem zainteresowania Edith Stein nie stała się w ten sposób struktura państwa konstytucyjnego, gwarantującego jednostkom ich „przyrodzone” prawa obywatelskie. Podobnie jak Carl Schmitt uczyniła ona swym tematem strukturę państwa suwerennego, którego zadaniem miało być „przede wszystkim zapewnienie pokoju *wewnątrz* własnych granic [podkr. – C. S.]”²³⁹. W odróżnieniu od Schmitta, który w *Pojęciu polityczności* poddał krytyce anarchistyczne konsekwencje liberalnych teorii państwa, twierdząc, że „radykalizm w walce z państwem rośnie proporcjonalnie do radykalizmu wiary w naturalne dobro człowieka”²⁴⁰,

townej nie tylko w wojnie z obcymi, lecz również wskutek niewiedzy i namiętności ludzkich, ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej”, Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 196.

²³⁸ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 51.

²³⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, s. 217.

²⁴⁰ Tamże, s. 232. Zwracając uwagę, że „przekonanie o dobrej lub złej naturze człowieka szczególnie często służy za kryterium rozróżnienia między tak zwanymi teoriami władzy autorytarnej i anarchistycznej”,

z tezy o śmiertelności państwa Stein nie czyniła jednak argumentu na rzecz państwa autorytarnego czy dyktatury. Choć drogą do przewyciężenia antynomii suwerenności i wolności również dla niej stało się przejście od czysto ontologicznej analizy istoty państwa do pytania o jego podstawy egzystencjalne, obcym pozostało jej bowiem – tak samo, jak Husserlowi – przekonanie Schmitta, że „prawdziwe teorie polityczne muszą zakładać, iż człowiek z natury jest zły lub przynajmniej że jest on istotą problematyczną, niespokojną i niebezpieczną”²⁴¹.

Fakt, że sama struktura prawna państwa, jego „istota”, nie jest jeszcze gwarancją jego egzystencji, kazał wprowadzić również Stein szukać fundamentu jego istnienia w czynnikach „pozaistotowych”²⁴². Analizując „uwarunkowanie konkretnych tworów państwowych przez inne czynniki, niż struktura państwa”²⁴³, nie podnosiła ona jednak do rangi metafizycznej zasady państwa egzekwowania przez nie wobec autentycznych bądź rzekomych „anarchistów” monopolu na stosowanie przemocy. Z twierdzenia, że praktycznym warunkiem suwerenności państwa jest okazana przez nie zdolność objęcia swym panowaniem osób wolnych, wyciągała wniosek, że warunkiem jej urzeczywistnienia jest w tej samej mierze samoograniczenie suwerenności, co samoograniczenie wolności. „Najsilniejszą gwarancją”, która pozwalała ochronić prawo państwa do stanowienia prawa przed anarchią wewnętrzną i jego obaleniem, mogła być – jej zdaniem – jedynie faktyczna, niejako „uprzednia” wobec państwa podatność na uznanie jego suwerenności ze strony związku osób, które ma ono objąć swym panowaniem.

„Pokój wewnętrzny” mógł zostać państwu zagwarantowany najpewniej wówczas, gdy – jak pisała Edith Stein – „jednostka

Schmitt zastrzegął, że „dla liberałów przekonanie o dobrej naturze człowieka jest jedynie argumentem na rzecz wprzęgnięcia państwa w służbę «społeczeństwu»”. Przyznając, że „liberalizm nie zanegował państwa w całości”, zarzucał mu, że „nie zaproponował również żadnej jego pozytywnej teorii lub formy”, por. tamże, s. 231 i n.

²⁴¹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 51.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże, s. 79.

lub grupa osób [*Körperschaft*], która konstituuje się jako władza państwowa, wydaje się osobom, które należą do jej obszaru panowania, powołanym do tego przywódcą [*Führer*], i to w sposób możliwie sam przez się zrozumiały, tak, że jej przywództwo nie staje się dla nich problemem²⁴⁴. W rozprawie *Jednostka a wspólnota* Stein zwracała uwagę na powstałe w sposób „naturalny” tradycyjne funkcje życia wspólnotowego, które dopiero w toku rozwoju tego życia zostają przez ich indywidualnych nośników z niego wyodrębniane i uświadamiane, stwarzane mocą aktu woli niejako na nowo w postaci „urządzeń społecznych”²⁴⁵. Jak pisała, „na miejsce «urodzonego» przywódcy ludowego wchodzi w ten sposób jego «urząd» w państwie, który jest następnie «obsadzany» na równie dowolnie wybranej drodze formalnej”²⁴⁶. Otwierając tym samym perspektywę badań ontycznych nad strukturą także państwa konstytucyjnego – choć opartego raczej na anglosaskiej idei *common law* niż na „francuskiej” idei republikańskich instytucji wolnościowych – Stein pisała, że w dalszej kolejności „cała wyrosła naturalnie «organizacja» życia ludowego staje się konstytucją państwa, tzn. utrwalonym systemem formalnym, zmienianym mechanicznie na drodze jego planowego opracowywania przez jednostki”²⁴⁷.

Nie odwracając oczu od faktu problematyczności natury człowieka, Stein dopuszczała wprawdzie możliwość, że „tam, gdzie brakuje tych podstaw zdrowego tworu państwowego, mogą one zasadniczo zostać zastąpione środkami przemocy, które czynią państwo zdolnym do tego, aby zapewnić sobie uznanie w sferze panowania, będącej przedmiotem jego roszczeń, wymuszając go przez pewien nacisk na jednostki, które mu się sprzeciwiają”²⁴⁸. Z uwagi na istotową, wpisaną w samą strukturę państwa jego nieograniczoną suwerenność, takie wymuszenie przez nie uznania,

²⁴⁴ Tamże, s. 51.

²⁴⁵ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 237.

²⁴⁶ Tamże.

²⁴⁷ Tamże.

²⁴⁸ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 51.

podkreślała Stein, „jest możliwe z *zasady* – tzn. państwo takie nie byłoby w mniejszym stopniu państwem”²⁴⁹. „*Faktycznie*» jednak – tzn. z perspektywy metafizycznego pytania o warunki przejścia państwa z obszaru czystej możliwości w obszar rzeczywistości, o jego trwałość – środki przymusu nigdy nie będą w stanie całkowicie zastąpić tych innych gwarancji, nawet, jeśli z drugiej strony, trudno ich będzie uniknąć”²⁵⁰.

Kościół jako ojczyzna

Praktyczne przewyciężenie antynomii między suwerennością państwa i wolnością jednostki mogło mieć miejsce – zdaniem Edith Stein – jedynie w państwie ukonstytuowanym na gruncie pewnej faktycznej wspólnoty. W jej ujęciu nieograniczenie suwerenne państwo, które nie gwałci wolności jednostek, mogło zaistnieć tylko wówczas, gdy ustanowione przez nie prawo jedynie sankcjonowało istniejące wcześniej stosunki wspólnotowe lub wpisywało się w tendencje życia wspólnoty, objętej jego panowaniem. Taką wspólnotą, która mogła stać się faktyczną podstawą „zdrowego” tworu państwowego, był – według niej – przede wszystkim lud (*Volk*) jako pewna świadoma siebie wspólnota życiowa. Jak pisała, „można wyobrazić sobie wprawdzie twór państwowy, któremu brak tej podstawy i w którym jedyną więzią pomiędzy należącymi do niego członkami jest «lojalność» (...), tzn. wspólnota praw i obowiązków wobec państwa jako całości”²⁵¹. Jak stwierdzała już w listach do Ingardena, pisząc (jak się okazało, w tym wypadku niesłusznie) o pozostających na zerowym poziomie państwowości Stanach Zjednoczonych²⁵², twór taki nie miałby jednak „żadnej wewnętrznej prawomocności egzystencjalnej; byłby zawsze czymś pustym i efemerycznym; być może spajany

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże, s. 22.

²⁵² Por. E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 59.

przez pewien czas jakąś panującą [*regimental*] wolą, lecz nie swoją własną, wewnętrzną siłą ciężenia”²⁵³.

Analizując relację pomiędzy państwem a ludem, Edith Stein podkreślała, że z czysto strukturalnego punktu widzenia wspólnota państwowa nie musi być wspólnotą ludową. Z uwagi na swoją strukturę ontyczną państwo wymagało, jej zdaniem, „jedynie obszaru osób wchodzących w jego skład oraz określonego stosunku tych osób do państwa jako całości”²⁵⁴. Państwo narodowe lub państwo ludowe (*Nationalstaat oder Volksstaat*) było, w jej ujęciu, szczególnym rodzajem państwa, a nie państwem po prostu²⁵⁵. Aby być państwem, mogło ono – jak choćby monarchia habsburska – „jednoczyć cały szereg różnych wspólnot ludowych w państwową całość pod panowaniem jednej, reprezentującej ją władzy, która reguluje ich życie bądź w sposób jednolity, bądź zróżnicowany, nie ingerując w ich specyfikę jako określonych ludów”²⁵⁶. Tym bardziej odwrotnie: wspólnota ludowa nie musiała być, według Stein, z konieczności wspólnotą państwową. Przykładem tego, że swoistość życia wspólnotowego danego ludu może pozostać nienaruszona nawet wówczas, gdy zewnętrzna władza pozbawi go państwowej suwerenności, był dla niej lud polski. „Zniszczenie państwa polskiego nie zniosło trwania polskiego ludu”, pisała. Nie mnożąc dalszych, jak mogłoby się wydawać, bardziej narzucających się tu przykładów, stwierdzała, że „stał się on potem być może w wyższym stopniu narodem, niż był nim przedtem”²⁵⁷.

Dokonując ścisłego rozróżnienia pomiędzy aprioryczną strukturą państwa a państwem jako faktycznym tworem kulturowym, Stein krytycznie odnosiła się również do twierdzenia Arystotelesa, że „istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń”²⁵⁸. Do struktury ontycznej wspólnoty państwowej należał, jej zdaniem, pewien

²⁵³ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 22.

²⁵⁴ Tamże, s. 18.

²⁵⁵ Tamże, s. 17.

²⁵⁶ Tamże.

²⁵⁷ Tamże, s. 17.

²⁵⁸ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, 1155a, przeł. D. Gromska, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 237.

stosunek jej członków do państwa jako całości, lecz już niekoniecznie do siebie nawzajem. Z tego samego względu niczym innym, jak wyrazem pomieszania porządku faktu i porządku istoty musiała być, z jej punktu widzenia, podana przez Carla Schmitta definicja państwa jako „szczególnego stanu narodu [Nation]”²⁵⁹. Stwierdzenie Schmitta, że pojęcie państwa zakłada „pojęcie polityczności”, którego specyficzny sens ma wyznaczać „rozróżnienie *przyjaciela* i *wroga* [podkr. – C. S.]”²⁶⁰, z przyjętej przez nią perspektywy mogło zachowywać swą ważność wyłącznie w odniesieniu do szczególnych typów państw jako zjawisk historycznych.

Zachowując „zdrowy rozsądek”, o który apelował Schmitt, Stein nie byłaby wprawdzie skłonna przeczyć jego stwierdzeniu, że „narody jednoczą się wokół przeciwstawnych pojęć przyjaciela i wroga i że również *dzisiaj* to przeciwieństwo faktycznie zachowuje znaczenie dla każdego narodu jako politycznego bytu [podkr. – A. G.]”²⁶¹. Pojęcie przyjaźni również dla niej odnosiło się do świadomości wspólnoty, konstytutywnej dla ludu względnie narodu. Fakt, że konkretny twór państwowy, z jednej strony, wyrasta na podstawie lub – mówiąc słowami Schmitta – jest stanem pewnej istniejącej wspólnoty, a z drugiej strony „zawija wokół osób, które obejmuje, pewną wspólnotową więź, która jest potrzebna, żeby zapewnić państwu egzystencję”²⁶², nie należał jednak, według Stein, do dziedziny badań nad strukturą państwa, lecz nad strukturą ludu względnie narodu. Jak sama pisała, „pewnym rodzajem wspólnoty będą objęte również wszystkie te jednostki, które należą do całości państwa nie będącego wspólnotą ludową. Nie należy jednak w tym widzieć czynnika konstytutywnego dla państwa jako takiego, tzn. nie jest to koniecznie wymagane z punktu widzenia jego struktury ontycznej”²⁶³.

²⁵⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, s. 191.

²⁶⁰ Tamże, s. 194.

²⁶¹ Tamże, s. 200.

²⁶² E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 18.

²⁶³ Tamże.

Wydobycie na jaw radykalnej różnicy ontologicznej, jaka z punktu widzenia apriorycznej teorii państwa zachodzi pomiędzy wspólnotą państwową a wspólnotą ludową, stanowiło dla Edith Stein nieodzowny punkt wyjścia badań nad ich wymaganą przez „zdrowe” państwo, stwierdzaną również przez nią, praktyczną interferencją. W odwołaniu do swych wcześniejszych ustaleń na temat ludu jako pewnej osoby duchowej *resp.* kulturowej, w *Badaniach dotyczących państwa* Stein podkreślała, że „tylko wspólnota ludowa jest z istoty wspólnotą kulturotwórczą [podkr. – E. S.]”²⁶⁴. W autonomii kulturowej jako specyficznej właściwości wspólnoty ludowej dostrzegając „osobliwe uzupełnienie [*Widerspiel*] suwerenności jako specyfiki państwa i niejako materialną podstawę tej formalnej samowładności”²⁶⁵. Odnosząc się z tej perspektywy do relacji pomiędzy państwem a ludem, Stein stwierdzała, że mimo zachodzącej między nimi różnicy ontologicznej, „lud jako «osobowość» o naturze twórczej domaga się organizacji, która zapewni mu życie zgodne z jego własnymi prawami. Państwo jako twór społeczny, który organizuje się na podstawie własnej pełni władzy [*Machtvollkommenheit*], domaga się pewnej siły twórczej, która nadaje jego organizacyjnej potencji treść i kierunek, użyczając mu wewnętrznego uprawomocnienia”²⁶⁶.

Mogłoby się wydawać, że praktycznym rozwinięciem badań Edith Stein nad relacją między państwem a wspólnotą, a co za tym idzie: nad możliwością przewyżczenia antynomii suwerenności i wolności, powinno było stać się z tej perspektywy ufundowanie państwa we wspólnocie narodowej. Nie tylko w listach do Ingardena, gdzie określała państwo jako „samoświadomy naród,

²⁶⁴ Tamże, s. 21. Powołując się w tej kwestii na Oswalda Spenglera i jego opublikowaną właśnie pracę *Zmierzch Zachodu* (O. Spengler, *Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1, Wien 1918, Bd. 2, München 1922), za jego szczególną zasługę Stein uznawała podkreślenie symbolicznego charakteru twórców kulturowych oraz odesłanie do kryjącej się za nimi „duszy”, por. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 20.

²⁶⁵ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 21.

²⁶⁶ Tamże.

który dyscyplinuje swoje funkcje”²⁶⁷, lecz również w rozprawie *Jednostka a wspólnota*, gdzie definiowała osobę zbiorową jako „idealną granicę wspólnoty”, której wszyscy członkowie – jak naród niemiecki w stanie wojny – byli wolnymi i w pełni odpowiedzialnymi osobami, oddanymi jej całą swą duszą²⁶⁸, to właśnie naród zdawał się stanowić dla niej materialną podstawę suwerennego państwa i używać wewnętrznego uprawomocnienia jego egzystencji. Również w *Badaniach dotyczących państwa* Stein pisała, że „wszelka wspólnota – a zatem tak samo lud, jak naród – jest natury duchowej” i że „wiele z tego, co wymieniliśmy jako charakterystykę ludu, może być przypisane narodowi”²⁶⁹.

Zamiast podążać praktyczną drogą Carla Schmitta, bliską mentalnie także znanym jej z pewnością, polskim teoretykom państwa i politykom²⁷⁰, Edith Stein w swojej książce stwierdzała, że „tym, czego państwo wymaga jako fundamentu, jest wspólnota ludowa, a nie narodowość”²⁷¹. Kwestia stosunku między ludem a narodem stała się w niej przedmiotem obszernego omówienia. Analizując ten stosunek, Stein polemizowała z jego ujęciem przez Rudolfa Kjelléna, który w książce *Państwo jako forma życia* traktował narody jako „wielkie jednostki”, obdarzone własną indywidualnością²⁷². O ile specyfika narodu miała znajdować swój wyraz między innymi w ukształtowanym typie osobowym jej członków, w języku narodowym i w specyficznie zabarwionej opinii publicznej, o tyle lud pojmował Kjellén jako zjednoczony wyłącznie

²⁶⁷ E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 58.

²⁶⁸ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 230.

²⁶⁹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 22.

²⁷⁰ Stein wykazywała się w listach do Ingardena dobrą orientacją w kwestiach ówczesnej, polskiej polityki narodowej, korespondując z nim m. in. na temat dyskusji o Polsce w pruskim Reichstagu i głośnego wówczas wystąpienia Wojciecha Korfantego w sprawie oderwania od Cesarstwa Niemieckiego i przyłączenia do Polski Śląska, Wielkopolski i części Pomorza, por. E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 46.

²⁷¹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 23.

²⁷² Por. R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig 1917.

wspomnianą wcześniej więzią lojalności wobec państwa²⁷³. Krytycznie odnosząc się do tego ujęcia, zgodnie z którym wspólnota ludowa jawiła się wyłącznie jako „produkt” państwa, Stein stwierdziła, że „za «wielkie siły», analogony osobowości jednostkowych, można uważać zarówno narody, jak ludy”²⁷⁴.

Przeciwstawiając stanowisku Kjelléna swoje własne ujęcie relacji pomiędzy ludem a narodem, Edith Stein przyznawała już ludowi świadomość wspólnotową, która u narodu miała być jedynie podniesiona na poziom refleksji. Podczas gdy lud swą indywidualność po prostu „ma” i ją w całym swoim życiu i twórczości przejawia, nie będąc jej w pełni świadomym, nie podkreślając jej i się z nią nie afiszując, w narodzie żywy miał być i pielęgnowany, w ujęciu Stein, „obraz” jego specyficznej indywidualności. „Autentyczna narodowość jest więc możliwa tylko na gruncie ludowości – pisała. – Rozwija się w obrębie danego ludu, kiedy osiąga on pewną dojrzałość, analogicznie do osoby jednostkowej, która dopiero w toku swojego życia uczy się poznawać siebie, co nie znaczy, że przed tym «samopoznaniem» nie posiadała jeszcze żadnej indywidualności osobowej”²⁷⁵.

Ugruntowanie państwa w tak rozumianej wspólnocie narodowej Edith Stein uznawała za jego strukturalne ograniczenie, które nie leżało jako takie w interesie państwa. W kontekście rozważań nad znaczeniem dla struktury wspólnoty państwowej kwestii liczebności jej członków Stein zwracała uwagę, że o ile dla państwa jako takiego nie ma ona szczególnego znaczenia, o tyle w przypadku „tak zwanego państwa narodowego” jego rozpiętość liczebna musiała być istotnie mniejsza²⁷⁶. „Jeśli państwo narodowe wzrasta dzięki podbojom i włączaniu w siebie nowych elementów ludowych – pisała – to albo traci charakter państwa narodowego, albo, jeśli te nowe elementy są asymilowane, ich asymilacja może powodować tak silne zmiany źródłowego charakteru ludu, że trzeba wówczas mówić nie tyle o jego przebudowie, ile o budowie go

²⁷³ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 22.

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ Tamże, s. 23.

²⁷⁶ Tamże, s. 25.

od nowa [podkr. – *E. S.*]²⁷⁷. Patrząc z tego punktu widzenia, Stein stwierdzała, że „rozwiniecie się do postaci narodowej jest w interesie państwa tylko o tyle, o ile dla konsystencji ludu, a tym samym podstaw istoty państwowej jest złym znakiem, jeśli na pewnym szczeblu nie ujawnia się uczucie narodowe lub jeśli w pewnych szczególnych okolicznościach – na przykład w przypadku niebezpieczeństwa, że lud może zostać zahamowany w swym swobodnym rozwoju – uczucie to się nie włącza”²⁷⁸.

Ideę państwa narodowego Edith Stein poddawała w swej książce krytyce również z punktu widzenia relacji pomiędzy wspólnotą państwową a jednostką. W swojej analizie tej relacji – tak samo jak w analizie relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą jako taką – Stein wychodziła od stwierdzenia, że strukturalnie rzecz biorąc nie potrzeba, aby wszystkie jednostki, które należą do państwa, były w specyficznym sensie „nośnikami życia państwowego”²⁷⁹. Jako zagrażający państwu przedstawiała jedynie „stan, kiedy niektóre z należących do niego elementów odnoszą się do niego w sposób negatywny, uznając go za wrogą władzę”²⁸⁰. W odpowiedzi na pytanie, na ile relacja pomiędzy jednostką a państwem ufundowana jest w relacji pomiędzy jednostką a ludem, Stein stwierdzała, że ze strukturalnego punktu widzenia nie zachodzi pomiędzy nimi żaden związek. „Twór, który w tak wybitnej mierze był państwem, jak dawne Prusy, pisała, nie mógł wspierać się na jedności «ludu pruskiego», a poczucie odpowiedzialności państwowej jego najwybitniejszego nośnika Fryderyka Wielkiego nie było ugruntowane w żadnym uczuciu narodowym”²⁸¹.

Tym bardziej opacznym z tego punktu widzenia było dla Edith Stein ujęcie tej relacji przez Rudolfa Kjelléna, który stwierdzał, że naród uzyskuje dopiero dzięki spoiwu państwowemu swoją życiową treść duchową, zaś państwo domaga się ze swej strony

277 Tamże.

278 Tamże.

279 Tamże, s. 27.

280 Tamże, s. 30.

281 Tamże.

wypełnienia „naturą” narodu. Podkreślając duchowy charakter zarówno wspólnoty ludowej, jak narodowej, Stein uznawała za niemożliwe przeciwstawianie sobie narodu i państwa jako natury i ducha. Wskazywała, że nie jest do końca jasne, co Kjellén ma na myśli, mówiąc o „naturze” narodu – nie mogła być nią, w jej ujęciu, z pewnością „rasa”, definiowana przez nią jako pewien jednolity typ osobowy, kształtujący się wśród ludu, który zamieszkuje określone terytorium²⁸². „Lud ma wprawdzie swoją podstawę naturalną i właśnie przez to ma ją również państwo, lecz ujęty jako wspólnota nie jest «naturą» i nie potrzebuje wypełnienia przez państwo jakąś treścią duchową”²⁸³ – pisała. Bardziej stosownym wydawało jej się porównanie państwa do maszyny, która wymaga ludzkiego życia, aby wprawić ją w ruch i w tym ruchu utrzymać, lecz która nie staje się przez to żywa i pozostaje wobec tego życia obojętna²⁸⁴.

Stwierdzenie przez Edith Stein radykalnej różnicy ontologicznej pomiędzy państwem a wspólnotą, w której jest ono ufundowane, kazało jej traktować państwo jako obojętne również wobec możliwości społecznej emancypacji człowieka i jego wspólnotowego zbawienia. W podsumowaniu swoich analiz dotyczących struktury ontycznej państwa Stein nie wahała się uznać, że jego własny sens nie przesądza o tym, że ma ono oddać się w służbę prawu moralnemu, że ma ono być – jak ujmował to w „sztańdardowym dziele polityki konserwatywnej” Friedrich Stahl – „państwem moralnym” (*sittliches Reich*)²⁸⁵. Ku ubolewaniu jej katolickich komentatorów stwierdzała, że „państwo Szatana może być jako państwo tak samo doskonałe, jak Państwo Boże”²⁸⁶. Z uwagi na jego nieograniczoną suwerenność nie było wprawdzie dla Edith

²⁸² Tamże, s. 97. Bliżej na temat pojęcia rasy u Stein por. rozdział „Styl a jego człowiek”.

²⁸³ Tamże, s. 23.

²⁸⁴ Tamże, s. 31.

²⁸⁵ Por. polemicznie cytowaną przez Edith Stein w tym kontekście pracę F.J. Stahl, *Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts*, Heidelberg 1856.

²⁸⁶ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 76.

Stein wykluczone, że państwo może wychowywać w określonym kierunku młodzież lub troszczyć się o materialny dobrobyt jego obywateli, choćby po to, aby wzmóc ich skłonność do podporządkowania się państwowemu autorytetowi²⁸⁷. Idea państwa nie wykluczała także, w jej ujęciu, że Bóg „obdarzył państwo szczególnym powołaniem w dziejach ludzkości”²⁸⁸. Jak podkreślała, Bóg nie wpisał jednak tego powołania w jego ideę, w związku z czym „to, czy państwo takie powołanie ma i na *jakiej* z możliwych dróg je wypełnia, jest kwestią czysto faktyczną, której zasadnicza teoria państwa nie jest w stanie rozstrzygnąć [podkr. – E. S.]”²⁸⁹.

W *Badaniach dotyczących państwa* przedmiotem refleksji Edith Stein stała się z tego punktu widzenia również relacja pomiędzy wspólnotą państwową a wspólnotą „doskonałą”. W nawiązaniu do badań Georga Simmla nad idealną granicą socjalizacji jednostki²⁹⁰, ideę takiej wspólnoty naszkicowała już w rozprawie, która weszła w skład jej rozprawy habilitacyjnej. Pytając o granicę dopasowania jednostki wraz z jej – jak określała to za Schelerem – „sferą intymną” do społecznej całości²⁹¹, Stein uznawała, że jeśli chodzi o społeczeństwo, wymaga ono od swych elementów jedynie spełniania tych funkcji, które przyczyniają się do osiągnięcia konstytutywnego dla niego celu. O ile społeczeństwo nie rości sobie w ten sposób praw do całości wewnętrznego bytu jednostki, do jej sfery intymnej, o tyle w każdej autentycznej wspólnotie względnie w jednostkach, które do niej należą, pisała, „żywe jest dążenie, aby wykroczyć poza siebie i dostąpić do pełnego zjednoczenia”²⁹². Jak stwierdzała już w tej pisanej podczas wojny rozprawie, każda autentyczna wspólnota kieruje się obrazem „wspólnoty doskonałej”, której żadna wspólnota ziemską nie jest w stanie urzeczywistnić. Z uwagi na to, że przewyciężenie absolutnej samotności

²⁸⁷ Tamże, s. 77.

²⁸⁸ Tamże, s. 78.

²⁸⁹ Tamże.

²⁹⁰ Por. G. Simmel, *Soziologie*, s. 43.

²⁹¹ Por. M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 531.

²⁹² E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, s. 239.

jednostki było, według Stein, w jej ramach strukturalnie niemożliwe, w każdą wspólnotę ziemską wpisana była, jej zdaniem, „pewna wewnętrzna niedoskonałość i odsyłanie poza siebie”²⁹³.

W swojej analizie relacji, w jakiej państwo pozostaje do ziemskich wspólnot i stowarzyszeń, objętych jego panowaniem, Edith Stein zwracała uwagę, że nawet w przypadku tych starszych od niego i rządzących się własnymi prawami, ich samorządność jest względna i zależna od koncesji państwa. Jak podkreślała, władza państwowa znajduje zasadniczą granicę swoich ingerencji dopiero tam, gdzie kończy się sfera uregulowań, które mogą z ontologicznego punktu widzenia podlegać jej woli. Podczas gdy praktyczne zachowania jednostek mogły być w różnorodny sposób ograniczane przepisami i ujmowane w rozmaite formy, choćby i z myślą o wyhodowaniu sztucznego typu człowieka²⁹⁴, taką granicę państwowych nakazów i zakazów stanowiła, w jej ujęciu, dopiero indywidualność osobowa. Wraz z nią, jako leżącą u podstaw wszelkiego rozwoju jednostkowego i jego przekształceń – tak samo „zuniformizowanego typu urzędnika pruskiego”, jak i „człowieka renesansu” – granicę ingerencji władzy tworzyło, według Stein, również „wszystko to, co w niej zakorzenione, wszystko, co przynależy do królestwa duszy [*Reich der Seele*]: postawy osobiste, wewnętrzne związki między osobami i twory ducha”²⁹⁵.

Nieograniczonej woli państwa wymykała się tym samym, z perspektywy przyjętej przez Stein, przede wszystkim wszelka wspólnota zakorzeniona w samych rdzeniach osobowości tworzących ją osób, jak na przykład wspólnota małżeńska lub wspólnota religijna. „Państwo może zakazać podległym jej osobom wiązać się ze sobą w swobodnie przez nie wybranej, widzialnej formie, pisała. Tego jednak, że czują, że coś je do siebie przyciąga, że wyrasta pomiędzy nimi wewnętrzna wspólnota, nie może zabronić żaden zakaz. Tak samo, jak z drugiej strony, żaden nakaz nie

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 86.

²⁹⁵ Tamże.

ma siły, która pozwoliłaby ustanowić wspólnotę²⁹⁶. W milczącym nawiązaniu do przyjętej w ustaleniach pokoju augsburskiego zasady *cuius regio eius religio* i oparcia w ten sposób porządku politycznego w państwach niemieckich na prymacie polityki wobec religii i moralności²⁹⁷, Stein stwierdzała też, że „że państwo może ostatecznie także nakazać pewne formy kultu i publiczne przyznawanie się do określonego wyznania lub ich zakazać. Lecz na stosunek duszy do Boga nie może mieć wpływu żaden nakaz lub zakaz jakiejś zewnętrznej władzy”²⁹⁸.

Podstawową postacią wspólnoty, kierującej się obrazem wspólnoty doskonałej, była z perspektywy Edith Stein już w *Badaniach dotyczących państwa* wspólnota kościelna. Określając Kościół mianem „widzialnego i permanentnego ucieleśnienia” takiej wspólnoty²⁹⁹, relację pomiędzy państwem a Kościołem poddała najpierw analizie strukturalnej, dokonując porównania ich struktur ontycznych. Tym, co pozostaje dziś w oczach jej katolickich komentatorów szczególnie godne ubolewania, było zaprezentowane przez Stein z tego punktu widzenia ujęcie tej relacji. Ze stwierdzonej przez nią „ekwiwalencji” suwerenności i państwowości wynikało dla niej bowiem, że suwerenność przysługuje tylko wspólnocie państwowej. Inne wspólnoty, pisała, „mogą mieć wprawdzie wolność kształtowania siebie (na przykład Kościół). Pozostają jednak w swym specyficznym charakterze nienaruszone także wówczas, gdy im ta wolność (jak choćby Kościołowi przez państwo) zostanie odebrana”³⁰⁰.

Redaktor naukowa współczesnego wydania *Badań dotyczących państwa* Ilona Riedel-Spangenberg zwraca w tym kontekście uwagę, że Edith Stein podążała w swym ujęciu relacji pomiędzy państwem a Kościołem drogą protestanckiej teorii kolegalności³⁰¹. W myśl tej teorii, zgodnie z którą Kościołowi

²⁹⁶ Tamże.

²⁹⁷ Por. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys*, s. 55.

²⁹⁸ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 86.

²⁹⁹ Tamże, s. 127.

³⁰⁰ Tamże, s. 16.

³⁰¹ Por. przypis 41 autorstwa I. Riedel-Spangenberg, tamże.

nie przysługuje suwerenność państwowa, różni się wprawdzie pomiędzy państwowym zwierzchnictwem kościelnym (*ius circa sacra*) a wewnętrznymi rządami kościelnymi (*cura religionis*), państwo zachowuje jednak na mocy swej wyłącznej suwerenności nad Kościołem zwierzchność nadzorczą³⁰². „Przedstawiciele *ius publicum ecclesiasticum* natomiast, wskazuje Riedel-Spangenberg, zawsze stali na stanowisku, że Kościołowi katolickiemu jako *societas perfecta* jest właściwa suwerenność własna, niezależna od państwa. Przeciwnstawiają się w związku z tym wyobrażeniu, jakoby Kościół był wspólnotą wolną od panowania (*societas aequalis*) i wewnątrzpaństwowym związkiem (*collegium*), któremu nie przysługuje żaden źródłowy porządek prawny, wyprowadzany nie z państwa, lecz z jego własnej natury”³⁰³.

Relacja pomiędzy wspólnotą państwową a wspólnotą kościelną nie była jednak z perspektywy Edith Stein wyłącznie relacją strukturalną. Już rozważając możliwy wpływ teorii państwa i badań nad jego strukturą ontyczną na samo państwo i jego politykę Stein zwracała uwagę na niebezpieczeństwa, związane z ingerencją władz w życie religijne obywateli. Ingerowanie państwa w to życie, choć z punktu widzenia jego struktury ontycznej zawsze możliwe, było dla niej wkraczaniem w dziedzinę, której ono samo nigdy nie będzie w stanie sprostać. „Tłumienie nurtu, którego źródła nie można zatamować, pisała, skłania go do zwrócenia się przeciwko tym sztucznym barierom, a jeśli się to uda, do przełamania ich i uczynienia w ten sposób wyłomu we władzy państwowej”³⁰⁴. Podczas gdy nadużycie władzy państwowej budziło w ten sposób, w ujęciu Stein, siły oporu, które groziły zniszczeniem państwa, jego dobrowolne samoograniczenie

³⁰² Tamże. Bliżej na ten temat por. K. Schlaich, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, Tübingen 1969.

³⁰³ Tamże. Ilona Riedel-Spangenberg odsyła w tym kontekście obok książki Schlaicha do artykułu Stephana Schwarza *Societas perfecta*: A. v. Campenhausen, R. Sebott, I. Riedel-Spangenberg (hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2004, Bd. 3, s. 557–561.

³⁰⁴ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 105.

mogło prowadzić, odwrotnie, do „moralnych podbojów”, utwierdzających jego egzystencję³⁰⁵.

Relację pomiędzy państwem a Kościołem jako wspólnotą religijną Edith Stein poddała szczegółowej analizie również z punktu widzenia filozofii wartości. Pytanie, postawione przez nią w ostatnim rozdziale jej książki, dotyczyło wartości państwa jako takiego. Pytała w nim nie o to, czy konkretny twór państwowy może być „nośnikiem wartości”, lecz o to, czy państwu takiemu, jakim ono jest zgodnie z jego opisaną wcześniej strukturą ontyczną przysługuje wartość, która stanowi usprawiedliwienie jego egzystencji³⁰⁶. Odpowiedzi na to pytanie Stein poszukiwała, analizując wartość państwa z punktu widzenia jednostek, które do niego należą, realizowania przez nie idei sprawiedliwości oraz wartości moralnych, a także zastanawiając się nad jego znaczeniem dla wspólnoty jako takiej: nad nałożonymi na państwo obowiązkami etycznymi i jego rolą historyczną. Przedmiotem jej zainteresowania była możliwość potraktowania państwa – jak stało się to w niemieckim idealizmie – jako narzędzia urzeczywistnienia w świecie idei moralnej i rozwoju wolności w historii³⁰⁷.

Na wszystkie te pytania Edith Stein udzieliła w swojej książce odpowiedzi negatywnej. Z perspektywy materialnej hierarchii wartości czystą wartością jako taką było dla niej jedynie życie wspólnoty jako zjednoczenia osób. Jak wskazywała, organizacja państwowa leżała w związku z tym w interesie wspólnoty tylko o tyle, o ile z uwagi na wspomnianą „problematyczność” natury człowieka życie to mogło być zagrożone³⁰⁸. Tymczasem, jak twierdziła, „zasadniczo nie da się zaprzeczyć, że życie duchowe może

³⁰⁵ Tamże.

³⁰⁶ Tamże, s. 107. Jak ujmuje to Sophie Loidolt, dla Edith Stein „«byt» rozdziela się na fakt oraz istotę, przy czym istotowość aprioryczna może stawać się przedmiotem ścisłego oglądu; «powinność» z kolei wynika z rozpatrywania i badania bytu z określonych, normatywnych punktów widzenia, prowadząc również do struktur ejdetycznych”, por. S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 119.

³⁰⁷ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 123.

³⁰⁸ Tamże, s. 110.

rozwijać się bez uregulowań państwowych równie dobrze lub lepiej, niż bez nich i że daje się pomyśleć państwa, które więcej duchowych wartości niszczą, niż pomagają tworzyć³⁰⁹. Z uwagi na stwierdzone przez nią, w tej samej mierze za Reinachem, co Husserlem³¹⁰, radykalne *chorismos* pomiędzy prawem pozytywnym a prawem czystym, państwo nie było dla niej również warunkiem *sine qua non* urzeczywistnienia idei sprawiedliwości. „Państwo, które pozostaje wraz ze swym porządkiem prawnym w służbie wspólnocie, pisała, nie *tworzy* tej wartości, tylko *pomaga* ją zrealizować, i o ile to czyni, nie przysługuje mu żadna własna wartość, tylko pochodna [podkr. – E. S.]”³¹¹.

W swojej analizie relacji pomiędzy państwem a Kościołem, prowadzonej z punktu widzenia filozofii wartości, Edith Stein wychodziła od stwierdzenia „absolutnego prymatu”, jaki w hierarchii wartości przysługuje sferze religijnej. Jej prymat wobec wszelkich innych sfer życia człowieka i wynikający stąd „wymóg absolutnego posłuszeństwa nakazom Boga” okazywały się dla niej z tej perspektywy nie do pogodzenia z bezwarunkowym posłuszeństwem, jakiego wymaga państwo w stosunku do swoich rozkazów. „Každy człowiek, pisała, podlega najpierw i przede wszystkim najwyższemu władcy i tego nie mogą zmienić żadne ziemskie stosunki władzy. Kiedy wierzący otrzymuje rozkaz od Boga – czy to bezpośrednio modląc się, czy to za pośrednictwem jego przedstawicieli na ziemi – musi go posłuchać, obojętne, czy działa w ten sposób wbrew woli państwa, czy nie”³¹².

Sposób, w jaki Edith Stein ujęła problem relacji pomiędzy wspólnotą państwową a wspólnotą religijną w *Badaniach dotyczących państwa*, nie daje podstaw do stwierdzenia, któremu z tych nakazów sama przyznawała pierwszeństwo³¹³. W swojej książce

³⁰⁹ Tamże, s. 109.

³¹⁰ Por. S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, s. 119.

³¹¹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 111.

³¹² Tamże, s. 127.

³¹³ Roman Ingarden w swoim wspomnieniu o wywiezieniu Edith Stein do obozu koncentracyjnego w 1942 roku pisał: „no i przyszedł dzień, kiedy ukazał się list pasterski biskupów holenderskich w obronie

Stein pokazywała jedynie, że „stoimy tu przed dwoma roszczeniami do panowania, które w swej absolutności wzajemnie się wykluczają”³¹⁴. Jako zrozumiałe traktowała w związku z tym, że państwo odnosi się do poszczególnych wierzących, a przede wszystkim do występującego z roszczeniem do przełamania jego suwerenności Kościoła, z nieufnością lub niekiedy nawet z wrogością. Tak samo zrozumiałe dla niej było, że „pomiędzy wierzącymi wciąż pojawia się ujęcie państwa jako Antychrysta”³¹⁵.

Ponieważ konflikt pomiędzy sferą państwową a religijną ugruntowany był, w jej własnym ujęciu, w ontologicznej odrębności tych dziedzin przedmiotowych, z przyjętej przez Stein w jej książce, czysto fenomenologicznej perspektywy nie istniało żadne jego „zasadnicze rozwiązanie”³¹⁶. Z uwagi na absolutny prymat, jaki przysługiwał sferze religijnej z perspektywy materialnej hierarchii wartości, takim zasadniczym przewyciężeniem antynomii pomiędzy suwerennością państwa a wolnością człowieka nie mogło być dla Stein z pewnością „pozytywne zniesienie religii”. Za bezpodstawne musiała uznać z tej perspektywy przekonanie Marksa, że „dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się istotą gatunkową, dopiero wtedy, kie-

prześladowanych Żydów, na co gestapo poszło do klasztorów i zażądało wydania Żydów. Ciekawa rzecz, że do klasztoru Karmelitanek Bosych w Echt przyszli nie po «siostrę Teresję» taką czy inną, tylko po «Fräulein Dr. Edith Stein». Oni wiedzieli, że ona tam jest. Skąd wiedzieli, to trudno na pewno powiedzieć. Pater Van Breda, profesor w Louvain, kiedyś mi powiedział: «To Pan nie wie, to przecież była Prusaczka, ona się sama zgłosiła, jak wyszedł rozkaz, że poddani niemieccy mają się zgłosić». Nie wiem, czy to jest prawda, ale jest to bardzo charakterystyczne dla niej”, por. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 161.

³¹⁴ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 127.

³¹⁵ Tamże.

³¹⁶ Tamże.

dy człowiek uzna i zorganizuje swoje *forces propres* jako siły społeczne, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły politycznej – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka”³¹⁷.

* * *

Wyswobodziwszy się z bałaganu polityki partyjnej i z kręgu osób, wśród których czuła się bezdomna, poddawszy swoje doświadczenie polityczne refleksji fenomenologicznej, Edith Stein gdzie indziej zaczęła szukać podstawy, na której byłaby w stanie w sposób odpowiedzialny postawić zagadnienie struktury ludzkiej osoby i kwestię jej przynależności do „świata ducha”. O przynależności tej przestała dla niej przesądzać wyłącznie tożsamość polityczna, pojmowana jako świadomość przynależności do państwa i narodu o określonej kulturze. „Przemiany jej osoby”, która to umożliwiła, w żaden sposób nie można uznać za nagłą: już na początku 1917 roku Stein dawała wyraz przekonaniu, że „bez poruszenia kwestii Boga nie sposób doprowadzić do końca teorii osoby ani zrozumieć, czym jest historia”³¹⁸. Na długo zanim przeczytała biografię świętej Teresy z Ávili pisała do Ingardena: „Pomału doszłam do chrześcijaństwa, pojmowanego ze wszech miar pozytywnie. Oswobodziło mnie to od życia, pod którym się ugięłam, a zarazem dało mi siłę, by życie przyjąć na nowo i z wdzięcznością. Mogę więc mówić o «odrodzeniu się» w najgłębszym znaczeniu tego słowa”³¹⁹.

Sposób, w jaki również to nowe doświadczenie znalazło odzwierciedlenie w jej późniejszych pismach, organizując refleksję Edith Stein nad zagadnieniem politycznej tożsamości osoby, wymagałby odrębnego omówienia. Już kiedy w *Badaniach dotyczą-*

³¹⁷ Por. K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 420–458, Warszawa 1962.

³¹⁸ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 20 lutego 1917 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 64.

³¹⁹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 10 października 1918 r., przeł. M. Klentak-Zabłocka, s. 154.

cyh państwa stwierdzała, że rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy sferą państwową a religijną możliwe jest tylko na drodze pewnego „faktycznego kompromisu”, jako jego konkretną formę rozważała przede wszystkim system rządów teokratycznych³²⁰. Kwestię, którą należałoby rozstrzygnąć, musiałyby stać się w tej sytuacji pytanie o sens teoretyczny późniejszej myśli politycznej Stein: o to, czy mamy w jej przypadku do czynienia z filozofią, czy raczej z pewną „negatywną teologią polityczną”. W roku 1925, w którym ukazały się jej *Badania dotyczące państwa*, kwestię własnej tożsamości politycznej definiowała przecież już jednoznacznie. Pisała do Ingardena: „Chrystus stanowi punkt odniesienia mojego życia, a Kościół Chrystusowy moją Ojczyznę”³²¹.

³²⁰ „W państwie zarządzanym teokratycznie wierzący traktuje porządek państwowy jako urządzenie boskie, pisała. Kiedy Bóg wybiera sobie lud jako sferę swego panowania i użycza mu organizacji państwowej, ustanawia państwo, którego wola jest nieodróżnialna od jego własnej. Można powiedzieć, że On sam sprawuje w nim rządy. Wprawdzie nie tak jak władca ziemski, który reprezentuje państwo i działa w jego intencji. To samo państwo musi być pomyślane tak, że jego akty, choć nie stosują się do boskich rozkazów, są mimo to wciąż zgodne z wolą boską. Bóg daje – zgodnie z tym ujęciem – wybranemu przez siebie ludowi państwo, które wydaje rozkazy i rozporządzenia w Jego duchu, w ten sposób, że reprezentantów państwa należy traktować zarazem jako egzekutorów boskiej woli”, E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 128.

³²¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), list do Romana Ingardena z 13 grudnia 1925 r., przeł. A. Wąjs, s. 259.

VI. STYL I JEGO CZŁOWIEK

Edmund Husserl był do końca przekonany o uniwersalności fenomenologii jako nie tylko absolutnej podstawy nauki, lecz również konkretnej logiki bytu. Jak zapewniał, fenomenologia „wcale nie twierdzi, że zatrzymuje się przed «najwyższymi i ostatecznymi» zagadnieniami”¹. W swoim ostatnim wielkim dziele, *Kryzysie nauk europejskich*, pisał, że „nie ma żadnego, dającego się pomyśleć, sensownego problemu dotychczasowej filozofii i żadnego dającego się pomyśleć problemu bytowego w ogóle, którego fenomenologia transcendentalsa nie musiałaby kiedyś napotkać na swej drodze”².

Już choćby z tego punktu widzenia nie jest niczym zdumiewającym, że obok problemu państwa takim napotkanym przez fenomenologię na jej drodze problemem stał się również – i to raczej wcześniej niż później – problem „rasy”. Jak była już o tym mowa wcześniej, na jego sensowność z punktu widzenia fenomenologii jako pierwszy wskazywał w *Geniuszu wojny* Max Scheler, twierdząc, że „idea «człowieka» jest w rzeczywistości, jak uczyli już Platon, Kartezjusz i Malebranche, w pewnym sensie teomorfizmem”³. Powołując się na badania paleoantropologiczne Hermanna Klaatscha, który tłumaczył różnice rasowe pomiędzy ludźmi – w analogii do różnic pomiędzy naczelnymi – zróżnicowaniem form ludzkich przed procesem hominizacji⁴, Scheler deklarował, że choć spór w antropologii pomiędzy teorią monofiletyczną a polifiletyczną wciąż jeszcze się toczy, „nikt nie ważyłby

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 235.

² E. Husserl, *Kryzys der europäischen Wissenschaften*, s. 192.

³ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 270.

⁴ Por. H. Klaatsch, *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*, w: O. Abel, A. Brauer u. and., *Die Abstammungslehre. Zwölf gemeinverständliche Vorträge über die Deszendenztheorie im Licht der neueren Forschung gehalten im Wintersemester 1910–11 im Münchner Verein für Naturkunde*, Jena 1911, s. 332 n.

się rozstrzygnąć [dziś] tej kwestii lekką ręką tak, jak uczynił to Wilhelm von Humboldt⁵.

Fenomenologiem, który poświęcił swoje życie zbadaniu kwestii rasy jako problemu bytowego w sposób systematyczny, stał się jeden z fryburskich „prawdziwych uczniów” Husserla, Ludwig Ferdinand Clauss. Tak samo jak w przypadku Schelera za podjęciem przez niego tego zagadnienia nie stał wyłącznie czysty interes rozumu, lecz również motyw jak najbardziej praktyczny. Podczas gdy Scheler traktował kwestię rasy jako jeden z elementów konstytuujących duchową jedność Europy i apelował na tej podstawie o europejską solidarność w wojnie toczonej o nią przez Niemcy, horyzont zainteresowań Claussa tą kwestią wyznaczał problem jedności samych Niemiec. W obliczu ich klęski w wojnie z Europą o Europę pytał: „jakie rasy działają w narodzie niemieckim poprzez swą krew, a jakie tylko przez swego «ducha», poprzez wzorcotwórczą siłę swych dzieł?”⁶. Kwestią, która go niepokoiła, było pytanie, „czy siła tych wzorców uczyniła nas bardziej niemieckimi, czy też odwiodła nas od naszej, najbardziej własnej istoty?”⁷.

W przedmowie do trzeciego wydania swojego głównego dzieła, opublikowanej w 1926 roku, bogato ilustrowanej książki *Rasa i dusza*, w której rozwijał rzuconą przez Schelera w *Geniuszu wojny* ideę psychologii ras, Clauss podkreślał przede wszystkim jej niezaprzeczalną doniosłość polityczną. Wskazywał tam, że potrzebę „psychologii międzynarodowej” dostrzegali już Bismarck, uznając ją za nieodzowną w kontaktach dyplomatycznych z przedstawicielami innych kultur i nacji. Radykalizując tę ideę, Clauss jako jeszcze bardziej palącą przedstawiał w okresie powojennym potrzebę psychologii narodowej, przez którą rozumiał znajomość własnego typu narodowego oraz prawidłowości psychicznych ras, które się na niego składają. Z perspektywy roku 1938, w którym,

⁵ M. Scheler, *Genius des Krieges*, s. 269.

⁶ L. F. Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, Berlin 1938, s. 10.

⁷ Tamże.

jak pisał, „skończyło się panowanie internacjonalizmu w Niemczech”⁸, Clauss podkreślał, że znajomość ta powinna była już wcześniej stać się udziałem tych, którzy w czasie wojny trzymali w rękach ster państwa, a tym samym dobro niemieckiego narodu. Wskazywał, że to brak tej znajomości sprawił, że „pod koniec wojny w przerażający sposób objawiła się psychologiczna przewaga naszych wrogów. Niemcy i ich wrogowie walczyli [przecież] ze sobą nie tylko w polu, lecz również na wielu innych frontach. Walczono o dusze państw neutralnych. I podczas gdy w polu Niemcy odnosili zwycięstwo za zwycięstwem, na tym froncie doznali wkrótce samych tylko porażek”⁹.

Szczególnie w wydaniach *Rasy i duszy* z końca lat trzydziestych oraz z okresu drugiej wojny światowej Clauss otwarcie deklarował instrumentalny, nastawiony na grę na „duszy mas” sens swych badań nad psychologią rasy. Zdając sobie sprawę, że „masy nie chcą logiki, dowodów, argumentacji, tylko gry na ich popędach, na ich emocjach, na tych dobrych i na tych złych”¹⁰, dzielił w nich jednak również przekonanie Husserla o konieczności oparcia swych badań na absolutnie oczywistych podstawach teoretycznych. „Od niczego nie jestem tak daleki, pisał, jak od zalecania jako wzorca angielsko-amerykańskiej propagandy kłamstwa”¹¹. Ponieważ zdaniem Claussa „to, co inni mają w koniuszkach palców, u Niemca musi przejść przez oczy i głowę”, aby się tej popagandzie przeciwstawić, Niemiec potrzebował według niego, bardziej niż inne narody „myślowo objaśnionej, lecz zarazem stosowanej wiedzy o człowieku”¹². Wiedza ta, uzyskiwana od początku w sposób naukowy, nie miała w ujęciu Claussa dostarczać nic innego, jak ścisłych formuł [*strenge Formeln*]: takich jednak, które służyłyby zarazem „poniekąd jako instrukcje obsługi przy obcowaniu z ludźmi, będącymi innego rodzaju niż my”¹³.

⁸ Tamże, s. 7.

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Wejście problemu rasy w pole zainteresowań fenomenologii stało się wyjątkowo wymownym probierzem radykalizmu dokonanego przez Husserla rozróżnienia nauki i światopoglądu. W tej mierze, w jakiej historia pojęcia rasy – zgodnie z uwagą Wernera Conzego z jego artykułu w leksykonie społeczno-politycznego języka w Niemczech – dobiegła po drugiej wojnie światowej końca¹⁴, stało się ono również probierzem radykalizmu fenomenologicznej krytyki „obiektywności” poznania naukowego. Podstawowym zadaniem rekonstrukcji postaci oraz psychologii rasy Ludwiga Ferdinanda Claussa nie może nie stać się w tej sytuacji przede wszystkim odpowiedź na pytanie o podstawy jego przynależności do ruchu fenomenologicznego, jak również o wierność jego nauki samej idei fenomenologii. Kwestią, której rozstrzygnięcie – z uwagi na przyjętą w książce perspektywę historii idei – wykracza poza ramy tej rekonstrukcji, pozostaje pytanie, do jakiego stopnia o końcu kariery idei rasy jako jednego z historycznych pojęć podstawowych zadecydowały racje naukowe, a na ile światopoglądowe. Kwestią taką pozostaje również wysunięta przez Wernera Conzego wątpliwość, na ile przebyta przez pojęcie rasy jego historyczna droga „od hierarchizacji ras, poprzez ideologię postępu, opartą na idei ich «uszlachetniania», a później «walki» i «hodowli», do darwinizmu i narodowego socjalizmu”, była drogą konieczną¹⁵.

Między ruchem nordyckim a fenomenologicznym

Zgodnie ze słowami hrabiego de Buffona *le style c'est l'homme même*, „styl to człowiek”. Choć Ludwiga Ferdinanda Claussa trudno określić jednoznacznie mianem człowieka „wielkiego stylu”, jego biografia mogłaby niewątpliwie posłużyć za podstawę scenariusza filmu przygodowego. Urodzony w badeńskim Offenburgu,

¹⁴ W. Conze, *Rasse*, w: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, s. 169.

¹⁵ Tamże.

podczas pierwszej wojny światowej służył jako ochotnik w niemieckiej marynarce wojennej. Po zakończeniu służby studiował we Fryburgu – między innymi pod kierunkiem Edmunda Husserla – filozofię, psychologię, filologię angielską i skandynawską, oddając się jednocześnie studiom nad językiem arabskim¹⁶. Obroniwszy w 1921 roku doktorat na temat pieśni żałobnych niemieckich *minnesingerów*¹⁷, pierwsze wykłady z psychologii rasy Clausz prowadził w Dreźnie już na początku lat dwudziestych. Jeszcze podczas studiów u Husserla zaangażował się w działalność Ruchu Nordyckiego, rasistowskiego nurtu w ruchu volkistowskim, reprezentowanego między innymi przez Alfreda Rosenberga¹⁸. Wraz z Hansem Güntherem, jednym z głównych ideologów rasowych Trzeciej Rzeszy, z którym zaprzyjaźnił się jeszcze we Fryburgu, wydawał w latach trzydziestych czasopismo „Rasse”.

Przekonany, że punktem wyjścia wszelkich badań może być tylko „samo żywe życie” i że „nasza praca nie może mieć źródła nigdzie indziej, jak tylko we współżyciu z tym, co żywe”¹⁹, Clausz uprawiał od początku swoje badania rasowe jako badania terenowe. Zatrudnił się wprawdzie w tym celu w Norwegii jako robotnik rolny, a następnie jako szyper w Danii i Szwecji, aby w końcu wyruszyć w 1927 roku dzięki wsparciu Friedricha Wilhelma Prinza zur Lippe w podróż na Bliski Wschód. Wraz ze swoją asystentką Margarete Landé mieszkał przez cztery lata w Palestynie jako – zgodnie z tytułem jego późniejszej książki – „Beduin wśród Beduinów”, gdzie będąc wierny swej metodzie „współżycia” przeszedł także na islam²⁰. Stając się po powrocie do Niemiec jednym z najbardziej poczytnych piewców arabskiego Orientu i teorety-

¹⁶ Por. P. Weingart, *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clausz: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*, s. 10 i n.

¹⁷ L. F. Clausz, *Totenklagen der deutschen Minnesinger: Herkunft und Wesen ihrer Form*, Freiburg i. Breisgau 1921.

¹⁸ Na temat zaangażowania Clausza w ten ruch por. S. Breuer, *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt 2008, s. 115 n.

¹⁹ L. F. Clausz, *Rasse und Seele*, Berlin 1938, s. 113.

²⁰ L. F. Clausz, *Als Beduine unter Beduinen*, Freiburg 1933.

ków rasy²¹, Clauss wykladał w latach trzydziestych na uniwersytecie w Berlinie oraz prowadził partyjną działalność szkoleniową wśród członków NSDAP²².

Po dojściu Hitlera do władzy i wprowadzeniu w Niemczech ustaw norymberskich określony przez ideę rasy światopogląd Claussa nie przeszkodził mu w uratowaniu przed zesłaniem do obozu swojej asystentki, którą ukrył w jednym z zabudowań nowo nabytego majątku w Rühnick. Wskutek tego jego zaangażowania, a także już wcześniej zaostrejającego się konfliktu z kierownikiem Urzędu do Spraw Polityki Rasowej Walterem Grosselem wytoczono mu proces, który doprowadził w 1943 roku do wykluczenia Claussa z partii i wyłączenia go ze stanu urzędniczego. Z uwagi na jego „wyjątkową znajomość świata arabskiego, a w szczególności Beduinów”²³, dzięki wstawiennictwu ze strony SS, w ostatecznej instancji Heinricha Himmlera, który dostrzegał „światopoglądową łączność” pomiędzy narodowym socjalizmem a islamem²⁴, pozwolono mu jednak prowadzić dalej jego badania rasowe w ramach służby w Waffen-SS w Bośni. Swoje badania Clauss kontynuował także po wojnie w Turcji i Iranie, zbierając ich wyniki między innymi w książce pod tytułem *Pustynia czyni wolnym*²⁵. W 1979 roku, pięć lat po śmierci, Clauss został dzięki świadectwu Margarete Landé uhonorowany jako Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata drzewkiem w Yad

²¹ Por. F. Wiedemann, *Der Doppelte Orient. Zur völkischen Orientromantik Ludwig Ferdinand Clauss*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 61(2009), s. 1–24.

²² Por. Na ten temat H. C. Harten, U. Neirich, M. Schwerendt, *Rasenhigiene als Erziehungsideologie des Dritten Reiches. Bio-Bibliographisches Handbuch*, Berlin 2006, a także V. Gerhard, R. Mehring, J. Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Berlin 1999, s. 272–275.

²³ List Hauptsturmführera SS B. Begera do Obersturmbahnführera SS dr. Brandta z kwietnia 1943, w: P. Weingart, *Doppel-Leben*, s. 166.

²⁴ Por. F. Wiedemann, *Der Doppelte Orient*, s. 1.

²⁵ L. F. Clauss, *Die Wüste macht frei*, Güterloch 1956.

Vashem. W 1996 roku, po bliższym zbadaniu, odebrano mu jednak ten tytuł²⁶.

W historii ruchu fenomenologicznego Herberta Spiegelberga próżno szukać na temat teorii rasy Ludwiga Ferdinanda Claussa bliższych informacji. Dopiero w jej trzecim wydaniu z 1982 roku znalazła się wzmianka, że należał on we Fryburgu do nieoficjalnych asystentów Husserla, poświęcając się później badaniom z zakresu psychologii ras²⁷. Spiegelberg uzupełnił tę informację uwagą, że Clauss nigdy nie wstąpił do NSDAP, która w świetle innych świadectw, podających między innymi numer jego legitymacji partyjnej z 1933 roku, okazała się jawnie fałszywa. W zestawionej przez Karla Schuhmanna *Kronice* można przeczytać, że w semestrze zimowym 1917/1918 Clauss uczestniczył w seminarium Husserla na temat teorii sądu i zdał u niego egzamin²⁸. Poza opublikowaną w 1995 roku książką Petera Weingarta *Podwójne życie*, dokumentującą etapy jego procesu przed sądem partyjnym, a także nielicznymi artykułami i wzmiankami w opracowaniach na temat historii rasizmu²⁹, życie i dzieło Ludwiga Ferdinanda Claussa rzadko staje się dziś przedmiotem badań, a już w szczególności takich, które łączyłyby je z ruchem fenomenologicznym³⁰.

²⁶ Zob. recenzję B. Müller-Hill, *Weingart, Peter. Doppelleben. Ferdinand Ludwig Clauss zwischen Rassenforschung und Widerstand*, „Zeitschrift für Sozialgeschichte”, 4(1997), s. 120.

²⁷ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Bd. 1, s. 249.

²⁸ Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 217 i 237.

²⁹ Por. np. R. T. Gray, *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*, Detroit 2004, s. 273–332; É. Conte i C. Essner, *La quête de la race*, Paris 1995, s. 76–79; Ch. M. Hutton, *Race and the Third Reich*, Cambridge 2005, s. 56–60 a także tom jubileuszowy *Ludwig Ferdinand Clauss zum 70. Geburtstag. Die Entstehung einer Psychologie der Psyche*, „Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie”, 9(1962), s. 149–65.

³⁰ Wyjątkiem jest tu opublikowany niedawno artykuł Roberta Bernasconiego: *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, w: L. Embree, Th. Nenon (eds), *Husserl's Ideen*, Dordrecht 2013, s. 55–70.

Nie zmienia to faktu, że Edith Stein w swoim liście z 1917 roku donosiła Ingardenowi, że Ludwig Ferdinand Clauss wraz z Gerdą Walther uczęszczali w tym czasie do zorganizowanego przez nią we Fryburgu „przedszkola filozoficznego”³¹. Jako wskazówkę, że kwestia rasy zajmowała Claussa już wówczas, można odczytać jej inne, pochodzące z tego samego okresu, również przesłane Ingardenowi doniesienie. W tym samym liście, w którym określała Bernau we Szwarzwaldzie jako „ulubione miejsce pana Claussa”, Edith Stein opowiadała zarazem, jak z przyjaciółmi sprawdzali wspólnie swoje „talenty fizjonomiczne” na wizerunku „pewnej znaczącej osobistości”³². Miesiąc później pisała, że we Fryburgu „jest kilkoro bardzo obiecujących ludzi, przede wszystkim pan Clauss, po którym spodziewam się niemało w dziedzinie filozofii języka”³³.

Sama Gerda Walther wspominała Claussa jako pierwszego z kręgu swoich zaufanych w Getyndze, pisząc, że kiedy go spotkała, studiował u Husserla już od dłuższego czasu. Przedstawiała go jako „oryginała, lecz pełnego cierpkiego poczucia humoru, z cudownie wysokim czołem, jakby wyrzeźbionym z kości słoniowej, poza tym raczej niewysokiego, lecz żylastego”³⁴. Choć, jak pisała, swej „metody uchwytowania życia psychicznego obcych ludzi” na drodze współżycia jeszcze wówczas nie rozwinęła, „tym, co nas połączyło, było między innymi jego umiłowanie wszystkiego, co nordyckie, daleko wykraczające poza zainteresowania innych germanistów. Był w Norwegii, również mówił po norwesku”³⁵. Kiedy Gerda Walther na Wielkanoc 1917 roku zapadła na odrę, Clauss razem z Ingardenem opiekowali się nią jako najmłodszą z kręgu fenomenologów, ponieważ właścicielka pensji zabroniła służącym z obawy przez zarażeniem wchodzenia do jej pokoju. „Ponieważ nie mogłam czytać, pisała Walther, nawet mi czytali, pamiętam, że Clauss wybrał między innymi Hafisa [klastyka poezji perskiej

³¹ E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Listy do Romana Ingardena*, s. 82.

³² Tamże, s. 86.

³³ Tamże.

³⁴ Por. G. Walther, *Zum anderen Ufer*, s. 204.

³⁵ Tamże, s. 205.

i tadżyckiej z XIV w. – A. G.] i zakładał czerwony fez, żeby sprawać bardziej stylowe wrażenie”³⁶.

Potwierdzeniem wzmianek Edith Stein i Gerdy Walther nie tylko o fizjonomicznych, lecz również językowych uzdolnieniach Ludwiga Ferdinanda Claussa, stała się propozycja złożona mu przez Husserla w trakcie odbywania przez niego ochotniczej asystentury. Podczas jednej z wizyt Claussa u jego nauczyciela Husserl miał mu mianowicie zaproponować rozpoczęcie prac nad habilitacją na temat koncepcji języka u Wilhelma von Humboldta, czyniąc jego zadaniem „przebadanie jej na żywym materiale i wykorzystanie fenomenologiczne”³⁷. Zgodnie z przywoływanym przez Petera Weingarta świadectwem, Husserl podobno zasugerował mu zarazem podczas tego spotkania, że jest w stanie wyobrazić go sobie jako swego następcę, choć czekać go miała do tego jeszcze długa droga³⁸.

Jakkolwiek nie wyglądałaby sprawa widoków na dalszą karierę, faktem jest, że także sam Husserl wspominał w liście do Ingardena z 1918 roku o pomocy Claussa w pracy nad przygotowywanym przez Gerdę Walther indeksem do pierwszego tomu *Ideí*³⁹. W korespondencji pomiędzy Husserlem a Ingardenem znalazły też swoje odbicie „liczne mizerie”, związane z rozwodem Claussa z pierwszą żoną z powodu jej związku z Hansem Lippsem, które przeszkodziły mu w obronie we właściwym czasie jego doktoratu⁴⁰. W wyniku „współżycia”, do jakiego doszło pomiędzy nią a kolegą męża w czasie intensywnych studiów Claussa nad żalobną poezją minnesingerów, Lipps został uwikłany przez panią Clauss w proces o ojcostwo. Następstwem tego stało się nadwerżenie kontaktów pomiędzy Husserlem a jego asystentem i przerwanie przez tego ostatniego pracy nad habilitacją⁴¹.

³⁶ Tamże, s. 219.

³⁷ Por. P. Weingart, *Doppel-Leben*, s. 15.

³⁸ Tamże.

³⁹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, s. 12.

⁴⁰ Tamże, s. 17.

⁴¹ Por. E. Avé-Lallemant, *Daten zu Leben und Werk von Hans Lipps*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, 6(1989).

Szczególne znaczenie zyskuje w tej sytuacji fakt, że Clauss pomimo tych mizerii włączył swój artykuł o rozumieniu dzieła literackiego do tomu jubileuszowego „Jahrbuch”, opublikowanego w 1929 roku z okazji siedemdziesiątych urodzin Husserla⁴². Nie ulega w związku z tym wątpliwości, że obok Hermanna Ammanna, Oskara Beckera, Martina Heideggera, Gerharta Husserla, Romana Ingardena, Fritza Kaufmanna, Aleksandra Koyré’ego, Friedricha Neumanna, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius i wspomnianego Hansa Lippsa, którzy również w tym tomie opublikowali swojej artykuły, Ludwig Ferdinand Clauss należał do wąskiego kręgu uczniów Husserla i już choćby z tego powodu może być uznawany za pełnoprawnego przedstawiciela ruchu fenomenologicznego.

Ejdetyka rasy

Za przynależnością Ludwiga Ferdinanda Claussa do ruchu fenomenologicznego przemawiają nie tylko racje społeczno-towarzystwowe, lecz również rzeczowe. Wszystkie trzy książki, opublikowane przez niego w latach dwudziestych – mowa tu o takich pracach, jak *Dusza nordycka* z 1923 roku⁴³ i będąca poszerzonym wydaniem *Rasy i duszy* książka *O duszy i obliczu ras oraz narodów* z 1929 roku⁴⁴ – pozwalają się potraktować jako próby zastosowania metody fenomenologicznej do badań nad psychologią rasy⁴⁵. Jak pisał o tym sam Clauss w przedmowie do pierwszego wydania *Duszy nordyckiej*, metoda fenomenologiczna umożli-

⁴² Por. L. F. Clauss, *Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks*, w: *Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Ergänzungsband zum „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Halle 1929, s. 56 i n.

⁴³ L. F. Clauss, *Nordische Seele. Rettung, Prägung, Ausdruck*, Halle 1923.

⁴⁴ L. F. Clauss, *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, München 1929.

⁴⁵ R. Bernasconi, *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, s. 55.

liwiła „zwrot ku duszy”⁴⁶ i – na co wskazywał w przedmowie do pierwszego wydania *Rasy i duszy* – przyczyniła się do rozjaśnienia kwestii relacji pomiędzy duszą a ciałem⁴⁷. Co w tym kontekście najistotniejsze, metoda wariacji imaginacyjnej i oglądu istotowego stworzyła w jego przekonaniu możliwość przezwyciężenia paradygmatu przyrodniczego w badaniach rasowych, uwolnienia ich od przesądów pozytywistycznych i wypracowania jasnego, ściśle naukowego pojęcia rasy⁴⁸.

Punkt wyjścia teorii Ludwiga Ferdinanda Claussa stanowiło w ten sposób wspólne dla niego i Husserla, zrywające z naturalizmem w antropologii ujęcie człowieka jako jedności psychofizycznej. Jak się wskazuje, teoria ta nawiązywała do pomieszczonych w drugim tomie *Idei* badań Husserla nad konstytucją rzeczywistości ludzkiej, czyniąc również swoim przedmiotem „uppsychiczone ciało” (*beseelte Leib*) człowieka i traktując je wraz z duszą, *resp.* psyche, jako „dwie strony tej samej rzeczy”⁴⁹. Przełomowymi dla jej powstania miały się okazać zawarte tam stwierdzenia Husserla, zgodne z którymi „nie może tutaj występować i faktycznie nie występuje jedynie powiązanie i może nawet równoczesne powiązanie. Ciało nie jest jedynie rzeczą w ogóle, lecz wyrazem ducha i *jest zarazem organem ducha* (podkr. – E. H.)”⁵⁰. Stosownie do tego również Clauss miał definiować ciało w jego relacji do psyche jako „scenę” jej wyrazów⁵¹ oraz traktować poruszenia ciała jako „wyrazy ruchliwości psyche”⁵².

Nie jest wykluczone, że pomiędzy badaniami rasowymi Ludwiga Ferdinanda Claussa a badaniami konstytucyjnymi jego nauczyciela istniała relacja bezpośredniej zależności. Jak zauwa-

⁴⁶ L. F. Clauss, *Die nordische Seele*, s. 9.

⁴⁷ L. F. Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart*, München 1926, s. VI.

⁴⁸ R. Bernasconi, *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, s. 55.

⁴⁹ Tamże, s. 57.

⁵⁰ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, s. 96.

⁵¹ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1926, s. 19.

⁵² L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 18.

żył w swojej książce Richard Gray, interpretujący psychologię rasy Claussa jako gałąź fizjonomiki niemieckiej „od Lavatera do Auschwitz”, fenomenologia Husserla mogła być w sposób poniekąd naturalny traktowana jako teoretyczne „uprawomocnienie badań fizjonomicznych”⁵³. Niemniej, ponieważ drugi tom *Ideji*, poświęcony zagadnieniom konstytucji świata przyrody i świata duchowego, nie został opublikowany za życia Husserla, wskazane wydaje się uwzględnienie tu pewnego istotnego pośrednictwa. Nad redakcją tego tomu nie pracował mianowicie w tym czasie nikt inny, jak towarzyszka zabaw fizjonomicznych Claussa, Edith Stein, która rozwijała zawarte w nim idee w swojej rozprawie doktorskiej *O zagadnieniu wczucia*. Jak najbardziej prawdopodobne wydaje się w związku z tym, że do swej idei „postaci cielesnej” jako wyrazu określonego rasowo życia ludzkiej psychiki Clauss doszedł między innymi dzięki znanym mu z pewnością badaniom Stein na temat doświadczenia innych osób. Już w 1917 roku wskazywała ona wszakże w jednym z paragrafów swej dysertacji na obce ciało jako nosiciela fenomenów wyrazu, „które w swoiście charakterystyczny sposób udostępniają nam szerszy obszar duszy”⁵⁴.

Wskazanie na wpływ, jaki sposób rozumienia zadań fenomenologii przez Edith Stein mógł wyrzucić na koncepcje Claussa, pozwalałoby potraktować zastosowanie przez niego metody ejdeycznej w badaniach nad problematyką rasy jako kontynuację programu badawczego getyńsko-monachijskiej fenomenologii realistycznej. Fakt, że sam Clauss określał swoje badania mianem „psychoantropologicznych”⁵⁵, kazałby dostrzegać w nich z tej perspektywy nawiązanie do uprawianej w tym czasie przez Edith Stein ontologii ludzkiej psyche. Zarówno psychoantropologia Claussa, jak i jej psychologia osoby, stawiając pytanie o społeczną, polityczną i religijną tożsamość człowieka, nie miały charakteru badań empirycznych, lecz stanowiły badania ontologiczne,

⁵³ R. T. Gray, *About Face*, s. 243.

⁵⁴ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 104.

⁵⁵ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1938, s. 113.

których celem był istotowy opis „ontycznej struktury” tej tożsamości⁵⁶. Ich przedmiotem nie było badane metodami ilościowymi nauk przyrodniczych zachowanie człowieka, lecz stanowiąca temat badań jakościowych psychika ludzka, którą określali tradycyjnym, fenomenologicznie objaśnionym pojęciem „duszy”. Pojęta przez Edith Stein w jej dysertacji jako pewna „substancjalna jedność”⁵⁷, miała ona stanowić podstawę indywidualnego strumienia świadomości i ujawniać się w jego przeżyciach, oddziałując na nie jako zasada ich odrębności i centrum jednolitego kształtowania życia indywiduum⁵⁸. Z tym, że o ile w centrum analiz Edith Stein stało konstytutywne dla ontycznej struktury osoby rozróżnienie tego, co psychiczne i świadomości, to znaczy duszy i ducha, o tyle przedmiot porównawczych badań psychorasowych (*vergleichende Rassenseelenforschung*) Claussa stanowiła „dusza” w konstytutywnym dla doświadczenia indywiduum jej odróżnieniu od „ciała”.

Pojęcie rasy stanowiło u niego odpowiednik pojęcia typu osobowego, którym posługiwała się Edith Stein w *Rozważaniach dotyczących państwa*. Analizując relację pomiędzy jednością obszaru państwa a jednością zamieszkującego go ludu, stwierdzała ona, że „«charakter» kraju ma wpływ na charakter jego mieszkańców. Pod tym wpływem powstaje pewien typ osobowy, który możemy określić jako «rasę»”⁵⁹. Traktując to pojęcie – podobnie jak Ludwik Gumpłowicz w swojej książce *Państwo i rasa* – jako termin socjologiczny⁶⁰, również Stein pisała, że „kiedy przedstawiciele pewnego typu rasowego żyją we wspólnocie i kiedy ta wspólnota jest wystarczająco liczna, aby funkcjonować jako «osobowość» kultu-

⁵⁶ Vgl. B. Beckmann-Zöller, *Einführung*, w: E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, s. XXI,

⁵⁷ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 60 n.

⁵⁸ Tamże, s. 196.

⁵⁹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 97.

⁶⁰ „Rasę” Gumpłowicz definiował jako będącą pewną historyczną indywidualnością „jedność etnologiczną”, por. L. Gumpłowicz, *Rasse und Staat. Eine Untersuchung über den Gesetz der Staatenbildung*, Wien 1975, s. 43.

rotwórcza, mamy do czynienia z *ludem*, który powstaje [*erwächst*] w obrębie danego kraju [podkr. – *E. S.*]⁶¹. Wspólnotę tworzoną przez przedstawicieli danego typu rasowego zbyt małą do ukonstytuowania się ludu Stein określała mianem plemienia, który był w stanie tworzyć lud tylko mieszając się z innymi plemionami. Mianem ras określała również złożone z wielu ludów, reprezentujące jednak pewien jednolity typ osobowy „jednostki geograficzne”, które odróżniała od ugruntowanych w jedności rasowej kręgów kulturowych. Ponieważ także tak rozumiane rasy były, w ujęciu Stein, wspólnotami duchowymi, zastrzegła ona, że „krąg kulturowy może z zasady wykraczać poza granice nawet tak szeroko pojętej jedności rasowej”⁶².

Rozwijany przez Claussa program badań psychoantropologicznych można byłoby stosownie do tego zawrzeć w hasło, będącym parafrazą programowego zawołania Husserla: „z powrotem do ludzi samych”. Jak pisał Clauss, „nasze badania, a mianowicie badania psychorasowe, mają za zadanie zgłębiać to, co ludzkie w człowieku”⁶³. Tak samo jak Husserl, który w *Kryzysie nauk europejskich* zarzucał naukom o faktach, że do samych faktów sprowadzają również ludzi, także Clauss uznawał, że badaczowi człowieka „nie pozostaje nic innego, jak zerwać ze ślepą wiarą w liczbę oraz powszechną ważność mierzalnych i dających się zważyć wartości, gdyż w przeciwnym wypadku to, co ludzkie, pozostanie przed nami zamknięte”⁶⁴.

Mimo swych roszczeń do tego, aby uprawiać naukę o człowieku jako naukę w sensie ścisłym, zdającą sprawę ze swoistości badanego przez nią fenomenu, Clauss nie poświęcał w swych pismach nadmiernej uwagi jej przesłankom teoretycznym. W wielokrotnie opracowywanym na nowo dziele *Rasa i dusza*, które w 1943 roku miało swoje osiemnaste wydanie, określał swoją naukę o psychice rasowej jako „badanie, które to, co rasowe i tym samym natural-

61 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 97.

62 Tamże.

63 L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 21.

64 Tamże.

nie uwarunkowane, stara się wysledzić w życiu psychicznym człowieka⁶⁵. Podbijając w ten sposób „nowy, dotychczas nie zbadany przez psychologię wymiar bytu psychicznego”⁶⁶, Clauss nie tyle przyjmował albo odrzucał „naturalne”, biologiczne uwarunkowanie rasy, ile raczej brał je w swoisty, metodyczny nawias: „Nasza praca jest bezzałożeniowa, polega na sobie samej”⁶⁷. Ras, które określał ogólnym pojęciem „rodzajów ludzkich” (*Menschenarten*), nie rozpatrywał – ujmując to w nawiązaniu do dokonanego przez Husserla rozróżnienia nastawienia „naturalistycznego” i „naturalnego” – jako pewnych obiektywistycznych, redukcjonistycznych konstruktów nauk o faktach, lecz jako pewne sensowne twory (*Sinngebilde*) codziennego doświadczenia⁶⁸.

Punktem wyjścia fizjonomiki rasowej Ludwiga Ferdinanda Claussa nie była w ten sposób rasa w sensie „kombinacji cech dziedzicznych o określonej zmienności”, wyznaczonej przez genotyp i ujawniającej się w sposób obiektywnie mierzalny w fenotypie człowieka⁶⁹. Tym, co czyniło z jego perspektywy pewien rodzaj ludzki rodzajem w znaczeniu pewnej rasy, był właściwy mu „sposób przeżywania” (*Erlebensweise*), który nie tyle miał w ciele pewne obiektywne podłoże, ile znajdował w nim pewien sensowny wyraz. Te „u każdej rasy różne” i określające je jako rasy sposoby ludzkiego przeżywania, pisał Clauss, nie dadzą się zbadać na podstawie „choćby i najbardziej wnikliwych obserwacji”, „ustaleń, notatek, zestawień poszczególnych przejawów i ich statystycznych obliczeń”⁷⁰. Jak zauważał, w tej mierze, w jakiej opisowe poznawanie przyrody (*beschreibende Naturkunde*), które wychodzi od obserwacji, „chwytą i zbiera jedynie zewnętrzne strzępki życia”⁷¹, istota rasy jako fenomenu doświadczanego w świecie życia w sposób

⁶⁵ Tamże, s. 20 i 9.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1938, s. 123.

⁶⁸ Por. L. F. Clauss, *Rassenseelenforschung im täglichen Leben*, Berlin 1934, s. 14.

⁶⁹ Por. K. Saller, *Leitfaden der Anthropologie*, Berlin 1930, s. 133.

⁷⁰ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1938, s. 113.

⁷¹ Tamże.

naturalny pozostaje dla niego nieuchwytna. Inaczej niż w przypadku „ptaków w lesie” lub „much na oknie”, stwierdzał Clauss, zwykła obserwacja form, w jakich rozgrywa się ludzkie życie, nie pozwala wnikać poprzez ciało jako pole jego wyrazu w określoną jakościowo przez swą rasę „duszę”⁷².

Jedynym źródłem, z jakiego miało czerpać badanie form wyrazu, było według Claussa „współżycie, współdoświadczenie z tymi, których chcemy w sposób rozumiejący zbadać”⁷³. Zrozumienie wyrazu oznaczało dla niego, stosownie do tego, „współprzeżywanie przeżycia, które wyraża wyraz”⁷⁴. Metoda współżycia lub współprzeżywania polegała w ujęciu Claussa na tym, że badacz wyrazu, „pozostając jeszcze pod pierwszym, całościowym wrażeniem, jakie wywarł na nim pewien określony, żywy człowiek”, pojmować miał wpierw „jednorazowość tego zjawiska” i dopiero stopniowo zagłębiać się w jego „żywą różnorodność”⁷⁵. Metodę tę Clauss określał również mianem „mimicznej”, ponieważ stosujący ją badacz wyrazu miał – „na tyle, na ile pozwalały na to okoliczności” – brać udział w życiu badanego człowieka: „iść jego krokiem, poruszać się tak, jak on się porusza, mówić jego językiem, kochać jego miłością, gniewać się jego gniewem, radować się jego radością i cierpieć jego cierpieniem”⁷⁶. Dopiero wychodząc od dochodzącego w ten sposób do skutku współdoświadczenia form życia poszczególnych ludzi, Clauss czynił swym zadaniem poszukiwanie „typów” względnie „idei postaciowych” (*Gestalt-Ideen*), „planu, zgodnie z którym utworzony (*geschaffen*) jest określony człowiek i który (być może w sposób niedoskonały) ucieleśnia”⁷⁷.

W nawiązaniu do gruntownie przez Claussa przestudiowanej pierwszej księgi *Idei*, jego „metodę mimiczną” można było-

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 117.

⁷⁷ Tamże, s. 115.

by określić mianem pewnej „ejdetyki regionalnej”⁷⁸. Nazywaną tak przez Husserla „niczą przewodnią” jego badań stały się dane w codziennym doświadczeniu, zróżnicowane pod względem sposobów przeżywania „rodzaje ludzkie” zidentyfikowane jako „rasy”, których mimiczne zgłębienie miało umożliwić powstanie „psychorasoznawstwa” (*Rassenseelenkunde*) jako pewnej dyscypliny materialno-ontologicznej. W stworzonej w ten sposób przez Claussa nauce miały znaleźć swój „istotny fundament teoretyczny” również badania rasowe uprawiane empirycznie, które – zgodnie z jego uwagą – wprawdzie negują ogłąd istotowy w sensie *intuitio*, jednak nie mogą go całkowicie uniknąć. W badaniach tych, pisał Clauss, „nie mogłoby być w ogóle mowy o «rasach», gdyby przedmiotem – choćby i nieświadomego – oglądu nie stawały się w nich idee postaciowe, za których przedstawiciele uznaje się w nich poszczególne ludzi, porządkując je w grupy nazywane rasami”⁷⁹.

Style bycia człowiekiem

Mimiczne badania rasowego zróżnicowania fenomenów wyrazu przez Claussa można byłoby określić mianem „krytyki” rasy w sensie nadanym temu pojęciu przez Kanta, to znaczy jako pytanie o granice jej doświadczenia. Właściwym przedmiotem tych badań miała stać się mianowicie rasa pojęta jako pewna „idea postaciowa”, jako pewien „praworzec”. Rasa, pisał Clauss, „tak jak wszelka postać, jest tym, czym jest, poprzez swój kontur, poprzez swą granicę. Poznawanie psychik ras [*Seelenkunde der Rassen*] jest badaniem granic”⁸⁰. Postać, podkreślał przy tym Clauss, nie oznacza w tym kontekście czegoś odnoszącego się wyłącznie do ciała, lecz „dotyczy człowieka jako całości, a zatem przeżywania

⁷⁸ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, s. 37 n.

⁷⁹ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1938, s. 115.

⁸⁰ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 13–14.

jego psychiki, która wyraża się w jego ciele⁸¹. Dopiero poprzez mimiczne zbadanie człowieka w pełni jego konkretności, w jego całości, która obejmuje również jego życie we wspólnocie, możliwe było, według Clausa, odkrycie prawidłowości, przenikającej człowieka w całej jego typowości i określającej całe jego przeżywanie. Tę będącą przedmiotem jego krytyki prawidłowość nazywał on „rasową prawidłowością stylu” jego przeżywania: „przeżywanie człowieka, pisał Clauss, dokonuje się w pewien określony sposób, nazywany przez nas stylem jego przeżywania, który to sposób prezentuje on zawsze i stale”⁸².

Główną kategorię badań Ludwiga Ferdinanda Clausa nad psychiką ras stanowiło w ten sposób wspomniane, wywodzące się z retoryki pojęcie „stylu”, które już w romantyzmie stało się punktem wyjścia szeregu koncepcji fizjonomicznych⁸³. Tak jak Jean Paul za hrabią de Buffonem mówił o stylu jako „drugim giętkim ciele ducha”, a Schopenhauer dostrzegał w stylu jego „fizjonomię”⁸⁴, również Clauss określał tym słowem to, co miało odróżniać rasę w jej indywidualności od innych rodzajów ludzkich. Tego złożonego kontekstu historycznego kategorii stylu Clauss był zresztą w pełni świadomy. „Słowo to jest wieloznaczne, przyznawał, i w innych naukach stosowane jest w innym sensie, na przykład w celu opisania związanych z epoką odmian poszczególnych kultur”⁸⁵. Owa wywodząca się z historii sztuki konotacja kategorii stylu nie wykluczała jednak, według Clausa, możliwości jej zastosowania również w psychorasoznawstwie. „Stosowane tu pojęcie stylu pozostaje w pewnym związku z tym, co jest nazywane stylem w historii sztuki, pisał. Nasze pojęcie stylu różni się wprawdzie od tamtego, lecz oba są względem siebie pokrewne”⁸⁶.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 118–119.

⁸³ Por. J. Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, s. 152.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 33.

⁸⁶ Tamże, s. 34.

Inaczej niż w naturalistycznej ideologii rasowej narodowego socjalizmu, rasa nie była zatem wyznaczona, według Claussa, przez takie lub inne, uwarunkowane somatycznie właściwości indywiduum. Właściwości te można było stwierdzić, w jego ujęciu, wyłącznie u jednostkowych ludzi, rasa tymczasem związana była dla niego z prawidłowością stylu, który określał ich psychiczne przeżywanie oraz jego wyraz⁸⁷. „To, co psychiczno-rasowe, pisał Clauss, nie polega na posiadaniu tych lub innych właściwości, lecz na ruchu ich oddziaływania w indywiduum”⁸⁸. Jak zauważa Richard Gray w swoim studium o fizjonomice niemieckiej, istotą koncepcji Claussa i podstawą jej różnicy od koncepcji antropologów, badających biologię rasy, było uczynienie jej kwestią nie tyle „treści”, ile „formy”⁸⁹. Dla Claussa, podkreśla Gray, „rasa nie manifestowała się w substancji ciała lub osobowości indywiduum, lecz raczej w stylu, w jakim wyraża się to, co dane psychofizycznie”⁹⁰.

W książce *Rasa i dusza* Ludwig Ferdinand Clauss omawiał sześć psychofizycznych typów rasowych i poddawał odpowiednio do tego analizie sześć różnych stylów przeżywania. Wyłącznym przedmiotem jego zainteresowania były wyróżniane w ówczesnej antropologii typy rasy białej lub inaczej „kaukaskiej”. Typy te traktowano wówczas jako „pod-rasy”, powstałe drogą stabilizacji pewnych cech, uzyskanych przez wykrzyżowanie i zmieszanie się określonych ras podstawowych, to znaczy wyodrębnionej przez Johanna Blumenbacha jeszcze w osiemnastym wieku rasy „kaukaskiej”, „mongolskiej”, „etiopskiej”, „malajskiej” lub „amerykańskiej”⁹¹. W zgodzie z narodowosocjalistyczną teorią rasową, do której powstania sam walczył przyczynił wspólnie z Hansem Güntherem, Clauss rozróżniał pomiędzy rasą „nordycką”, „falijską”, „środkową”, „orientalną”, „armenoidalną” i „alpejską”. Wkładem Claussa w tę teorię stało się określenie przedstawicieli rasy nor-

⁸⁷ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1938, s. 124.

⁸⁸ L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 17.

⁸⁹ R. T. Gray, *About Face...*, s. 287.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ J. F. Blumenbach, *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1798.

dyckiej mianem „człowieka sprawczego” (*Leistungsmensch*), rasy falijskiej lub atlantyckiej – mianem „człowieka zastygłego” (*Verharrungsmensch*), rasy śródziemnej – mianem „człowieka przedstawieniowego” (*Darbietungsmensch*), rasy orientalnej lub pustynnej – mianem „człowieka objawieniowego” (*Offenbarungsmensch*), rasy armenoidalnej lub przednioazjatyckiej – mianem „człowieka zbawieniowego” (*Erlösungsmensch*) i w końcu rasy alpejskiej lub ostyjskiej – mianem „człowieka wycofanego” (*Enthebungsmensch*).

Z punktu widzenia zainteresowań Claussa „istotą niemiecką” podstawowe znaczenie miały dla niego badania nad wyrazem, jaki znajdowały w niej prawidłowości psychiczne, którymi cechowała się rasa nordycka i falijska. Aby wytłumaczyć powody, dla których otwierał przegląd postaci rasowych od rasy nordyckiej i „człowieka sprawczego”, Clauss stwierdzał, że styl ten jest w Niemczech stylem panującym, „który przeżywamy jako nasz własny, o ile jesteśmy jeszcze pokrewni twórcom świata germańskiego”⁹². Jak pisał, „od tego, co własne, odstaje to, co obce: tylko ten, kto przeżył przenikającą świat germański prawidłowość stylu człowieka sprawczego jako swą dziedziczną własność, jako coś uwarunkowanego i warunkującego przez krew, a tym samym w najgłębszym sensie przez los, jest w stanie czysto odgraniczyć od niego wszystko to, co obce, a także pojąć je w sposób niezafałszowany [*unberührt*] w jego własnym, obcym nam, losowym uwarunkowaniu”⁹³.

Nordycki typ rasowy Clauss nazywał postacią człowieka sprawczego, gdyż jak pisał, „sprawstwo jest w wewnętrznym porządku wartości tego człowieka wartością określającą: przeżywa on swój świat jako coś mu przeciwstawionego, aby wypadł ku niemu i napadał je, «żeby coś z tym zrobić»”⁹⁴. Na podstawie analizy linii rysów twarzy i postaw cielesnych, przyjmowanych przez przedstawicieli rasy nordyckiej, ich „szczupłej”, „wzniosłej prężności”, Clauss stwierdzał, że tym, co cechuje ten typ w spo-

⁹² L. F. Clauss, *Rasse und Seele* (1943), s. 46.

⁹³ Tamże, s. 47.

⁹⁴ Tamże, s. 45.

sób istotowy, jest „styl wypadu”. Jak podkreślał, ponieważ określone przez ten styl prawidłowości formalne znajdują swój wyraz w „gotowości do wypadu i napadu”, jaką zdradza także nieporuszony fenomen cielesny tego typu rasowego, „napad» nie musi tu koniecznie oznaczać napadu wojowniczego, lecz całkiem ogólnie: kształtujący napad na środowisko”⁹⁵. W komentarzu do fotografii niemieckiego robotnika rolnego z północnej Fryzji Clauss pisał: „nie jest on panem znaczących dóbr lub skarbów wykształcenia [*Bildung*], a jednak jest panem. Pańskość nie polega na zewnętrznej pozycji życiowej, lecz na postawie wewnętrznej. Wychodzi on swojemu światu naprzeciw: [świat] jest jego «przedmiotem», który jest mu dany, aby coś z nim sprawił. Człowiek sprawczy, rasa nordycka”⁹⁶.

Od „ludzi objawienia”, których stylu przeżywania świata nie określa przymus sprawstwa, lecz „gotowość rozpoznania, co narzuca im chwila”, dla których – jak u Beduinów – „łup jest w życiu codziennym tym, co na rzadkich wyżynach przeżywania, w dziedzinie wiary, nazywane jest objawieniem”⁹⁷, typ nordycki różnił się, w ujęciu Claussa, w sposób zasadniczy. Wprawdzie, jak podkreślał, „życie sprawcze w opisanym tu sensie można prowadzić również tak, że patrząc z zewnątrz, wydaje się ono życiem w bezwzględnym lenistwie”⁹⁸. Człowiek nordycki, w zależności od swych charakterologicznych cech osobowych, mógł również wprząść się całkowicie w swój własny świat wewnętrzny, tracąc związek ze wspólnotą i otaczającym ją światem. „Taki wprzędziony w siebie [*in sich versponnener*] człowiek, wydaje się «nic nie robić», podczas gdy – patrząc od wewnątrz – jest ciągłym sprawcą. To, czy takie sprawstwo jest w ogólnym sensie twórcze, czy spleta się w dzieła i ostatecznie zatem przynosi coś jednak wspólnocie i wnosi coś w jej wspólny świat, jest pytaniem z całkiem innej płaszczyzny: zależy od siły kształtowania, która cechuje jednost-

⁹⁵ Tamże, s. 26.

⁹⁶ Tamże, s. 23.

⁹⁷ Tamże, s. 46.

⁹⁸ Tamże, s. 50.

kowego człowieka, od jego zdolności przystosowania się pomimo wszystko do otoczenia, od jego uzdolnień⁹⁹.

Fakt, że sprawstwo życia nordyckiego mogło, w granicznym przypadku, nie polegać na niczym innym, jak na samym sprawstwie, kazał Claussowi przyjąć, że sens tego życia wyznacza koniec końców „triumfalne *przezwyciężanie ciężenia* [*sieghafte Überwindung der Schwere*]. Oto ostateczny sens wszelkiego nordyckiego «sprawstwa» [podkr. – *L. F. C.*]¹⁰⁰. Dostrzeżenie istoty nordyckiego stylu rasowego właśnie w tym przezwyciężaniu pozwalało, według Claussa, wyjaśnić żywione powszechnie nieporozumienie, że – na co wskazywał Scheler w *Przyczynach nienawiści do Niemców* – przymus ciągłego sprawstwa, „opętanie krzątanią” uznawane są z nordyckiego punktu widzenia za szczególnie wartościowe. „Z pewnością kurczowe sprawstwo jest kurczowością nordycką, pisał, lecz nie jest niczym innym, jak właśnie kurczowością: stanem chorobowym człowieka nordyckiego, zaburzeniem toku jego psychiki. Kurczowość oznacza zawsze, że ciężkim czyni się coś, co mogłoby być lekkim; oznacza zatem przekształcenie linii sprawstwa w odwrotność jej sensu¹⁰¹. Do istoty nordyckiego stylu przeżywania należało tymczasem, według Claussa, będące podstawą wszelkiej elegancji (*Vornehmsein*) unikanie ciężkości, które miało znajdować swój wyraz również w postawie cielesnej jako scenie wyrazu psychiki nordyckiej.

Dla stylu rasowego, który panuje w świecie germańskim, obok prawidłowości psychiki nordyckiej konstytutywny był, w ujęciu Claussa, również styl przeżywania świata właściwy rasie falijskiej. Jego istotą miało być „zastygnięcie”, zarówno w odniesieniu do zajmowanej przestrzeni, jak i w znaczeniu „pozostawania w raz osiągniętym stanie¹⁰². Człowieka zastygłego, pisał Clauss, „można najczęściej napotkać w obrębie Niemiec przemieszanego z rasą nordycką na północnym zachodzie, zwłaszcza w Ostfalii i West-

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 66.

falii: stąd przyjęto się określenie «rasa falijska»¹⁰³. Mimo wielu rysów wspólnych z człowiekiem nordyckim, od wzrostu po kolor włosów i skóry, styl rasowy człowieka falijskiego miał stanowić pod istotnymi względami wręcz jego przeciwieństwo. „Każdy głębszy wgląd w psychiczną prawidłowość człowieka falijskiego – pisał Clauss – uczył mnie lepiej rozumieć także sens [jego] rysów cielesnych; prawidłowość tę należy oddzielić [od prawidłowości psychicznej człowieka nordyckiego] tak głęboko, jak podkreślanie ciężenia od przewyciężania ciężenia, jak zastygnięcie od wypadu”¹⁰⁴.

Podczas gdy człowiek nordycki był w interpretacji Claussa „stworzony do ruchu”, przez który autor *Rasy i duszy* rozumiał ruch zarówno w dziedzinie czynu, jak i myśli, człowiekowi falijskiemu z trudem miało przychodzić poruszanie się nawet w dziedzinie mowy. O ile milczenie nordyka miało być jedynie wyrazem braku sposobności przewyciężenia dystansu wobec tego, mu się przeciwstawia, o tyle u człowieka falijskiego miało stanowić wyraz typowego dla niego zatrzaśnięcia się w sobie. „U człowieka nordyckiego spotkanie z czymś obcym jako takim wyzwala zupełnie inny ruch [niż u falijszczyka]: dopuszcza je do siebie, sięga po nie swym sądem, bada, czy ma jakieś znaczenie w świecie jego sprawstwa, a następnie mówi mu «tak» lub «nie». Człowiek falijski mówi w każdym wypadku «nie» i zasuwa swój rygiel”¹⁰⁵. Ów niejako konserwatywny rys psychiki falijszczyka, nazywany przez Claussa „uporem” (*Sturheit*), miał znajdować swój wyraz w jego strukturalnej niemożności wyjścia naprzeciw również samemu sobie, uzyskania dystansu do samego siebie. „Na figle Dyla Sowi-zdrzała, rękojmię nordyckiej wolności, czysty człowiek zastygły nigdy nie może sobie pozwolić: swoboda gry z własną wartością, która stanowi podstawę wszelkiego głębokiego humoru, jawi się mu jako występek”¹⁰⁶.

¹⁰³ Tamże, s. 67.

¹⁰⁴ Tamże, s. 68.

¹⁰⁵ Tamże, s. 71.

¹⁰⁶ Tamże, s. 75.

Zdaniem Claussa, „dziejowy sens tego, co germańskie” nie wyczerpywał się w równaniu, w którym nordyckość i falijskość miały stanowić jedyne człony dodawania. Zmieszanie stylów przeżywania tych typów rasowych w istotny sposób określało jednak w świetle *Rasy i duszy* sens „istoty niemieckiej”. Zgodnie z przedstawioną tam interpretacją stylu przeżywania świata przez człowieka zastygłego, mógł on być na przykład „bez wątpienia strasznym wojownikiem”. Z uwagi na cechujące go poczucie honoru, związane ze świadomością bycia członem tego, co dawne, zaatakowany w swym stanie posiadania człowiek falijski stawał się, według Claussa, czystą siłą natury. „Owi starogermańscy wojownicy, pisał, których zachowanie w walce kazało mówić Rzymianom o *furor teutonicus*, pozwala myśleć o nich jako o mężczyznach rodzaju falijskiego”¹⁰⁷. Połączenie tych dwóch żywiołów w istocie niemieckiej Clauss postrzegał jako zarówno jej siłę, jak i źródło zagrożeń. Jednym z nich była przywoływana przez niego za Schelerem, wspomniana kurczowość nordycka. „Tam, gdzie nordycki przymus sprawstwa łączy się z falijskim uporem, pisał Clauss, mogą pojawiać się ludzie, dla których sprawstwo staje się skurczem, z którego nic dla nich nie wynika i z którego czynią sobie ostatecznie cnotę. Stan ten można nazwać zastygnięciem w sprawstwie”¹⁰⁸.

„Germańskość” była dla Claussa w swej istocie przede wszystkim „historycznym przejawem szczególnej postaci nordyckiego człowieka sprawczego”¹⁰⁹. Tak samo, jak „starohelleńskość” i „starorzymskość”, traktował ją jako szczególną postać nordyckości (*Sondernordheit*), ukształtowaną w tej samej mierze pod wpływem środowiska, zamieszkiwanego przez germańskich nordyków, co pod wpływem konieczności jego dzielenia z innymi typami rasowymi. „To, co falijskie, pisał, nie oddziało na to, co nordyckie w ludach germańskich wyłącznie w wyniku wmieszania się w ich krew rysów człowieka zastygłego, lecz również przez ich sąsiedz-

¹⁰⁷ Tamże, s. 77.

¹⁰⁸ Tamże, s. 78.

¹⁰⁹ Tamże, s. 86.

two i wspólne bytowanie”¹¹⁰. Clauss nie wykluczał, że wspomnienie właśnie tego sąsiedztwa przechowały w sobie starogermańskie sagi, opowiadające o pradawnych walkach nordyckich bohaterów z falijskimi olbrzymami. Jak stwierdzał, „pewne jest tylko, że z pradawnej walki i sporu wyrosła ostatecznie nowa wartość: dusza germańska. Nie przedstawia ona sobą kompromisu pomiędzy tymi dwoma sposobami przeżywania, nie jest ona «syntezą», w której miałyby one zostać zniesione. Czegoś takiego nie ma. Raczej wewnętrzny spór między nimi, ich wewnętrzne stylowe przeciwieństwo stało się samo pewną trwałą formą, sposobem bycia, właściwym istocie germańskiej”¹¹¹.

Kierowca nordycki a kierowca śródziemny

Podobnie, jak stało się to w przypadku socjologii wiedzy Karla Mannheim’a, wraz z przejętą z historii sztuki kategorią stylu psychologia rasy odziedziczyła właściwy jej – a przez Claussa przynajmniej deklarowany – relatywizm. We wprowadzeniu do wydania książki *Rasa i dusza* z 1943 roku, poświęconym „kwestii wartości”, Clauss podjął się odparcia zarzutu, wysuwanego przeciwko niemieckim badaniom rasowym, związanego z traktowaniem w ich ramach rasy nordyckiej za jedynie wartościową i uznawaniem innych ras za niższe. Bezpośrednim powodem podjęcia przez niego tej kwestii stała się krytyka, jakiej „rozpoznania badań rasowych” w Niemczech poddane zostały w dzienniku „Osservatore Romano” z 30 kwietnia 1938 roku, która skierowana była otwarcie również przeciwko jego własnemu stanowisku. Tam, gdzie „dowodzenie” przekonania niemieckich teoretyków rasowych o wyższości rasy nordyckiej „spotyka się z wiarą”, pisał Clauss, tłumacząc, dlaczego odparcie tej krytyki uznawał za istotne, „tam przemawia ono faktycznie przeciwnam, tym bardziej jeśli ze słowem «nordycki», tak łatwo fałszy-

¹¹⁰ Tamże, s. 87.

¹¹¹ Tamże.

wie rozumianym przez laików, łączy się tanie i bzdurne skojarzenia”¹¹².

Jako podstawę wspomnianych zarzutów Clauss przedstawiał w swoim wprowadzeniu trzy nieporozumienia. Pierwszym z nich było „tworzenie wrażenia, jakoby niemiecka nauka o rasach wystawiała każdej z nich, jak nauczyciel uczniom, określoną ocenę, jakoby zatem niejako porządkowała ona rasy, przyznając spośród nich rasie nordyckiej pierwsze miejsce”¹¹³. Dopuszczając możliwość, że w niektórych, niemieckich i zagranicznych „książkach i książeczkach” można napotkać tego typu stwierdzenia, sam Clauss utrzymywał kategorycznie, że psychologia rasy, która w jego przekonaniu jako jedyna była uprawniona rozstrzygać w kwestii wartości psychiki ras, „poczuła szorstko i jednoznacznie: każda rasa przedstawia sama w sobie najwyższą wartość. Każda rasa nosi w sobie porządek wartości i jego miarę, nie mogąc być mierzona miarą którejkolwiek z innych ras”¹¹⁴.

Zgodnie z dokonaniem przez Husserla rozróżnieniem nauki i światopoglądu, dziedziną, w której mierzenie wartości innych ras własną miarą dzieje się faktycznie i jest nieuniknione, było dla Claussa życie praktyczne. W nauce, która prowadzi badania wyłącznie porównawcze, jako wewnętrznie sprzeczne i nienaukowe uchylałoby ono jednak, jego zdaniem, rudymen tarnej logice. Bliższy pod tym względem Husserlowi niż Schelerowi, Clauss odrzucał możliwość stwierdzenia w tej dziedzinie również jakiegokolwiek, ufundowanej fenomenologicznie, materialnej hierarchii wartości ras. Zastrzegając, że „o wartości danej rasy ludzkiej mógłby rozstrzygać «obiektywnie» wyłącznie ten człowiek, który sam stałby ponad rasami. Takiego jednak nie ma, ponieważ być człowiekiem to być uwarunkowanym rasowo. Być może Bogu znana jest hierarchia ras, nam nie”¹¹⁵.

¹¹² L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, 1943, s. 15.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 16.

¹¹⁵ Tamże.

Jeśli chodzi o to pierwsze, wyjaśniane przez niego „nieporozumienie”, dotyczyło ono, w przekonaniu Claussa, w tej samej mierze jego własnej koncepcji rasy, co oficjalnej nauki o rasie, badającej jej podstawy biologiczne. Jak podkreślał, deklaracja o tym, że każda rasa przedstawia sama w sobie najwyższą wartość, stanowiła podstawę również niemieckiej polityki rasowej, będąc drukowaną na tablicach z ilustracjami ras, które urząd do spraw polityki rasowej NSDAP rozwieszał w niemieckich szkołach¹¹⁶. Inaczej traktował Clauss drugi zarzut, formułowany przez „Osservatore Romano”, który odnosił się do identyfikowania przez naukę niemiecką poszczególnych ras na podstawie przysługujących im, takich lub innych własności. Dystansując się wobec oficjalnej, narodowosocjalistycznej ideologii rasowej, w ramach której rasa nordycka na przykład miała wyróżniać się spośród pozostałych ras zdolnościami analitycznymi, wolą czynu, świadomością odpowiedzialności, sumiennością i zmysłem heroicznym, Clauss stwierdzał, że te i inne własności cechują w równym stopniu także pozostałe rasy. Tym, co miało je od siebie odróżniać, był w jego ujęciu jedynie sposób, w jaki te własności w poszczególnych rasach się przejawiają: „człowiek rasy śródłądowej porusza się inaczej, niż ten rasy nordyckiej, inaczej kroczy, inaczej tańczy, jego słowom towarzyszy inna gestykulacja”¹¹⁷. Różnica pomiędzy nimi nie była, według niego, różnicą własności, lecz wspomnianego stylu: „styl ruchu psychicznego określa styl ruchu cielesnego, obydwą są jednym i tym samym”¹¹⁸.

W tej mierze, w jakiej różnica pomiędzy rasami nie była dla Claussa kwestią ich materialnych, kwantyfikowalnych własności, lecz była jakościową różnicą psychologicznych prawidłowości stylów ich przeżywania świata, bezsensowne było dla niego samo pytanie o ich większą lub mniejszą wartość. „Każdy na swój sposób, każdy w swoim stylu” – pisał¹¹⁹. Sens tej różnicy ilustrował przykładem odmienności stylu prowadzenia auta przez kierowcę

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, s. 18.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

rasy nordyckiej i kierowcę rasy śródziemnej. Zdaniem Claussa nie można powiedzieć, jakoby jeden lub drugi był bardziej uzdolniony do jego prowadzenia, gdyż różnica tych zdolności była, według niego, wyłącznie osobnicza. O ile jednak, jak zauważał, obydwaj byłiby do tego uzdolnieni, każdy z nich byłby uzdolniony do prowadzenia auta bądź to na sposób nordycki, bądź śródziemny.

„Obydwa te sposoby, diagnozował Clauss, odróżniają się od siebie w następujący sposób: kierowca śródziemny jest mistrzem chwili, jest zawsze tam, gdzie jest, w doskonałej terażniejszości. Wjeżdża nagłym zwrotem w zakręt szybko jak błyskawica, odpuszcza i hamuje w okamgnieniu – im bardziej szaleńcza, im bardziej niebezpieczna jest jazda, tym wspanialsza jest zabawa. W tym punkcie kierowca nordycki nie podąża za nim (...). Człowiek nordycki nie żyje w tym, co jest, lecz zawsze w tym, co nadchodzi: nie jest mistrzem chwili, lecz mistrzem dali. Nie wchodzi w zakręt nagle, lecz szerokim łukiem. Zakręt jest dla niego «piękny», jeśli jest przez niego przewidziany i jak najmniej przez niego podkreślony. Kierowca śródziemny kocha niespodzianki: to w nich potwierdza się jego mistrzostwo chwili. Kierowca nordycki czuwa się zawsze w chwilę nadchodzącą, również tylko możliwą”¹²⁰.

Trzecim nieporozumieniem, na którym opierała się, według Claussa, krytyka niemieckiej nauki o rasie, przedstawiona w czasopiśmie „Osservatore Romano”, było milcząco przyjmowane w niej założenie, że granice narodowe i granice rasowe pokrywają się ze sobą. Odpierając przekonanie, że niemiecka nauka o rasie utożsamia naród niemiecki z rasą nordycką, a naród włoski z rasą śródłądową, Clauss czuł się w obowiązku podkreślić, że każdy z tych narodów stanowi mieszaninę różnych ras, wśród których w Niemczech jedynie przeważa rasa nordycka, tak jak we Włoszech, szczególnie w południowej części półwyspu – śródziemna. „Nie jest bynajmniej tak, pisał, jakoby obydwie narody były oddzielone od siebie ostrymi granicami rasowymi, w swojej krwi mają one ze sobą raczej wiele wspólnego”¹²¹. Powinowactwo krwi

¹²⁰ Tamże, s. 18–19.

¹²¹ Tamże, s. 19.

obydwu narodów sięgało, zdaniem Claussa, jeszcze czasów rzymskich, będąc na przestrzeni historii wielokrotnie odnawiane, zaś prawidłowości stylu rasy nordyckiej i rasy śródziemnej znalazły swój zróżnicowany wyraz w kulturach obydwu tych kształtujących się wzajemnie narodów. „Kultura romańska jest starsza, kultura germańska młodsza, zauważał. Lecz która z nich jest bardziej wartościowa, starsza czy młodsza? Również to pytanie wydaje nam się niewłaściwie postawione”¹²².

Konkluzją dygresji Claussa na temat wartości rasy stało się wskazanie, że rozpowszechniane przez „Osservatore Romano” podejrzenia w odniesieniu do niemieckiej polityki rasowej sięgają jedynie niepotrzebną nieufność pomiędzy obydwoma zaprzyjaźnionymi narodami. Niezależnie od tych podejrzeń, każdy kolejny krok w dziedzinie polityki międzynarodowej i kolonialnej potwierdzał, w jego przekonaniu, słuszność wyników badawczych psychologii rasowej, spełniając żywione przez Bismarcka i Schelera oczekiwania jej praktycznej przydatności w kontaktach z odmiennie ukształtowanymi ludźmi. „Jej celem, podkreślał Clauss, jest nie dzielenie, lecz łączenie narodów, w tej mierze, w jakiej ugruntowuje ona pomiędzy różnymi rodzajami ludzi wyjaśnione naukowo porozumienie”¹²³.

Problem „methexis”

Dopóki sąd NSDAP nie wysunął przeciwko Claussowi zarzutów z „paragrafu aryjskiego” w związku z pomocą, jakiej ten udzielił swojej asystentce, odchylenia jego psychoantropologii rasy od ideologii narodowosocjalistycznej nie wzbudzały wśród urzędników partyjnych żadnej nieufności. Sformułowany przeciwko niemu akt oskarżenia obejmował już jednak również zarzuty przeciwko samej jego koncepcji rasy, dokonując oceny naukowości metody Claussa oraz zgodności jego nauki z ideologiczną linią partii. Pod-

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

stawą tych zarzutów stała się opinia o jego dziele, sporządzona w 1943 roku przez kierownika Zakładu Psychologii Dziedziczności w Instytucie Antropologii imienia Cesarza Wilhelma, doktora Kurta Gottschalda. W swojej ekspertyzie stwierdzał on, że największym mankamentem koncepcji Claussa – w jego ocenie czyściej filozoficznej, której zarys obecny był już u Ludwiga Klagesa – było uchylanie się od konieczności „oparcia psychorasoznawstwa na podstawach empirycznych, konieczności, która jest nieodzowna w badaniach rasowych operujących metodą indukcyjną”¹²⁴.

Gottschald zarzucał Claussowi niedostateczne uwzględnienie faktu, że styl przeżywania, z którym utożsamiał on rasę, jest określony w sposób istotny również przez środowisko, co uniemożliwiało mu wyodrębnienie dziedzictwa rasowego od wpływów, kształtujących ten styl¹²⁵. Ponieważ stosując swoją metodę, Clauss nie podejmował żadnych prób empirycznego wykazania dziedzicznej stałości stylu przeżywania, nie był on również w stanie wykazać, pisał, że tym, co bada, są rzeczywiście różnice wyrazu psychicznego uwarunkowane dziedzictwem rasy, a nie środowiskiem. Choć Clauss wierzył, że mimiczna metoda współżycia, polegająca na intuicyjnym oglądzie, na zdolności do współprzeżywania, oferuje mu możliwość rozróżniania w stylowej strukturze psychiki i ciała pomiędzy tym, co rasowo dziedziczne a tym, co środowiskowe, jawiła się ona z perspektywy antropologii przyrodoznawczej, przyjętej przez Gottschalda, jako całkowicie subiektywna. Nie mając za podstawę „doświadczeń” w zwykłym, naukowym sensie tego słowa, pozbawiała się ona wszelkiej możliwości kontroli swych wyników, a co za tym idzie, także samokontroli. Identyfikowana przez Gottschalda jako „fenomenologiczna”, metoda Claussa wykraczała w jego opinii „poza granice swej stosowalności, których jasne uznanie stanowi probiez naukowej postawy badacza”¹²⁶.

W ekspertyzie Gottschalda Urząd do Spraw Polityki Rasowej dostrzegł dowód, że pomiędzy psychoantropologią Claussa

¹²⁴ Por. P. Weingart, *Doppel-Leben*, s. 82.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 83.

a badaniami rasowymi, na których opierała się polityka partii, ma miejsce głęboka przepaść. Koncepcja Claussa spotkała się z ambiwalentnym odbiorem również ze strony innych kierunków rozwijanej wówczas w Niemczech filozofii człowieka, przede wszystkim zainicjowanej przez Helmutha Plessnera i Maksa Schelera antropologii filozoficznej. Bardzo wcześnie, gdyż już w 1926 roku, krytyczną recenzję ze świeżo wówczas opublikowanej książki *Rasa i dusza* napisał także inny fryburski uczeń Husserla, a później Heideggera, Karl Löwith. Jako główny zamysł tego dzieła przedstawił on w niej „przyuczenie do zróżnicowanego widzenia określonych fenomenów, w których wyraża się [Ausdrucksercheinungen] ludzkie życie”¹²⁷. Tak, jak później ekspert Urzędu do Spraw Polityki Rasowej, również Löwith wysunął wobec tej koncepcji metodyczną wątpliwość, „jakiego rodzaju miałyby być owo «widzenie», do którego książka niewątpliwie przyucza czytelnika?”¹²⁸.

W swojej recenzji także Löwith wskazywał na Spenglera, Frobeniusa, Keyserlinga, Gundolfa, Worringera, Kretschmera i Klagesa jako na poprzedników Claussa, podkreślając w istocie estetyczny charakter jego rozważań. Doceniał objawiającą się w jego fenomenologicznej metodzie badań rasowych, jego zdaniem całkowicie uprawnioną, „reakcję przeciwko naturalistycznemu sumowaniu cech, własności i detali fizjonomicznych”¹²⁹. Zarzucał jednak przyjętej przez niego perspektywie, że pomimo aspiracji do bycia krytyczną, cechuje ją w gruncie rzeczy głęboki dogmatyzm. Dogmatyczny charakter miała w ujęciu Löwitha już sama przyjmowana przez Claussa możliwość „oglądu istotowego” i domniemywanej na jego podstawie oczywistości rasy jako pewnej zrozumiałej całości. Określenie człowieka z jej perspektywy mianem pewnego „psychicznego tworu sensownego” było

¹²⁷ K. Löwith, *Besprechung des Buches Rasse und Seele von Ludwig Ferdinand Clauss*, w: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Stuttgart 1981, s. 198.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże.

w oczach późniejszego krytyka narodowosocjalistycznego uwi-
klania Heideggera wręcz groteskowe¹³⁰.

Nie szczędząc Claussowi ironii i szyderstwa, także Löwith skoncentrował swoją krytykę na granicach stosowalności metody ejdetycznej w badaniach rasowych. Metoda ta była w jego ujęciu w odniesieniu do tej dziedziny o tyle niestosowna, że przedmiotem badań Claussa nie były rzeczywistości czysto matematyczne, lecz rzeczywistości ludzkiej psychiki i ciała. Podnosząc to, co zazwyczaj faktycznie typowe dla przedstawicieli określonych ras, do rangi istniejących w sposób oderwany postaci istotowych, Clauss usunął, według Löwitha, w metafizyczny cień kwestię powiązania tych postaci z ludzką faktycznością. Koncepcja rasy, którą Clauss postrzegał jako pewną postać Platońskiej idei, rozbi-
jała się w interpretacji Löwitha o „problem «methexis», to znaczy o problem udziału lub lepiej wewnętrznej przynależności [*Innewohnerschaft*] tego, co idealne, do tego, co realne”¹³¹. Krytyka, jakiej Löwith poddał uprawiane przez Claussa badania rasowe, w których człowiek, jak zauważał, „nie jest niczym więcej, jak mniej lub bardziej stylowo czystym, żywym dziełem sztuki”¹³², dotyczyła w ten sposób w istocie samego jego „idealistycznego” pojęcia rasy, przeciwstawianego pojęciu stosowanemu w antropologii naturalistycznej. Główna wartość jego analiz opisowych polegała, według Löwitha, na „wyćwiczony przez Nietschego zdolności do psychologicznego różnicowania właściwego znaczenia zachowań na pozór identycznych (...) – lecz już nie na dogmatycznym rozdzielaniu tych różnic pomiędzy odmienności uogólnione rasowo”¹³³.

Odbiór psychoantropologii Ludwiga Ferdinanda Claussa w latach dwudziestych i trzydziestych w istotny sposób określał fakt, że jego metoda badań rasowych wpisywała się w kontekst dyskursu uznawanego wówczas w Niemczech dość powszech-

¹³⁰ Tamże, s. 201.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 205.

¹³³ Tamże.

nie za „naukowy”¹³⁴. Główne koncepcje antropologii filozoficznej, choć rozwijane w owym czasie w opozycji wobec politycznie instrumentalizowanych badań nad człowiekiem pod kątem jego „rasy”, zawdzięczały swą popularność w znacznym stopniu również temu ogólnemu, „naukowemu klimatowi”¹³⁵. Atmosferą tą, a także pewnymi zawartymi w psychorasoznawstwie Claussa wglądami antropologicznymi, można tłumaczyć zarazem niektóre pozytywne oceny jego „nauki” ze strony ówczesnej filozofii, sformułowane choćby przez Ericha Voegelina czy Ericha Rothackera.

Do psychoantropologii Ludwiga Ferdinanda Claussa, w nie mniejszym stopniu niż do filozoficznej antropologii Maksa Schelera, odnosił się Voegelin w swojej wczesnej, opublikowanej w 1933 roku książce *Rasa i państwo*. Choć podejście Claussa również on poddał wieloaspektowej krytyce, przyznawał w niej, że autor *Rasy i duszy* „ma jasność w odniesieniu do przedmiotu, o którym pisze”¹³⁶, a także że pomimo pewnych niedostatków jego teorii rasy, stwarza ona wszelkie przesłanki, aby problem ten badać w sposób naukowy¹³⁷. Voegelin ze zrozumieniem odnosił się do jego koncepcji rasy jako „idei” i akceptował jego ujęcie człowieka jako jedności ciała, duszy i ducha. Jako udaną traktował również przedstawioną przez Claussa interpretację stylu przeżywania, właściwego psychice nordyckiej¹³⁸. Za niejasną w teorii Claussa uznawał Voegelin głównie kwestię hierarchizacji idei, a w szczególności rozróżnienie idei, które określają indywidualium, i idei, które można w badaniu „wziąć w nawias” jako pewną kolektywną własność pewnej grupy ludzi¹³⁹. Przedmiotem odrębnej interpretacji musiałaby stać się w tym kontekście kwestia, na ile ta pozytywna ocena fenomenologicznej teorii rasy Claussa stanowiła

¹³⁴ Por. P. Weingart, *Doppel-Leben*, s. 92.

¹³⁵ Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg–München 2009, s. 181.

¹³⁶ E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, s. 93.

¹³⁷ Por. A. Krasseman, *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften*, Erfurt 2002, s. 41.

¹³⁸ Tamże, s. 40.

¹³⁹ Tamże.

wyraz poglądów na tę sprawę samego Voegelina, a na ile była ona wyrazem jego dążenia do ograniczenia roszczeń do obiektywności badań nad rasą uprawianych w paradygmacie naturalistycznym. Badania te, jak pisał, przekraczały granice naukowości, podchodząc do człowieka w pełni jego konkretności od strony samej tylko jego biologii¹⁴⁰.

Do książki *Rasa i dusza* odnosił się w sposób rozumiejący w ramach swojej zaangażowanej w narodowy socjalizm antropologii filozoficznej również Erich Rothacker, który w swych badaniach, podobnie jak Clauss odwoływał się do kategorii stylu¹⁴¹. W swojej opublikowanej w 1934 roku rozprawie na temat filozofii historii dwukrotnie aprobująco zestawiał on dzieło Claussa z dziełem Heideggera¹⁴², które to zestawienie spotkało się z ciepłym przyjęciem również ze strony samego autora *Bycia i czasu*¹⁴³. Choć w okresie denazyfikacji w Niemczech po drugiej wojnie światowej Rothacker znalazł się w takiej samej sytuacji jak Clauss, w 1953 roku przygotował także korzystną opinię o jego postawie i dorobku naukowym w czasach Trzeciej Rzeszy w związku ze staraniami psychoantropologa rasy o zawodową i finansową rehabilitację¹⁴⁴.

Podzielając we wspomnianej rozprawie ideały „narodowej rewolucji ludu niemieckiego”, Erich Rothacker czynił w niej celem niemieckiej nauki o rasie „narodowo-polityczne wychowanie do pewnego określonego fenotypu”¹⁴⁵. W momencie, w którym jego

¹⁴⁰ Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, s. 115.

¹⁴¹ Por. E. Rothacker, *Kulturen als Lebensstile*, „Zeitschrift für deutsche Bildung”, 10(1934), s. 177–182.

¹⁴² E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, w: A. Baeumler, M. Schröter (Hrsg.), *Handbuch der Philosophie*, Oldenbourg–München–Berlin 1934, s. 3–150.

¹⁴³ Por. E. Faye, *The Political Motivations of Heidegger's anti-Cartesianism*, w: G. A. J. Rogers et al., *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New York 2010, s. 181.

¹⁴⁴ Por. R. Stöwer, *Erich Rothacker: Sein Leben und seine Wissenschaft vom Menschen*, Göttingen 2012, s. 304.

¹⁴⁵ Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, s. 146.

własna koncepcja rasy popadła w konflikt z oficjalną linią partii, również ona stała się przedmiotem zleconej przez aparat partyjny, naukowej ekspertyzy. W odróżnieniu od Claussa, którego pojęcie rasy miało wykazywać wszelkie cechy odchylenia „platońskiego”, zarzut wobec Rothackera dotyczył jednak „historyzacji” przez niego tego pojęcia. W myśl sformułowanej na jego temat opinii, Rothacker miał wprawdzie wskazywać, że „rasa ma swój wyraźny udział w zjawiskach historycznych, zarazem miał kłaść jednak nacisk na pojęcie hodowli i twierdzić, że rasa jest ostatecznie wynikiem woli i celów ustanawianych kulturowo”¹⁴⁶.

„Patrzyliśmy «rządzającym» w twarz”

Aprobatorywnego odniesienia się przez Ericha Rothackera do psychoantropologii Claussa trudno uznać za reprezentatywne dla antropologii filozoficznej już poniekąd z samej jej definicji jako jednego z kierunków filozofii dwudziestego wieku. Ukształtowała się ona bowiem w latach dwudziestych i trzydziestych w otwartej opozycji do antropologii rasowej, zarówno volkistowskiej antropologii Rosenberga, Kriecka i Baeumlera, jak i tej reprezentowanej wówczas przez Konrada Lorenza. W tej mierze, w jakiej ciało indywidualnego człowieka traktowane było w ramach antropologii rasowo-politycznej jako zapośredniczone przez „ciało zbiorowe narodu”, była ona również jako taka przez tę „oficjalną” antropologię postrzegana. Mówiąc słowami jej współczesnego badacza Joachima Fischera, ponieważ w koncepcji volkistowskiej ciało człowieka stanowiło pewne *politicum*, „kierunek taki, jak antropologia filozoficzna, czyniący swoim punktem wyjścia indywidualną istotę żywą, zapoznawał z jej perspektywy wymiar rozstrzygający teoretycznie”¹⁴⁷.

W pismach Helmutha Plessnera, jednego z głównych – do czasu jego emigracji z Niemiec w 1934 roku – przedstawicieli

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

antropologii filozoficznej w Niemczech, brakuje jakiegoś wyraźnego ustosunkowania się do rozwijanej przez Claussa psychoantropologii. Nie ulega mimo to wątpliwości, że jako recenzentowi książki Voegelina *Rasa i państwo*, a także jako koledze Edith Stein z Getyngi, któremu przyszła zakonnica była nawet podczas wojny swatana¹⁴⁸, dzieło i osoba Claussa musiały być Plessnerowi przynajmniej pośrednio znane. Warto również nadmienić, że jedna z niemieckich recenzji jego emigracyjnej, rozliczeniowej książki *Los ducha niemieckiego u wylotu epoki mieszczańskiej* nie ukazała się nigdzie indziej, jak w piśmie ruchu nordyckiego, wydawanym przez Claussa i Günthera periodyku „Rasse”. Od jej autora mógł się Plessner dowiedzieć, że w swojej książce zaniedbał zrekonstruowania tego losu z punktu widzenia zasad rasowych i że próbował w niej „zamotać i wyśmiać poglądy na naród, rasę oraz perspektywę życiową”¹⁴⁹.

Ocenę teorii rasy Claussa z perspektywy jego antropologii filozoficznej można w związku z tym próbować rekonstruować jedynie na drodze okrężnej, odwołując się do innych wypowiedzi Plessnera na temat niemieckiej nauki i polityki rasowej. Stanowisko wobec niej Plessner zajął przede wszystkim w swoich pismach politycznych z lat trzydziestych: we wspomnianej książce o losie ducha niemieckiego oraz we wcześniejszej rozprawie *Władza i natura ludzka*. Właściwe jego stanowisko wobec problematyki rasy wydaje się w tych pismach z jednej strony uznanie antropologii anatomów, biologów rasy i badaczy dziedziczności za naukę czysto empiryczną oraz z drugiej – krytyka jej roli jako antropologii politycznej.

Zastanawiając się, co miałyby stanowić treść takiej politycznej antropologii, również Plessner uznawał wprawdzie, że powinna do niej należeć „przede wszystkim genealogia życia politycznego z podstawowej konstytucji człowieka jako pierwotnej jedności ducha, duszy i ciała, odpowiednio do teorii instynktów i namiętności, polityczna teoria afektów, a zarazem charakterologia,

¹⁴⁸ Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 399 i n.

¹⁴⁹ Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, s. 184.

z której mogłaby korzystać praktyka polityczna¹⁵⁰. Za szczególnie niebezpieczne uznawał w swoich pismach wykorzystywanie wyłącznie biologicznych badań w interpretacji życia politycznego społeczeństw ze strony partii prawicowych oraz „pesymistycznych, wrogich oświeceniowi i w tym sensie konserwatywnych rzeczników czystszej polityki siły”¹⁵¹. Jak stwierdzał bowiem w piśmie *Władza a natura ludzka*, „nie jest oczywiste, czy człowiek jest istotą dającą się ująć czysto biologicznie, nie jest też oczywista założona milcząco w tym rozumowaniu myśl, że czynnik fizyczny ma decydujące znaczenie dla jego egzystencji w całości jej uzewnętrznień, kształtujących historię”¹⁵².

Do psychoraszonawstwa Clausa odnosiła się jednak w całej rozciągłości krytyka ducha niemieckiego i rekonstrukcja etapów jego „pograżania się w barbarzyństwo”, przedstawiona przez Plessnera w jego książce emigracyjnej, powstałej na podstawie wykładów, jakie wygłosił w 1934 roku na uniwersytecie w holenderskim Groningen. Fakt, że Clauss – w odróżnieniu od Lévinasa, który za właściwy temat fenomenologii uznawał „oblicze innego w jego nagości”¹⁵³ – uczynił przedmiotem swych jakościowych badań fenomenologicznych „oblicze ras i ludów”, jawi się z tej perspektywy jako wyraz kryzysu całego ówczesnego, niemieckiego poglądu na świat. Otwarte zanegowanie przez Plessnera możliwości potraktowania dowolnie rozumianej „rasy” jako jednej z kategorii antropologii filozoficznej wynika tu z przeprowadzonej przez niego w tych wykładach krytyki całej – mówiąc słowami Marksa – „ideologii niemieckiej”.

„Godzina autorytarnej teorii dziedziczności” miała w jego interpretacji wybić w Niemczech wraz radykalnym upadkiem wszelkich autorytetów po klęsce w pierwszej wojnie światowej oraz zwątpieniem ducha niemieckiego w „zobowiązany wobec

¹⁵⁰ H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 5.

¹⁵¹ Tamże, s. 13.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Por. E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, w: B. Casper (Hrsg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg-München 1981, s. 112.

idei wolności sens filozofii”¹⁵⁴. Podniesiona do rangi politycznego dogmatu ideologia rasowa, której pokusie uległ duch niemiecki, Plessner potraktował w swoich wykładach jako brzemię jego fatalnego, nie do końca wyłącznie przez niego samego wykutego losu. Brzemię to Clauss wziął na siebie w artykule *W poszukiwaniu naszych granic*, w którym przyznawał otwarcie, że „wówczas – czyli w latach po pierwszej wojnie światowej – rozpoznaliśmy czającego się wśród nas wroga. Patrzyliśmy «rządzącym» w twarz i rozpoznaliśmy, że ucieleśnia się w nim to, co nieniemieckie, to, co nieniemieckie w Niemczech”¹⁵⁵. W tej mierze, w jakiej „rozpoznanie” tego wroga Clauss przedstawiał jako jedną z najważniejszych przesłanek swoich psychologicznych badań rasowych, doprowadzonych przez niego do postaci „ściślej nauki”¹⁵⁶, również jego psychoantropologia dała się z punktu widzenia Plessnera potraktować jako jeden z „istotnych etapów upadku klasycznego idealizmu i rosnącej nieufności wobec siły ducha, postępu, tolerancji i humanizmu”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, s. 179.

¹⁵⁵ Cyt. za: P. Weingart, *Doppel-leben*, s. 169.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, s. 182.

VII. KAMIENIE MĄDROŚCI

Tak jak dla Adolfa Grimmego Niemcy byli ludem o dwóch narodach, a dla Ludwiga Ferdinanda Claussa – o dwóch rasach, dla Dietricha von Hildebranda byli oni ludem o dwóch państwach, z których jedno sprzeniewierzyło się swemu dziejowemu posłannictwu. Po ustanowieniu w Niemczech Trzeciej Rzeszy Hildebrand uznał za misję Austrii „wskazanie ludowi niemieckiemu właściwej drogi w epoce bezgranicznego zamętu”¹. Ponieważ jako niemiecki katolik był przekonany, że jego czasy „wypełniał do przesytu indywidualistyczny liberalizm, antropocentryczny obraz świata, skrajny parlamentaryzm, demokratyczna interpretacja autorytetu”², możliwości odnowy kultury europejskiej nie poszukiwał, jak Husserl, w powrocie do greckich ideałów człowieczeństwa. Tak jak Scheler, nadzieje na przezwycięzenie kryzysu tej kultury pokładał w powrocie do jej chrześcijańskich korzeni³. Wierzył, że „w epoce, w której bankructwo indywidualistycznego liberalizmu doprowadziło do dwóch nowych, jeszcze straszniejszych błędów, grożących zniszczeniem korzeni całej zachodniej kultury: bolszewizmu i narodowego socjalizmu”⁴, to katolickiej Austrii, „kwantytatywnie małemu krajowi”, powierzone zostało

¹ D. von Hildebrand, *Österreichs Sendung*, w: tegoż, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, Mainz 1994, s. 166.

² Tamże.

³ Jak zauważa autor polskiej monografii politycznego zaangażowania Hildebranda, jego sprzeciw wobec narodowego socjalizmu „wynikał z dążenia do ratowania wartości kultury chrześcijańskiego Zachodu, dla których to wartości nazizm stanowił śmiertelne zagrożenie. Był to przede wszystkim spór natury filozoficznej, mający jednak bardzo konkretne implikacje w sferze politycznej”, por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Kraków 2011, s. 11.

⁴ D. von Hildebrand, *Österreichs Sendung*, s. 166.

„wielkie doczesne zadanie, wielkie jak w czasach kontrreformacji”⁵.

We wstępie do zbioru tekstów, dokumentujących polityczne zaangażowanie Hildebranda w latach trzydziestych, Josef Seifert stwierdza, że odrzucenie przez niego narodowego socjalizmu było ścisłą, logiczną konsekwencją jego ugruntowanej w idei fenomenologii, personalistycznej i realistycznej postawy filozoficznej⁶. Nie zmienia to faktu, że w początkowym okresie jego przynależności do monachijskiego koła fenomenologów filozofia polityczna nie stanowiła głównego obszaru zainteresowań Dietricha von Hildebranda. Niewykluczone, że w związku z tym polityka jako taka również nie musiała się stać przedmiotem jego fenomenologicznego namysłu. Podobnie jak w przypadku pozostałych fenomenologów dopiero wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej, a szczególnie po jej dramatycznym dla Niemców zakończeniu, objawiła mu ona, poniekąd wbrew jego woli, jeśli nie swoją wartość, to z pewnością doniosłość dla życia. „Nie poszedłem do polityki, to polityka przyszła do mnie” – pisał Hildebrand o motywach, które skłoniły go do wystąpienia w roli jednego z najbardziej zaangażowanych politycznie fenomenologów⁷. Możliwość podjęcia po 1933 roku bezkompromisowej krytyki politycznych tendencji swojej współczesności pojmował jako „misję od Boga”, widząc w zwalczaniu nazizmu – tak samo, jak z pozycji niemieckiego ewangelika czynił to Adolf Grimme – „*kairos*, wezwanie chwili”⁸.

⁵ Tamże.

⁶ J. Seifert, *Vorwort*, w: J. Seifert (red.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Heidelberg 1998, s. 7.

⁷ Cyt. za: K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 193.

⁸ A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 295.

Biografię Dietricha von Hildebranda, napisaną na podstawie spisanych przezeń pamiętników, jego żona Alice von Hildebrand rozpoczyna stwierdzeniem, że urodził się „pod egidą muzyki”⁹. Przyszedł na świat we Florencji, w zdesakralizowanym przez Napoleona, szesnastowiecznym klasztorze San Francesco, który jego ojciec, ceniony rzeźbiarz Adolf von Hildebrand, zakupił w 1873 roku i przekształcił w rodzinną siedzibę. Urodzony – jak pisze Alice von Hildebrand – w świecie, w którym panowała sztuka, w świecie kultury, w świecie piękna, „od kołyski młody Dietrich słyszał Bacha, Haydna, Mozarta i Beethovena. Oprócz tego wraz z rozgłosem nazwiska Adolfa do San Francesco zaczęli tłumnie przybywać wielcy artyści i myśliciele tamtych czasów”¹⁰.

Wykształcony przez prywatnych nauczycieli, „pasjami jeżdżący konno”, Hildebrand rozpoczął w 1906 roku studia na Uniwersytecie Monachijskim, gdzie przyłączył się do założonego przez Theodora Lippsa Akademickiego Towarzystwa Psychologicznego. Podczas jednego z cotygodniowych spotkań towarzystwa w Café Heck, w których brali udział między innymi Alexander Pfänder, Moritz Geiger i Adolf Reinach, poznał również świeżo przybyłego z Jeny Maksa Schelera. W swoich pamiętnikach Hildebrand wspominał, że jako ówczesny *Privatdozent* uniwersytetu w Monachium Scheler przedstawiał sobą w jego oczach „całkowicie inny świat niż pozostali profesorowie. Był dużo bardziej wysublimowany i miał pełniejszy kontakt z bytem”¹¹. Wrażenie, jakie na nim wywarł, podobnie jak w przypadku pozostałych, młodych fenomenologów z Monachium, zdecydowanie różniło się od oddziaływania nie tylko Pfändera czy Geigera, lecz również samego Reinacha¹². Po spotkaniu tego ostatniego w 1907 roku to

⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ Tamże, s. 32–33.

¹¹ Por. tamże, s. 77.

¹² Wspominając swoich nauczycieli, Gerda Walther przyznawała, że zarówno Pfänder, jak i Geiger występowali przeciwko „ślepotcie” ich epoki na kwestie duszy i ducha, otwierając swoim uczniom dostęp do swia-

wprawdzie Reinach stał się dla Hildebranda autorytetem filozoficznym, któremu zawdzięczał całą swoją późniejszą, fenomenologiczną, formację. W Maksie Schelerze – jak ujmuje to Alice Hildebrand – Hildebrand rozpoznał jednak „prawdziwego geniusza”, którego poglądy, „przesiąknięte przecież katolicyzmem, otwały mu drogę do Kościoła, gdyż przekonały go, że Kościół otrzymał i zachował pełnię Prawdy objawionej”¹³.

W podobnym tonie o Maksie Schelerze pisała jeszcze w 1941 roku Edith Stein, przyznając, że był dla niej „zawsze prawdziwym fenomenem genialności, jak żaden inny człowiek, którego spotkałam”¹⁴. Opisując w swoich zapiskach autobiograficznych wizyty Schelera w Getyndze, także ona podkreślała, że „jego wpływ w tamtych latach wykraczał daleko poza ramy filozofii”¹⁵. Wspominając jego oddziaływanie zarówno na nią samą, jak i na pozostałych fenomenologów, pisała, że „wówczas przepełniały go idee katolickie i umiał dla nich zjednywać zwolenników całym blaskiem swego ducha i potęgą wymowy. Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otworzyło pewien zakres «fenomenu», obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec. Nie na darmo wpajano nam stale zasadę, abyśmy do każdej rzeczy podchodzili bez uprzedzeń, odrzucając wszelkie «obawy». Jedne po drugich opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów”¹⁶.

ta wartości etycznych i estetycznych. Podczas gdy „świat tego, co boskie i duchowe, co religijne, [świat] wartości tego, co święte, w jego samodzielności i odrębności od sfery etyki, był jednak przed nimi zamknięty”, idea hierarchii wartości Maksa Schelera „objawiła te rzeczy w przejmujący sposób”. Jak dodawała, w przyszłości rzeczy te miał objawiać w podobny sposób jego uczeń, Dietrich von Hildebrand, por. G. Walther, *Zum anderen Ufer*, s. 294.

¹³ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 77 i 80.

¹⁴ Por. Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Autoportret z listów. Część druga 1933–1942*, przeł. I. Adamska OCD i A. Talarek, Kraków 2003, s. 739.

¹⁵ Por. E. Stein, *Z dziejów pewnej rodziny żydowskiej*, s. 333.

¹⁶ Tamże. Jak zauważyła również Herbert Spiegelberg w nocie „Fenomenologia i konwersja”, zamieszczonej w jego historii ruchu fenomenologicznego.

Hans Lipps, świadom wpływu wywieranego przez Schelera, stając przed Edith Stein na dworcu we Fryburgu podczas urlopu wojskowego w szarym polowym mundurze i brązowych, skórzanych kamaszach, zapytał: „czy pani też należy do tego klubu w Monachium, który chodzi codziennie na mszę świętą?”¹⁷. Jasne było dla niej już wówczas, że ma przy tym na myśli głównie Dietricha von Hildebranda i jego przyjaciela Siegfrieda Hamburgera, którzy „nawrócili się na wiarę chrześcijańską i okazywali wielką gorliwość religijną”¹⁸. W odróżnieniu od samej Edith Stein nawrócenie to, przynajmniej w przypadku Hildebranda, nie musiało przebiegać szczególnie dramatycznie¹⁹. Choć w ocenie Alice von Hildebrand rodzice jej męża jedynie „oficjalnie byli protestantami”, w rzeczywistości zaś – „szlachetnymi poganami”, swoje dzieci ochrzczili przez protestanckiego pastora²⁰. Będąc „totalnym ignorantem, jeśli chodzi o sprawy kościelne”, Dietrich von Hildebrand był wprawdzie początkowo „zdumiony twierdzeniem Schelera, że Kościół rzymskokatolicki jest prawdziwym Kościołem Chrystu-

logicznego, „podejście fenomenologiczne w jego otwartości na wszelkie rodzaje doświadczeń i fenomenów jest gotowe do podjęcia na nowo, w sposób świeży i pozbawiony przesądów, nawet rozważań nad tradycyjnymi wierzeniami w obszarze religijnym. Fakt, że katolicyzm, a w szczególności augustynizm, z podkreślaniem przez niego intuicyjnego wglądu, miał w tym czasie znaczącą przewagę nad protestantyzmem, mogą częściowo tłumaczyć neoortodoksyjne tendencje w ówczesnym protestantyzmie, kładącym wyłączny nacisk na supranaturalne Objawienie i wiarę biblijną”, por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 173.

¹⁷ Por. E. Stein, *Z dziejów pewnej rodziny żydowskiej*, s. 510.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Przywołując okoliczności oficjalnego, dokonanego w obecności rabina, wyrzeczenia się judaizmu przez Siegfrieda Hamburgera, członka Getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego (por. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, s. 168), Alice von Hildebrand pisze: „kiedy matka Hamburgera usłyszała wiadomość o nawróceniu swego syna, wpadła w taką rozpacz, że trzeba było wzywać lekarza. Winą za decyzję obarczając jego przyjaciela von Hildebranda, zabroniła potem siostrze Hamburgera zadawać się z nim”, por. A. von Hildebrand, *Dusza Iwa...*, s. 175.

²⁰ Tamże, s. 62.

sa”. Ten jednak, pisze Alice von Hildebrand, „z łatwością odrzucił drzemając w nim uprzedzenia”²¹. Jak wspomina, także w wiele lat po zerwaniu przyjaźni Hildebranda z autorem *Geniusza wojny*, „codziennie uczęszczając z nim na mszę, kiedy ksiądz modlił się za żywych i umarłych, słyszałam jak wspominał osobę Maksa Schelera”²².

W swojej książce Alice von Hildebrand przekonuje, że to Max Scheler zmodyfikował również poglądy polityczne Hildebranda. Początkowo, jak pisze, pod wpływem swego prywatnego nauczyciela filozofii Aloisa Fischera, który po uzyskaniu habilitacji u Theodora Lippsa uczył następnie bawarskich księżąt Luitpolda i Albrechta Wittelsbachów²³, miał on podobno solidaryzować się z socjalizmem²⁴. „Wydawało mu się niesprawiedliwe, że przypadkowe okoliczności urodzenia lub środowiska miałyby przeszkodzić komuś w rozwinięciu osobistych uzdolnień”²⁵. Scheler zdołał przekonać go o niebezpieczeństwie „ziemskiego mesjanizmu” oraz wiary, że „prawa stanowione mogą doprowadzić do przemiany tej ziemi i do rozwiązania wszystkich jej problemów”²⁶. Wprowadzając Hildebranda w nauczanie społeczne Kościoła, sprawił, że miał on przestać wierzyć w możliwość rozwiązania problemów społecznych i ekonomicznych przez człowieka. Swoje nadzieje na ich rozwiązanie zaczął lokować w przemianie następującej wyłącznie przez oczyszczenie każdej indywidualnej osoby, którego to oczyszczenia „można dostąpić tylko dzięki łasce”²⁷.

O przynależności Dietricha von Hildebranda do koła fenomenologów monachijsko-getyńskich zadecydowało jego przeniesienie się w 1909 roku na uniwersytet w Getyndze, gdzie za namową Moritza Geigera i Maksa Schelera zaczął studiować filozofię pod

²¹ Tamże, s. 80–81.

²² Tamże.

²³ Josef Dolch, *Fischer, Aloys*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 5, Berlin 1961, s. 178.

²⁴ A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 82.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

kierunkiem Edmunda Husserla. Jak pisał w swoich pamiętnikach, po przeczytaniu *Badań logicznych* „sceptycyzm i psychologizm zostały raz na zawsze odrzucone i książka Husserla roztoczyła błogą obietnicę, że umysł ludzki może osiągnąć absolutną pewność”²⁸. Przybycie do Getyngi z Monachium, ze „świata piękna, szlachetności, poezji i uroku” opisywał w swoich pamiętnikach w ciemnych barwach: początkowo „miasto wywarło na nim wrażenie zaściankowego, małego i kołtuńskiego”²⁹. Również spotkanie z Husserlem, który nie zrobił na nim „wrażenia jakiejś wielkiej osobowości”, nie do końca spełniło jego oczekiwania. Już podczas pierwszej rozmowy Husserl zirytował Hildebranda, „czyniąc aluzje do różnych rzeźb, założywszy, że syn słynnego rzeźbiarza lepiej zrozumie jego punkt widzenia, jeśli skoncentruje się na świecie marmuru”³⁰.

Wspominając odbyte wspólnie z Hildebrandem studia w Getyndze i swoje własne rozmowy z autorem *Badań logicznych*, mówiącym zwykle „o sprawach suchych i abstrakcyjnych”, Edith Stein dostrzegła, że „młodzi fenomenolodzy byli pod silnym wpływem Schelera, niektórzy nawet, jak Hildebrand i Clemens, trzymali się bardziej jego niż Husserla”³¹. Niemniej, to pod kierunkiem Edmunda Husserla Hildebrand obronił w 1913 roku w Getyndze rozprawę doktorską na temat idei działania moralnego, w której rozwinął po raz pierwszy swoje rozróżnienie

²⁸ Por. tamże, s. 86.

²⁹ Tamże, s. 88.

³⁰ Tamże, s. 90.

³¹ E. Stein, *Z dziejów pewnej rodziny żydowskiej*, s. 330. Wspominając Rudolfa Clemensa, studenta teologii, wymienianego jako członek getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego od semestru letniego 1912 roku do semestru letniego 1913 roku, Edith Stein pisała, że odgrywał on wówczas w towarzystwie rolę kierowniczą. „Jego ciemnoblond broda, krawat, miękki głos i przyjazne a zarazem filuterne oczy przypominały epokę romantyzmu. Mówił tonem uprzejmym, ale jego uprzejmość nie wzbudzała we mnie bezwarunkowego zaufania”. Podobnie jak Fritz Frankfurter, Clemens, wspomniany przez nią student matematyki z tego okresu, poległ jesienią 1914 roku na froncie zachodnim, por. tamże, s. 323.

„wartości” i „dobra subiektywnego”, polemiczne wobec materialnej etyki wartości Schelera³². Choć jego rozprawy habilitacyjnej z 1921 roku, poświęconej zagadnieniu poznania wartości, Husserl podobno nawet nie przeczytał³³, tak samo jak pierwsza książka Hildebranda, również ona została opublikowana w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”³⁴.

W omówieniu jego fenomenologii wartości Herbert Spiegelberg podkreśla, że choć była ona rozwijana głównie pod wpływem sugestii ze strony Maksa Schelera, Hildebrand powoływał się w swoich wczesnych pismach również na nieopublikowane wówczas jeszcze wykłady Husserla z etyki³⁵. Jako jego główną, oryginalną koncepcję Spiegelberg przedstawia ideę „odpowiedzi na wartość” (*Wertantwort*). Teoretycznym punktem odniesienia tej idei stała się między innymi przyjmowana wówczas przez Adolfa Reinacha, stanowiąca podstawę jego „realizmu” fenomenologicznego kategoria „stanu rzeczy”. Reinach, rozróżniając twierdzenia (*Satz*) i stany rzeczy (*Sachverhalt*), definiował te ostatnie jako ugruntowane w samych rzeczach, zachodzące bądź nie zachodzące „korelaty sądu”³⁶, jako „to, co się domniemywa lub twierdzi

³² D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 3(1916), s. 126–251.

³³ Powodem tego braku zainteresowania miała stać się dokonana w 1914 roku konwersja Hildebranda. W reakcji na nią Husserl miał powiedzieć, że „filozofia straciła wielki talent: Dietrich von Hildebrand został rzymskim katolikiem”. Alice von Hildebrand przywołuje w tym kontekście również komentarz Husserla napisany na marginesie doktoratu Hildebranda, który brzmiał: „propaganda katolicka”. Z tego samego powodu Husserl miał nie poprzeć kandydatury Hildebranda na stanowisko profesora zwyczajnego uniwersytetu we Fryburgu, por. A. von Hildebrand, *Dusza łwa...*, s. 203.

³⁴ D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 5(1922), s. 462–602.

³⁵ Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 222.

³⁶ Por. A. Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*, w: tegoż, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, Bd. 1, München 1989, s. 113.

w sądach³⁷. W nawiązaniu do niego również Hildebrand uznawał odpowiedź na wartość za przyjęcie postawy (*Stellungnahme*) wobec stanu rzeczy, wobec prezentowanych w nim jego cech jakościowych, a szczególnie jego „wartości”³⁸. W swojej rozprawie na temat idei działania moralnego rozróżniał akty, które stanowią adekwatną bądź nieadekwatną odpowiedź na wartość, poszukując wśród nich odpowiedzi „idealnej”, takiej, która powinna być udzielona określonemu przedmiotowi moralnie doniosłemu³⁹.

Rozwijając w swojej książce habilitacyjnej koncepcję poznawania wartości, Hildebrand odwoływał się w niej do stworzonej przez siebie kategorii „ślepoty na wartość” (*Wertblindheit*). Funkcją tej kategorii było wyjaśnienie kwestii niezgody w odniesieniu do wartości i ugruntowanego w niej relatywizmu⁴⁰. Niewykluczone, że jedną z przesłanek tej koncepcji stało się stopniowe odchodzenie Schelera w czasie pisania przez Hildebranda habilitacji od Kościoła i pogłębiający się pomiędzy nimi rozdźwięk o podłożu osobistym. Poślubienie przez Schelera narzeczonej Hildebranda i przedstawiane przez twórcę materialnej etyki wartości teoretyczne racjonalizacje skandali obyczajowych, w jakie się uwikłał⁴¹, skłoniły Hildebranda do postawienia pytania o granice tej etyki i możliwość ich przekroczenia⁴².

³⁷ Por. A. Reinach, *Grundbegriffe der Ethik*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, s. 338. Bliżej na temat pojęcia stanu rzeczy u Reinacha por. J. M. Dubois, *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinachs Phenomenological Realism*, Dordrecht–Boston–London 1995, s. 21–30.

³⁸ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 222.

³⁹ D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, s. 166 n. Bliżej na temat pojęcia odpowiedzi na wartość u Hildebranda por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, s. 219 i 248–253.

⁴⁰ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 222.

⁴¹ Jak relacjonuje Alice Hildebrand, „religijny stan umysłu Schelera nie przestawał wprawiać w zakłopotanie ani martwić Dietricha w ciągu lat 1916 i 1917. (...) Stanowisko, którego bronił Scheler, dowodziło (...), że przyjął podejście do chrześcijaństwa bardziej socjologiczne niż nadprzyrodzone”, por. A. von Hildebrand, *Dusza Iwa...*, s. 186–187.

⁴² Bliżej na temat etyki Schelera i Hildebranda por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka warto-*

W swoich badaniach dotyczących etycznych problemów strukturalnych Hildebrand postawił sobie za zadanie, jak pisał, przebadanie jednego z „najbardziej kardynalnych problemów etyki” od czasów Sokratesa. Za problem ten uznał „pytanie o relację pomiędzy poznaniem wartości a cnotą, względnie pomiędzy moralnością a poznaniem tego, co moralnie słuszne”⁴³. W rozprawie habilitacyjnej rozróżniał totalną i częściową ślepotę na wartość oraz niezdolność podmiotu moralnego do „subsumpcji”, do podporządkowania swojego aktualnego działania typom wartości skądinąd mu znanym⁴⁴. Stwierdzał w niej, że „to nie moralnie głuchy i ślepy bezwiednie grzeszy, lecz ten, kto uchwyciwszy wartości moralne, nie czuje ich zobowiązującego charakteru, kto nic sobie nie robi z ignorowania wartości”⁴⁵.

Inkorporacje osoby

Wiadomość o zamachu na arcyksięcia Franciszka Ferdynanda i jego żony Zofii zastała Hildebranda w drodze na pogrzeb księcia Meiningen, którego żona, baronowa Heldburg, była jego protektancką matką chrzestną⁴⁶. Mając świadomość możliwych, nieobliczalnych konsekwencji tego wydarzenia, Hildebrand już wówczas lokował swoje sympatie jednoznacznie po stronie Austrii, która w jego przekonaniu słusznie dostrzegąca w tym akcie *casus belli*. Pogwałcenie neutralności Belgii przez Niemcy miał uznać – jak

ści (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand), Kraków 1997.

⁴³ D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, s. 462.

⁴⁴ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, s. 222.

⁴⁵ D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, s. 565.

Bliżej na ten temat por. między innymi J. Gorczyca, *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia” 1987, t. 19, s. 427–439; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989 oraz tenże, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.

⁴⁶ A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 172.

ujmuje to Alice von Hildebrand – za „odrażający przykład pragmatyzmu w sprawach moralnych”, będący wyrazem „pruskiego militaryzmu z jego kultem brutalnej siły”⁴⁷. Rozminięciu się swojej odpowiedzi na wybuch wojny z entuzjazmem mas, które wyległy na jej wieść na ulice Monachium, Hildebrand dał dowód, solidaryzując się z aresztowanym w jego obecności Polakiem, znajomym Polaka, z którym właśnie dyskutował, członka getyńskiego koła fenomenologicznego, Aleksandra Rosenbluma⁴⁸. Po wstawieniu się za nim w chwili, gdy tłum oskarżył go o szpiegostwo na rzecz Rosji, sam również jako domniemany szpieg został wraz z oboma Polakami zabrany na komendę policji, skąd zwolniono go wśród licznych przeprosin po rozpoznaniu jego tożsamości⁴⁹.

Podczas wojny Hildebrand pełnił służbę zastępczą w jednostce Czerwonego Krzyża, a następnie w szpitalu monachijskim. Konsultantem jego rozpoczętej w tym czasie rozprawy habilitacyjnej został Wilhelm Friedrich Foerster, zaangażowany politycznie profesor pedagogiki na uniwersytecie w Monachium, który w swoich pismach podejmował krytykę niemieckiego sposobu prowadzenia wojny oraz niemieckiego nacjonalizmu i militaryzmu⁵⁰. Alice von Hildebrand zauważa w swojej biografii, że „Foerster wywarł duży wpływ na poglądy polityczne Dietricha, gdyż coraz szerzej otwierał mu oczy na niebezpieczeństwo pruskiego militaryzmu i groźbę, jaką kult bezwzględnej siły stanowił dla kręgoślupa moral-

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Nakłaniając Romana Ingardena do skoncentrowania się na pracy nad doktoratem, Edith Stein pisała: „musi go Pan tylko naprawdę zrobić, gdy dysertacja będzie już gotowa, a nie postępować według recepty Rosenbluma”, mając na myśli opory tego ostatniego przed publikowaniem swoich prac, których rękopisy spłonęły ostatecznie podczas powstania warszawskiego, por. E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, s. 84.

⁴⁹ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 173.

⁵⁰ Por. między innymi F. W. Foerster, *Die deutsche Jugend und der Weltkrieg. Kriegs- und Friedensaufsätze*, Cassel 1915; tenże, *Politische Ethik und politische Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben*, München 1918; tenże, *Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland*, Stuttgart 1920.

nego Niemiec”⁵¹. Jako twórca koncepcji wychowania do wolności wyboru, Foerster przyczynił się również do tego, że ciesząc się ogromnym powodzeniem w Niemczech pisma wojenne Schelera sam Hildebrand przyjął z mieszanymi uczuciami. Jak pisze Alice von Hildebrand, *Geniusza wojny*, w którym Scheler twierdził, że głównym wrogiem Niemiec jest Anglia, a nie Francja, odebrał z początku pozytywnie. „Później jednak, kiedy jego poglądy polityczne przekształciły się pod wpływem Foerstera, zaczął uważać książkę nie tylko za zbyt nacjonalistyczną, ale także skalaną koniunkturalizmem, który go mierzył”⁵².

Po zakończeniu wojny, rewolucji socjalistycznej i obaleniu monarchii Wittelbachów, w kwietniu 1919 roku utworzona została w Bawarii republika komunistyczna, po której upadku Hildebrand był świadkiem coraz częstszych wystąpień antysemitycznych⁵³. Początki jego konfrontacji z ruchem narodowo-socjalistycznym, który obwiniał o wybuch rewolucji społeczność żydowską w Niemczech, datowały się od roku 1921, w którym został zaproszony do uczestnictwa w kongresie pokojowym w Paryżu. O przyjęciu przez niego tego zaproszenia zdecydował fakt, że kongres ten został zorganizowany przez katolickiego działacza społecznego Marca Sagniera, którego Hildebrand cenił za powołanie do życia sytuującego się „na antypodach Action Française” katolickiego ruchu Sillon⁵⁴. Jego celem, jak pisał Hildebrand w swoich pamiętnikach, „była głęboka odnowa religijna, ożywił go prawdziwie chrześcijański duch”⁵⁵.

Hildebrand pozytywnie oceniał fakt, że inaczej niż rojalistyczna większość francuskich katolików i biskupów, prezentująca wówczas sympatie skrajnie konserwatywne, ruch Sillon był pierwszym katolickim ugrupowaniem we Francji, który stanął na gruncie republiki. W odróżnieniu od Action Française, będącej

⁵¹ A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 182.

⁵² Tamże, s. 184.

⁵³ Tamże, s. 219–221.

⁵⁴ Por. D. von Hildebrand, *Memoiren*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 2.

⁵⁵ Tamże, s. 3.

w jego ocenie ruchem konserwatywno-nacjonalistycznym, który dostrzegał w Kościele przede wszystkim czynnik kulturowy i w którym „żywy był antysemityzm, w tak strasznej formie objawiony w aferze Dreyfussa”, ruch Sillon, pisał Hildebrand, „był przepełniony duchem ponadnarodowym, wolnym od wszelkiego antysemityzmu, zaangażowanym społecznie, dostrzegającym w Kościele *corpus Christi mysticum*”⁵⁶. Duch ten, po rozwiązaniu ruchu na polecenie papieża Piusa X, przetrwał, jego zdaniem, w założonym później przez Marca Sagniera, czysto politycznym ugrupowaniu Jeune Democratie⁵⁷.

W odpowiedzi na publicznie zadane mu na kongresie zorganizowanym przez Sagniera pytanie o odpowiedzialność Niemców za wojnę oraz o jego stanowisko w sprawie niemieckiej inwazji na Belgię w 1914 roku Hildebrand określił ją mianem „potwornej zbrodni”, co stało się podstawą ataków nań w prasie niemieckiej. Wydział filozofii uniwersytetu w Monachium, „w większości opanowany przez sympatyków niemieckiego ruchu narodowego”, wezwał go do złożenia wyjaśnień, dokładne sprawozdanie z całego zajścia Hildebrandt musiał również opublikować w prasie⁵⁸. Jak pisze Alice von Hildebrand, jeszcze w tym samym roku miał się dowiedzieć, że przez członków partii narodowosocjalistycznej został uznany za zdrajcę, czego skutkiem stało się – zgodnie z uzyskanymi przezeń informacjami – wpisanie go na listę wrogów narodu niemieckiego⁵⁹.

Hildebrand już w 1923 roku, w momencie wybuchu puczu Ludendorffa, poczuł się zmuszony opuścić Monachium z obawy przed aresztowaniem i skazaniem go w trybie doraźnym przez powołany wówczas trybunał ludowy⁶⁰. Obserwując w następnych latach rosnący wpływ ideologii narodowosocjalistycznej na opinię publiczną w Niemczech, której nacjonalistyczno-rasistowskie

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 5.

⁵⁹ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 255–256.

⁶⁰ Tamże, s. 258.

przesłanie stało, w jego przekonaniu, w sprzeczności z „ponadnarodową” nauką społeczną Kościoła, wyraził wobec niej swój sprzeciw w opublikowanej w 1930 roku rozprawie *Metafizyka wspólnoty*⁶¹. W odróżnieniu od późniejszej publicystyki politycznej Hildebranda, książka ta zachowywała daleko idący dystans wobec historycznej faktyczności. Stanowiła raczej – jak ujął to w przedmowie do jej polskiego wydania Josef Seifert – „zapis rozważań na temat wiecznych prawd o wspólnocie jako takiej, prawd, które niezależnie od czasu są wieczną miarą autentyczności i wartości wspólnot i państw”⁶². Jednak już w niej Hildebrand dał wyraz przekonaniu o wyższości sposobu bycia i wartości osoby indywidualnej wobec wszelkich wspólnot należących do „świata doczesnego”⁶³. Jak pisał w swojej książce, „wyobrażenie, iż rodziny, państwo, naród są osobami, może żywić tylko ktoś, kto nic nie pojął z istoty osobowego bytu”⁶⁴.

W swobodnym nawiązaniu do rozważań nad kategorią osoby, przedstawionych przez Maksxa Schelera w drugiej części jego *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*, Hildebrand zauważał, że „refleksja nad istotą osoby ludzkiej, jej strukturą, jej aktami i postawami, ukazuje nam z jednej strony człowieka w jego jedynym w swoim rodzaju «charakterze substancji», który wyklucza się stopienie dwóch osób ludzkich w jedną substancję”⁶⁵. Podzielał również przekonanie Schelera, że – z drugiej strony – refleksja ta ukazuje człowieka „w jego jednoznacznym nastawieniu na «moralne» uzupełnienie przez innych, w jego przeznaczeniu do wspólnoty z innymi”⁶⁶. Hildebrand jednak krytycznie odnosił się w swojej książce do zaznaczających się w „metafizyce wspólnoty” Schelera pewnych wątków platonizmu-

⁶¹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, Kraków, 2012.

⁶² J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, s. 13.

⁶³ Tamże, s. 20.

⁶⁴ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, s. 147.

⁶⁵ Tamże, s. 40.

⁶⁶ Tamże.

jących o tyle, o ile stanowiły podstawę społeczno-politycznych wniosków, wyciąganych przez autora *Geniusza wojny* z rozwijanego przez siebie personalizmu.

Przedmiotem jednoznacznej krytyki Hildebranda stało się przede wszystkim posługiwanie się przez Schelera w jego charakterystyce tworców wspólnotowych kategorią „osoby zbiorowej”, która pojmowana nawet w sensie samej tylko analogii oznaczała dla niego pewne niebezpieczeństwo. „Jeśli chodzi o wspólnoty naturalne, pisał Hildebrand, to istnienie osobowe nie przysługuje im w żaden sposób. (...) Znajdują się one *ontycznie* nie tylko na *niższym* stopniu – jako quasi-substancje wobec substancji prawdziwych – lecz także w *innym* rejonie bytowym niż osoby [podkr. – D. H.]”⁶⁷. Za tym bardziej niebezpieczne uznawał odwoływanie się w opisie struktury wspólnoty do kategorii organizmu. Chociaż wiele wspólnot stanowi, jak pisał, „jedność organiczną”, to jednak „nie ma takiej naturalnej wspólnoty, u której pełna pozytywna treść istotowa organizmu występowałaby choćby tylko w formie analogicznej. (...) Ma to miejsce jedynie w przypadku idei *Corpus Christi Mysticum*”⁶⁸.

Mimo że również członkami wspólnoty, jaką jest naród, stajemy się – jak pisał Hildebrand – przez urodzenie, sam naród zaliczał on „głównie, ale niecałkowicie jednoznacznie, do wspólnot kulturowych”⁶⁹. Stawiając pytanie o zasadę jedności narodu, stwierdzał, że tożsamość tej wspólnoty opiera się – w przeciwieństwie do państwa i ludu – „ma jakościowej indywidualności jakościowej, która istnieje tylko dopóty, dopóki jest żywa w członkach narodu i jako międzyosobowa atmosfera”⁷⁰. W centrum zakresu treściowego narodu znajdował się, w ujęciu Hildebranda, „język, dana w tradycji historycznej duchowo-kulturalna gleba, obyczaje, a także – jak ujmował to raczej za Schopenhauerem niż Claussem – dana w zewnętrznym obliczu kraju fizjonomia

⁶⁷ Tamże, s. 147.

⁶⁸ Tamże, s. 146.

⁶⁹ Tamże, s. 221.

⁷⁰ Tamże, s. 223.

«ducha narodu»⁷¹. W tej mierze, w jakiej w odróżnieniu od państwa w refleksji nad zakresem treściowym narodu nie można było według niego mówić jeszcze o władzy i przejawach władzy, Hildebrand uznawał za nieuprawione mówienie również o „honorze” narodu. „Wszelka chępliwość i pycha tak samo nie przystoi narodowi jak jednostce – tym bardziej tam, gdzie chodzi o sferę zupełnie nie mającą związku z istotą i wartością narodu. Dlatego opieranie dumy narodowej na momentach należących do takiej właśnie sfery jest równie śmieszne jak na przykład duma dziecka z powodu jego wzrostu”⁷².

Odnosząc się w sposób pośredni do kwestii rasy jako zasady jedności narodu, Hildebrand zaprzeczał, aby wspólnota narodowa była zespolona „przez obiektywne przyporządkowanie pewnym sferom wartości, konstytuujące się, powiedzmy, na gruncie czegoś obiektywnie wspólnego dla członków”⁷³. Dla jej konstytucji wymagane było, w jego ujęciu, przede wszystkim „istnienie międzyosobowej przestrzeni publicznej, a nawet pewnej międzyosobowej publicznej przestrzeni własnej, w której «duch narodu» tworzy się dopiero z duchowego wkładu życiowego, jaki poszczególne osoby świadomie lub mimo woli emanują w tę przestrzeń własną”⁷⁴. Duch ten, jak pisał, dojrzewając do swojej pełnej duchowej indywidualności, zakłada wprawdzie jako podstawę swego rozwoju istnienie innej wspólnoty: ludu, na której jednak „konstytuuje obiektywnie wspólnotę nowego typu: naród”⁷⁵.

Do ideologii narodowosocjalistycznej Hildebrand odnosił się w *Metafizyce wspólnoty* w sposób polemiczny również w swojej analizie fenomenu państwa. Definiował je jako wspólnotę wtórną, która „aby móc się ukonstytuować, potrzebuje zawsze uprzedniego istnienia pewnej wspólnoty, przynajmniej kręgu życiowego”⁷⁶. Jako takie, państwo było dla Hildebranda ze swej istoty „wieloosobową,

⁷¹ Tamże, s. 224.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 227.

ponadindywidualną wspólnotą formalną, normalnie o obiektywnie ugruntowanej przynależności członków⁷⁷. Stając na gruncie przyjmowanej w katolickiej nauce społecznej zasady subsydiarności państwa, Hildebrand stwierdzał, że jego zakres treściowy „jest utworzony przez całość międzyosobowo publicznych spraw o elementarnym znaczeniu”, do których zaliczał przede wszystkim sferę prawa i bezpieczeństwa publicznego⁷⁸. Dopuszczał wprawdzie, że również w odniesieniu do takich sfer jak higiena, oświata, kultura, sztuka, nauka, wychowanie czy opieka charytatywna „państwo winno zwracać uwagę na to i ewentualnie dbać o to, aby elementarne potrzeby publiczne były zaspokajane – jakkolwiek niekoniecznie *przez* państwo [podkr. – D. H.]”⁷⁹.

Do czasu objęcia władzy przez Hitlera główne tezy ideologii narodowosocjalistycznej Hildebrand poddawał bardziej otwartej krytyce w swoich wystąpieniach publicznych. Podczas konferencji w opactwie benedyktyńskim w Maria-Laach w Nadrenii, w której uczestniczył między innymi również popierający wówczas ruch nazistowski potentat przemysłowy Fritz Thyssen oraz niemiecki polityk katolicki Franz von Papen, który z nadania Hitlera został w 1932 roku kanclerzem, Hildebrand wygłosił odczyt zatytułowany *Osoba i wspólnota*. Wskazywał w nim na sprzeczny z rzymskim katolicyzmem totalitaryzm i antypersonalizm ideologii hitlerowskiej, która podporządkowując całkowicie jednostkę państwu, próbuje stworzyć wspólnotę kosztem pojedynczej osoby⁸⁰. Także na kongresie pacyfistów w Monachium w styczniu 1933 roku bronił tezy, że zarówno sam wywodzący się z rewolucji francuskiej współczesny nacjonalizm, jak i nawiązująca do „spartańskich” wzorów narodowosocjalistyczna apoteoza państwa „wyrastają z niebezpiecznej tendencji zakorzenionej w upadłej naturze człowieka”, której istotą jest wiara w możliwość samozbawienia⁸¹.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 225–226.

⁷⁹ Tamże, s. 226.

⁸⁰ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 263.

⁸¹ Tamże, s. 267.

Jeszcze w momencie wygłaszania przez Hildebranda referatu, w którym zawarł krytykę społeczno-politycznego radykalizmu ideologii narodowosocjalistycznej, w jego mieszkaniu miał zadzwonić telefon z pogrózkami⁸². Gdy tylko Hitler został kanclerzem, zanim nawet, gdy po śmierci Hindenburga objął również urząd prezydenta Republiki Weimarskiej, Hildebrand zrozumiał, że – jak ujmuje to Alice von Hildebrand – „musi opuścić kraj, gdzie do tego czasu zapuścił mocne korzenie”⁸³. Na czas od marca do października 1933 roku przeniósł się do Florencji, skąd podróżował po Europie z wykładami, obserwując jednocześnie zwrot niemieckiego Kościoła katolickiego w ocenę narodowego socjalizmu. Zdjęcie po dojściu Hitlera do władzy ekskomuniki, nałożonej wcześniej przez biskupów niemieckich na członków partii nazistowskiej, odebrał ze smutkiem i rozgoryczeniem⁸⁴. Zgodnie ze świadectwem Alice von Hildebrand, w przysłanym mu przez uniwersytet w Monachium formularzu, który wymagał wskazania, czy jest Aryjczykiem, czy Żydem, „wpisał «Żyd» (jego babka ze strony ojca rzeczywiście była pochodzenia żydowskiego)”, potwierdzając w ten sposób „swoją solidarność z prześladowanym narodem”⁸⁵.

Przedstawiając w pamiętnikach motywy swojej walki z narodowym socjalizmem, Hildebrand podkreślał, że mimo swojego pochodzenia nigdy nie czuł się Żydem i w jego postawie wobec antysemityzmu kwestia ta nie odgrywała nigdy najmniejszej roli. „Mojej żydowskiej babki nigdy nie znałem i nigdy nie czułem się w żaden sposób zakorzeniony w żydostwie. Moja sympatia dla wielu Żydów, moja wielka miłość do różnych osobowości żydowskiego pochodzenia, jak Marguerite Solbrig [asystentka w redagowanym przez niego później czasopiśmie „Chrześcijańskie państwo stanowe” – *A. G.*], Hamburger czy Adolf Reinach, była czystą

⁸² Tamże, s. 268.

⁸³ Tamże, s. 269.

⁸⁴ Tamże, s. 279.

⁸⁵ Tamże, s. 283.

odpowiedzią na wartość, udzielaną pod wpływem tych osobowości, w żadnej mierze pewnego pokrewieństwa z Żydami. Dlatego czułem, że mogę w sposób jak najbardziej uprawniony mówić, że mogłem jako nie-Żyd podjąć walkę z antysemityzmem⁸⁶. Społeczne granice jego samookreślenia niemiecka i austriacka opinia publiczna wytyczyły mu, gdy w wywiadzie dla włoskiej prasy jesienią 1934 roku powtórzył publicznie swój akt solidarności, który stał się od tej pory podstawą oskarżeń, że walkę z narodowym socjalizmem prowadzi *pro domo sua*⁸⁷.

Rozdźwięk pomiędzy spojrzeniem Dietricha von Hildebranda na istotę narodowego socjalizmu ze stanowiskiem, prezentowanym w tym czasie przez niemieckich biskupów, pogłębiło wydane w czerwcu 1933 roku w Fuldzie oświadczenie episkopatu. Mimo zawartej w tym dokumencie krytyki rasizmu oraz obrony ludzkiej „własności, godności i wolności”, wyrażony w nim sprzeciw wobec – określanej tam mianem „narodowego przebudzenia”⁸⁸ – polityki rządu nazistowskiego Hildebrand uznał za zbyt słaby. Nie do przyjęcia wydała mu się przedstawiona w nim pojedyncza deklaracja, że katolikom nie jest bynajmniej trudno szanować „silne podkreślenie autorytetu” i „nieustępliwe żądanie organicznego włączenia jednostek i korporacji w całość państwa”⁸⁹. Niełatwe okazało się dla niego podpisanie się pod wyrażoną w nim również gotowością katolików do podporządkowania się temu autorytetowi, który w oczach niemieckich biskupów odznaczał się „nie tylko naturalną, lecz również nadnaturalną cnotą”⁹⁰. Za nieuprawnione uznał rozciągnięcie na Hitlera reguły, zgodnie z którą katolik dostrzegać miał „we wszelkiej ludzkiej zwierzchności odbicie boskiego panowania i udział w wiecznym autorytecie Boga”⁹¹.

⁸⁶ D. von Hildebrand, *Memoiren...*, s. 90.

⁸⁷ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 322.

⁸⁸ Por. *Der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 8 Juni 1933*, w: H. Müller (Hrgs.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930–1933*, München 1963, s. 164.

⁸⁹ Tamże, s. 165.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

W liście do przyjaciół, przytaczanym przez żonę w jego biografii, Hildebrand w odpowiedzi na stanowisko biskupów niemieckich napisał, że „to zupełnie nieistotne, że – z powodów politycznych – Antychryst [tzn. utożsamiany z nim przez Hildebranda Hitler – *A.G.*] w chwili obecnej nie antagonizuje Kościoła i podpisuje konkordat z Watykanem. Istotny jest duch, jaki go ożywia, błędna nauka, którą rozpowszechnia, zbrodnie, jakie popełnia. Akt kryminalny obraża Boga zupełnie niezależnie od tego, czy jego ofiarą pada Żyd, socjalista, czy biskup. Niewinna krew woła do nieba. Absolutny, nieprzewycięzalny antagonizm istniejący pomiędzy filozofią nazistowską a Kościołem można odnaleźć w rasizmie tej filozofii, w jej totalitarnym systemie, w jej antychrześcijańskiej ideologii, a złowrogiego charakteru tych idei nie umniejsza w najmniejszym stopniu to, że tak się stało, iż Hitler podpisał konkordat z Watykanem – dokument prawny, który podepcze, gdy tylko okaże się to dla niego wygodne”⁹².

Zaangażowanie się Hildebranda w publiczną krytykę ideologii narodowosocjalistycznej oraz polityki prowadzonej przez Trzecią Rzeszę zradycalizowało jego spotkanie w lipcu 1933 w San Francisco ze skoligaconym z nim dziennikarzem Klausem Dohrnem. W przeprowadzonej wówczas rozmowie zgodzili się, że jedynym europejskim politykiem, który pojął wagę zagrożenia, jakim stało się objęcie władzy przez Hitlera zarówno dla samych Niemiec, jak i całej Europy, jest austriacki kanclerz Engelbert Dollfuss. W marcu tego samego roku w obliczu sparaliżowania pracy parlamentu ze strony głównych partii, wprowadził on w Austrii przy politycznym wsparciu Mussoliniego rządu autorytarne. Celem założonego przez niego Frontu Ojczyźnianego, który po rozwiązaniu pozostałych partii stał się tam jedynym podmiotem woli politycznej, było dążenie do wcielania w życie państwa zasad encykliki *Quadragesimo anno*⁹³ oraz – jak pisał Hildebrand w swoich pamiętnikach – „niezależność Austrii i walka z narodowym

⁹² A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 287–288.

⁹³ Por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, s. 15.

socjalizmem”⁹⁴. Jak zauważał, front ten prowadził również politykę wymierzoną przeciwko austriackim socjaldemokratom, którzy „byli wówczas bardzo radykalni i nie mieli zrozumienia dla tego, że obecnie koniecznym zadaniem jest uratowanie Austrii przed *Gleichschaltung* – nazyfikacją – która prowadziłaby automatycznie do włączenia jej do Trzeciej Rzeszy”⁹⁵.

W wyniku przeprowadzonej przez Hildebranda i Dohrna rozmowy powstał plan założenia wspólnie w Austrii tygodnika o profilu „katolickim, antyrasistowskim i antytotalitarnym”, poświęconego zwalczaniu narodowego socjalizmu⁹⁶. Stawiając sobie za cel „ideologiczne wsparcie oporu Dollfussa”, który na tle „zakłopotanej, pojedynczej postawy wielkich mocarstw i związków narodów” bezkompromisowo „przeciwstawiał Antychrystowi ducha Chrystusa” i „zwalczał narodowy socjalizm z pozycji katolickich”, podjęli oni decyzję o zaferowaniu mu swojej „służby w roli oficerów intelektualnych”⁹⁷. Podczas wizyty u Dollfussa w jego mieszkaniu w Wiedniu w październiku 1933 roku, zaproszony tam dzięki podjętym wcześniej staraniom, Hildebrand usłyszał od niego, że również w jego przekonaniu – jak relacjonował w swoich pamiętnikach – „w polityce nie chodzi już dziś o kwestie czysto polityczne, lecz światopoglądowe. Walka przeciwko narodowemu socjalizmowi, miał mówić Dollfuss, jest dla mnie obroną chrześcijańskiego ujęcia świata. Jeśli Hitler chce nawiązywać do starogermańskiego pogaństwa, ja chcę nawiązywać do chrześcijańskiego średniowiecza”⁹⁸.

Po przyjęciu przez Dollfussa oferowanej mu służby w roli – jak również ją określał – „oficera duchowego” i przeniesieniu się wraz z całą rodziną do Wiednia, Hildebrand zgodził się po długich dyskusjach na zaproponowaną nazwę czasopisma „Der Christliche Ständestaat” („Chrześcijańskie państwo stanowe”). Dystan-

⁹⁴ D. von Hildebrand, *Memoiren...*, s. 47.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 51.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 59.

sując się w swoich pamiętnikach zarówno wobec samej tej nazwy, jak i anonsowanej przez nią polityki, deklarował, że zgodnie z jego własnymi intencjami właściwym programem czasopisma miała być przede wszystkim walka z antypersonalizmem i zasadą totalitarną z pozycji katolickich. „Choć idea państwa stanowego mniejszej zajmowała i nie była moim zamiarem obrona państwa stanowego przed demokratyczną formą państwa, to ponieważ było to między innymi celem Dollfussa, nazwa nie była zła”⁹⁹.

W napisanej przez siebie biografii Alice Hildebrand podkreśla, wypowiadając przewijające się również w pamiętnikach Hildebranda przekonanie, że współczesny obraz Dollfussa jako „niedemokratycznego, autokratycznego i bezwzględnego szefa państwa” jest niesprawiedliwy¹⁰⁰. „Należy mieć nadzieję, pisze, że z czasem historycy przywrócą mu dobrą reputację, rzucając światło na straszliwą różnicę pomiędzy totalitaryzmem i autorytaryzmem. W pierwszym przypadku prawa osoby są bezlitośnie deptane. Uważa się ją za niewolnika Lewiatana, zwanego państwem, do którego należy duszą i ciałem. Rząd autorytarny zaś ogranicza się do sfery czysto politycznej. W sytuacjach kryzysowych głowa państwa otrzymuje nadzwyczajne uprawnienia, które umożliwiają jej przeforsowanie szybkich decyzji, które w powolnym demokratycznym procesie argumentów i kontrargumentów okazują się niemożliwe”¹⁰¹. Zgodnie z przytaczanym przez Hildebranda świadectwem, sam Dollfuss miał uważać za swoje tragiczne fatum, że „będąc w duszy demokratą”, musiał pełnić rolę „dyktatora”¹⁰².

⁹⁹ Tamże, s. 69.

¹⁰⁰ Także współcześnie toczy się spór, „czy Dollfuss poprzez demon-taż demokratycznego parlamentaryzmu uchronił Austrię, przynajmniej na kilka lat, przed wchłonięciem przez hitlerowską Trzecią Rzeszę, hamując infiltrację nazistowską i komunistyczną, czy też, przeciwnie, pozabawiając głosu socjaldemokratyczną opozycję, utrudnił identyfikację narodu austriackiego z własnym rządem i tym samym uczynił Austrię łatwiejszym łupem dla Hitlera”, por. P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, s. 16.

¹⁰¹ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, s. 311.

¹⁰² D. von Hildebrand, *Memoiren*, w: *Memoiren...*, s. 97.

W opublikowanym w 1936 roku w Wiedniu studium na temat „problemu austriackiej państwowości” Erich Voegelin wskazywał, że idea polityczna państwa autorytarnego nie była specyficznie austriacka, lecz europejska¹⁰³. Choć analizę tej idei uznawał za ściśle związaną z problematyką państwa totalnego, uznawał za konieczne podjęcie badań typologicznych, które pozwoliłyby wyjaśnić sens treściowy symboli politycznych „totalności” i „autorytarności” w kontekście znaczenia, przypisywanego im w Europie¹⁰⁴. Rekonstruując ideę autorytetu, przedstawioną przez Engelberta Dollfussa w jego mowach i tekstach z przełomu 1933 i 1934 roku, Voegelin podkreślał jej zakorzenienie w klasycznych teoriach państwa, rozwijanych od szesnastego wieku między innymi we Francji jako europejskim państwie modelowym¹⁰⁵. Niektóre jej części składowe, jak na przykład rozróżnienie władzy uporządkowanej prawnie (*pouvoir de droit*) od niereprezentatywnej władzy osobowej, a także teza, że „zinstytucjonalizowane *consentement coutumier* (przyzwolenie zwyczajowe) powinno zachowywać możliwie najszerszą sferę duchowej wolności; powinno wyrastać swobodnie z dziejowej wspólnoty ludu, zamiast być skutkiem totalnie narzucanego światopoglądu (...), zakorzenione były w antycznym rozróżnieniu monarchii i tyranii”¹⁰⁶.

W artykule *Falszywe fronty*, opublikowanym w redagowanym przez siebie czasopiśmie, także Hildebrand stwierdzał, że „różnica światopoglądowa pomiędzy faszyzmem, angielską demokracją i austriackim państwem stanowym, jest pomimo wielu głębokich różnic nieporównanie mniejsza niż ta pomiędzy włoskim faszyzmem i narodowym socjalizmem”¹⁰⁷. W odróżnieniu od hitlerowskich Niemiec nie tylko Austria pod rządami Dollfussa, lecz również Włochy Mussoliniego nie negowały, według

¹⁰³ E. Voegelin, *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936, s. 4.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 51.

¹⁰⁶ Tamże, s. 50–51.

¹⁰⁷ D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 332.

niego, „podstaw człowieczeństwa”, gdyż mimo ich totalitarnej idei państwowej „respektowały niezbywalne prawa jednostkowej osoby”¹⁰⁸. Swojemu podziwowi i oddaniu wobec kanclerza Austrii Hildebrand dał wyraz w swoich pamiętnikach, opisując wrażenie, jakie wywarła na nim 25 lipca 1934 roku wiadomość o wtargnięciu do urzędu Dollfussa nazistowskich zamachowców. Jak wspominał, nie wiedząc jeszcze, że po zabarykadowaniu się tam wraz z nim zamachowcy postrzelili kanclerza i pozwolili mu się wykrwawić, „ukłakłem przy moim biurku i prosiłem Boga, by ocalił Dollfussa. Zacząłem szlochać na myśl, że ten szlachetny wojownik przeciwko Antychrystowi, ten uroczy, miły i głęboko pobożny człowiek wpadł w ręce kryminalistów”¹⁰⁹. Wkrótce po jego śmierci Hildebrand przyjął propozycję wydawcy z Salzburga napisania biografii Engelberta Dollfussa, którą ukończył w dwaście dni¹¹⁰. Jak zauważa Alice von Hildebrand, „wydana praca spotkała się z uznaniem krytyków i przetłumaczono ją na hiszpański, lecz wkrótce została zapomniana”¹¹¹.

Istota wodzostwa

Argumenty na rzecz rozróżnienia ustroju totalitarnego i autorytarnego Hildebrand przedstawił w artykule opublikowanym w „Chrześcijańskim państwie stanowym”, zatytułowanym *Autorytet i przywództwo (Führertum)*. Podejmując próbę analizy fenomenu autorytetu, Hildebrand wyszedł w nim od wskazania na upowszechniające się w jego epoce rozczarowanie demokracją parlamentarną i coraz powszechniej żywioną tęsknotę do autentycznego autorytetu w państwie. Człowiek w jego epoce,

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ D. von Hildebrand, *Memoiren*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 104 (za: A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 316).

¹¹⁰ D. Hildebrand, *Engelbert Dollfuss. Ein katholischer Staatsmann*, Salzburg 1934. Por. także jego wspomnienie: D. von Hildebrand, *Der große Märtyrer Kanzler*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 245–249.

¹¹¹ A. von Hildebrand, *Dusza kwa...*, s. 318.

jak stwierdzał również w innych swoich tekstach z tego okresu, tęsknił za poświęceniem się czemuś więcej niż tylko beztroskiemu, jednostkowemu życiu, poszukiwał autentycznej wspólnoty, która nie byłaby jedynie związkiem jednostek, mającym na celu realizację ich interesów¹¹². Jak pisał, „zaczyna się odczuwać światopoglądową niewystarczalność ujęcia, które autorytet państwa wyprowadza z «*contrat social*», które ugruntowuje je w woli większości i dostrzega w nim tylko sumę uprawnień, przyznanych mu przez poszczególnych obywateli”¹¹³. Dostrzegana przez Hildebranda tendencja do odwracania się od biurokratycznego sposobu sprawowania władzy, do stawiania na „osoby”, a nie na „urzędy”, jak również powszechna tęsknota za podporządkowaniem się „wodzowi” jako pewnej przewodzącej osobowości sprawiały, że konieczna wydawała mu się refleksja nad „istotą autorytetu i jego przesłankami metafizycznymi”¹¹⁴.

Z uwagi na sposób ujęcia problemu autorytetu, w analizie przeprowadzonej przez Hildebranda można dostrzec przykład stosowanej fenomenologii politycznej. Punktem wyjścia tej analizy stał się konkretny problem polityczny w jego historycznej faktyczności, punktem dojścia zaś – jego rozjaśnienie przez postawienie na intuicyjnym gruncie fenomenologicznego doświadczenia. Głównym problemem, z jakim zmierzył się Hildebrand w swoim artykule, było stwierdzone przezeń pomieszenie we współczesnych mu Niemczech – również przez biskupów – „zasady autorytetu” z „zasadą przywództwa” [*resp.* wodzostwa (*Führerprinzip*) – *A.G.*], które skłoniło go do wykazania istnienia pomiędzy nimi „istotowej różnicy”. Ponieważ autorytet i przywództwo odnoszą się do dwóch całkiem różnych, często rozłącznych dziedzin życia, konieczne jest podjęcie próby „opisu ich charakterystycznych cech istotowych i oddzielenia od siebie obszarów, które zgodnie

¹¹² D. von Hildebrand, Österreichs Sendung, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 166.

¹¹³ D. von Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 171.

¹¹⁴ Tamże.

z obiektywnym *logosem* bytu wykazują strukturę autorytatywną i [obszarów], w których dana jest zasada przywództwa”¹¹⁵.

Na zakorzenie przedstawionej w „Chrześcijańskim państwie stanowym” analizy zasady autorytetu w idei fenomenologii wskazuje fakt, że definiując autorytet jako pewien typ więzi i wynikającego z niej zobowiązania, Hildebrand przywoływał w celu bliższego jej określenia niektóre ustalenia fenomenologicznej filozofii prawa Adolfa Reinacha. W nawiązaniu do analiz, zawartych w jego studium na temat apriorycznych podstaw prawa cywilnego, Hildebrand wskazywał, że istnieją pewne więzi i wynikające z nich zobowiązania „obiektywne”, których podstawą są – nazywane tak przez Reinacha – akty społeczne¹¹⁶. Definiując je, w odróżnieniu od innych aktów i przeżyć świadomości, jako „spontaniczne i wymagające przyjęcia do wiadomości”¹¹⁷, to właśnie w nich Reinach poszukiwał apriorycznych, obiektywnych podstaw obowiązywalności stosunków cywilnoprawnych. Krytycznie odnosząc się do panującego w jego epoce pozytywizmu w filozofii prawa, pisał, że „świat prawnych stosunków konstytuuje się przez opartą na ścisłych prawidłowościach skuteczność aktów społecznych, a nie – jak się sądziło – przez bezwładne oświadczenia woli”¹¹⁸.

Konstytutywnym dla prawa cywilnego aktem było, według Reinacha, przyrzeczenie. W swoim studium z fenomenologii prawa pisał: „znaleźliśmy w przyrzeczeniu akt szczególnego rodzaju i twierdzimy, że w istocie takiego aktu ma swoją podstawę to, że rodzi on roszczenia i zobowiązania”¹¹⁹. Rekonstruując jego myśl, także Hildebrand stwierdzał w swoim artykule, że „jeśli coś komuś przyrzekam, z aktu tego wyrasta pewna obiektywna obowiązywalność i zobowiązanie dotrzymania tego, co się przyrzekło, które wykracza poza moje widzimisię”¹²⁰. Niezależnie od tego, że

115 Tamże.

116 Por. A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, s. 60–74.

117 Tamże, s. 62.

118 Tamże, s. 71.

119 Tamże.

120 D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 171.

powstanie więzi prawnych zakłada zawsze, jak twierdził za Reinachem, jasno wyrażone, dobrowolne samozobowiązanie, akty, takie jak przyrzeczenie i zawiązanie umowy, stwarzały również w jego ujęciu pewną rzeczywiście obiektywną więź, a nie więź wyłącznie wyobrażoną. „Nie wytwarzają one, jak mniema herezja nominalistyczna [*nominalistische Irrlehre*], więzi wyłącznie fikcyjnie przyjętej, samego tylko poczucia zobowiązania po stronach kontrahentów umowy”¹²¹.

Choć więź, konstytutywna dla zasady autorytetu, była – według Hildebranda – również więzią obiektywną, jej podstawę stanowił inny typ obowiązywalności niż ten właściwy światu stosunków cywilnoprawnych. Podejmując próbę „ontologii autorytetu”, poszukując również jego „apriorycznych podstaw”, Hildebrand odróżniał ten fenomen od więzi opartej na przyrzeczeniu i umowie. „Pierwszą cechą istotową autentycznego autorytetu jest to, pisał, że jego nadrzędność wobec człowieka, jego prawomocne roszczenie do posłuszeństwa, nie polega na dobrowolnym zobowiązaniu się człowieka do niego, nie jest ono czymś komuś przez niego «przyznanym»”¹²². W odróżnieniu od nazywanego tak czasem metaforycznie „autorytetu prawa”, roszczenie do posłuszeństwa ze strony autentycznego autorytetu, którego przykładami były dla Hildebranda autorytet państwa, autorytet ojcowski i autorytet Kościoła, było z istoty swej „suwerenne”. Jako taki, autentyczny autorytet różnił się w jego ujęciu z samej swej istoty także od tego typu nadrzędności, która cechowała choćby przewodniczącego związku społecznego, *resp.* stowarzyszenia”, przyznawanej mu na podstawie skutecznie wyrażonej woli jego członków¹²³.

W nawiązaniu do swoich własnych analiz, dotyczących idei działania moralnego i poznawania wartości, podstawy roszczenia autentycznego autorytetu do posłuszeństwa Hildebrand poszukiwał w „odpowiedzi na wartość”, której ona sama wymagała od człowieka w sposób niezawisły. Jak pisał w rozprawie *Moralność*

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 172.

¹²³ Tamże.

i etyczne poznawanie wartości, „wszelkie moralne chcenie i działanie zakłada świadomość wartości, ponieważ chcenie jest niejako odpowiedzią na wartość obiektywną. Analogicznie sprawa przedstawia się w przypadku wszelkich postaw moralnych, które możemy określić mianem odpowiedzi na wartość, takich jak miłość, niepomne siebie oddanie, posłuszeństwo, zachwyty. Także z wszelkimi [innymi] postawami moralnymi w najszerszym sensie tego słowa związane jest pewne odniesienie do wartości, także one zakładają w ten sposób pewną świadomość wartości”¹²⁴.

Stosownie do tego, w artykule *Autorytet i przywództwo* Hildebrand stwierdzał, że również zobowiązanie do posłuszeństwa wobec autorytetu stanowi przykład więzi, które wynikają dla człowieka z wartości moralnych jako takich. Podobnie jak zobowiązanie do bycia sprawiedliwym, wiernym, czystym i szczerym, miało ono miejsce, w ujęciu Hildebranda, niezależnie od zobowiązania, podjętego przez samego człowieka. „Świat wartości kieruje swoje wymagania w stosunku do osoby w sposób całkowicie suwerenny, pisał. Wymaga od niej stosownej odpowiedzi, a osoba jest zobowiązana jej udzielić nie dlatego, że się do tego dobrowolnie zobowiązała, lecz dlatego, że wartości są dane tak, jak są. Osoba napotyka te zobowiązania jako dane obiektywnie, a wymóg ich uwzględnienia ma miejsce niezależnie od jakiegokolwiek swobodnego opowiedzenia się za lub przeciw wartościom”¹²⁵.

Jako drugą cechę istotową autorytetu Hildebrand podawał fakt, że w odróżnieniu od wymagań ze strony świata wartości jako twórców bezosobowych, „każdy autorytet ma naturę osobową. Jego wymagania są wolą przyjmującą postać rozkazów i nakazów”¹²⁶. Od innych form nadrzędności osób, których podstawą są na przykład ich wartości intelektualne lub moralne, autorytet odróżniał, po trzecie, „ściśle zobowiązujący charakter wyrazów jego woli

¹²⁴ D. Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, s. 463–464.

¹²⁵ D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 171–172.

¹²⁶ Tamże.

w ramach jego obiektywnego obszaru kompetencji¹²⁷. Podczas gdy stosunek do innych osób, które przewyższają człowieka pod takim lub innych względem, określać miał co najwyżej pełen szacunek podziw, nie rodzący żadnego zobowiązania do posłuszeństwa, autentyczne podporządkowanie autorytetowi miało miejsce, według Hildebranda, tylko wówczas, „gdy to, co mam uczynić, staje się moim obowiązkiem tylko i wyłącznie dlatego, że on tak nakazał”¹²⁸.

Hildebrand wskazywał w swoim artykule na „niesłuchane uroszczenie”, jakie miało się zawierać w tak zdefiniowanej relacji. Odróżniając od siebie w dalszej kolejności „autorytet teoretyczny” i „autorytet praktyczny”, przyjmował, że z formalnego punktu widzenia autentycznym autorytetem pierwszego typu mógłby być jedynie definiowany jako „nieomylny” Urząd Nauczycielski Kościoła, a drugiego: tylko i wyłącznie sam Bóg. Jedynie papieżowi nauczającemu *ex cathedra* w granicach jego kompetencji przysługiwać mogła, jak pisał, „nieporównywalna teoretyczna nadrzędność”, która czynić ma z jego twierdzeń „pewne kryterium prawdy, jak to, gdy samemu pojmuję się coś w sposób oczywisty”¹²⁹. Z praktycznego punktu widzenia, stwierdzał, „jest tylko jedna osoba, wobec której stosowną odpowiedzią jest posłuszeństwo, której wola, niezależnie od treści tego, czego chce, jest ściśle zobowiązująca, ponieważ jest jej wolą – osoba absolutna, Bóg”¹³⁰.

Drugą stroną przyjętej przez Hildebranda definicji autentycznego autorytetu stało się twierdzenie, że „żadna z możliwych do pomyślenia wartości, która może cechować osobę stworzoną”, choćby genialność czy świętość, nie jest w stanie legitymizować i wewnątrznie uprawomocnić „autentycznie autorytatywnej nadrzędności”¹³¹. Wszelki ludzki, „stworzony” autorytet, w tym autorytet państwa i Kościoła, Hildebrand uznawał w konsekwencji za

127 Tamże.

128 Tamże.

129 Tamże.

130 Tamże, s. 173.

131 Tamże.

autentyczny tylko o tyle, o ile stanowił on dla niego przedstawicielstwo autorytetu „osoby absolutnej”¹³². Ponieważ swą obiektywną, autorytatywną nadrzędność wobec innych ludzi posiadał jedynie na mocy uczestnictwa w tym absolutnym autorytecie, nie był on nigdy, w ujęciu Hildebranda, związany z osobą, lecz tylko z zajmowanym przez nią urzędem. Przedstawicielstwo we właściwym sensie było według niego ugruntowane w urzędzie jako „obiektywnym miejscu, na którym stoją głowa Kościoła, państwa, ojciec rodziny”, nigdy zaś w choćby „tak wysokiej wartości, jaką posiada człowiek jako indywiduum”¹³³.

Zgodnie z tym topologicznym ujęciem fenomenu autorytetu, zdaniem Hildebranda – rozwijającego w tym punkcie swoje tezy z książki o metafizyce wspólnoty – tylko szczególne obszary życia i wspólnot wymagały urzędu o charakterze autorytatywnym¹³⁴. Strukturę taką wykazywały przede wszystkim te, w których pewnej ostatecznej instancji rozstrzygającej wymagały kwestie wykraczające poza same tylko sprawy pragmatyczno-uitytarne. W przypadku państwa takim „najbardziej intymnym i autochtonicznym obszarem sensu”, w ramach którego mógł dokonywać rozstrzygnięć tylko autorytatywny urząd, była w ujęciu Hildebranda dziedzina prawa. Jeśli – w odróżnieniu od Carla Schmitta, wydobywającego na jaw radykalne, decyzyjonistyczne konsekwencje pozytywistycznej filozofii prawa¹³⁵ – ostateczne decyzje w tym

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Jak pisał w swojej książce, istnieje różnica „między wspólnotami, które mają strukturę autorytatywną, tzn. zawierającą element władzy, a tymi, które takiej struktury nie mają. (...) Ludzkość jest wspólnotą, której (...) brak struktury autorytatywnej. (...) Naród jest również wspólnotą bez struktury autorytatywnej. Tak samo wszelkie kręgi kulturowe, jak na przykład Zachód itd., następnie również krąg przyjaciół, para przyjaciół czy wszelkie dwuosobowe wspólnoty miłości. Strukturę jednoznacznie autorytatywną mają natomiast Kościół, zakon, państwo, rodzina”, por. D. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, s. 207–208.

¹³⁵ Leo Strauss, który w swojej książce *Prawo naturalne w świetle historii* podjął krytykę pozytywistycznej filozofii prawa z perspektywy kla-

obszarze nie miały być podejmowane w sposób czysto arbitralny, „określanie i obrona tego, co słuszne, orzekanie o karze, nigdy nie może dokonywać się inaczej – zdaniem Hildebranda: czy jest się tego subiektywnie świadomym, czy nie – jak w imieniu Boga”¹³⁶. Podobnie jak Schmitt, który obszar kompetencji autorytetu w państwie ograniczał do orzecznictwa w kwestii podstaw obowiązywalności prawa i kontroli konstytucjonalności ustaw¹³⁷, również Hildebrand uznawał w konsekwencji autorytet polityczny za „ostro ograniczony” i tylko częściowy. „Kiedy tylko wykracza poza ten obszar, pisał, każde autorytatywne wystąpienie staje się uzurpacją lub karygodnym uroszczeniem”¹³⁸.

sycznej filozofii prawa naturalnego, z przekąsem zauważał, że nie może zrozumieć, dlaczego jeden z jej głównych reprezentantów, Hans Kelsen, usunął z powojennego, angielskojęzycznego wydania swojego podstawowego dzieła następujący fragment: „zupełnie bezsensowne jest twierdzenie, że pod despotycznymi rządami nie istnieje żaden porządek, lecz panuje tylko żądza despoty (...). Przecież i despotyczne państwo zaprowadza jakiś porządek w stosunkach międzyludzkich i ten właśnie porządek jest porządkiem prawnym. Naiwnością lub przesadą byłoby odmawianie mu charakteru prawnego. Jeśli idzie o żądzę, to tylko prawna możliwość autokraty może być rozstrzygająca i bezwzględnie określać działanie podporządkowanych organów i raz postanowione normy zmienić całkowicie lub częściowo. Taki stan jest stanem prawnym, choćby był przyjęty tylko częściowo. Posiada przecież swoje dobre strony, na co wskazuje nierzadko wołanie za dyktaturą w dzisiejszych państwach praworządnych”, por. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925, s. 335–336 (przekład w: L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 11–12). Bliżej na temat sporu Schmitta z Kelsenem por. A. Gniazdowski, *Badania polityczne. Normatywność prawa z perspektywy „Prolegomenów do czystej logiki”*, w: P. Makowski (red.), *Intersubiektywność*, Kraków 2012, s. 197–223.

¹³⁶ D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 174.

¹³⁷ Por. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, s. 34–35 i 141.

¹³⁸ D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 174.

Hildebrand podkreślał, że zgodnie ze swą obiektywną strukturą, państwo nie może przede wszystkim stawiać przed jednostką wymagań i wydawać jej zakazów, nawet najbardziej „demokratycznych”, jeśli nie przyznała mu ona do tego prawa. Rozróżniając demokrację czysto polityczną i światopoglądową, w której rządzi zasada *voluntas populi suprema lex*, wskazywał na wpisana w tę ostatnią strukturalną antynomię. W tej mierze, w jakiej w demokracji światopoglądowej większość opowiadała się w imię wolności za pogwałceniem praw jednostki, stawała się ona, w jego ujęciu, niejako z istoty „despotyczną tyranią”. To, czy w państwie „występuje w sposób autorytatywny jednostka, ich grupa czy większość, pisał Hildebrand, jest samo w sobie irrelewantne z punktu widzenia pytania o autorytet autentyczny bądź nieautentyczny”¹³⁹. W najbardziej skrajnej formie antynomia ta dochodziła jego zdaniem do głosu w państwie socjalistycznym, które „mimo demokratycznego ufundowania autorytetu w niesłychany sposób ogranicza wolność jednostki, posuwając się do pozbawienia jej prawa własności”¹⁴⁰.

Konkluzją przeprowadzonej przez Hildebranda analizy fenomenu autorytetu stało się twierdzenie, że z punktu widzenia współczesnych mu poszukiwań autentycznego autorytetu w państwie człowiek ma do wyboru dwie możliwości. „W ateistycznym obrazie świata, pisał, możliwy jest jedynie autorytet techniczny, jaki posiada na przykład przewodniczący stowarzyszenia, w którym od jednostki nie można w sposób zobowiązujący wymagać niczego, do czego sama się dobrowolnie nie zobowiązała. Jeśli jednak uznaje się, że istnieją instancje takie jak państwo, które mogą coś narzucać jednostce, nie pytając jej wcześniej o zgodę, wówczas musi być jasne, że postępowanie takie może być prawomocnie słuszne tylko jako przedstawicielstwo Boga”, *resp.* osoby absolutnej¹⁴¹. To należące do istoty autentycznego autorytetu „usankcjonowanie z góry” było przy tym w jego ujęciu irrelewantne rów-

¹³⁹ Tamże, s. 178.

¹⁴⁰ Tamże, s. 175.

¹⁴¹ Tamże.

nież z punktu widzenia sposobu wyłaniania władzy w państwie. Autorytet autentyczny jako urzędowe przedstawicielstwo osoby absolutnej, pisał Hildebrand, „jest równie możliwy w demokracji politycznej, w oligarchii, w republice i monarchii”¹⁴².

Wyciągając z analizy fenomenu autorytetu konkretne wnioski polityczne, Hildebrand wskazywał, że w walce z parlamentaryzmem, prowadzonej we współczesnych mu Niemczech i w Austrii, rozróżnić należy walkę z demokracją światopoglądową i walkę z demokracją polityczną. O ile tę pierwszą uznawał za „kwestię zasadniczą”, związaną z opowiadaniem się za państwem chrześcijańskim, o tyle ta druga była dlań kwestią wyłącznie polityczną, zależną od historycznych okoliczności i specyfiki narodowej. Niewątpliwie nie bez względu na wprowadzony przez Dollfussa system rządów autorytarnych stwierdzał, że w określonych stosunkach politycznych „dyktatury mogą być przejściowo konieczne i ustanowione przez Boga [*gottgewollt*]”¹⁴³. Zastrzegając, że zarówno dyktatura, jak i najbardziej skrajna demokracja nie może jednak sprzeniewierzać się istocie autentycznego autorytetu, w odniesieniu do idei „chrześcijańskiego państwa stanowego” opowiadał się bezwarunkowo za chrześcijańskim, a jedynie warunkowo za stanowym jego charakterem.

Czysto ontologiczna analiza apriorycznej struktury fenomenu autorytetu, przeprowadzona przez Hildebranda w jego artykule, pozwala się określić mianem fenomenologii stosowanej względnie fenomenologicznej krytyki politycznej również z uwagi na podjętą w nim jednocześnie analizę fenomenu przywództwa, *resp.* „wodzostwa”. Odróżniając od siebie fenomen autorytetu i fenomen przywództwa, Hildebrand wskazywał, że inaczej niż w przypadku autorytetu przywództwo nie jest związane ze sprawowanym urzędem, lecz z samą osobą. Jak zauważał, w przywództwie w ogólniejszym sensie tego słowa, obejmującym również bycie wzorem i mistrzem, chodzi o nadrzędność pewnej osoby nad inną, której podstawą są jej indywidualne, wartościowe jakości. Obsza-

¹⁴² Tamże, s. 178.

¹⁴³ Tamże.

ry życia i typy wspólnot, którym właściwe są analizowane przez niego fenomeny autorytetu i przywództwa, Hildebrand uznawał za istotowo rozłączne: „na zasadzie wodzostwa [*Führerprinzip*], pisał, oparte są obiektywnie takie z nich, w których brakuje struktury autorytatywnej”¹⁴⁴. Należały do nich, według niego, między innymi kręgi społeczne i kulturowe, narody, ruchy oraz poszczególne obszary kultury, jak na przykład sztuka i filozofia, „w których życie musi płynąć spontanicznie, gdzie autorytatywne nakazy są bezsensowne”¹⁴⁵.

Tak zdefiniowana, nadrzędność przywódcy – niebędącego w jego ujęciu nikim więcej, jak samym tylko „przewodnikiem” – nie posiadała dla Hildebranda z samej swej istoty autoryzacji do wydawania rozkazów, a jego przekonania i wskazania nie miały żadnego, moralnie zobowiązującego charakteru. „Podążanie za nim jest stosowne, rozsądne, dobre, lecz nigdy formalnie nakazane”¹⁴⁶. Niemniej, jak pisał w swoim artykule, również przywództwo potrzebuje pewnej wewnętrznej legitymizacji, która pozwala formalnie rozróżnić przywództwo autentyczne i nieautentyczne. O ile to pierwsze zbudowane było, według Hildebranda, na rzeczywistym podporządkowaniu się osoby prawdziwym wartościom, na stosownej na nie odpowiedzi, o tyle podstawą przywództwa nieautentycznego stawał się wpływ sugestii, imponowania lub fascynacji. „Ciemnymi drogami nieprawomocnego wpływu, sugestywnej manipulacji, karmi się wielu pseudoprywódców i uwodzicieli w historii ludzkości. Pomijając sytuacje czysto demagogicznego wprowadzania w błąd, tylko podatnością wielu ludzi na ten nieprawomocny wpływ można tłumaczyć, dlaczego tak często nicze-

¹⁴⁴ Tamże, s. 175. W książce *Metafizyka wspólnoty* Hildebrand wskazywał, że struktura autorytatywna może wprawdzie „występować również w plemienu (wódz, rada starszych itd.), ale chodzi wtedy raczej o zaczątki organizacji państwowej niż o strukturę zawartą całkowicie w samym zakresie treściowym plemienia. Plemię pozostaje plemieniem nawet przy braku jakiegokolwiek władzy”, por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, s. 210.

¹⁴⁵ D. von Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 178.

¹⁴⁶ Tamże.

go sobą niereprezentujący, płytki ludzie gromadzą wokół siebie tak wielu zwolenników¹⁴⁷.

Narzędzia zbawienia

Przechodząc do otwartej krytyki zarówno narodowego socjalizmu, jak i bolszewizmu, Hildebrand wskazywał na leżące u ich podstaw nieprawomocne wykorzystywanie przez nie ludzkiej tęsknoty do podporządkowania się autentycznemu przywództwu oraz przypisywanie państwu funkcji, które wykraczają poza ugruntowany w jego autorytecie obszar kompetencji. Dopóki nie rozdzieli się przywództwa autentycznego od – jak ujmował to za Schelerem – „zarażenia się” sugestywnym wpływem, w którym zakorzenione jest „uwiedzenie” przez przywódców nieautentycznych, „proklamowanie «zasady wodzostwa» jest źródłem chaosu”, pisał¹⁴⁸. Już nawet negatywnie przez niego oceniany, „najbardziej mieszczański ludzki rozsądek” był według Hildebranda lepszy niż ślepe podążanie za ludźmi niepredestynowanymi do tego z racji wartości, które sobą reprezentują. Za bezsensowne i wewnętrznie sprzeczne uznawał samo dekretowanie zasady wodzostwa, nieróżniące się według niego niczym od „dekretowania genialności”. Niewykluczone, że nie bez związku z zobowiązaniem się Heideggera w jego mowie rektorskiej do „duchowego przywództwa” na uniwersytecie we Fryburgu¹⁴⁹ Hildebrand stwierdzał: „najgłupiej

¹⁴⁷ Tamże, s. 177.

¹⁴⁸ Tamże, s. 180. Por. także D. von Hildebrand, *Das Chaos der Zeit und die Rangordnung der Werte*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 184–191.

¹⁴⁹ „Objęcie rektoratu oznacza zobowiązanie się do duchowego przywództwa w tej szkole wyższej. Posłuszeństwo nauczycieli i uczniów budzi się i krzepnie jedynie na podstawie prawdziwego zakorzenienia w istocie niemieckiego uniwersytetu. Lecz jasność, rangę i moc osiąga ta istota dopiero wtedy, jeśli najpierw i stale sami przywódcy podlegają przywództwu – jeśli kieruje nimi owo nieubłagane zadanie duchowe, jakiego piętno wywarła na losach narodu niemieckiego jego historia”, por. M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa wygłoszona podczas*

jest jednak, gdy państwo próbuje, angażując swój autorytet, mianować pewne osoby «przywódcami» w kulturalnych i religijnych obszarach [życia]¹⁵⁰.

Za kolejne „źródło chaosu”, wprowadzanego w materialny porządek wartości i dóbr ze strony ideologii narodowosocjalistycznej i bolszewickiej, Hildebrand uznawał dokonywane w ich ramach ubóstwienie państwa. Wiarę w moc państwa do przekształcania świata, która skłania do widzenia w państwie „narzędzia zbawienia” (*Heilanstalt*)¹⁵¹, traktował jako konsekwencję wyobcowania ludzkości od Boga. Za jedyną dopuszczalną, polityczną formę tego wyobcowania uznawał demokratyczne państwo prawa, występujące wobec swoich obywateli jako ufundowany w ich woli „autorytet techniczny”. Niemniej, jak pisał, „państwo, które znosi lub ogranicza swobodny wybór małżonków w zawieraniu małżeństw, które przyznaje sobie prawo do wyszukiwania ludzi, mogących mieć potomstwo, które w niesłychanej *hybris* chce grać rolę Opatrzności i dlatego bezwzględnie depcze najbardziej elementarne prawa jednostkowych osób, nie działa, podejmując te środki, z autentycznie autorytatywnym pełnomocnictwem, lecz występuje w roli despotycznego tyra”¹⁵².

Zarówno w bolszewizmie, jak w narodowym socjalizmie Hildebrand dostrzegał współczesne formy politycznego platonizmu, zasadniczo przeciwstawne wobec chrześcijańskiego podejścia do państwa. Jak wskazywał, już socjalizm, stojący wprawdzie na gruncie materialistycznego pojmowania historii, wierzył w możliwość przekształcenia świata w raj dzięki zmianie ładu ekonomicznego. Współczesny bolszewizm, pisał Hildebrand, „chce krwią i terrorem zastąpić mieszczański typ człowieka nowym”,

uroczystego objęcia rektoratu na uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim 27. 03. 1933 r., przeł. J. Garewicz, w: P. Marciszuk, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia”, 1(4)(1990), s. 365.

¹⁵⁰ D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 180.

¹⁵¹ Tamże, s. 180.

¹⁵² Tamże, s. 179–180.

zaś narodowy socjalizm, posługując się w tym celu instrumentami władzy państwa totalitarnego, „wierzy w możliwość wykreowania «germańskiego» typu człowieka i powołania do życia nowej kultury na drodze hodowli rasy i propagandy”¹⁵³. Stając w sprzeczności ze społeczną nauką Kościoła, zgodnie z którą „oblicza ziemi nie można odnowić «z zewnątrz», przez państwowe ustawy, lecz tylko «od środka», przez przemienienie jednostki w mistycznym ciele Chrystusa”, zarówno bolszewizm, jak i narodowy socjalizm podejmuje w ten sposób, stwierdzał Hildebrand, „dawne poszukiwanie kamienia mądrości”¹⁵⁴. Niezależnie od różnej treści ich ideałów, wszystkim tym ruchom właściwe było – z przyjętego przezeń „formalnego” punktu widzenia – „naiwne, mechanistyczne wyobrażenie o procesie, przez który świat może zostać przekształcony tylko wewnątrznie”¹⁵⁵.

Odnosząc się do mowy Josepha Goebbelsa na *Parteitagu* w Norymberdze, w której minister propagandy Rzeszy stwierdzał istnienie we współczesnym świecie tylko dwóch wielkich frontów: bolszewizmu wraz z wszystkimi, którzy go wspierają oraz antybolszewickiego, faszystowskiego, autorytarnego, narodowego socjalizmu, Hildebrand uznał to przeciwstawienie za zwodnicze. „Światopoglądowy podział współczesnego świata na bolszewików i antybolszewików jest fałszywy, pisał, gdyż w odniesieniu do wszelkich błędów jest tylko jedna, rzeczywista antyteza – prawda”¹⁵⁶. Z jej perspektywy nie dość radykalne i autentyczne okazywały się dla Hildebranda również wszelkie inne, antagonizujące ludzkość na przestrzeni historii przeciwstawienia: tradycjonalizmu i ontologizmu, pelagianizmu i protestanckiej zasady *sola fide*, kolektywizmu i liberalnego indywidualizmu, socjalizmu i kapitalizmu. „Naprawdę istnieją tylko dwa rzeczywiste fronty na świecie od 2000 lat: tych za Chrystusem i tych przeciw

153 Tamże, s. 181.

154 Tamże.

155 Tamże.

156 D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 328.

Chrystusowi. Oto kamień probierczy, na którym rozdzielają się wszystkie duchy¹⁵⁷.

Probierz ten, przedstawiony przez Hildebranda jako szybolet, można było, według niego, rozumieć we właściwszym sensie religijnym oraz w szerokim sensie duchowo-kulturowym. W pierwszym wypadku kryterium było dla niego pytanie o prawdziwą wiarę chrześcijańską, a w drugim: pytanie o to, na ile ktoś jeszcze stoi na gruncie kultury chrześcijańsko-zachodniej pod względem moralnym, prawnym, socjologicznym i kulturowym. Z tej drugiej przyjętej przez niego perspektywy, „współczesny kryzys duchowy Europy dzieli ludzi na dwa obozy, na wrogów kultury chrześcijańsko-zachodniej z jednej strony oraz tych, którzy – nawet w nierównym stopniu – stoją jeszcze jakoś na gruncie tej kultury. Do nich mogą należeć jeszcze również ci, których pod względem religijnym nie można określić jako chrześcijan¹⁵⁸.

W artykule *Falszywe fronty* Hildebrand wymieniał cztery główne elementy kultury chrześcijańsko-zachodniej, których negowanie miało stawiać poza jej obrębem zarówno bolszewizm, jak i narodowy socjalizm. Pierwszym z nich był „szacunek dla prawdy, jasna świadomość, że kwestia prawdy stanowi początek wszelkich decyzji i nie może być podporządkowywana żadnym warunkom praktycznym¹⁵⁹. Teza, wypowiedziana przez ministra kultury Schemma, zastępującego na tym stanowisku Adolfa Grimmeo, zgodnie z którą zadaniem profesorów niemieckich nie miało być odtąd ustalanie, co jest prawdą, tylko co leży w interesie narodowosocjalistycznej rewolucji, stała według Hildebranda z szacunkiem dla prawdy w diametralnej sprzeczności. Teza ta, tak samo jak stwierdzenie jednego z punktów programu NSDAP, zgodnie z którym jej członkowie mieli uznawać się za chrześcijan o tyle, o ile odpowiadało to germańskiemu poczuciu rasy, była w jego ujęciu „bardziej radykalnie sprzeczna z chrześci-

¹⁵⁷ Tamże. Por. także D. von Hildebrand, *Die Scheidung der Geister*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 220–224.

¹⁵⁸ D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 329.

¹⁵⁹ Tamże.

jaństwem niż zwykły ateizm¹⁶⁰. Oznaczała ona dla niego nawet głębsze zerwanie z ideą prawdy obiektywnej, niż miało to miejsce w „radykalnym sceptycyzmie”. Ten bowiem, pisał Hildebrand, negując ją, bierze w sposób konsekwentny kwestię prawdy jeszcze poważnie, tu jednak „obumiera sam zmysł dla powagi pytania o prawdę, gaśnie samo zainteresowanie podstawowym pytaniem: «czym jest prawda?»”¹⁶¹.

Drugim, podstawowym elementem kultury chrześcijańsko-zachodniej było dla Hildebranda przekonanie, że istnieje pewne obiektywne prawo niezależne od wszelkich interesów subiektywnych, od samowoli i wszelkiej nagiej władzy¹⁶². Powtarzana przez przywódców narodowosocjalistycznych deklaracja, że prawem jest to, co służy narodowi niemieckiemu, była – jak wskazywał Hildebrand – przygotowana teoretycznie już w różnych formach relatywizmu i pozytywizmu. Dopiero jednak narodowy socjalizm ważył się, jak pisał, wyciągnąć praktyczne konsekwencje z dokonanego w ramach tych doktryn odwrótu od zasady, wyrażonej w słowach *iustitia fundamentum regnorum*. Negując wiarę w prawo obiektywne, uchylające się woli zarówno jednostek, jak i narodów, narodowy socjalizm postawił się „nie tylko poza chrześcijaństwem jako religią, lecz również poza całą zachodnią, klasyczo-humanistyczną tradycją kulturową, uformowaną w sposób decydujący przez chrześcijaństwo”¹⁶³.

Jako trzeci element kultury chrześcijańsko-zachodniej Hildebrand przedstawiał „prymat ducha nad sferą witalną i tym bardziej nad samą materią”¹⁶⁴. Choć przyjmowana w chrześcijaństwie hierarchia dziedzin bytu była, jak pisał, negowana w wielu systemach filozoficznych, dopiero w sowieckiej Rosji i Trzeciej Rzeszy jej negacja znalazła wyraz w oficjalnym światopoglądzie państwowym, stała się podstawą ustaw państwa i przyjmowanych

160 Tamże.

161 Tamże.

162 Tamże, s. 330.

163 Tamże.

164 Tamże.

w nim zasad wychowania młodzieży. „Materializm gospodarczy, pisał Hildebrand, w którym wszelkie wartości duchowe są tylko środkami do celu, materializm krwi, który z tego, co witalne, czyni idola, zrywają w sposób zasadniczy z oczywistym prymatem ducha. Ustawy Trzeciej Rzeszy o sterylizacji i zawieraniu małżeństw, a przede wszystkim doktryna rasowa, które z jednostkowego człowieka również jako z osoby duchowej czynią tylko produkt rasy, stanowią jawny wyraz radykalnego zerwania z tym fundamentem kultury chrześcijańsko-zachodniej”¹⁶⁵.

Czwarty, fundamentalny element tej kultury, wobec którego bolszewizm i narodowy socjalizm były w ujęciu Hildebranda radykalnie przeciwstawne, stanowił „szacunek dla godności człowieka, dla jego niezbywalnych praw, dla jego wolności sumienia”¹⁶⁶. Wyciągając ostateczne konsekwencje z dyskredytacji idei człowieka jako obrazu Boga, z unieważnienia nauki o nieśmiertelności duszy, o wolności woli, o zdolności do zajmowania przez człowieka sensownych postaw intencjonalnych, ideologie te zredukowały go do samego tylko środka i oddały do dyspozycji państwa, narodu, wspólnoty rasowej i kolektywu gospodarczego. Postulowane w tych i podobnych im ideologiach spoglądanie w oblicze własnej epoki „po męsku”, pogardliwa postawa wobec „ubogich, chorych i słabych”, czyniły w oczach Hildebranda w szczególności z „bohaterskiego etosu” narodowego socjalizmu i z „etosu kazania na Górze” radykalne przeciwieństwa. „Nie można chcieć tu jakoś łączyć jedno z drugim, trzeba wybierać pomiędzy tymi dwoma światami, które dzieli nieprzekraczalna przepaść”¹⁶⁷.

Oderwanie bolszewizmu i narodowego socjalizmu od korzeni kultury europejskiej i poszukiwanie przez nie kamienia mądrości, prowadzące do mieszania zasady autorytetu z zasadą przywództwa, unieważniało, według Hildebranda, „prawdziwe podstawy” autorytetu. „Zasada wodzostwa i mglisty, germański etos plemien-

¹⁶⁵ Tamże, s. 331.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże, s. 332.

ny, pisał, wchodzą na miejsce prawno-naturalnego ufundowania autorytetu jako przedstawicielstwa Boga¹⁶⁸. To w konsekwencji tego pomieszczenia autorytet państwowy wkraczał w obszary, w których – z perspektywy jego przeprowadzonej przez Hildebranda krytyki – zasadą konstytutywną była zasada przywództwa. „Państwo ze swymi instrumentami władzy odgrywa rolę przywódcy w królestwie nauki, sztuki i ruchów spontanicznych, wydaje nakazy tam, gdzie nakaz jest nie tylko niedozwolony, ale i bezsensowny¹⁶⁹. Każde takie pomieszczenie tymczasem, podkreślał Hildebrand, pociąga za sobą fatalne konsekwencje w postaci paraliżowania prawdziwego życia duchowego oraz nieuchronnego dyskredytowania i wewnętrznego podkopywania autorytetu.

Dostrzeganą przez Hildebranda, fatalną konsekwencją ponowionego w jego epoce poszukiwania kamienia mądrości była w jego przekonaniu zaznaczająca się także wśród katolików tendencja do mieszania zasady autorytetu z zasadą przywództwa. Przybierała ona postać błędnego przekonania, że zadaniem państwa chrześcijańskiego jest „desekularyzacja świata” i ustanowienie Królestwa Bożego na ziemi. Państwo chrześcijańskie tymczasem, podkreślał Hildebrand, „nie oznacza państwa, które chce przy pomocy instrumentów władzy i ustaw doprowadzić inne wspólnoty do «conversio», będącego kwestią wolnej decyzji jednostki. Oznacza ono państwo, które zajmuje stanowisko przynależne mu z woli Boga i nie przekracza należącego do niego w sposób sensowny obszaru kompetencji¹⁷⁰. Respektując godność autorytatywnego urzędu i rozpoznając jednocześnie granice jego misji, było ono dla niego państwem, które nie wierzy, że należy do niego kształtowanie dusz, lecz szacunek dla innych wspólnot i ich posłannictwa. „Państwo chrześcijańskie – pisał Hildebrand – chroni wszystkie ustanowione przez Boga wspólnoty, a także niezakłócony rozwój wszelkich wolnych sił kulturalnych, duchowych

¹⁶⁸ Tamże, s. 182.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ D. Hildebrand, *Autorität und Führertum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 181.

i moralnych, wpływających z inicjatywy jednostki. Pozwala przywództwu być przywództwem tam, gdzie jego miejsce. Państwo nie jest bowiem instytucją autorytatywną jako taką, lecz tylko jedną spośród wielu¹⁷¹.

* * *

Dietrich von Hildebrand redagował pismo „Chrześcijańskie państwo stanowe” po śmierci Dollfussa jeszcze przez cztery lata. Borykając się z trudnościami finansowymi po wycofaniu się rządu austriackiego z jego dotowania, kontynuował w nim „walkę o osobę”¹⁷², piętnował „bunt niewolników wobec ducha”¹⁷³, wskazywał na płynące z „roztropności, tej wątpliwej cnoty”, niebezpieczeństwo kwietyzmu i „moralnego stępienia”¹⁷⁴. Pogłębiając fenomenologiczne analizy strukturalnych relacji pomiędzy indywiduum a wspólnotą¹⁷⁵ oraz wspólnotą a masą¹⁷⁶, tematem, do którego wracał, była również relacja pomiędzy „istotą niemiecką” a narodowym socjalizmem oraz pytanie o „prawdziwe Niemcy”. Nie negując tezy o zakorzenieniu narodowego socjalizmu w Nietzscheańskiej idei „płowej bestii” i Heglowskiej idei omnipotencji państwa, uznawał jednak tę ideologię za „specyficznie niemieckie wykolejenie”¹⁷⁷.

Jak każde inne wynaturzenie narodowego ducha, narodowy socjalizm nie mógł być zdaniem Hildebranda uznawany za repre-

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² D. Hildebrand, *Der Kampf um die Person*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 191–198.

¹⁷³ D. Hildebrand, *Der «Sklavenaufstand» gegen den Geist. Ein Beitrag zur Rehabilitierung des Geistes*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 198–206.

¹⁷⁴ D. Hildebrand, *Quietistische Gefabr*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 267–271.

¹⁷⁵ D. Hildebrand, *Individuum und Gemeinschaft*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 254–263.

¹⁷⁶ D. Hildebrand, *Masse und Gemeinschaft*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 315–319.

¹⁷⁷ Por. D. von Hildebrand, *Wabres Deutschtum*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 310.

zentację prawdziwego charakteru niemieckiego narodu, który określał szlachetne, najwyższe wartości ucieleśniane przez jego najlepszych przedstawicieli. „Narodowy socjalizm – pisał w artykule *Ostatnia maska spada!* – był od samego początku skupiskiem wszelkich najniższych namiętności, wszelkich tanich komunałów i hasel, wszelkiego wypaczonego rozumienia niemieckiej istoty i tradycji”¹⁷⁸. Trzymając się w tekście zatytułowanym *Przygryzwka* dostrzeganej przez siebie paraleli pomiędzy hitleryzmem a stalinizmem stwierdzał: „nikt nie pokusi się o to, by w rządzie bolszewickim odnajdywać ślady ducha Gogola, Dostojewskiego, Sołowjowa i widzieć w nim coś innego niż bicz na Rosję”¹⁷⁹.

Kiedy na początku 1938 roku Kurt von Schuschnigg, który objął stanowisko kanclerza Austrii po śmierci Dollfussa, ogłosił plebiscyt w sprawie przyłączenia jej do Rzeszy, Hildebrand poczuł się zmuszony do opuszczenia kraju. Zaskoczony wkroczeniem do Austrii 11 marca oddziałów Hitlera, „wiedząc, że jest obserwowany przez gestapo, opuścił swoje mieszkanie pieszo, biorąc ze sobą kapelusz, płaszcz i łaskę, aby wydawało się, że idzie na spacer”¹⁸⁰. W pociągu zatłoczonym „austriackimi Żydami” dojechał do granicy czeskiej, którą dzięki szwajcarskiemu paszportowi, odziedziczonemu po dziadku Brunonie Hildebrandzie, przekroczył, gdy po interwencji strażników zrobiło się wokół niego już pusto. Kiedy wczesnym rankiem następnego dnia zadzwonił do swojego mieszkania w Wiedniu, „telefon odebrała służąca, ale od razu dała mu do zrozumienia, że nie jest sama”¹⁸¹. O drugiej nad ranem zjawiło się tam po niego kilku oficerów gestapo.

¹⁷⁸ D. Hildebrand, *Die letzte Maske fällt!*, w: tegoż, *Memoiren...*, s. 239.

¹⁷⁹ Cyt. za: P. Stöcklein, „Zeitige Aufklärung über Husserl”, w: J. Seifert, *Dietrich von Hildebrandts Kampf gegen Nationalsozialismus*, s. 70.

¹⁸⁰ A. von Hildebrand, *Dusza łwa...*, s. 341.

¹⁸¹ Tamże, s. 343.

ZAKOŃCZENIE

*Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli:
«Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami
i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»*

Ewangelia św. Jana, 8, 31–32

Przedmiotem rekonstrukcji – cząstkowej i wybiórczej z uwagi na normatywną siłę faktyczności – stał się w tej książce polityczny sens radykalizmu fenomenologii. Wychodząc od sformułowanego przez Edmunda Husserla pytania o korzenie wszelkiej możliwej wiedzy, postawiła ona sobie za cel zbadanie, czy praktycznym sensem jego teoretycznego radykalizmu był jednocześnie radykalizm polityczny. Na drodze rekonstrukcji światopoglądu politycznego Husserla, a także światopoglądu innych, wybranych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego – Maksa Schelera, Edith Stein, Ludwiga Ferdinanda Claussa, Dietricha von Hildebranda – książka ta szukała odpowiedzi na pytanie, czy ich radykalizm miał charakter integralny, czy może raczej pomiędzy ich radykalizmem filozoficznym a radykalizmem politycznym jako takim zachodziła relacja antynomiczna.

Podstawowym tematem tej książki była w ten sposób wzajemna relacja dwóch idei, a mianowicie idei fenomenologii oraz idei samego radykalizmu. Tak samo jak ta pierwsza, której sens polityczny był tu rekonstruowany przez zanurzenie jej w historii, w jej bezpośrednim, historyczno-politycznym kontekście, również idea radykalizmu wymagałaby rekonstrukcji swego sensu na drodze szerszej zakrojonych badań z obszaru historii idei. Nie ulega wątpliwości, że dopiero z ich perspektywy możliwe stałoby się pełniejsze naświetlenie relacji pomiędzy radykalizmem fenomenologii a radykalizmem politycznym. Szczególnie jeśli przyjąć za nic przewodnią tych badań i podjętej w nich krytyki histo-

rycznej przekonanie Hedwig Conrad-Martius, że korzeniem idei fenomenologii był „radykalizm żydowski”, który miał polegać na „absolutnej konsekwencji raz wobec Boga zajętego stanowiska”¹.

Nie ulega wątpliwości, że przyczynkiem do badań nad ideą również samego radykalizmu powinno byłoby stać się pogłębienie analiz podjętych już w tej książce i oparcie ich na szerszym materiale historycznym. Tym spośród licznych uczniów i współpracowników Husserla, u których idea fenomenologii stała się w służbie społecznej emancypacji w sposób szczególnie spektakularny, był między innymi Arnold Metzger, autor zapomnianej, gdyż opublikowanej dopiero w sześćdziesiąt lat po jej napisaniu *Fenomenologii rewolucji*. Walcząc tak samo jak Adolf Reinach jako ochotnik na froncie pierwszej wojny światowej, pod wpływem doświadczeń wojennych bardzo szybko zachwiał się w żywionej przez Schelera wierze w lecznicze właściwości „istoty niemieckiej”. W frontowym liście do matki z listopada 1916 roku pisał: „kwestia żydowska» zaprzęta mnie wewnątrz dzień i noc. Wydaje się, że staje się ona dla mnie sprawą osobistą. Rozporządzenie ministerstwa oznacza otwarte odżegnanie się od żydostwa². Na przyszłość będziemy się nim kierować i strzec wszelkich optymistycznych iluzji. My, niemieccy Żydzi, musimy pojąć to i przyjąć odpowiedzialność do tego ety czną postawę względem społeczeństwa, że Europa

¹ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, s. 7.

² Chodzi o rozporządzenie wydane 11 października 1916 przez pruskiego ministra wojny Adolfa Wilda von Hohenborna, nazwane potocznie „liczeniem Żydów” lub „statystyką żydowską”, którego przedmiotem było uzyskanie danych na temat udziału w wojnie Żydów podlegających obowiązkowi służby wojskowej. Choć jego intencją było przeciwdziałanie szerzącym się w armii i społeczeństwie niemieckim nastrojom antysemitycznym, z racji tego, że dane te, stwierdzające proporcjonalnie porównywalny udział w walkach na froncie zarówno obywateli niemieckich zdefiniowanych jako „Żydów” jak i jako „nie-Żydów”, pozostały do końca wojny tajne, rozporządzenie to przyczyniło się jedynie do pogłębienia się wspomnianych nastrojów, por. J. Rosenthal, *Die Ehre der jüdischen Soldaten. Die Judenzählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen*, Frankfurt am Main–New York 2007, s. 119.

nie chce mieć z nami nic wspólnego, że nigdy nie będziemy mieć widoków na to, aby stać się europejskimi obywatelami w sensie polityczno-społecznym”³.

Światopoglądowy sens fenomenologii Metzgera, który po powrocie z frontu i rosyjskiej niewoli zwierzał się matce, że chce wycofać się ze sfery publicznej i wrócić do swoich prac filozoficznych, „najchętniej u Husserla we Fryburgu”⁴, zasługiwałby z pewnością na odrębne potraktowanie. Mogłoby to się stać poprzez włączenie jego omówienia na zasadzie kontrapunktu do szerszej zakrojonego studium, poświęconego rekonstrukcji światopoglądu politycznego tych spośród fenomenologów, których jak Ludwiga Ferdinanda Claussa, Gerdę Walther i Martina Heideggera połączyło „umiłowanie wszystkiego, co nordyckie”. Czyniąc swoim przedmiotem obok ich światopoglądu również polityczny sens radykalizmu takich przedstawicieli ruchu fenomenologicznego, jak wspomniani tu już Oskar Becker, Hans Lipps czy Kurt Stavenhagen, studium takie byłoby w stanie pełniej naświetlić badaną w tej książce relację, a także sens przyjętej przez samego Metzgera etycznej postawy wobec społeczeństwa.

Aby wydobyć na jaw sens, łączony z ideą radykalizmu w ramach ruchu fenomenologicznego, nie sposób byłoby jednak uchylić się również od próby rekonstrukcji jej sensu przed zawiązaniem się tego ruchu. Podejmując tę rekonstrukcję, należałoby odróżnić historię radykalizmu jako pewnego pojęcia, której zadaniem jest badać jego zmieniające się znaczenie w ramach niezmiennego kształtu samego słowa⁵, od historii idei radykalizmu. Przedmiotem tej drugiej może być przy tym bądź radykalizm jako pewna wykraczająca poza jej pojęciowe ujęcie *unit-idea*⁶, bądź radyka-

³ Por. A. Metzger, list do matki z Malgidii, 26 listopada 1916 r., w: tegoż, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*, s. 170.

⁴ A. Metzger, list do matki z Charlottenburga, 9 lutego 1919 r., tamże, s. 214.

⁵ Por. R. Koselleck, *Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie*, w: tegoż, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 30.

⁶ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

lizm jako pewien całościowy, typologicznie zróżnicowany światopogląd⁷. O ile korzeni nieskonceptualizowanej idei radykalizmu nie nadaremno byłoby pewnie szukać już w czasach kończącej się dominacji wypaleniskowej metody uprawy roli, o tyle pojęcie radykalizmu, jego wewnętrzne przekształcenia oraz rozmaite zastosowania, nie tylko zresztą w polityce i filozofii, bo również na przykład medycynie, chemii i geometrii algebraicznej⁸, należałoby uznać w myśl tego rozróżnienia za stosunkowo nowe. Światopogląd radykalny oraz jego poszczególne typy mogłyby stać się z kolei przedmiotem historycznej rekonstrukcji tak dalece, jak daleko sięga zdolność współczesnego historyka do identyfikacji zbiorowości, będących społecznymi nośnikami określonej idei radykalizmu⁹.

W konkretnej praktyce badawczej trudno wprowadzić te strategie wyraźnie od siebie oddzielić. Z jednej strony nie ulega bowiem wątpliwości, że podstawę wszelkich prób uchwycenia idei radykalizmu musi stanowić analiza znaczeń jej historycznych konceptualizacji. Nie oznacza to jednak z drugiej strony, że radykalizm jako pojęcie nie ma swojej prehistorii, która wyprzedza jego wyraźnie ukonstytuowane postaci. Jak zauważył Leszek Kołakowski, uzasadniając możliwość badania historii marksizmu przed marksizmem, refleksja historyczno-filozoficzna musi wystrzegać się dwóch skrajnych form historycznego nihilizmu: tej, która polega na programowej redukcji wszelkiego wysiłku filozoficznego do jednostajnie ponawianych, zawsze tych samych pytań, oraz tej, która poprzestaje na maksymalnym uchwyceniu swoistych osobliwości badanego zjawiska¹⁰. Również w odniesieniu do historii

⁷ Por. to polemiczne wobec sensu historii idei u Lovejoya rozróżnienie w: A. Walicki, *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*, w: R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei*, s. 239.

⁸ W. Goerdts, *Radikalismus*, w: J. Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, s. 11.

⁹ Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 10.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część I: Powstanie*, Warszawa 2009, s. 20–21.

radykalizmu oznacza to, że dbałość o możliwie najdokładniejszy opis więzi jego poszczególnych konceptualizacji z niepowtarzalną sytuacją ich czasu nie zwalnia z konieczności ukazania ich jako odpowiedzi na „pewne fundamentalne pytania, które filozofia w ciągle nowych wersjach stawiała od wieków”¹¹.

Aby zrekonstruować historię idei radykalizmu, należałoby zatem, idąc za tą dyrektywą, podjąć wpierw próbę skonstruowania pewnych narzędzi interpretacyjnych, które już w punkcie wyjścia pozwoliłyby nadać jej określoną sensowność i zrozumiałość. Spróbować spojrzeć na tę historię przez pryzmat pewnych wyabstrahowanych z materii historycznej pojęć-modeli względnie typów idealnych, które narzuciłyby poszczególnym konceptualizacjom idei radykalizmu oraz typom radykalnego światopoglądu kryteria ich identyfikacji i zasady ich porządkowania¹². Oczekiwany wynikiem tej strategii byłoby, w analogii do strategii przyjętej przez Kołakowskiego w odniesieniu do form historycznych bezwyznaniowego chrześcijaństwa, zredukowanie radykalizmu do antynomicznej natury konstytutywnych dla niego pojęć wyjściowych¹³. Dzięki posłużeniu się w odniesieniu do idei radykalizmu, jak ująłby to Kołakowski, „dialektyką rozdzielenia, a abstrahując na chwilę od faktycznego przebiegu historycznego”, być może udałoby się również w tym przypadku „sformułować pewne antynomie fundamentalne”¹⁴ myślenia radykalnego.

Ważne światło na kontekst historyczny odpowiedzialny za to, że radykalizm nie tylko w czasach Marksa i Husserla, lecz również dziś odbierany jest jako *verbum tremendum et fascinans*, rzuca obecne u Kanta pojęcie „zła radykalnego”. To jedno z pierwszych odnotowanych w Niemczech użycie słowa radykalny w istotny sposób odbiegało wprawdzie od jego współczesnego rozumienia¹⁵.

¹¹ Tamże.

¹² Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 252.

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ P. Wende, *Radikalismus*, w: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, s. 114.

Nazwanie przez Kanta „radykalnym wrodzonym złem w ludzkiej naturze”¹⁶ pewnej skłonności ku złu, do nieprzestrzegania maksym moralnych, wpisanej w samą wolność człowieka, stanowiło świadectwo podstawowego rozumienia tego słowa, które ograniczało jego znaczenie do bycia po prostu „głęboko zakorzenionym”, „ugruntowanym” względnie „pierwotnym”. W tej mierze, w jakiej tak rozumiane zło radykalne należało według Kanta do samego sposobu bycia człowiekiem, nie mając charakteru diabelskiego buntu przeciwko prawu moralnemu, nie było ono dla niego w przyjętym dziś sensie „radykalnie złe”¹⁷. Mimo to, owo prominentne użycie przymiotnika radykalny jako atrybutu zła, przywoływane następnie jako element jego definicji w dziewiętnastowiecznych słownikach, nie pozostało bez wpływu na jego stosowanie w obszarze życia społeczno-politycznego, obciążając go przede wszystkim w Niemczech negatywną konotacją¹⁸.

Posłużenie się tym słowem przez Kanta odsłania zarazem historyczne tło radykalizmu jako pewnej idei i konstytuującej ją metaforyki, które określiło również jej nowoczesny sens oświeceniowo-emancypacyjny. Pojęcie zła radykalnego odsyła do tego jego pierwotnego kontekstu, jakim była nauka o grzechu pierwotnym i skalanej nim, określanej już przez Augustyna jako *origine depravata, velut radice corrupta*, naturze człowieka¹⁹. A w ten sposób również, pośrednio, do obecnego już w kulturach neolitu symbolu drzewa kosmicznego względnie drzewa życia²⁰, który jako obraz okresowo odnawiającego się świata względnie wspólnotowego życia samego człowieka został wpisany w Księdze Rodzaju w historię jego upadku i zbawienia²¹. Rosnące „pomiędzy

¹⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 54.

¹⁷ Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 22.

¹⁸ P. Wende, *Radikalismus*, s. 114.

¹⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIII, 14.

²⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 30 i n.

²¹ „Korzenie w gruncie, pień na ziemi, wzrastanie ku górze, coroczne «obumieranie» i ponowne zakwitanie służyły jako metafora życia człowie-

rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach”, „rodzące dwanaście owoców”, „wydające swój owoc każdego miesiąca”, o liściach służących do „leczenia narodów”²², drzewo życia przywołane zostaje również w Apokalipsie, stając się przedmiotem złożonej interpretacji na gruncie nie tylko teologii chrześcijańskiej, lecz również Kabaly. Teologia krzyża jako *lignum vitae* u św. Bonawentury²³, drzewo Sefirot w chasydyzmie i patos gestu sięgania do korzeni rzeczy u Marksa²⁴ w równym stopniu wpisują się w długi, kładący się na historii cień tego drzewa.

W swojej krytyce radykalizmu społecznego także Helmuth Plessner stwierdził, że „do bodźców ożywiających radykalizm należy chrześcijaństwo *Ewangelii* i jego świadomość grzechu pierwotnego, czyli upadku człowieka”²⁵. Radykalizm pierwotnego chrześcijaństwa stanowił w jego ujęciu odpowiedź na głoszoną w Ewangeliach nowinę „dualistycznego rozdarcia ducha i ziemi jako niedających się pogodzić przeciwstawnych istności” i związane z nią wezwanie do „życia zgodnego z duchem”, do którego drogę otworzyła lecząca człowieka z radykalnego zła ofiara Chrystusa²⁶. Przedstawiając myśl Marksa jako odpowiedź na doświadczenie fundamentalnej ułomności człowieka, nieprzewycięzalnego „inwalidztwa” jego istnienia, tak samo Leszek Kołakowski poświęcał wiele uwagi jej usytuowaniu w perspektywie pytania *unde malum?*, a także odpowiedzi, jakie na to pytanie udzielała teologia chrześcijańska²⁷. Pierwotny, historyczny kontekst radykalizmu jako idei wyzwolenia człowieka od zła stano-

ka”, por. R. Brandscheidt, *Lebensbaum*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg 1997, s. 723 i n.

²² *Apokalipsa św. Jana*, 22, 2, *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1980.

²³ Por. M. Schlosser, *Lignum Vitae*, w: Chr. Mülling, *Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität*, Paderborn 2002, s. 274–318.

²⁴ K. Marks, *Kapitał*, s. 16.

²⁵ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 14.

²⁶ Tamże, s. 15.

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 22 i n.

wił dla niego spór o rolę, jaką w jego wykorzenieniu odgrywa łaska, a jaką wolna wola. Idea radykalizmu we wszystkich postaciach jej historycznych konceptualizacji okazywała się z jego perspektywy powiązana „z odmową uznania, iż wykorzeniać zło ludzkim wysiłkiem niepodobna i że nieuleczalnie skalani jesteśmy radykalnym złem, z którego tylko Bóg, jeśli tak zechce, może nas oczyścić”²⁸.

Biorąc pod uwagę ten kontekst, Helmuth Plessner nie bez racji stwierdzał, że „aby pokazać źródła radykalizmu w dziejach ducha, trzeba by prześledzić historię powstania nowoczesnego świata od samych jego początków”²⁹. Jak zauważał także Leszek Kołakowski, analizując w swoim studium o religijności Pascala polityczne konsekwencje sporu o znaczenie wolnej woli w dziele zbawienia pomiędzy Augustynem a Pelagiuszem, „cała historia europejskiej myśli millenarystycznej i utopijnej, poczynając od XVI wieku, a może nawet od średniowiecza, powiązana była – świadomie lub nie – z mentalnością pelagiańską”³⁰. Choć nazwanie tej myśli mianem radykalizmu należałoby uznać za anachronizm, nie ulega wątpliwości, że dla zrozumienia jego prehistorii jako pojęcia z obszaru historii filozofii i myśli politycznej istotne byłoby z tej perspektywy odtworzenie losów również innych konceptualizacji idei wyobcowania człowieka i możliwości jego powrotu do siebie na drodze samozbawienia. W tej mierze, w jakiej nowoczesne pojęcie radykalizmu uznaje się za bez reszty wpisane w historię mesjanizmu politycznego³¹, jego początków należałoby szukać, między innymi wraz z Karłem Löwithem, już w judeochrześcijańskim chiliazmie i apokaliptycznych spekulacjach na temat zbawczego sensu historii³². A poza tą tradycją: w manichejskim

²⁸ Por. L. Kołakowski, *Bóg nic nie jest nam dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 226.

²⁹ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 10.

³⁰ L. Kołakowski, *Bóg nic nie jest nam dłużny*, s. 226.

³¹ Por. J. L. Talmon, *Politischer Messianismus*, s. 135.

³² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 141.

dualizmie walki Dobra i Zła³³ względnie – wraz z Erichem Voegelinem – w wewnątrzświatowej eschatologii gnozy³⁴.

W szczególności Voegelin traktował gnozę nie tylko jako pewną historyczną postać świadomości religijnej, tej, która uznaje wiedzę za środek osiągnięcia zbawienia³⁵, lecz również jako pewne narzędzie interpretacyjne w odniesieniu do historii nowożytnej myśli politycznej. Gnoza pozwalała się w jego ujęciu potraktować jako jej model względnie istota w tej mierze, w jakiej człowiek nadaje sobie na jej gruncie boskie znamiona i w jakiej zastępując wiarę w sensie chrześcijańskim solidniejszym uczestnictwem w boskości, występuje z ideą przeobstwienia społeczeństwa³⁶. Choć korzenie nowożytności również dla Voegelina tkwiły głęboko w millenarystycznych sektach średniowiecza, nową epokę w dziejach Zachodu otwierała w jego interpretacji reformacja, kiedy to ruch gnostycki skutecznie wtargnął w obręb zachodnich instytucji³⁷. Jako modelowy przypadek „rewolucji gnostyckiej”, której celem stała się sięgająca do korzeni zmiana natury człowieka i przeobrażenie społeczeństwa, Voegelin traktował przede wszystkim wpływ purytanów na ład publiczny Anglii. Ich obraz, jak stwierdzał, „daje się świetnie zastosować do późniejszych gnostyckich rewolucjonistów”³⁸.

W swojej książce *Rewolucja świętych* Michael Walzer uznał *explicite* angielski purytanizm za źródło nowoczesnej polityki

³³ Przywołując świadectwo Teodoreta Pierre’a Chaunu, wskazuje, że Mani „światło nazywał dobrym Drzewem, wydającym dobre owoce, a ciemną materię (...) drzewem złym, rodzącym owoce związane z jego korzeniami”, por. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji 1250–1550*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 225.

³⁴ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 118.

³⁵ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Liszki 1994, s. 48.

³⁶ Por. E. Voegelin, *Gnoza jako istota nowożytności*, w: tegoż, *Nowa nauka polityki*, s. 117 i n.

³⁷ Tamże, s. 126.

³⁸ Tamże, s. 128.

radykalnej, nie wahając się przed anachronicznym potraktowaniem purytanów jako historycznych poprzedników nowoczesnych demokratów, socjalistów i komunistów³⁹. Do wytworzenia przez nich typu idealnego radykalizmu doprowadziły, jego zdaniem, pewne podzielane przez nich kluczowe idee, nie do pogodzenia z tradycyjnym, stanowym systemem społecznym. Do najważniejszych z nich należała idea, że „pewne szczególnie do tego predestynowane i zorganizowane związki ludzi mogą odgrywać w ramach świata politycznego rolę twórczą, polegającą na niszczeniu ustanowionego porządku i odnowie społeczeństwa zgodnie ze Słowem Bożym lub planami ich członków”⁴⁰. Historia radykalizmu i polityki partyjnej rozumianej jako pewna aktywność metodyczna okazywała się tym samym, z perspektywy Walzera, względnie krótka w porównaniu z historią polityki jako fakcyjnej walki o władzę, jako intrygi i otwartej wojny. Należała ona w całości do historii nowożytnego, postśredniowiecznego świata politycznego.

Początki nowoczesnego pojmowania polityki można wprawdzie łączyć, zdaniem Walzera, także z wieloma innymi przełomami myślowymi, dokonanymi w szesnastym stuleciu. Za taki przełom należy jego zdaniem uznać zarówno wystąpienie Machiavellego z ideą nowego realizmu politycznego, jak atak Lutra na „rzymski internacjonalizm” czy Jeana Bodina koncepcję suwerenności nowego monarchy⁴¹. Niemniej, jak zauważał Walzer, idea polityki radykalnej była wszystkim tym pisarzom w tym sensie obca, że każdy z nich wychodził w swym projekcie odnowy polityki od „księcia” – czy to pojmowanego jako awanturnik, czy to jako chrześcijański sędzia pokoju, czy to jako dziedziczny biurokrata. „Wszyscy inni, pisze Walzer, pozostawali poddanymi (*subjects*), skazanymi na polityczną pasywność”⁴². Niezależnie od przeło-

³⁹ M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass. 1965, s. 1.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek i in., Warszawa 1958.

⁴² M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, s. 2.

mowego znaczenia ich myśli, historia nowoczesnej idei polityki i państwa byłaby, zdaniem Walzera, nie do pomyslenia, gdyby nie uwzględnić konstytutywnej dla niej „rewolucyjnej aktywności świętych i obywateli”⁴³. W Szwajcarii, Holandii, Szkocji, a przede wszystkim w Anglii i później we Francji, wskazuje Walzer, stary porządek został ostatecznie obalony nie przez absolutystycznego księcia lub w imię „racji stanu”, lecz właśnie przez grupy politycznych radykałów, którzy kierowali się nowymi, rewolucyjnymi ideologiami.

Niezależnie od tego, jak daleko może sięgać tradycja myślenia radykalnego z perspektywy historii idei, z perspektywy historii pojęć użycie słowa „radykalny” i „radykalnie” w nowoczesnych językach narodowych daje się stwierdzić dopiero w szesnastym wieku w języku angielskim⁴⁴. Podczas gdy w tym czasie zachowywało ono jeszcze to samo podstawowe, neutralne znaczenie, co dla Augustyna i później dla Kanta⁴⁵, słowo to dopiero na przełomie wieku osiemnastego i dziewiętnastego stało się określeniem partyjnym, odniesionym do zwolenników reformy prawa wyborczego w Anglii⁴⁶. Pejoratywna etykieta „radykałów” przylgnęła wówczas po raz pierwszy do grupy zaangażowanych politycznie utylitarystów, której głównymi postaciami byli wspomniani w książce Jeremy Bentham i James – a następnie John Stuart – Mill⁴⁷. Fakt, że jako domagający się demokratyzacji tego prawa określani byli oni w ten sposób początkowo jedynie przez swoich przeciwników, jednoznacznie wskazuje, że w angielskiej opinii publicznej słowo to dopiero wówczas zaczęło funkcjonować jako pewne pojęcie polityczne. Choć także *Oxford English Dictionary* odnotowywał

⁴³ Tamże, s. 2.

⁴⁴ W. Goerdts, *Radikalismus*, w: J. Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 11.

⁴⁵ Por. G. Burgess, M. Festenstein (eds), *English Radicalism 1550–1850*, Cambridge University Press 2007, s. 90.

⁴⁶ P. Wende, *Radikalismus*, w: O. Brunner u.a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, s. 117.

⁴⁷ Por.: E. Halévy, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris 1901–1904.

pojęcie radykalizmu w tym właśnie znaczeniu dopiero w 1820 roku⁴⁸, należy niemniej domniemywać, że politycznej konceptualizacji doznała w ten sposób idea, która nawet będąc wyrażana dotąd inaczej, torowała sobie tę możliwość już wcześniej.

Za istotną materialną wskazówkę w poszukiwaniu tej idei może posłużyć przyjęcie w historiografii w odniesieniu do angielskiego utylitaryzmu miana radykalizmu filozoficznego⁴⁹. Dookreślenie go w ten sposób stanowi świadectwo potrzeby odróżnienia tej doktryny od jakiegoś bezpośrednio zrozumiałego radykalizmu *tout court*, którego ten miałby stanowić szczególną konceptualizację. Jak zauważał Elie Halévy, utylitaryzm jako idea arytmetyki moralnej, rozwijanej w celu uzasadnienia nauk prawnych przez zapewnienie matematycznych podstaw w szczególności teorii prawa karnego i – jak u Adama Smitha, Malthusa i Ricarda – ekonomii politycznej, musiał zostać uznany za radykalizm w momencie, w którym stał się pewną zorganizowaną doktryną filozoficzną. O tej nieodzowności zdecydował w ujęciu Halévy'ego fakt, że oczywistym kontekstem formowania się radykalizmu filozoficznego w Anglii była po drugiej stronie kanału rewolucja francuska: „utylitarystyczna filozofia tożsamości interesów korespondowała z prawną i duchową filozofią praw człowieka i obywatela”⁵⁰.

W tej mierze, w jakiej z perspektywy francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji również zasady roku 1789 pozostawały dziełem *les philosophes*⁵¹, także i przygotowującą ją oświeceniową filozofię emancypacji od Woltera do Rousseau należałoby uznać wprawdzie za przykład *avant la lettre* radykalizmu filozoficznego. W rozmyślnie pejoratywnym dookreśleniu w ten sposób utylitaryzmu miał najprawdopodobniej swój udział wpływ, jaki na

⁴⁸ G. Burgess, M. Festenstein (eds), *English Radicalism 1550–1850*, s. 1.

⁴⁹ J. Hamburger, *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals*, New Haven 1965.

⁵⁰ E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, przeł. M. Morris, London 1934, s. XV.

⁵¹ J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa 1965.

angielską opinię publiczną wywarła krytyka abstrakcyjnego, nie liczącego się z rzeczywistością polityczną charakteru Rewolucji Francuskiej ze strony Edmunda Burke'a⁵². W istocie jednak zarówno francuską filozofię Wieku Świateł, jak i sam utylitaryzm stosowniej do ich natury byłoby nazwać mianem radykalizmu raczej politycznego niż filozoficznego. Argumentując na rzecz usunięcia wszelkich sztucznych barier, jakie tradycyjne instytucje nałożyły na indywidualia, społecznych ograniczeń, których założeniem była konieczność ich ochrony przed nimi samymi i sobą nawzajem, utylitaryzm, choć różny w kwestii inspiracji i zasad, okazał się pokrewny francuskiej filozofii emancypacji w kwestii swych aplikacji politycznych. Studium historycznych i logicznych źródeł radykalizmu filozoficznego okazywało się z tej perspektywy również w ujęciu samego Halévy'ego „w tej samej mierze rozdziałem w filozofii historii, co w historii filozofii”⁵³.

Rozróżnienie radykalizmu filozoficznego i radykalizmu politycznego okazuje się szczególnie istotne z punktu widzenia rekonstrukcji historycznego kontekstu kształtowania się sensu tego pojęcia w Niemczech. O ile stosunki polityczne w Anglii i Francji, których nieuprzedzony opis pozwolił również niemieckim komentatorom politycznym w legalny sposób przekształcić w ogóle to słowo w pojęcie, skłaniały do tego, aby rozróżnienie to traktować wyłącznie jako kwestię nazewnictwa, o tyle w Niemczech przemawiały za nim istotne racje rzeczowe. „Radykalnej rewolucji niemieckiej zdaje się przeciwstawiać pewna trudność zasadnicza”, pisał w 1843 roku Karol Marks. „Rewolucja radykalna może być tylko rewolucją wznieconą przez radykalne potrzeby, dla których zdaje się właśnie brakować przesłanek i podatnej gleby”⁵⁴.

Zdefiniowanie radykalizmu politycznego i radykalizmu filozoficznego jako jego dwóch podstawowych postaci może mieć

⁵² E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994.

⁵³ E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, s. XVI.

⁵⁴ Tamże.

wprawdzie również z punktu widzenia historii idei radykalizmu w Niemczech sens wyłącznie heurystyczny. W tej mierze, w jakiej również po tej stronie Renu nie doszło do pojęciowego wyodrębnienia tych dwóch form radykalizmu i wypełnienia ich określoną treścią doktrynalną, przedmiotem takiej definicji mogą stać się wyłącznie ich typy idealne. Jako pewne narzędzia interpretacyjne, mogą one zostać skonstruowane na podstawie wstępnej analizy sensu historycznych postaci radykalizmu: choćby dokonanego przez Marksa rozróżnienia pomiędzy zakorzenioną w glebie społecznej „rewolucją ludu”, a wyłącznie hydroponiczną „rewolucją w mózgu filozofa”⁵⁵. Swoją stosowność są one w stanie wykazać zatem tylko w konkretnej praktyce badawczej: zastosowane w celu określenia granic radykalizmu jako takiego, a także jego poszczególnych, możliwych konceptualizacji.

Za podstawę rozróżnienia radykalizmu politycznego i radykalizmu filozoficznego może posłużyć przyjęcie, że na gruncie nowożytnej filozofii i myśli politycznej bycie radykalnym od początku oznaczało sięganie do korzeni dwóch różnych rzeczy. Przybierając w obu przypadkach postać pytania *quid iuris?*, ich sens wyznaczało zgłębianie prawomocności z jednej strony politycznego, a z drugiej strony poznawczego *status quo*, konfrontacja z problemem legitymizacji władzy bądź legitymizacji wiedzy. Podczas gdy konkretny sens radykalizmu filozoficznego, którego nowożytnym paradygmatem okazał się zainaugurowany przez Kartezjusza metodyczny typ filozofowania, stanowiła krytyka metafizyki, sięganie do pierwotnej oczywistości bycia myślącym „ja” jako podstawy prawomocności poznania, tak samo konkretną treścią radykalizmu politycznego stała się krytyka ładu politycznego: sięganie do korzeni względnie „racji” państwa (*Staatsrason*) jako nowożytnej formy organizacji władzy. Podstawę idealizującej typologizacji obu radykalizmów stanowi w ten sposób zasadnicze, choć czysto formalne znaczenie, jakie zyskuje na ich gruncie z jednej strony kategoria podmiotowości, a z drugiej strony kategoria suwerenności. Poszczególne konceptualizacje radykali-

⁵⁵ Tamże.

zmu zarówno filozoficznego, jak i politycznego pozwalają się z tej perspektywy wyodrębnić, odpowiadając na pytanie, w jaki sposób definiuje się na ich gruncie jedną i drugą kategorię, jaka *differentia specifica* stanowi podstawę ich identyfikacji.

Mówiąc o radykalizmach w liczbie mnogiej, warto pamiętać, że już za dokonaniem w Księdze Rodzaju rozróżnieniem dwóch rosnących w ogrodzie Eden drzew: drzewa życia i drzewa poznania, stały istotne racje teologiczne⁵⁶. Podobnie, jak w tamtym wypadku, również wyodrębnienie dwóch typów idealnych radykalizmu nie zamyka jednak, lecz dopiero otwiera drogę do podjęcia badań nad typami zachodzących pomiędzy nimi relacji. Jedną z takich wydeptanych już dróg okazuje się przyjęcie wobec idei radykalizmu perspektywy socjologii wiedzy, którą umożliwiło uogólnienie tezy Marksa o określaniu świadomości przez byt społeczny. Jak stwierdzał w swoich pismach z tej dziedziny Max Scheler, „jednostronność epoki oświecenia polegała na tym, że dostrzegała ona jedynie uwarunkowanie społeczeństwa przez wiedzę. Wielkim odkryciem wieków XIX i XX było ukazanie także uwarunkowania wiedzy przez społeczeństwo”⁵⁷.

W odniesieniu do idei radykalizmu oznacza to, że poręczną metodą badania jego głównych typów i historycznych conceptualizacji może stać się zastosowanie wobec nich, za Karlem Mannheimem, kategorii „stylu myślenia”. Przyjęcie, że „kluczem do zrozumienia zmian myśli jest zmienne tło społeczne, a przede wszystkim los klas i grup społecznych”, które wobec określonych stylów myślenia pełnią rolę ich społecznych „nośników”⁵⁸. Patrząc z tej perspektywy, określenie mianem radykalizmu filozoficznego doktryny politycznej angielskich utylitarystów staje się na przykład zrozumiałe o tyle, o ile rolę *differentia specifica*, będącą podstawą jego identyfikacji, pełni tu styl myślenia pewnej zorga-

⁵⁶ R. Brandscheidt, *Lebensbaum*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, s. 723.

⁵⁷ M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i in., Warszawa 1990, s. 68.

⁵⁸ Por. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, s. 5.

nizowanej doktrynalnie grupy filozofów, która stanowi angielski odpowiednik francuskiej *republique des lettres*. Perspektywa socjologii wiedzy okazuje się zarazem dogodnym punktem wyjścia do postawienia pytania, czy rozróżnienie radykalizmu filozoficznego i radykalizmu politycznego stanowi rzeczywiście kwestię wyłącznie nazewniczą. Czy nie odsyła ono do pewnej antynomii wpisanej w samą tę ideę, zakorzenionej nie tyle w stylu myślenia, ile w samej jego rzeczy.

Istotne światło na tę konkretną antynomię, w jaką uwikłane było zarówno filozoficzne, jak polityczne samookreślenie żydowskiej inteligencji w Niemczech, rzucił z tak określonej perspektywy w 1935 roku z swoim emigracyjnym piśmie o losie ducha niemieckiego u kresu epoki mieszczańskiej Helmuth Plessner. Punktem wyjścia ponowionego przez niego również w 1959 roku namysłu nad losem ducha niemieckiego stało się przeżyte przez Plessnera w Holandii, lecz wspólne z Niemcami w kraju doświadczenie katastrofy. We wprowadzeniu do nowego wydania swej książki dał wyraz oczekiwanej przez Husserla „niepomności siebie”, pomijając kwestię powodów, dla których musiał emigrować z Niemiec. Zamiast tego podjął – jako ich znów pełnoprawny obywatel – próbę zajęcia jasnego stanowiska w debacie na temat ich przyszłości, czyniąc swoim głównym zadaniem doprowadzenie do pojednania ducha niemieckiego z sobą samym⁵⁹.

Podjętej przez Helmutha Plessnera analizy historycznych korzeni ideologii Trzeciej Rzeszy nie sposób mimo to uznać za wolną od wszelkiego perspektywizmu. W swojej historii intelektualnej nacjonalizmu niemieckiego Plessner dał wyraz w tej samej mierze niepomności, co pewnej antynomiczności w obrębie zajętego przez siebie stanowiska. Ów wewnętrzny rozdźwięk w jego spojrzeniu na Niemcy dał o sobie szczególnie znać w zamieszczonym na końcu książki przypisie na temat specyfiki niemieckiego antysemityzmu, napisanym i opublikowanym przez Plessnera jeszcze przed podjętym w Wannsee „ostatecznym rozstrzygnięciem kwestii żydowskiej”. Antysemityzm Plessner próbował

⁵⁹ H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 33.

interpretować w tym przypisie jako funkcję antynomiczności dwóch radykalizmów, która określała wewnętrznie również jego własne myślenie.

Identyfikując „społeczne nośniki” tych radykalizmów, antysemityzm niemiecki Helmuth Plessner przedstawiał w sporządzonym jeszcze przed wojną przypisie jako następstwo „rywalizacji” pomiędzy – ujętymi przez niego w cudzysłów – „Niemcami” i „Żydami”, która nie doprowadziła dotychczas do osiągnięcia pomiędzy nimi stanu równowagi (*Ausgleich*), do znalezienia jakiegoś kompromisu⁶⁰. Mówiąc o tej rywalizacji, Plessner nie miał przy tym na myśli wyłącznie ekonomicznej czy politycznej konkurencji: jej sens był w jego ujęciu głęboko „metafizyczny”. Zarówno Niemcy, jak i Żydzi, pozbawieni – choć w różny sposób – normalnego państwa, zamknięci zostali przez historię, jak pisał, w politycznej poczekalni, będąc „świadkami minionego świata i jednocześnie rękojmią dopiero nadchodzącego porządku światowego”⁶¹.

Wskazując, że specyficznie narodowy akcent nadał antysemityzmowi Niemców brak jednolitej tradycji nowoczesnego, wielkoniemieckiego państwa i gwarantowanej konstytucyjnie zasady asymilacji, Plessner w przeddzień wprowadzenia ustaw norymberskich dostrzegał przede wszystkim jego wymiar tragiczny. Spotkanie Niemców i Żydów, twierdził, miało cechy rywalizacji o tyle, o ile przeciwstawiały się oni sobie jako „ludy”, które z uwagi na swoje szczególne stanowisko w świecie państw narodowych są tak samo siebie niepewne. Ponieważ jako „«ludy» i jednocześnie więcej niż ludy” Niemcy i Żydzi nie konkurowali ze sobą po prostu w sferze interesów i pozycji społecznej, lecz na szali rywalizacji kładły same swe „losy”, nie byli oni w stanie, jego zdaniem, żyć ze sobą w pokoju bez wywalczenia odpowiedniej „idei państwowej”⁶².

W przeciwieństwie do państw Zachodu, w których konflikt pomiędzy „na wpół idealno-religijną, na wpół realną egzystencją

⁶⁰ H. Plessner, *Schicksal des deutschen Geistes*, s. 183.

⁶¹ Tamże, s. 185.

⁶² Tamże, s. 183.

narodu bez ziemi a racją stanu⁶³ znalazł swoje rozwiązanie w idei religijnie i etnicznie indyferentnego państwa, również antysemityzm w przedwojennych Niemczech Plessner uznawał więc za poniekąd nieprzewycięzalny. Dopóki Niemcy nie staną się zjednoczonym państwem narodowym, pisał, będą czuć się stale zagrożone w swej własnej istocie przez wpływy obce, widząc szczególnie w wyznawcach judaizmu „niemieckich Żydów zamiast żydowskich Niemców”⁶⁴. O tym, że antysemityzm niemiecki był dla Plessnera nie tylko problemem społecznym i politycznym, lecz przede wszystkim kwestią metafizycznej rywalizacji dwóch „narodów”, świadczy zadane przez niego, w jego przekonaniu retoryczne pytanie: „czy jest mocniejszy dowód podobieństwa ich losów niż ten, że Niemcy w lęku przed wyobcowaniem przejmują archaiczny sposób myślenia starotestamentowej, ludowej pobożności i mówią o pół-, ćwierć lub w jednej ósmiej Żydach, o czystości krwi i duchu narodowym? Że choć wyrażają to w biologicznym teoremacie rasy i nauki o dziedziczeniu, dostosowują się do przedchrześcijańskiego myślenia plemiennego swoich rzekomych przeciwników?”⁶⁵.

Przedstawiając milcząco przed wojną również swoją własną emigrację jako następstwo nieodnalezionego jeszcze kompromisu pomiędzy „Niemcami” i „Żydami”, Plessner wydawał się ją tym samym do pewnego stopnia usprawiedliwiać. Choć tezę o podobieństwie i związanej z nim antynomiczności ich losów powtórzył również w rozbudowanym po wojnie przypisie do swej książki, politykę prowadzoną w Trzeciej Rzeszy wobec „Żydów” wszelkich punktów procentowych nazywał teraz jednak otwarcie – jako znów „Niemiec”, a nie „Żyd” – mianem „zbrodni przeciwko narodowi”⁶⁶. Plessner rozróżniał tutaj „tak zwany antysemityzm XIX i XX wieku” od jego wcześniejszych, feudalnych bądź mieszczańskich form i interpretował go jako „sprzeciw wobec obywa-

⁶³ Tamże, s. 184.

⁶⁴ Tamże, s. 183.

⁶⁵ Tamże, s. 185.

⁶⁶ H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 221.

telskiej emancypacji Żydów, uciekający się do naukowego języka biologii rasy⁶⁷.

Zrozumienie przedmiotu antysemityzmu z perspektywy socjologii, ekonomii, a przede wszystkim historii idei Plessner uważał za palącą konieczność nie tylko z powodów moralnych. Było ono, jego zdaniem, konieczne nie tylko w związku z obowiązkiem oddania honoru „zamordowanym”, „wypędzonym” i „skazanym na emigrację”, lecz również „ze względu na duchowe samoczyszczenie”⁶⁸. Doprowadzenie do kompromisu pomiędzy określającymi się jako Niemcy i Żydzi „formami egzystencji” Plessner przedstawiał teraz jako podstawowy warunek niemieckiego samopoznania, jako drogę, na której duch niemiecki może „uzyskać jasność” („ins Reine kommen”) co do siebie samego⁶⁹. Bez przeciwstawienia się z całym „arsenałem oświecenia” dochodzącemu w Niemczech do głosu także po wojnie antysemityzmowi i nowej legendzie o „sztylcie w plecach”, pisał w 1959 roku, „Hitler zostanie w nas, z republiką czy bez republiki”⁷⁰.

Zastanawiając się nad współczesną „nieaktualnością” radykalizmu w tej samej mierze politycznego, co filozoficznego, warto byłoby przyjrzeć się przekształceniom metaforyki, właściwej przede wszystkim temu ostatniemu. Najlepiej rozpoznawalnym, metaforycznym przedstawieniem sensu radykalizmu w filozofii stało się porównanie przez Kartezjusza filozofii do drzewa, „w którym metafizyka stanowi korzenie, fizyka – pień, a wszystkie inne nauki – konary wychodzące z pnia”⁷¹. Ponieważ sens teoriopoznawczej krytyki metafizyki wyznaczyło odtąd dążenie do „radykalizacji”, głębszego zakorzenienia kartezjańskiego programu metodycznego wątpienia, metafora poznania jako drzewa powracała na gruncie również późniejszych, historycznych form radykalizmu filozoficznego, przez Kanta i Fichtego do Husserla.

⁶⁷ Tamże, s. 217.

⁶⁸ Tamże, s. 219.

⁶⁹ Tamże, s. 33.

⁷⁰ Tamże, s. 221.

⁷¹ Cyt. za: M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1997, s. 269.

Z punktu widzenia pytania o światopoglądowe przesłanki współczesnej nieaktualności radykalizmu filozoficznego zasadnicze znaczenie zyskuje kwestia jego relacji do tych stylów myślenia, które prezentują się jako wobec niego radykalnie inne. Przede wszystkim do Hegłowskiej krytyki Kanta, w której ani ta metafora, ani samo pojęcie radykalizmu w ogóle się nie pojawia⁷². Postawione w odniesieniu do niej przez Jürgena Habermasa pytanie, czy krytykę tę należy uznać za radykalizację, czy za zniesienie teorii poznania⁷³, tym bardziej zasadnie należałoby odnieść do podjętej przez Martina Heideggera próby przewyciężenia metafizyki. We wprowadzeniu do ponowionego przez siebie w 1949 roku pytania o jej istotę otwarcie nawiązał on bowiem do kartezjańskiej metafory wiedzy jako drzewa, aby właśnie na jej kanwie przedstawić sens myśli, która myśli prawdę bycia. „Co jest ziemią, w którą wczepiają się korzenie drzewa filozofii?” – pytał. „Jakaż to gleba, od której dostają one, a wraz z nimi całe drzewo, odżywcze soki i siły?”⁷⁴.

Pomiędzy byciem jako „żywiołem gleby” a powierzającymi się mu korzeniami metafizyki zachodziła z perspektywy tej rozwiniętej przez Heideggera metafory relacja dialektyczna. Z uwagi na współczesne ubolewania nad „pustotą” ponawianych dziś teatralnie gestów radykalizmu politycznego, warto byłoby posłużyć się tą relacją jako pewnym narzędziem interpretacyjnym również w odniesieniu do sensu radykalizmu w definicji Karola Marksa. Podczas gdy jego Marksowską konceptualizację radykałowie lewicowi skłonni są bowiem traktować jako epifanię radykalizmu integralnego, na którego gruncie odpowiedź na pytanie o *quid iuris* wiedzy pokrywa się z odpowiedzią na pytanie o *quid iuris* władzy, gubiąc się „aż po najdelikatniejsze włókna”⁷⁵ w glebie bycia dla siebie proletariatu, myślenie bycia w ujęciu Heideggera otwarcie

⁷² Por. H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Bd. 4 (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 26, Stuttgart 1939).

⁷³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1994, s. 14.

⁷⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, s. 169.

⁷⁵ Tamże.

odżegnuje się od wszelkiej tradycji radykalnego myślenia. „Myśl, która myśli o prawdzie bycia, pisze Heidegger, nie zadowala się już wprawdzie metafizyką, lecz również nie myśli przeciw metafizyce. Mówiąc obrazowo, nie wrywa korzenia filozofii. Okopuje dla niego ziemię, orze glebę”⁷⁶. Paradoksalnie odpowiedź na pytanie o to, co czyni człowieka wolnym, okazuje się jednak w obu wypadkach ta sama. Wbrew św. Janowi nie jest nim bowiem prawda, lecz – w myśl kutyh w stali Kruppa napisów – rolno-przemysłowa praca.

⁷⁶ Tamże, s. 170.

LITERATURA CYTOWANA

- Abel, O., Brauer A. u.a., *Die Abstammungslehre. Zwölf gemeinverständliche Vorträge über die Deszendenztheorie im Licht der neueren Forschung gehalten im Wintersemester 1910/11 im Münchner Verein für Naturkunde*, Jena 1911.
- Arendt, H., *Antysemityzm*, w: H. Arendt, W. H. Auden, *Drut kolczasty*, przeł. P. Nowak, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- Arendt, H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2012.
- Arystoteles: *Etyka Nikomachejska* 1094 b, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, WN PWN, Warszawa 2000.
- Aucante, V., *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Edith Stein*, Parole et Silence, Langres 2006
- Augustyn, św., *Państwo Boże*, przeł. W. Kornatowski, Antyk, Kęty 1998.
- Avé-Lallemant, E., *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Reichert, Wiesbaden 1975.
- Avé-Lallemant, E., *Die Aktualität von Schellers politischer Philosophie*, w: E. W. Orth, G. Pfafferot (ed.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Karl Alber, Freiburg–München 1994, s. 116–162.
- Avé-Lallemant, E., *Daten zu Leben und Werk von Hans Lipps*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, 6(1989).
- Baczko, B., *Kryptoproblemy i historyzm*, „Studia filozoficzne”, 3(6)(1958).
- Baczko, B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Becker, O., *Nordische Metaphysik*, „Rasse. Monatszeitschrift der nordischen Bewegung”, 5(1938).
- Becker, O., *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1963.
- Bekrycht, T., *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Aureus, Warszawa 2009.
- Bergson, H., *La signification de la guerre*, Bloud et Gay, Paris 1915.
- Bernasconi, R., *Ludwig Ferdinand Clauss and Racialisation*, w: L. Embree, Th. Nenon (eds.), *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht 2013.

- Bialas, W., Stenzel B. (red.), *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, Weimar–Böhlau–Köln Wien 1996.
- Biesaga, T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- Biesaga, T., *Spór o normę moralności*, PAT, Kraków 1998.
- Bodin, J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek i in., PWN, Warszawa 1958.
- Brandscheidt, R., „Lebensbaum”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Herder, Freiburg 1997.
- Breuer, S., *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.
- Brunner, O., W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1–9, Klett-Cotta, Stuttgart 1972–1997.
- Burkhardt, K., *Adolf Grimme. Eine Biographie*, Böhlau, Köln–Weimar–Wien 2007.
- Burke, E. *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994.
- Büchner, L., *Kraft und Stoff, oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. In allgemein verständlicher Darstellung*, Theodor Thomas, Leipzig 1855.
- G. Burgess, M. Festenstein (ed.), *English Radicalism 1550–1850*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Campenhausen, A. v., Sebott, R., Riedel-Spangenberg I. (Hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2004.
- Chaunu, P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji 1250–1550*, przeł. J. Grosfeld, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Chesterton, G. K., *The Barbarism of Berlin*, Cassel & Co., London–New York–Toronto–Melbourne 1914.
- Clauss, L. F., „Totenklagen der deutschen Minnesinger: Herkunft und Wesen ihrer Form”, maszynopis, Freiburg i. Breisgau 1921.
- Clauss, L. F., *Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks*, w: *Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Ergänzungsband zum „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Halle 1929.
- Clauss, L. F., *Nordische Seele. Rettung, Prägung, Ausdruck*, Max Niemeyer, Halle 1923.
- Clauss, L. F., *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, J. F. Lehmann, München 1929.

- Clauss, L. F., *Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart*, J. F. Lehmann, München 1926.
- Clauss, L. F., *Rassenseelenforschung im täglichen Leben*, J. F. Lehmann, Berlin 1934.
- Clauss, L. F., *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, Büchergilde, J. F. Lehmann, Berlin 1938.
- Clauss, L. F., *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn leiblicher Gestalt*, J. F. Lehmann, Berlin 1943.
- Clauss, L. F., *Als Beduine unter Beduinen*, Herder, Freiburg 1933.
- Clauss, L. F., *Die Wüste macht frei*, Bertelsmann, Güterloch 1956.
- Ludwig Ferdinand Clauss zum 70. Geburtstag. *Die Entstehung einer Psychologie der Psyche*, „Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie”, 9(1962).
- Conrad-Martius, H., *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee”, 1(1989).
- Conrad-Martius, H., *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: *tejże, Schriften zur Philosophie*, Bd. 3, Kosel Verlag, München 1965.
- Conté, E., Essner, C., *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Hachette Paris 1995.
- Conze, W., Kocka J., (Hrsg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 1–4, Klett-Cotta, Stuttgart 1985–1989.
- Depraz, N., *Phenomenological reduction and the political*, „Husserl Studies”, 12(1995).
- Dilthey, W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Dilthey, W., *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Łagowska-Paczkowska, PWN, Warszawa 1987.
- Dubois, J. M., *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinachs Phenomenological Realism*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1995.
- Dupeux, L., *Nationalbolschewismus in Deutschland 1919–1933. Kommunistische Strategie und konservative Dynamik*, Beck, München 1985.
- Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Embree L. (red.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1997.

- Eucken, R., *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1896.
- Eucken, R., *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1908.
- Eucken, R., *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart–Berlin 1914.
- Eucken, R., *Deutsche Freiheit. Ein Weckruf*, Quelle & Meyer, Leipzig 1919.
- Eucken, R., *Unsere Forderung an das Leben. Mit einem Anhang: Aufruf zur Gründung eines Eucken-Bundes*, Veit, Leipzig 1920.
- Eucken, R., *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens*, K. F. Koehler, Leipzig 1922.
- Falkowski, M. (red.), *Myślenie dziś [2]*, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2014.
- Farias, V., *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, Philadelphia 1989.
- Faye, E., *The Political Motivations of Heidegger's anti-Cartesianism*, w: G. A. J. Rogers et al., *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, Routledge, New York 2010.
- Fellmann, F., *Das Werk Rudolf Euckens als weltanschaulicher Rahmen für die Freiburger Phänomenologie Husserls*, w: H.-H. Gander, *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft: Edmund Husserl – Rudolf Eucken – Walter Eucken – Michel Foucault*, Ergon Verlag, Würzburg 2009.
- Fenves, P., *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Palo Alto 2011.
- Fichte, J. G., *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede, „Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis“*, Troschel, Danzig 1793.
- Fichte, J. G., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przeł. P. Dybel, R. Marszałek, Justyna Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996.
- Fischer, F., *Griff nach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18*, Droste, Düsseldorf 1961.
- Fischer, J., *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg–München 2009.
- Foerster, F. W., *Die deutsche Jugend und der Weltkrieg. Kriegs- und Friedenssätze*, Furcht, Cassel 1915.

- Foerster, F. W., *Politische Ethik und politische Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben*, Reinhardt, München 1918.
- Foerster, F. W., *Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland*, Friede durch Recht, Stuttgart 1920.
- Gadacz, T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, WAM, Kraków 2007.
- Galarowicz, J., *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, PAT, Kraków 1997.
- Geibel, E., *Gedichte*, Hesse & Becker, Leipzig 1915.
- Geiger, M., *Zu Max Schelers Tode*, „Vossische Zeitung”, 1 czerwca 1928.
- Gniazdowski, A., *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Gniazdowski, A., *Przyczynek do fenomenologii świadomości politycznej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria”, 4(2009).
- Gniazdowski, A., *Badania polityczne. Normatywność prawa z perspektywy „Prolegomenów do czystej logiki”*, w: P. Makowski (red.), *Intersubiektywność*, Universitas, Kraków 2012.
- Goll, C., *Ich verzeihe keinem*, Scherz Verlag, München 1978.
- Goodin, F. Pettit, R. E., *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński i M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998
- Grosser, F., *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919–1969*, München 2011.
- Gorczyca, J., *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, „Analecta Cracoviensia” 19(1987).
- Graf, F. W., *Die gescheiterte Berufung Husserls nach Jena. Drei unbekante Briefe*, „Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, 10(1996).
- Gray, R. T., *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*, Wayne State University Press, Detroit 2004.
- Grimme, A., *Verstand und Herz auf der Gottessuche*, Berlin und Rom 1908.
- Grimme, A., *Gedanken vom Beruf des Deutschen in der Welt und vom Sinn des Krieges. Ein Fichte-Vortrag zu Gunsten der Kriegswohlfahrtspflege. Gehalten am 15. November 1916 in der Aula des Königlichen Gymnasiums zu Leer*, D. H. Zopfs, Leer 1916.
- Grimme, A., *Max Scheler: Krieg und Aufbau*, „Weserzeitung”, 180(1918).
- Grimme, A., *Der religiöse Mensch. Eine Zielsetzung für die neue Schule*, Schwetschke, Berlin 1922.

- Grimme, A., *Das neue Volk – der neue Staat. Sieben Ansprachen*, Dietz, Berlin 1932.
- Grimme, A., *Religion, Kirche und Sozialismus*, „Zeitschrift für Religion und Sozialismus”, 5(1933).
- Grimme, A., *Briefe*, Lambert Schneider, Heidelberg 1967.
- Grimme, A., *Sinn und Widersinn des Christentums*, Lambert Schneider, Heidelberg 1969.
- Grzegorzczyk, A., *Fides i ratio u Edmunda Husserla według Edyty Stein*, „Fenomenologia”, 3 (2005).
- Gumplowicz, L., *Rasse und Staat. Eine Untersuchung über den Gesetz der Staatenbildung*, Verlag der G. J. Manz'schen Buchhandlung, Wien 1975.
- Habermas, J., *Gesty radykalizmu są dziś puste*, „Krytyka Polityczna”, 11–12(2007).
- Habermas, J., *Moderna – nie dokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Habermas, J., *Werk und Weltanschauung*, w: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- Habermas, J., *Interesy konstytuujące poznanie*, przeł. L. Witkowski, „Colloquia Communia”, 2(1985).
- Haeckel, E., *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1892.
- Haeckel, E., *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1918.
- Haeckel, E., *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Georg Reimer, Berlin 1879.
- Haeckel, E., *Die Lebenswunder*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1904.
- Halévy, E., *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Alcan, Paris 1901–1904.
- Hamburger, J., *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals*, Yale University Press, New Haven 1965.
- Hart, J., *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on „Fichte's ideal of humanity”*, „Husserl Studies”, 12(1995).
- Harten H. C., Neirich U., Schwerendt, M., *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reiches. Bio-Bibliographisches Handbuch*, Akademie Verlag, Berlin 2006.

- Gerhard V., Mehring R., Rindert, J., *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1999.
- Glockner, H., *Hegel-Lexikon*, t. 1–4, Frommanns Verlag, Stuttgart 1934–1939.
- Heidegger, M., *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa wygłoszona podczas uroczystego objęcia rektoratu na uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim 27. 03. 1933 r.*, przeł. J. Garewicz, w: P. Marciszuk, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia”, 1/4(1990).
- Heidegger, M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1997.
- Heidegger, M., *Überlegungen II–VI* (Schwarze Hefte 1931–1938), w: tegoż, *Gesamtausgabe*, Bd. 94, Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger, M., *Überlegungen VII–XI* (Schwarze Hefte 1938/39), w: tegoż, *Gesamtausgabe*, Bd. 95, Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger, M., *Überlegungen XII–XV* (Schwarze Hefte 1939–1941), *Gesamtausgabe*, Bd. 96, Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Held, K., *Fenomenologia świata politycznego*, przeł. A. Gniazdowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- W. Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998.
- Hildebrand, A. von, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, przeł. J. Franczak, Fronda Apostolicum, Warszawa–Ząbki 2007.
- Hildebrand, D. von, *Die Idee der sittlichen Handlung*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 3(1916).
- Hildebrand, D. von, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 5(1922).
- Hildebrand, D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, przeł. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2012.
- Hildebrand, D. von, *Engelbert Dollfuss. Ein katholischer Staatsmann*, Anton Pustet, Salzburg 1934.
- Hildebrand, D. von, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994.
- Hippel, E. von, *Edith Steins „Untersuchung über den Staat”*, „Die Kirche in der Welt”, 9/I(1957).
- Hobbes, Th., *Leviatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Horkheimer, M., Adorno, Th., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

- Husserl, E., *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, w: W. Biemel (Hrsg.), „Husserliana”, t. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Husserl, E., „*Encyclopaedia Britannica*”-*Artikel*, w: W. Biemel (Hrsg.), „Husserliana”, t. 9, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.
- Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, w: Th. Nenon, H.-R. Sepp (Hrsg.), „Husserliana”, t. 25, Martinus Nijhoff, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987.
- Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, w: T. Nenon, H.R. Sepp (Hrsg.), „Husserliana”, t. 27, Kluwer, The Hague 1988.
- Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, w: H. Peucker (Hrsg.), „Husserliana”, t. 37, Kluwer, Dordrecht 2004.
- Husserl, E., *Briefwechsel*, t. 1–10, w: E. Schuhmann, K. Schuhmann (Hrsg.), „Husserliana Dokumente”, t. 3, Kluwer, The Hague 1994.
- Husserl, E., *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl hrsg. von R. Ingarden*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.
- Husserl, E., *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, WN PWN, Warszawa 2000.
- Husserl, E., *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Husserl, E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl, E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
- Husserl, E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Husserl, E., *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumienia logicznego*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Husserl, E., *List do Arnolda Metzgera*, przeł. A. Gniazdowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 4/72(2009).
- H. G. Jaschke, *Politischer Extremismus*, VS Verlag, Wiesbaden 2006.
- Husserl, E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987.
- Husserl, E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993.

- Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, przeł. P. Granel, Gallimard, Paris 1976.
- Husserl, E., *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl*, „Husserl Studies”, 5(1988).
- Hutton, Ch. M., *Race and the Third Reich*, Polity Press, Cambridge 2005.
- Ingarden, R., *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1960.
- Ingarden, R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1988.
- Ingarden, R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.
- Jaegerschmid S. A., *Rozmowy z Edmundem Husserlem*, Wydawnictwo „Znak”, 212(1972).
- Jan od Krzyża, św., *Droga na Górę Karmel. Noc Ciemna*, De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Jellinek, G. *Allgemeine Staatslehre*, Verlag von O. Häring, Berlin 1914.
- Jonas, H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Liszki 1994.
- Kaczorowski, P., *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie Republiki Weimarskiej*, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 1998.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Kant, I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1993.
- Kant, I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Antyk, Kęty 2005.
- Każmierczak, P., *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, WAM, Kraków 2011.
- Kelkel, A. L., Scherer, R., *Husserl, sa vie, son oeuvre*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- Kelsen, H., *Allgemeine Staatslehre*, Springer, Berlin 1925.
- Kjellén, R., *Der Staat als Lebensform*, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1917.
- Kolnai, A., *Der Inhalt der Politik*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, XCIV/1(1933).
- Kolnai, A., *The war against the West*, The Viking Press, New York 1938.
- Kołakowski, L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Kołakowski, L., *Dwoje oczu Spinozy*, w: M. Drużkowski i K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

- Kołodkowski, L., *Kartezjusz: wolność negatywna i nieskończoność nauki*, w: M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Kołodkowski, L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, In Plus, Warszawa 1987.
- Kołodkowski, L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, WN PWN, Warszawa 2009.
- Kołodkowski, L., *Bóg nic nie jest nam dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994.
- Koselleck, R., *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Koselleck, R., *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Biblioteka Res Publici Nowej, Warszawa 2015.
- Krasnodębski, Z., *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Krasnodębski, Z., K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993.
- Krasseman, A., *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften*, Hochschulschrift, Erfurt 2002.
- Krokos, J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfandera, Maxa Schelera*, Katolicka Agencja Wydawnicza MAG, Warszawa 1992.
- Krug, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3, Brockhaus, Leipzig 1833.
- Kühndel, J., *Edmund Husserls Heimat und Herkunft*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51(1969).
- Kymlicka, W., *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Aletheia, Warszawa 2009.
- Leaman, G., *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* („Ideologische Mächte im deutschen Faschismus”, Bd. 5), Argument, Hamburg 1993
- Leder, A., *Współczesny radykalizm polityczny*, „Przegląd Polityczny”, 119(2013).
- Leghissa G., Staudigl, M. (red.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Lenin, W. I., *Dziesięć choroba „lewicowości” w komunizmie*, W. W. I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

- Lenkowski, W. J., *What is Husserl's Epoche? The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context*, „Man and World”, 11(1978).
- Leske, M., *Philosophie im „Dritten Reich”. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Dietz, Berlin 1990.
- Levinas, E., *Gott und die Philosophie*, in: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. B. Casper, Karl Alber, Freiburg–München 1981.
- Lieber, H. J., *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Lipps, H., *Der Soldat des letzten Krieges*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1935.
- Lipps, H., *Die Wirklichkeit des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1977.
- Loidolt, S., *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- Loidolt, S., *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Kluwer, Dordrecht 2009.
- Lovejoy, A. O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Słowo/obraz terytoria, Warszawa 1999.
- Löwith, K., *Besprechung des Buches Rasse und Seele von Ludwig Ferdinand Clauss*, w: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Metzler, Stuttgart 1981.
- Löwith, K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, DTV, Basel 1963.
- Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 2: *Irrationalismus und Imperialismus*, Luchterhand, Darmstadt–Neuwied 1973.
- Lukács, G., *O niektórych osobliwościach historycznego rozwoju Niemiec*, w: H. Orłowski (red.), *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Łaciak, P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.
- McCagg Jr., O., *Dzieje Żydów w monarchii habsburskiej w latach 1670–1918*, przeł. A. Szymański, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- MacIntyre, A., *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913–1922*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2006.

- Mahnke, D., *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit*, Puckwitz, Stade 1912.
- Mahnke, D., *Eine neue Monadologie*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1916.
- Mahnke, D., *Die Neubelebung der Leibnizschen Weltanschauung*, „Logos”, 9(1920).
- Maistre, J. de, *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Mann, G., *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, przeł. A. Kopacki, Borussia, Olsztyn 2007.
- Mann, T., *Rozważania człowieka apolitycznego*, w: H. Orłowski (red.), Sonderweg. *Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Mannheim, K., *Mysł konserwatywna*, przeł. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986.
- Markun, S. (Hg.), *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1977.
- Marks, K., *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Książka, Warszawa 1946.
- Marks, K., *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Marks, K., *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, przeł. L. Kołakowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München–Berlin 1908.
- Meinecke, F., *Die deutsche Erhebung von 1914. Vorträge und Aufsätze*, Cotta, Stuttgart–Berlin 1915.
- Meinecke, F., *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Eberhard Brackhaus, Wiesbaden 1946.
- Menzler-Trott, E., *Logic’s Lost Genius: The Life of Gerhard Gentzen*, American Mathematical Society, London 2007.
- Meyer, A. Meyer, H., *Alexander Pfänder. Ein Leben für die Philosophie*, Bürger- und Heimatverein, Hemer 2001.
- Metzger, A., *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*, Syndikat, Frankfurt a. Main 1979.
- Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London–New York 2000.

- Müller, H. (Hrsg.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930–1933*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1963.
- Mülling, Ch., *Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität*, Bonifatius-Druck, Paderborn 2002.
- Münsterberg, H., *The Peace and America*, D. Appleton and Company, New York–London 1915.
- Nicoletti, M., „Eine Untersuchung über den Staat” – eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie?, w: B. Beckmann-Zöllner, H.-B. Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt a. Main 2006
- Oesterreicher, J. M., *Walls are Crumbling. Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, The Devin Adair Company, New York 1952.
- Orłowski, H. (red.), Sonderweg. *Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Ossowska, M., *O pewnych przemianach etyki walki*, w: M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1957.
- Ostwald, W., *Monistische Sonntagspredigten. Erste Reihe*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig 1911.
- Ostwald, W., *Monistische Sonntagspredigten. Zweite Reihe*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig 1912.
- Ott, H. *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.
- Paczkowska-Łagowska, E., *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1981.
- Paczkowska-Łagowska, E., *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Pażanin, A., *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik*, w: E. W. Orth (Hg.), *Phänomenologie und Praxis*, „Phänomenologische Forschungen”, Bd. 3, Karl Alber, Freiburg–München 1976.
- Pfänder, A., *Psychologie der Gesinnungen*, Bd. 1–2, Max Niemeyer, Halle 1913–1916.
- Pfänder, A., *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Max Niemeyer, Halle 1933.
- Pfänder, A., *Philosophie der Lebensziele*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948.
- Pfänder, A., *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Fink, München 1973.
- Pfänder, A., *Schriften aus dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik*, Bd. 1–2, Fink, München 1973.

- Pichler, H., *Weisheit und Tat*, Stenger, Erfurt 1923.
- Platon, *Polityk* 303 d-e, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
- Plessner, H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznoego*, przeł. J. Merecki, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2008.
- Plessner, H., *Władza a natura ludzka*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, WN PWN, Warszawa 1994.
- Plessner, H., *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Max Niehans, Zürich–Leipzig 1935.
- Plessner, H., *Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Kohlhammer, Stuttgart 1959.
- Plessner, H., *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego*, w: H. Orłowski (red.), Sonderweg. *Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Pörtner, R., *Kindheit im Kaiserreich. Erinnerungen an vergangene Zeiten*, DTV, München 1989.
- Przywara, E., *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Herder, Freiburg im Breisgau 1923.
- Pugh, J. (ed.), *What is Radical Politics Today?*, Palgrave Macmillan, Hampshire 2009.
- Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 1, Max Niemeyer, Halle 1913.
- Reinach, A., *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009.
- Reinach, A., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, Bd. 1, München 1989.
- Ritter J., Gründer, K., Gabriel, G. (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1–13, Schwabe, Basel 1971/2007.
- Rosenthal, J., *Die Ehre der jüdischen Soldaten. Die Juden zählen im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen*, Campus Verlag, Frankfurt a. Main–New York 2007.
- Rothacker, E., *Kulturen als Lebensstile*, „Zeitschrift für deutsche Bildung”, 10(1934).
- Rothacker, E., *Geschichtsphilosophie*, w: A. Baeumler, M. Schröter (Hrsg.), *Handbuch der Philosophie*, Oldenbourg, München–Berlin 1934.
- Saller, K., *Leitfaden der Anthropologie*, Springer, Berlin 1930.
- Scheler, M., *Die transzendente und die psychologische Methode*, Jena 1900 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Francke, Bern 1971).

- Scheler, M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, M. Niemeyer, Halle 1913 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Francke, Bern 1973).
- Scheler, M., *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1–2, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, M. Niemeyer, Halle 1916 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Francke, Bern 1954).
- Scheler, M., *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1919 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Francke, Bern 1955).
- Scheler, M., *Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Francke, Bern 1982).
- Scheler, M., *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916.
- Scheler, M., *Ursprünge des Deutschenhasses. Eine nationalpädagogische Erörterung*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1917 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Francke, Bern 1982).
- Scheler, M., *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Der Neue Geist Verlag, Berlin 1932 (M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Francke, Bern 1954).
- Scheler, M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler, M., *Teoria i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980.
- Scheler, M., *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i in., PWN, Warszawa 1990.
- Schlaich, K., *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969.
- Schleiermacher, F., *Die Lehre vom Staat*, Reimer, Berlin 1845.
- Schmitt, C., *Der Hüter der Verfassung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1931.
- Schmitt, C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2000.
- Schneck, S. F., *Person and Polis: Max Scheler's Personalism As Political Theory*, Albany, State University of New York Press 1987.
- Schnell, M., *Phänomenologie des Politischen*, Fink Verlag, München 1995.
- Scholem, G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006.

- Schumann, K., »Phänomenologie«: *Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, w: tenze, *Selected Papers on Phenomenology*, hrsg. C. Leijenhorst, P. Steenbakkers, Kluwer, Dordrecht 2004.
- Schumann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977.
- Schumann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Karl Alber, Freiburg–München 1988.
- Schumann, K., Smith, B. *Adolf Reinach: An Intellectual Biography*, w: K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987.
- Schürgers, N.J., *Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 1989.
- Schwarz, H., *Fichte und wir*, Zickfeld, Osterwiek–Harz–Leipzig 1917.
- Seifert J. (red.), *Dietrich von Hildebrandts Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1998.
- Siegmund-Schulze, R., *Mathematicians Fleeing from Nazi Germany. Individual Fates and Global Impact*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- Siemek, M.J., *Husserl i dziesięć filozofii transcendentalnej*, w: M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Simmel, G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908.
- Smid, R. N., „Münchener Phänomenologie“ – *Zur Frühgeschichte des Begriffs*, w: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant (hrsg.), „Pfänder-Studien“, Martinus Nijhoff, The Hague–Boston–London 1982.
- Sołoucha, K., *Język i egzystencja. O problemie kategoryzacji w filozofii Hansa Lippsa*, Wojskowa Akademia Techniczna, Warszawa 2012.
- Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 1, Martinus Nijhoff, The Hague 1965.
- Spiegelberg, H., *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.
- Spengler, O., *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1, Braumüller, Wien 1918, bd. 2, C. H. Beck, München 1922.
- Stachewicz, K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Universitas, Kraków 2001.

- Stahl, F. J., *Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts*, Mohr, Heidelberg 1856.
- Stavenhagen, K., *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1939.
- Stein, E., *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1988.
- Stein, E., *Autoportret z listów, Część pierwsza 1916–1933*, przeł. I. Adamska, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003.
- Stein, E., (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Autoportret z listów. Część druga 1933–1942*, przeł. I. Adamska OCD, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003.
- Stein, E. (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003.
- Stein, E., *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, przeł. I. I. Adamska OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2005.
- Stein, E., *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, przeł. J. Zychowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee”, 1(1989).
- Stein, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 6, Herder, Freiburg im Breisgau 2010 (pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 4, Max Niemeyer, Halle 1922).
- Stein, E., *Eine Untersuchung über den Staat*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 7, Herder, Freiburg im Breisgau 2006 (pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. 7, Max Niemeyer, Halle 1925).
- Stöwer, R., *Erich Rothacker: Sein Leben und seine Wissenschaft vom Menschen*, V&R Unipress, Göttingen 2012.
- Strauss, L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PWN, Warszawa 1969.
- Strauss, L., Cropsey, J., *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.
- Szacki, J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, PWN, Warszawa 1965.
- Szacki, J., *Dylematy historiografii idei*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, „Aneks”, Londyn 1987.

- Szacki, J., *O szkołach naukowych. (Zarys problematyki)*, w: J. Goćkowski, A. Siemianowski (red.), *Szkoły w nauce*, Ossolineum, Wrocław 1981.
- Śpiewak, P., *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź” 5/24(1981).
- Talmon, J. L., *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, t. 2: *Politischer Messianismus*, Westdeutscher Verlag, Köln–Opladen 1963.
- Thompson, K., Embree L. (eds.), *Phenomenology of the Political*, Springer, Dordrecht 1999.
- Thornhill, Ch., *Political Theory in Modern Germany: An Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Thornhill, Ch., *German Political Philosophy. The Metaphysics of Law*, Routledge, London–New York 2007.
- Tietzen, H., *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und Praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980.
- Tilitzki, Ch., *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Bd. 1–2, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Tönnies, F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.
- Treitschke, H. von, *Politik*, Verlag E. Hirzel, Leipzig 1899.
- Voegelin, E., *Rasse und Staat*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933.
- Voegelin, E., *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Julius Springer, Wien 1936.
- Voegelin, E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Vollrath, E., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- Walther, G., *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag, Remagen 1960.
- Walther, G., *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”, Bd. 6, Max Niemeyer, Halle 1923.
- Walicki, A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964.
- Walicki, A., *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła historii idei*, w: R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Scholar, Warszawa 2000.

- Walzer, M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1965.
- Weber, M., *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasno-
dębski, *Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.
- Weber, M., *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*,
„Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen”,
4/3(1900).
- Weingart, P., *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: Zwischen Rassen-
forschung und Widerstand*, Campus, Frankfurt am Main 1995.
- Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomeno-
logy*, Indiana University Press 2000.
- Wiedemann, F., *Der Doppelte Orient. Zur völkischen Orientromantik
Ludwig Ferdinand Clauss*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesge-
schichte”, 61 (2009).
- Willms, B., *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Westdeut-
scher Verlag, Wiesbaden 1967.
- Wodziński, C., *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.
- Wodziński, C., *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998.
- Wolters, G., *Der „Führer” und seine Denker. Zur Philosophie des „Dritten
Reichs”*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 47/2(1999).
- Zimny, L., *Oskar Becker Bibliographie*, „Kantstudien”, 60 (1969).
- Zweig, S., *Świat wczorajszy*, przeł. M. Wisłowska, PIW, Warszawa 1966.

INDEKS OSÓB

- Adorno Theodor 11
Albrecht Gustaw 161
Ammann Gerhart 316
Arendt Hannah 17, 26, 33, 53, 61,
63, 71
Arystoteles 103, 111, 112, 276,
284, 291
Augustyn św. 393, 395, 398
Avé-Lallemant Eberhardt 231
- Bach Jan Sebastian 347
Baumler Alfred 341
Becker Oskar 22, 52, 55, 56, 62,
63, 316, 390
Bell Winthrop 159
Benjamin Walther 76
Bentham Jeremy 66, 119, 124, 398
Bergson Henri 129, 136, 193
Berlin Isaiah 203
Bernasconi Robert 313
Bieberstein Hans 252
Bismarck Otto von 68, 125, 150,
239, 241, 308, 335
Bloch Ernst 27
Blumenbach Johann 325
Bodin Jean 397
Boecjusz 196
Bonald Luis de 101
Bonawentura św. 394
Brentano Franz 77, 100
Büchner Ludwig 116, 124
Buffon de hrabia (Georges Louis
Leclerc) 310, 324
Burke Edmund 400
Burkhardt Kai 168, 174
- Chamberlain Houston Stewart
135
Chaunu Teodoret Pierre 396
Chesterton Graham 136
Clauss Ludwig Ferdinand 16, 18,
22, 59, 62, 63, 308–345, 359,
388, 390
Clemens Rudolf 351
Cohen Herman 43
Conrad-Martius Hedwig 17, 21,
25, 27, 31, 39, 193, 231, 316,
389
Conze Werner 310
Courant Richard 251
Cromwell Oliver 213
Cropsey Joseph 46
Czerniak Stanisław 18
- Darkow Flora 137
Darwin Karol 131
Daubert Johannes 24
Depraz Natalie 106
Derrida Jacques 47
Dilthey Wilhelm 82, 84, 92, 116,
129
Dohrn Klaus 364, 365
Dollfuss Engelbert 364–368, 377,
386, 387
Dostojewski Fiodor 42, 387
- Ebert Friedrich 161
Eucken Rudolf 83, 84, 129, 130,
134, 135, 138, 140, 150, 153,
189, 190, 191
Falkowski Mateusz 18

- Fengler 337
 Feuerbach Ludwig 116
 Fichte Gotthelf 44
 Fichte Johann Gottlieb 34, 41, 44, 70, 135, 137–151, 153, 154, 156–159, 168, 169, 177, 178, 185, 198, 210, 211, 216, 285, 406
 Fink Eugen 142, 170
 Fischer Alois 350
 Fischer Fritz 59
 Fischer Joachim 341
 Foerster Wilhelm Friedrich 355, 356
 Franciszek cesarz 72
 Frankfurter Fritz 351
 Friedrich Wilhelm Prinz zur Lippe 311
 Frobenius Ferdinand Georg 337
 Fryderyk Wielki 245, 256, 296
 Gadacz Tadeusz 100
 Geiger Moritz 24, 36, 55, 56, 61, 193, 347, 350
 Gillespie Michael 46
 Goebbels Joseph 381
 Goethe Johann Wolfgang von 187, 212
 Gogol Mikołaj 387
 Goll Claire 194
 Goodin Robert E. 47
 Gottschald Kurt 336
 Grad Paweł 18
 Gray Richard 318, 325
 Grimm, bracia 23
 Grimme Adolf 16, 57, 61, 142, 166–175, 190, 345, 346, 382
 Gross Walter 312
 Gumplowicz Ludwik 319
 Gundolf Friedrich 337
 Günther Hans 311, 325, 342
 Habermas Jürgen 407
 Haeckel Ernst 116–119, 121, 126, 127, 129, 227, 258
 Halévy Elie 399, 400
 Hamburger Siegfried 349
 Harnack Arvid 172, 173
 Haydn Franz Joseph 347
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 11, 30, 33, 34, 43, 66, 70, 110, 117, 120, 137, 142, 143, 212, 221, 261, 407
 Heidegger Martin 22, 30, 31, 46–49, 52–54, 56, 62, 63, 68, 141, 159, 169, 170, 181, 184, 188, 189, 192, 193, 316, 337, 338, 340, 390, 407, 408
 Held Klaus 16
 Heraklit 207
 Herder Johann Gottfried 141, 187, 212
 Hilbert David 75
 Hildebrand Adolf von 24, 347
 Hildebrand Alice von 75–77, 204, 347–350, 353–357, 362, 366, 368
 Hildebrand Bruno 387
 Hildebrand Dietrich von 16, 18, 24, 57, 58, 61, 63, 75, 76, 100, 193, 194, 197, 345–388
 Himmler Heinrich 312
 Hippel Ernst von 256
 Hitler Adolf 17, 22, 38, 59, 61, 69, 166, 173, 182, 187, 203, 312, 361–365, 387, 406
 Hobbes Thomas 121, 122, 274, 275, 282, 284, 286, 287

- Hohenborn Adolf Wild von 389
 Horkheimer Max 11
 Humboldt Wilhelm von 308, 315
 Husserl Edmund 13–16, 18,
 20–28, 30, 36–39, 41–47,
 49–51, 54, 55, 58–61, 65–128,
 130–138, 140–198, 203, 209,
 217, 233, 234, 237, 241, 244,
 248, 259, 269, 273, 274, 285,
 287, 303, 307–311, 313–318,
 320, 321, 323, 332, 337, 345,
 351, 352, 388–390, 392, 403,
 406
 Husserl Gerhart 47, 75, 316
 Husserl Heinrich 73
 Husserl Malvine (Steinschneider)
 65, 68, 73, 74, 77, 78, 160, 164,
 183, 284

 Ingarden Roman 24, 25, 57, 60,
 78, 136, 140, 158, 159, 161,
 164, 193, 232, 233, 235, 237,
 239, 241–248, 251, 252, 254,
 259, 260, 290, 293, 303, 305,
 306, 314–316, 355

 Jaegerschmid Amelia 100
 Jan święty 12, 172, 174, 232, 408
 Jaspers Karl 181
 Jellinek Georg 40, 276

 Kant Immanuel 14, 32, 34, 41–43,
 44, 90, 93, 97, 105, 106, 123,
 139, 142, 145, 146, 150, 156,
 195, 196, 197, 198, 221, 227,
 285, 323, 393, 398, 406, 407
 Kapłita Marek 18
 Karol Wielki 163
 Kartezjusz 41, 106, 307, 401, 406

 Kaufmann Fritz 161, 316
 Kaufmann Georg 239
 Kautsky Karl 163
 Kelsen Hans 375
 Kern Izo 69
 Keyserling Hermann 337
 Kjellén Rudolf 135, 294–297
 Klaatsch Hermann 307
 Klages Ludwig 336, 337
 Kolnai Aurel 16, 53, 58, 61, 63
 Kołakowski Leszek 15, 93–95, 97,
 178, 189, 285, 391, 392, 394, 395
 Königsberger Leo 77
 Korfanty Wojciech 294
 Koselleck Reinhard 274
 Koyré Aleksander 129, 316
 Kretschmer Ernst 337
 Kriek Ernst 341
 Krupp Friedrich 221
 Kuckhoff Adam 172, 173
 Kühndel Jan 73
 Kymlicka Will 47, 260, 261

 Lamprecht Karl 239
 Landé Margarete 311
 Lehmann Maks 240
 Leibniz Gottfried Wilhelm 176
 Lenin Włodzimierz 10
 Leopold I 72
 Lessing Theodor 75, 178
 Lévinas Emmanuel 75
 Liebknecht Karl 135
 Lipps Hans 16, 22, 24, 60, 62, 68,
 315, 316, 347, 349, 350, 390
 Loidolt Sophie 279, 281, 282, 302
 Lorenz Konrad 341
 Löwith Karl 337, 338, 395
 Lübbe Hermann 47, 110, 117–
 120, 132, 135, 202

- Ludendorf Erich 61, 357
 Lukács György 29, 30, 48, 357
 Luter Martin 23, 42, 397
- Machiavelli Nicolo 284, 397
 MacIntyre Alasdair 240, 248, 250, 253, 258, 261, 265
 Mahnke Dietrich 22, 134, 160, 176–188
 Maistre Joseph de 203, 204, 230
 Malebranche Nicolas 307
 Malthus Thomas 399
 Mann Tomasz 31, 42, 60, 80
 Mannheim Karl 94, 331, 402
 Marks Karol 11, 20, 30, 33, 35, 38, 44, 45, 86, 90, 93, 98, 99, 105, 125, 131, 134, 164, 189, 200, 304, 343, 392, 394, 400–402, 407
 Masaryk Tomasz 71, 77
 McCagg William 72, 73
 Meinecke Friedrich 62, 63, 150, 210
 Mendelssohn Mojżesz 175
 Metzger Arnold 16, 61, 63, 67, 80, 85, 97, 108, 142, 163, 164, 389, 390
 Michelet Jules 189
 Mill James 66, 398
 Mill John Stuart 398
 Monteskiusz Karol Ludwik (Charles Louis de Montesquieu) 281
 Mozart Wolfgang Amadeusz 347
 Münsterberg Hugo 135–137
 Mussolini Benito 364, 367
- Natorp Paul 79, 135, 152, 153
 Nelson Leonard 79
- Neugebauer Otto 56
 Neumann Friedrich 316
 Newton Isaac 228
 Nietzsche Fryderyk 29, 30, 86, 90, 93, 131, 134, 194, 195, 224, 225, 227, 338
- Oesterreicher John 70
 Orłowski Hubert 80
 Orth Ernst Wolfgang 104
 Ossowska Maria 202, 203
 Ostwald Wilhelm 116, 117, 119–122, 176
- Papen von Franz 169, 361
 Pascal Blaise 106, 196, 198, 395
 Pelagiusz 395
 Pettit Philip 47
 Pfänder Alexander 24, 36, 55, 56, 347
 Pichler Hans 177, 179–181
 Pius X 357
 Platon 65, 66, 177, 284, 307
 Plessner Helmut 10, 11, 28, 29, 32–34, 118, 151, 152, 216, 268, 337, 341–344, 394, 395, 403–406
- Rathenau Walther 249, 251, 253
 Reinach Adolf 24, 36, 49, 54, 55, 58, 59, 100, 193, 231, 234, 246, 263, 273, 278–280, 282, 285, 303, 347, 348, 352, 362, 370, 371, 389
 Reiner Hans 22
 Riedel-Spangenberg Ilona 281, 283, 300, 301
 Rickert Heinrich 24
 Rosenberg Alfred 311, 341

- Rosenblum Alexander 355
 Rothacker Erich 339, 340, 341
 Rousseau Jan Jakub 35, 259, 399
- Sagnier Marc 356, 357
 Sartre Jean Paul 47
 Scheler Max 16, 24, 25, 36, 48, 49, 54, 55, 59, 60, 75, 78, 100, 189, 190, 192–231, 234, 241, 247, 258, 262–264, 266, 268, 272, 307, 308, 328, 330, 332, 335, 337, 339, 345, 347, 348, 350, 352, 353, 358, 359, 388, 389, 402
 Schelling Friedrich Wilhelm Josef 137, 193
 Schiller Fryderyk 175, 212
 Schleiermacher Friedrich 138, 277
 Schmitt Carl 32, 277, 278, 283, 284, 287, 288, 292, 294, 374, 375
 Scholem Gershom 18, 76, 175, 176
 Schopenhauer Arthur 30, 138, 324, 359
 Schuschnigg Kurt von 387
 Schuhmann Karl 50, 68, 69, 77, 152, 313
 Schulze-Boysen Harro 172, 173
 Schürgers Norbert J. 48
 Schwarz Stephan 301
 Seifert Josef 346, 358
 Simmel Georg 135, 268, 269, 298
 Smith Adam 399
 Sokrates 354
 Solbrig Marguerite 362
 Sołowjow Władimir 387
 Sombart Werner 135, 194
 Sonnenfels Josef von 72, 175
 Spencer Herbert 228
- Spengler Oswald 30, 293
 Spiegelberg Herbert 24, 51, 52, 53, 58, 61, 64, 74, 75, 129, 192, 313, 348
 Spinoza Baruch 15, 61, 187, 285
 Stahl Friedrich 297
 Stavenhagen Kurt 16, 58, 63, 390
 Stein Edith (św. Teresa Benedykta od Krzyża) 16, 18, 24, 25, 32, 41, 42, 49, 57, 60–63, 69, 75, 78, 100–102, 142, 144, 148, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 193, 194, 197, 232–306, 314–316, 318–320, 342, 348, 349, 351, 355, 388
 Stein Erna 250, 251
 Strauss Leo 46, 86, 374
- Teresa z Ávili (Teresa Sanches de Cepeda y Ahumeda) św. 305
 Tales z Miletu 228
 Thornhill Chris 47
 Thyssen Fritz 361
 Tilitzki Christian 63, 79, 162, 165, 166, 170
 Tillich Paul 166
 Tomasz św. 148, 228
 Tönnies Ferdinand 199, 200, 258
 Treitschke Heinrich von 207, 209
 Troeltsch Ernst 135, 169, 194
- Van Breda Pater 304
 Velkley Richard 46, 85, 86, 90
 Voegelin Eric 43, 53, 339, 340, 342, 367, 396
 Vollrath Ernst 33, 34
- Walther Gerda 16, 57, 76, 162–165, 314, 315, 347, 390

Walzer Michael 396–398
Weber Alfred 250
Weber Max 10, 87 – 90, 92, 93, 98,
99, 110, 113, 139, 194, 231
Weber Marianne 139
Weierstrass Karl 76, 77
Weingart Peter 313, 315
Wilhelm II 78, 137, 240, 336
Willms Bernhard 139
Wilson Woodrow 137
Wittelsbach Albrecht 350
Wittelsbach Luitpold 350
Wojtyła Karol 55
Wolff Christian 179
Wolff Theodor 250
Wolter (François Marie Arouet)
399
Ziekursch Johannes 239
Zweig Stefan 26

