



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Fenomenologia a dzieje filozofii

Author: Vladimír Leško, Dariusz Bęben

Citation style: Leško Vladimír; Bęben Dariusz (przekł.). (2012).
Fenomenologia a dzieje filozofii. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego,
Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 30 (2012), s. 15-34).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Vladimír Leško

Fenomenologia a dzieje filozofii*

Słowa kluczowe: fenomenologia, dzieje, historia filozofii, Husserl, Fink, Patočka

Fenomenologiczne refleksje dotyczące historii filozofii nadal nie czekały się poważnych i dogłębnych badań filozoficznych. Z pewnością jednak dokonania Edmunda Husserla, Eugena Finka oraz Jana Patočki należą do najcenniejszych w XX wieku. Dlatego też celem mojego artykułu jest przedstawienie aktywności historycznofilozoficznej związanej z twórczością Husserla, Finka i Patočki — filozofów, którzy w istotny sposób współkształtowali ten typ filozofowania w minionym wieku.

Husserl i dzieje filozofii

Edmund Husserl w artykule *Filozofia jako ścisła nauka* (1911) pisze, że „Filozofami nie stajemy się przez filozofie”, i dodaje: „Nie filozofie, lecz same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania”¹. W związku z tym można powiedzieć, że dla Husserla żadna

* Tekst *Fenomenológia a dejiny filozofie* powstał w Katedrze Filozofii i Dziejów Filozofii FF UPJŠ w Koszycach jako część projektu badawczego VEGA 1/2500/05.

¹ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1991, s. 78.

filozofia, a zwłaszcza żadna nowa filozofia, nie zawiera w sobie swojego początku. Wiedza historycznofilozoficzna jest całkowicie zawieszona w próżni, nie może być traktowana jako istotne źródło produktywnego filozoficznego myślenia. Ale już w swym późnym dziele *Kryzys nauki europejskiej i fenomenologia transcendentálna* dowodzi Husserl, że podstawowych problemów filozofii nie sposób ani zrozumieć, ani poznać bez ich historycznofilozoficznego kontekstu. Ten niezwykły, wręcz paradoksalny zwrot Husserla nie stał się dotąd przedmiotem poważniejszych studiów.

Chociaż Husserl nie pisał tekstów historycznofilozoficznych w dokładnym tego słowa znaczeniu, to jednak jego filozofia jest osobliwym dialogiem z tradycją filozoficzną, począwszy od jej demonstracyjnego odrzucenia, aż po niemal całkowite wykorzystanie. W jego ogromnej spuściźnie odnajdujemy w zasadzie tylko jedną pracę poświęconą dziejom filozofii². Jest to tym bardziej zastanawiające, że Husserl co roku aż do lat trzydziestych wykładał historię filozofii na uniwersytetach w Halle, Getyndze i we Fryburgu.

Tym, co wyróżnia badania historycznofilozoficzne Husserla, jest fakt, że są one całkowicie podporządkowane refleksji fenomenologicznej. W sposób jednoznaczny przekonują nas o tym takie prace jak *Medytacje kartezjańskie* (1931) oraz *Kryzys nauki europejskiej i fenomenologia transcendentálna* (1936). Ogólna zasada podporządkowania dziejów filozofii systematycznej filozofii obecna jest także w twórczości Hegła, Windelbanda czy Cassirera, lecz właśnie Husserl doprowadził ją do niemal skrajnej postaci, przekroczonej już tylko przez Heideggera, dla którego jedynym celem filozofowania jest uzasadnienie kwestii bycia³.

Faktyczna realizacja tego zadania przejawia się w tym, że wszelkie badania historycznofilozoficzne mają, zdaniem Husserla, niezależny charakter teleologicznie aktualizującego znaczenia. Ożywiające wspomnienie o naszych filozoficznych poprzednikach, jak pisze Husserl w *Kryzysie...*, działa wszak tylko w jednym teleologicznym kierunku — odkrywa drogę prowadzącą do powstania fenomenologii. Dlatego Husserl w dziejach filozofii poszukuje przede wszystkim transcendentálnego impulsu⁴, który zaznaczył się już w sofistyce i myśli sokratejsko-platońskiej. W zasadzie chodzi mu o nowy, mający uniwersalny sens dla filozoficznej świadomości ludzkości, motyw filozoficzny, w którym po raz pierwszy naiwne przeznaczenie świata staje się problematyczne.

² Por. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/1924)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Bd. 7. Hrsg. R. Boehm. Den Haag—Dordrecht 1956.

³ Por. V. Leško: *Filozofia dejín filozofie. Silné a slabé modely*. Prešov 2004, s. 158—197.

⁴ Por. E. Husserl: *Erste Philosophie...*, s. 60.

Filozof żyjący we współczesnym świecie aktualnych problemów, odpowiednio motywowany otoczeniem świata, działa — zdaniem Husserla — w zgodzie ze swym życiowym powołaniem. Niemniej jednak w *Kryzysie...* Husserl jednoznacznie stwierdza, że najważniejsza motywacja pochodzi ze świata filozofów, począwszy od okresu jej powstania, przez poszczególne pokolenia filozofów, aż do współczesności. To jest właśnie jedyna żyjąca rzeczywistość filozofa. Husserl pisze: „Jesteśmy nimi jako funkcjonariusze nowożytnej, filozoficznej społeczności ludzkiej, jako spadkobiercy i współnosiciele przenikającego ją na wskroś ukierunkowania wysiłków woli, jesteśmy nimi na mocy pewnego praustanowienia, które stanowi zarazem kontynuację i odejście od swego greckiego praustanowienia; w tym ostatnim tkwi teologiczny początek, prawdziwe narodziny europejskiego ducha w ogóle”⁵.

Husserl w sposób oryginalny narusza w *Kryzysie...* wyznaczony porządek historyczny, co w konsekwencji oznacza, że Sokrates, Platon, Descartes, Locke, Hume czy Kant właściwie stają się naszymi rówieśnikami, partnerami trwającego dialogu filozoficznego, którego celem jest poszukiwanie prawdy o człowieku i świecie⁶. Refleksje historycznofilozoficzne zaprezentowane w *Erste Philosophie* oraz w *Kryzysie...* stanowią niezwykle cenny wkład w rozwój *filozofii dziejów filozofii*. Nieustannie działający na każdego filozofa wpływ dziedzictwa filozoficznego przedstawił Husserl w sposób niezwykle. Wcześniej podobny projekt możemy znaleźć jedynie u Hegla⁷. Przy bliższym zbadaniu tych wyjątkowych koncepcji filozofii dziejów filozofii dojdziemy do wniosku, że obie realizują ten sam postulat: by dzieje filozofii były nie tylko biernym substratem myśli, lecz przede wszystkim jej najaktywniejszym źródłem, pomostem, za którego pomocą filozof buduje filozofię systematyczną. Filozofia dziejów filozofii przedstawia, mówiąc słowami Hegla, myślenie myślenia⁸.

Postulowany „wnikliwy historyczny i krytyczny namysł nad przeszłością”⁹ Husserl w *Kryzysie...* odnosi do projektu badania dziejów filozofii nowożytnej jako walki o sens człowieka¹⁰. To, co początkowo jest niejasne, dalej zostaje bliżej dookreślone: „Jeśli zastanawiamy się

⁵ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 77.

⁶ Por. ibidem.

⁷ Por. V. Leško: *Filozofia dejín filozofie...*, s. 9—72.

⁸ Por. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Przeł. Ś.F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1944, s. 109.

⁹ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna...*, s. 30.

¹⁰ Por. ibidem, s. 20.

nad oddziaływaniem rozwoju idei filozoficznych na całą społeczność ludzką, nie jedynie na tych, którzy zajmują się badaniami filozoficznymi, to musimy stwierdzić: wewnętrzne zrozumienie jednolitego, przy swych wszystkich przeciwieństwach, wstrząsu w filozofii nowożytnej od Kartezjusza po współczesność umożliwia dopiero zrozumienie samej współczesności¹¹.

Należy jednak przyznać rację Finkowi, który właśnie we wspomnianym kontekście wysuwa pod adresem Husserla zarzut, że jego schemat w zasadzie nie proponuje niczego nowego: „Jest to pewna »fenomenologia ducha« realizowana analitycznymi środkami intencjonalnej egzegezy świadomości, tu przede wszystkim przeprowadzona w wykładni procesów nadających sens, których styl definiuje nowożytna nauka¹²”.

Husserl w *Kryzysie...* osadza swoją koncepcję na fundamencie nowożytnej tradycji. Z jednej strony fenomenologia transcendentálna zostaje uzasadniona niejako w perspektywie dziejów, z drugiej zaś strony dokładnie to samo doprowadza Husserla do destrukcji pierwotnego dążenia fenomenologii — koncepcji filozofii jako nauki ścisłej. Fink trafnie zauważa, że dziejowość w *Kryzysie...* „nie stoi w horyzoncie świata, to raczej sam świat ujmowany jest jako konstytuowany horyzont konstytuowanych przedmiotów. Historia konstytuującego się podmiotu jest historią absolutnego życia. Ponadto ta historia pierwotnie jest historią wiedzy. Wiedza traktowana jest jako fenomen historyczny *par excellence*. To historia nauki stanowi dla Husserla podstawową historię¹³”.

Jeżeli chcielibyśmy, odnosząc się do omawianej tu konfrontacji filozofii dziejów filozofii Hegla i Husserla, ów fakt jeszcze wyraźniej uchwycić, to w pierwszej kolejności narzuca się ogromna rozbieżność polegająca na tym, że tak jak koncepcja Hegla jest nie do pomyślenia bez głęboko przemyślanej i wykorzystanej filozofii dziejów, tak w ujęciu Husserla rzeczywista filozofia dziejów zasadniczo nie jest nawet zarysowana, dlatego nie może stanowić podstawy jego koncepcji. Na podłożu fenomenologii transcendentálnej nie sposób zbudować filozofii dziejów. Ale już Jana Patočki fenomenologia asubiektywna pozwala to urzeczywistnić. Jest to niekwestionowany fakt w odniesieniu do *Kryzysu...* Husserla. Wyniki owego faktu są wyraźnie odzwierciedlone w konkretnych historyczno-filozoficznych analizach filozofii nowożytnej.

¹¹ Ibidem, s. 16.

¹² E. F i n k: *Svět a dějiny*. Prel. J. Č e r n ý. „Filosofický časopis” 1992, sv. 40, č. 2, s. 254.

¹³ Ibidem.

Realizacja własnego kierunku filozoficznego, radykalny namysł nad filozofią musi się kierować we wszystkie strony. Tym samym każdy filozof musi czerpać z dziejów minionych filozofów. Imperatyw kategoriyczny filozofii dziejów filozofii Husserla mamy już precyzyjnie rozszyfrowany: „»Filozof czerpie z historii« — ale ta nie jest przecież obecna tak samo, jak obecny jest magazyn z nagromadzonymi w nim zapasami, co do których każdy może się przekonać, że nie są mająkiem sennym, nie są złudzeniem, lecz że rzeczywiście są oto w zasięgu ręki, a to, że są i jakie są, jest pewne”¹⁴.

Husserl absolutnie nie podważa wartości materiału historycznofilozoficznego. Co więcej, naukowe dzieje filozofii mają swe priorytetowe, niezastąpione znaczenie dla filozoficznej autonomii myśliciela¹⁵. I oto bodaj największe zaskoczenie. Chodzi o wyrażenie stanowiska, wedle którego uchwycenie naukowej dziejowości filozofii jest pewnego rodzaju zmyśleniem¹⁶. Zdaniem Husserla, filozof wie, że „Jego obraz historii, częściowo ukształtowany samodzielnie, częściowo przejęty, jego »zmyślenie historii filozofii« nie było i nie jest czymś stałym, o tym on wie; a przecież każde »zmyślenie« służy mu i może służyć do zrozumienia siebie samego i swoich zamierzeń, do zrozumienia innych, ich »zmyśleń« i ich zamierzeń, i w końcu do zrozumienia tego, co jest najbardziej wspólne, co stanowi filozofię samą jako jednolity *telos*, wraz ze wszystkimi próbami jego wypełniania podejmowanymi przez systemy, filozofię dla nas wszystkich, dla nas związanych z filozofami przeszłości — takimi, jakich możemy sobie wieloznacznie zmyślać”¹⁷. Niestety, Husserl nie rozwija myśli.

Filozofia kosmologiczna Finka a dzieje filozofii

Eugen Fink w swej filozofii podejmował i rozwijał najważniejsze motywy fenomenologii, również te dotyczące dziejów filozofii. W odróżnieniu od swych nauczycieli, kształtujących silny model *filozofii dziejów filozofii*, Fink jako pierwszy przekroczył ten sposób filozofo-

¹⁴ E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Siodorek. Warszawa 1993, 103 i nast.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 106.

¹⁶ Por. *ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

wania, nie tylko otwierając drogę do słabego modelu, lecz także stając się jego pierwszym znaczącym reprezentantem. W dziejach filozofii nie podąża drogą Husserla, wiodącą do poszukiwania fenomenologiczno-transcendentalnych inspiracji, nie dąży również do ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii bycia. W trakcie realizacji modelu filozofii kosmologicznej od samego początku droga filozoficzna Finka jest w pełni autonomiczna¹⁸. W jej ramach — krytycznie nawiązując do teorii swych mistrzów — wyznaczył problem świata i gry. Powstanie takiej postaci filozofii nieodłącznie wiąże się z całym dziedzictwem historii filozofii. Niezastąpionym wzorem dla myślenia Finka jest filozofia przedsokratejska (zwłaszcza Heraklit), w dalszej kolejności Platon, Arystoteles, Kant, Hegel i Nietzsche.

Fink najmocniej związany był z fenomenologią Husserla oraz z filozofią Heideggera. Krytyczna próba odróżnienia się od Husserla i Heideggera bardzo wyraźnie ujawnia się dopiero w wygłoszonym na kolokwium w Krefeld w 1956 roku wykładzie *Świat i historia*¹⁹. Naturalnie, wpływ Husserla i Heideggera nie zanika podczas długiej filozoficznej drogi Finka, trwa raczej nieustanny dialog filozoficzny, wyznaczający horyzont budowania własnej filozofii.

To, co zajmuje Finka szczególnie, to problem relacji świata do dziejów. Wprawdzie zagadnienie owo wprowadzili i opracowali wcześniej Husserl i Heidegger, ale Fink nie mógł być usatysfakcjonowany ich rozwiązaniami. Zauważa, że zarysowaną przez Husserla w *Kryzysie...* naukową koncepcję dziejów możemy interpretować z różnych punktów widzenia. Jedno nie podlega wszak dyskusji. Chodzi o „systematyczne wprowadzenie do tego, co na podstawie naocznych analiz ugruntowuje zakres myśli, który Husserl nazywa polem filozofii; pole to określa jako uniwersalną konstytucję wszelkich bytów w nadających sens aktach świadomej subiektywności”²⁰. Jak zatem widać, Finka interesuje przede wszystkim to, jak silnie w tym dziele osadzona jest naukowa koncepcja dziejów. Rozpoznanie owego problemu nie jest wcale proste, ponieważ wiąże się z rozjaśnieniem tego, co przedstawiają analizy konstytutywne i do czego wszystko się odnosi. Fink uważa, że warto zastanowić się nad główną tezą Husserlowskiego *Kryzysu...*, która brzmi: „[...] konstytuujące życie transcendentalnej subiektywności samo w sobie jest dziejowe”²¹. Od razu nasuwa się pytanie: jaka jest to dziejowość?

¹⁸ Por. M. Petříček: *Eugen Fink a jeho kosmologická filozofie*. V: E. Fink: *Hra jako symbol světa*. Prel. M. Petříček. Praha 1993, s. 7—18.

¹⁹ Por. E. Fink: *Svět a dějiny...*, s. 249—260.

²⁰ Ibidem, s. 253.

²¹ Ibidem, s. 254.

Odpowiedź wydaje się oczywista. Nie jest to dziejowość stojąca w horyzoncie świata, przeciwnie, świat jest rozumiany jako konstytutywny horyzont konstytuowanych przedmiotów. Z tego zaś wynikają określone konsekwencje. „Historia konstytuującego się podmiotu jest historią absolutnego życia. Ponadto ta historia pierwotnie jest historią wiedzy. Wiedzę traktuje się jako fenomen historyczny *par excellence*. To historia nauki stanowi dla Husserla podstawową historię”²². Fink dowodzi, że Husserl, przypisując nauce możliwość transcendentną, całkowicie zmienia jej charakter. Prymat dziejów nauki potwierdza się w tym, „że wiedza, rozumiana jako konstytucja, jest właściwym byciem, mianowicie żyjącym byciem absolutnego podmiotu, które wprawdzie nie może istnieć bez swoich konstytutywnych rezultatów, ale poprzedza je jako podstawa ich bycia”²³.

Husserl wypracował model samowyobcowania się absolutnego ducha subiektywnego z obiektywizmu nauki nowożytnej, ducha, który dzięki redukcji odkrywa sam siebie oraz jest pewny jedynie samego siebie. Husserlowska teleologia dziejów nauki opiera się — zdaniem Finka — na tym, że konstytuujące życie, by osiągnąć samo siebie, ztraca się w obiektywistyczno-naukowym zwrocie zewnętrznym. Ale ten historycznofilozoficzny schemat dziejów w rzeczywistości nie oferuje niczego nowego. Fink z pełnym przekonaniem może napisać, że chodzi wyłącznie o znaną już wcześniej filozoficzną wersję fenomenologii ducha, teraz jednak realizowaną innymi środkami. „Można tej koncepcji dziejów zarzucić, że zwłaszcza czas — kiedy to pochłonięte światem ludzkie rozumienie podmiotu zmienia się w transcendentną samoświadomość absolutnego życia — nie jest dostatecznie określony. Do kogo należy ten czas? Czy jest on »poza światem«?”²⁴.

Heidegger wprowadził i analizował problem dziejów, jak podkreśla Fink, w zupełnie innej perspektywie. Powód jest oczywisty. Bezpośredni punkt wyjścia to przecież odmienne rozumienie istoty ludzkiej. Fink wyraźnie podkreśla, że pojęcie *Dasein* nie jest w żadnym przypadku konkretyzacją abstrakcyjnego pojęcia świadomości Husserla. „Istota ludzka jest u Heideggera pomyślana jako coś zupełnie innego. Nie chodzi pierwotnie o intencjonalną relację naukowego podmiotu do otaczających przedmiotów, lecz o uprzednią otwartość człowieka wobec bycia”²⁵. Fink się nie myli, uważając, że problem dziejów jest w teorii Heideggera zrozumiały jedynie w świetle bycia. Odnosi się to także do późnej filozofii Heideggera.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 255.

²⁵ Ibidem.

Dziejowość w pierwszej fazie Heideggerowskiego myślenia zmienia się — jak sądzi Fink — w ludzkie rozumienie bycia. Do tego doświadczenia należy to, że urzeczywistnia się ono jako odkrywanie rzeczy, ukazując jednocześnie autentyczność ludzkiego bycia. Dzieje bycia są dla Heideggera dziejami prawdy. „Bycie-w-świecie i bycie-w-prawdzie są źródłowo współokreślone”²⁶. Drugą fazę filozofii Heideggera wyznacza fakt, że analizy egzystencji, prawdy jako nieskrytości, światowości i czasowania są poznane przede wszystkim jako określenia samego bycia — „bycie samo jest tym, co jest czasujące, wydarzające się i dziejowe, jednocześnie człowiek powierza się w swym bycie historyczności”²⁷.

Najważniejszym problemem Heideggerowskiej filozofii dziejów jest przedstawienie relacji między człowiekiem a byciem. Zdaniem Finka, nie ma tu mowy o jakiegokolwiek relacji dwóch bytów. Nacisk, jaki kładzie Heidegger na odsłonięcie bycia, nie może być zrozumiały bez człowieka czy poza człowiekiem, co wcale nie oznacza, że decydującym w tej relacji jest właśnie człowiek. Fink trafnie zauważa, że relacja bycia do człowieka jest „właściwą drogą dziejów, jeżeli pozwala zrozumieć dziejowy rozwój wydarzeń już nie jako wyłącznie ludzki, że tak powiem — ograniczony do człowieka. W dziejach człowieka uwidaczniają się dzieje bycia, dzieje prawdy, dzieje świata”²⁸. Heideggerowskie rozumienie relacji człowieka do dziejów jednoznacznie zmierza do potwierdzenia istnienia spekulatywnego myślenia fundamentalnych dziejów, które są podłożem pozostałych procesów dziejowych. W szczególny sposób zasadnicze dzieje staną się zrozumiałe, kiedy Heidegger — jak uważa Fink — rozwinie je jako dzieje bycia, „które objawiają się w myśleniu myślicieli”²⁹.

Człowiek, żyjąc wewnątrz dziejów, podlega im bezwarunkowo, dlatego Fink chce oprzeć swą filozofię na tezie, że „człowiek egzystuje dziejowo ze względu na zasadę światową rozdzielania i podziału w pracy i walce. Praca i walka są fundamentalnymi formami społeczeństwa, społecznymi postaciami *Dasein*”³⁰. W filozofii Heideggera nieobecny jest ów społeczny wymiar *Dasein*. Niewątpliwą zasługą filozofii Finka jest fakt, że nadał on społecznej postaci *Dasein* określone miejsce, powiązane z problemem doświadczenia świata i gry. Dlatego mógł napisać: „Dzieje ludzkości, jej wolności, poznania, wartościowania, metafizyczne projekty i polityczno-techniczna produkcja są w naj-

²⁶ Ibidem, s. 257.

²⁷ Ibidem, s. 258.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

prawdziwszym sensie »światowymi dziejami«, jeśli są rozumiejącym wydarzeniem w grze świata...»³¹. To otwiera także nowe możliwości filozoficznej refleksji nad rozumieniem dziejów filozofii.

Najważniejszą część filozofii Finka, którą wyznaczają trzy pytania poruszające dzieje zachodniej filozofii od jej początków, znajduje miejsce w jego najwybitniejszych pracach *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs* (1958) i *Spiel als Weltsymbol* (1960). Oczywiście, pytania te odnoszą nas do trzech podstawowych pojęć filozofii: bycia — prawdy — świata. Filozofia jest, tak jak ją rozumie Fink, „w każdej chwili skończoną próbą, ponowym przypomnieniem sobie o utraconej wiedzy o całości oraz postawieniem pytania o *bycie, prawdę i świat*. Przy czym nie są to trzy nazwy trzech różnych tematów, lecz są to trzy perspektywy ujęcia tego samego. Problem bycia, problem prawdy i problem świata są z sobą nierozdzielnie związane»³².

Fink ma pełną świadomość, że nie jest to wcale pytanie nowe. Przyznając, że jest to stare pytanie, proponuje ambitny projekt, by owo pytanie postawić na nowo. Tym, co powinno nam przyświecać, nie jest oryginalność, lecz coś więcej — osiągnięcie rzeczywistego filozoficznego pytania. Postawa historycznego zapoznania się z tym pytaniem nie zadowala. Nie wystarcza jedynie wymienienie problemów i katalogowanie ich w coraz to nowych konstelacjach.

Fink od samego początku wykluczał wszelkie doksograficzne czy biograficzne rozważania o dziejach filozofii. Jeżeli będziemy tylko wliczać i rejestrować problemy, jak to się czyni w doksograficznych wstępach do dziejów filozofii, niczego nigdy nie osiągniemy w filozofii. Przypomina to etnologa opisującego „rdzenne rytuały prymitywnych plemion, w których sam nie żył”³³. Nie oznacza to wcale, że takie podejście jest całkowicie pozbawione sensu. Przeciwnie — ale nie jest najważniejsze. Z problemami filozofii, w tym także takimi jak dzieje filozofii, trzeba się intensywnie zżyć. Nie mogą one pozostać poza naszym zapytywaniem o problemy oraz ich przeżywaniem. „Historyczna znajomość filozofii, która przecież ujawnia się w naszej kulturowej tradycji, zajmując w niej uprzywilejowane miejsce, najczęściej przesłania i ukrywa przed nami ten niesamowity sposób, w jaki filozofia zadamawia się w istotnej podstawie skończonego człowieka, sposób, w jaki filozofia nas dotyczy»³⁴.

³¹ Ibidem, s. 260.

³² E. F i n k: *Bytí, pravda, svět. Předběžné otázky k pojmu „fenomén”*. Prel. J. Č a p e k. Praha 1996, s. 58.

³³ Ibidem, s. 59.

³⁴ Ibidem, s. 15.

Fink nie stawia sobie za cel doprowadzenie do wyraźnego rozdziału między filozofią a dziejami filozofii. Interpretacja historyczno-filozoficzna nie jest „całkowitym pochłonięciem pozycji w jakiejś innej, duchowej dziedzinie, nie jest żadną zmianą optyki na rzecz innego przeżywania i myślenia, żadnym samowyobcowaniem rozumiejącego. Raczej do jej interpretacji w sposób istotny należy wyraźne uprzytomnienie własnej sytuacji, w której rozumiemy to, co jest obce i inne”³⁵. Filozofowanie o dziejach filozofii staje się, podobnie jak w wypadku Heideggera, znaczącą przestrzenią filozofowania nad jednym z ważniejszych problemów filozoficznych — kwestią bycia. „Filozofia, ta najczęściej zapomniana możliwość egzystencji człowieka, która nie zależy od niego samego, lecz od zbliżenia się do uznania bycia, stoi zawsze wewnątrz naturalno-naiwnego życia — podobnie jak śmierć”³⁶.

Fink stawia ponownie pytanie o bycie, tym razem jednak poszukuje dla niego nowych możliwości oraz nowej odpowiedzi. Od samego początku jest dla niego oczywista różnica, jaka dzieli jego filozofię od filozofii Heideggera. Filozofię uznaje Fink — o czym była już mowa — w każdym przypadku za ostateczną próbę nieustannego przypominania utraconej wiedzy o całości oraz za pytanie o bycie, prawdę i świat.

W odróżnieniu od Hegla i Heideggera, którzy w swych projektach filozofii absolutnej oferowali ostateczne i wyczerpujące odpowiedzi na pytania metafizyczne, a zwłaszcza na kwestię bycia, Fink zdecydowanie stwierdza, że „sen o absolutnej metafizyce się prześnił”³⁷. Z tego wysnuwa radykalne wnioski, co jednak w żadnym wypadku nie oznacza rezygnacji z kwestii bycia. Wprost przeciwnie. Należy jedynie znaleźć dla tego pytania inną formę (stanowisko), niż ma to miejsce w metafizyce absolutnej. Dla Finka refleksja nad problemem bycia jest drogą, która prowadzi na bezdroża. „Tej drogi nie można przewidzieć, nie istnieje tutaj żadna opatrność. Nigdy nie możemy z góry wiedzieć, dokąd dojdziemy, czy w ogóle gdzieś kiedyś dojdziemy. Ponieważ »tego, co jest najwyżej bytujące«, nie poznamy z góry. Nie możemy zrzucić naszej skończoności jak nędznej szaty i osiągnąć doskonałości »wiedzy absolutnej«. Człowiek nie jest nigdy, także w swych najwyższych możliwościach, zamaskowanym Bogiem, który mógłby kiedyś uświadomić sobie swoją boskość”³⁸.

³⁵ E. Fink: *Hegel*. Frankfurt am Main 1977, s. 3.

³⁶ E. Fink: *Bytí, pravda, svět...*, s. 24.

³⁷ Ibidem, s. 52.

³⁸ Ibidem.

Widoczny antyheglowski i antyheideggerowski zwrot w sferze metafizyki opiera się na czymś więcej niż tylko na ugruntowaniu stanowiska pierwotnie określającego, że filozofia jest „istotną możliwością skończonego człowieka i jest wyznaczona przez jego skończoność”³⁹. Najważniejsze w teorii Finka to właśnie zrozumienie słowa „skończony”, w innym bowiem wypadku na dobre utracimy prawdziwy charakter filozofii, którą proponuje nam niemiecki filozof. Dlatego sam Fink wyraźnie zastrzega, że świadomie używa tego wyrazu w odmiennym znaczeniu. Różnica polega na tym, że wyraz „skończony” nie oznacza już skoncentrowania się na końcu czy osiągnięciu celu, lecz dokładnie na czymś przeciwnym — na nieustannym otwieraniu się na nowe możliwości. Z tej perspektywy dzieje filozofii zajmują wyjątkowe miejsce, które jednocześnie jest polem zwycięstw i porażek, powstań i upadków zachodnich koncepcji ontologicznych od Platona aż do Heideggera. Jest więc zrozumiałe, że metafizyka absolutna uchroni się przed definitywnym upadkiem. Nie kto inny jak Nietzsche był pierwszym filozofem, który próbował prowadzić nieustępliwą walkę z intelektualno-duchowym dziedzictwem kultury zachodniej od Platona po Hegla. Fink konsekwentnie, choć może nazbyt ostrożnie odróżniając się od Heideggera, akceptuje to filozoficzne spotkanie, nabywając przy tym wiedzy potrzebnej do zrozumienia podstawowych problemów własnej filozofii.

Już Hegel oraz Nietzsche postulowali konieczność powrotu zachodniego myślenia do Heraklita. Kolejnym filozofem, który zwrócił uwagę na wyjątkowy charakter filozofii przedsokratejskiej, był Heidegger. Fink dołącza do tego grona, lecz podobnie jak w innych przypadkach, czyni to po swojemu — oryginalnie. W niczym nie przypomina ani Nietzscheańskiego ataku na filozofię starożytną (Parmenides, Sokrates, Platon i Arystoteles), ani Heideggerowskiego wykorzystania problematyki logosu i bycia. Fink po prostu nie traktuje Heraklita jako myśliciela, który stawiał te same pytania co Parmenides⁴⁰.

Co zatem fascynuje Finka w myśleniu Heraklita? Przede wszystkim rozumienie gry jako symbolu świata — nieprzezwyčajonej metafory kosmicznej: „Gra świata nigdy i nigdzie nie wydarza się między rzeczami. Czy istnieje w ogóle, czy też nie istnieje gra — o której mówi Heraklit? Czy jest to tylko samowolny sen myśli, fantasmagoria spekulatywnego myślenia? Być może jest to jedynie piękne poetyckie uczucie — nic więcej?”⁴¹. Właśnie to pytanie staje się dla Finka naj-

³⁹ Ibidem, s. 53.

⁴⁰ Por. M. Heidegger: *Evropa a německá filosofie*. Prel. I. Šnebergová, J. Šindelář. „Filosofický časopis” 1996, sv. 44, č. 1, s. 80.

⁴¹ E. Fink: *Hra jako symbol světa...*, s. 42.

istotniejsze, dzięki któremu może się zrealizować filozoficzny model przypowieści kosmologicznej.

Fink trwa w przekonaniu, że dzieje filozofii zachodniej mogłyby również przybrać formę komentarza do filozofii Heraklita: „[...] jeśli tylko źródłowa otwartość ludzkiego myślenia przeobrazą się w coraz silniejszy w teologicznym osiągnięciu metafizyki »absolut« i będzie zmierzała do *summum ens*, a na swym szczytowym etapie — w filozofii Hegla, ostatecznie zrozumie samą siebie jako »samoświadomość Boga«⁴². W tym centralnym punkcie dziejów zachodniej filozofii doszło do utraty — zapomnienia otwartości ludzkiego myślenia na świat, na pierwszy plan wysunęła się teologiczna kwestia umierania metafizyki. Z tym jednak Fink zdecydowanie się nie zgadza, podkreślając, że najważniejszą pozycją człowieka jest źródłowa otwartość myślenia dla świata⁴³.

Jan Patočka i dzieje filozofii jako troska o duszę

Filozoficzne dzieło Jana Patočki oferuje niezwykłą syntezę historycznofilozoficznej refleksji z fenomenologią asubiektywną. To między innymi dzięki temu jego filozofia zajmuje poczesne miejsce w dziedzictwie ruchu fenomenologicznego. Patočka jest bodaj pierwszym filozofem w XX wieku, który konfrontując się bezpośrednio z silnym modelem Hegla, otwarcie zaangażował się w analizę problemu *filozofii dziejów filozofii*. Jego krytyczny projekt nawiązuje zarówno do fenomenologii transcendentальной Husserla, jak i do filozofii Heideggera. I podobnie jak w przypadku Finka, nowy sposób przemyślenia dorobku obu mistrzów służy wypracowaniu własnej, oryginalnej filozofii.

W twórczości Patočki na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie jedności dziejów filozofii i filozofii dziejów, problem, który wewnątrz ruchu fenomenologicznego — być może poza Finkiem — zasadniczo nie był odpowiednio rozpoznany. Patočka niewątpliwie przejął od Finka wiele inspirujących idei. Udało mu się jednak wyjść z cienia tego wybitnego niemieckiego filozofa, który wprowadzał młodego Czecha

⁴² Ibidem, s. 49—50.

⁴³ Por. V. Leško: *Filozofia dejín filozofie...*, s. 215—252.

w tajemnicie filozofii Husserla i Heideggera⁴⁴. Można nawet mówić o wzajemnej inspiracji. Patočka poszukiwał własnej drogi, własnego tematu, aktualnego problemu, który sprawi, że jego filozofia będzie żywa. Dlatego problematyka dziejów filozofii oraz filozofii dziejów znalazła istotne miejsce w dziele Patočki. Co więcej, ujęta została w tak niezwykle sposób, że przewyższyła koncepcję zarówno Finka, jak i innych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego.

Patočka, w odróżnieniu od Husserla, nigdy nie redukował dziejów wyłącznie do dziejów nauki, dlatego jego odpowiedź na pytanie o poszukiwanie wyjścia z kryzysu europejskiego człowieczeństwa jest znacznie głębsza i donioślejsza niż ta, której udzielił Husserl. Patočki nie zadowalała, podobnie jak Finka, Husserlowska wersja fenomenologii transcendentnej. Wariant Patočki fenomenologii asubiektywnej — fenomenologii egzystencjalnego ruchu⁴⁵, jest w sposób istotny związany z treścią różnych interpretacji dziejów refleksji filozoficznej, filozofii dziejów w ich krytyczno-syntetycznej refleksji obecnych problemów fenomenologii.

Przepaść między fenomenologią Patočki i Husserla uwidacznia się także w recepcji *filozofii dziejów filozofii*, a zatem w refleksji nad sposobem filozofowania, wyznaczania, za pośrednictwem dziejów filozofii i filozofii dziejów, jej istotnych problemów. W ostatniej fazie filozofii Husserla (głównie w dziele *Kryzys nauki europejskiej i fenomenologia transcendentna*) zaznacza się wprawdzie obecna filozofia dziejów, lecz nie stanowi ona podstawy fenomenologii; ukazuje raczej dziejowy paradoks, że właśnie w wyniku filozoficznej recepcji dziejów filozofii nieuchronnie zmierzamy ku upadkowi fenomenologicznego ideału — filozofii jako ścisłej nauki — apodyktycznie ścisłej nauki.

Czeski filozof od samego początku traktował problematykę *filozofii dziejów filozofii* bardzo poważnie. Był przekonany, że dzieje filozofii i filozofia dziejów wraz z fenomenologią stanowią jedność. Co więcej, uważał nawet, że tylko dzięki refleksji nad dziejami można wejść na drogę poszukiwania własnego modelu fenomenologicznej filozofii. Patočka już w 1936 roku — a zatem w roku, w którym ukazuje się jego pierwsza, inspirowana filozofią Husserla, znakomita praca *Świat naturalny jako problem filozoficzny* — w artykule *Fragmenty z filozofii współczesnej* pisze: „Już przed stu laty wielki niemiecki myśliciel Hegel jako pierwszy oznajmił ten pozornie paradosalny fakt, że praw-

⁴⁴ Por. I. Blecha: *Edmund Husserl a česká filosofie*. Olomouc 2003, s. 36—39; Idem: *Jan Patočka*. Olomouc 1997, s. 26—30.

⁴⁵ Por. I. Blecha: *Jan Patočka...*, s. 131—150.

dziwa filozofia musi w pewien sposób zawierać wszystkie historyczne filozofematy, że filozofia jest nieodłączna od filozofii [...]”⁴⁶.

Głównym motywem *filozofii dziejów filozofii* Hegla jest nieodłączność filozofii systematycznej od dziejów filozofii. Jeśli fakt ten pozostanie nieuświadomiony, będzie ona po prostu niezrozumiała. Już wczesne studia Patočka *O filozofii dziejów* (1940)⁴⁷ oraz *Historia filozofii i jej jedność* (1942)⁴⁸ cechuje wyraźnie szerszy horyzont filozoficzny niż ten, proponowany przez Husserla czy Heideggera.

Pod widocznym wpływem Hegla formułuje Patočka metodologiczno-teoretyczny punkt wyjścia swej filozofii dziejów. Choć zdaniem Patočka, pierwszym, który przedstawił tezę jedności filozofii w dziejach, był Leibniz, to jednak dopiero Hegel zrealizował ją na swój niepowtarzalny sposób — dzieje filozofii stały się dla niego rzeczywistą wiedzą filozoficzną. I tylko w tej postaci mogą być traktowane jako wstęp do filozofii. Patočka nie wątpi, że „w filozofii najnowszej zawarta jest cała myślowa praca tysiącleci, a obserwowanie tego rozwoju ducha pod kątem historycznym jest zadaniem dziejów filozofii”⁴⁹.

Patočka akceptuje Heglowskie stanowisko, że dzieje filozofii są rzeczywistą filozoficzną nauką: „Dzieje filozofii mogą być rozumiane jako wstęp do filozofii (i to nie tylko jako jedna z jej części, lecz dokładnie jako jej wstęp), ponieważ wyjaśniają powstanie filozofii [...]. Dzieje filozofii zajmują się czynnościami myślenia. Owe akty stanowią pole czystego myślenia, dzieje filozofii zatem ukazują sposób, w jaki myślenie wytwarza samo siebie. Myślenie przedstawione w dziejach filozofii jest w swej istocie jednością, a różne formy jej manifestacji są stwarzaniem tego samego”⁵⁰.

Dzieje filozofii mają swe niezastąpione miejsce w systemie całej filozofii Hegla, z czego między innymi wynika ich filozoficzna doniosłość. Jako integralna część filozofii ducha obiektywnego, stały się one narzędziem samopoznania ducha w czasie. Patočka wyraźnie określił cztery główne motywy Heglowskiej *filozofii dziejów filozofii*: „1. Rozwój filozofii jest organiczny. Różne filozofie są tylko różnymi stadiami rozwoju tego samego organizmu. 2. Rola indywidualności jest podrzędna, nie należy do treści filozofii. 3. Czas jest tylko ze-

⁴⁶ J. Patočka: *Kapitoly ze současné filosofie*. V: I dem: *Pěče o duši*. Sv. 1. Praha 1996, s. 91.

⁴⁷ J. Patočka: *O filosofii dějin*. V: I dem: *Pěče o duši*. Sv. 1..., s. 107—115.

⁴⁸ J. Patočka: *Dějepis filosofie a její jednota*. „Česká mysl” 1942, č. 2—3, s. 58—72, 97—114.

⁴⁹ J. Patočka: *Problém dějin filosofie*. V: I dem: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha 1966, s. 307.

⁵⁰ Ibidem, s. 306.

wewnętrznym środowiskiem, zwierciadłem wewnętrznego rozwoju organizmu ducha. Filozofia i inne strony ducha są w różnych okresach przejawem tej samej fazy substancji duchowej. Każdą epokę można racjonalnie wyrazić. Czas zatem nie ma tu jakiegoś treściowego, pozytywnego znaczenia. Postęp systemów filozoficznych odpowiada logicznemu rozwojowi myślenia⁵¹.

Nie można chyba lepiej przedstawić najważniejszych elementów Heglowskiej *filozofii dziejów filozofii*. Wszakże w całej sprawie bardzo istotne jest to, że Patočka nie ujmuje koncepcji Hegla z zewnątrz, tak jak podchodzi się do zwykłej rzeczy. Określa ją głównie od wewnątrz, gdyż — jego zdaniem — wyraża ona podstawową relację dziejów filozofii i filozofii systematycznej. Patočka pisze: „Kiedy zrozumiałem Platona czy Hegla, wyjaśniłem sobie określony rozdział z dziejów rozwoju ducha filozoficznego, wykonałem wprawdzie pewną pracę historyczną, ale wcześniej sam musiałem samodzielnie filozofować, nie znajdując klucza do tych zjawisk w jakichś kompendiach, jak historyk matematyki. Zły matematyk może być dobrym historykiem matematyki, co nie sprawdza się w filozofii. Dzieje filozofii żyją tylko filozofią systematyczną — w tym sensie rację ma Hegel — odzwierciedlają naszą systematyczną twórczość, nasz system⁵².”

Wszystko jest zatem ściśle związane z namysłem nad problematyką filozofii dziejów. Także przeświadczenie Patočki, więcej: jego obsesja, że filozofia dziejów stanowi konieczny cel ludzkiego ducha, że dziejowa konstrukcja jest nadrzędnym zadaniem filozofii, a wszelkie inne zadania stanowią wyłącznie towarzyszące prolegomena⁵³. Jest to bezpośrednie przyznanie się do wielkiej niemieckiej tradycji filozoficznej, która rozwinęła się już w pierwszej połowie XIX wieku, jednoznacznie związanej z koncepcją Hegla, którego filozofię w ogóle, a rozjaśnianie dziejów w szczególności, uważał czeski fenomenolog za „wyjątkową siłę nie tylko w życiu filozofów, lecz także w życiu nas wszystkich⁵⁴”. Dlatego nie jest przypadkiem to, że owa niezwykła Heglowska więź *filozofii dziejów filozofii* (jedność filozofii i dziejów filozofii) przybiera w dziele Patočki nową filozoficzną postać jedności filozofii dziejów i dziejów filozofii, w której centralnym problemem filozoficznym staje się troska o duszę.

Wyjątkowe miejsce w rozwoju filozofii Patočki zajmują jego wykłady o Sokratesie, które ukazały się w 1947 roku⁵⁵. Przygotowany

⁵¹ Ibidem, s. 308.

⁵² J. P a t o č k a: *Dějepis filosofie a její jednota...*, s. 100.

⁵³ J. P a t o č k a: *O filosofii dějin...*, s. 339.

⁵⁴ J. P a t o č k a: *Filosofie výchovy*. V: I d e m: *Péče o duši*. Sv. 1..., s. 369.

⁵⁵ Por. J. P a t o č k a: *Sókratés*. Praha 1990.

projekt filozofii jako dzieła żywych ludzi, żywych myśli, nie zostanie ostatecznie zrealizowany, jeżeli u jego podstaw nie znajdzie się taka filozoficzna osobowość. Z tego oto powodu recepcja Sokratesa (Grek jako żywe sumienie swego okresu) jest nie tylko zewnętrznym historycznofilozoficznym problemem, lecz także tym, co najważniejsze, bez czego nie moglibyśmy zidentyfikować istotnego ducha filozofowania Patočki — walki o człowieka, o jego życie i sens ludzkiego ruchu w historyczno-indywidualnym wymiarze — ludzkiej dziejowości. I to wyraźnie wyróżnia Patočkę na tle Hegla, Husserla i Heideggera; zresztą odnosi się to nie tylko do jego wczesnego okresu, lecz manifestuje się także na późniejszych etapach jego filozofii. W pracy *Eseje heretyckie z filozofii dziejów* jest to jeszcze nieco przytłumione, ale już tam wyraźnie zarysowuje się pogląd, że „Sokrates jest filozofem jeśli nie największym, to najprawdziwszym”⁵⁶.

Mimo że podczas całej swej filozoficznej działalności Patočka poszukiwał różnic między filozofią Husserla a filozofią Heideggera, to jednak ze zrozumiałych powodów nabrały one większego znaczenia (jasności) dopiero w późnym okresie. Filozofia Heideggera nie identyfikuje się już w całości z fenomenologią: „Filozofia Husserla predentuje do tego, by uczynić z fenomenologii *philosophia prima*, by w fenomenologii odnaleźć fundamenty wszystkich nauk. U Heideggera jest inaczej. Ale istnieje określona dyscyplina, której nie można, według Heideggera, opracować inaczej niż fenomenologicznie, a która jest punktem wyjścia następnym pytań filozoficznych: jest to ontologia fundamentalna ludzkiego *Dasein* w świecie”⁵⁷. Bez wątplenia, Patočka pozostawał pod wpływem *Bycia i czasu*. Właśnie w tym skrywa się tajemnica autentycznej pozycji Patočki fenomenologii asubiektywnej. Nie kontynuuje on roszczenia Husserla do absolutnej filozofii transcendentalnej subiektywności, lecz zarazem krytycznie odnosi się do filozofii Heideggera po *zwrocie*. W wielu istotnych miejscach — jak uważa Patočka — Heidegger oddalił się od swego pierwotnego stanowiska zawartego w dziele *Bycie i czas*. Patočka słusznie podkreśla, że Heideggerowski sposób tematyzowania bycia był bliski subiektywizmowi Husserla, co więcej, nawet po *zwrocie* widoczne jest dążenie do uwolnienia się od tego subiektywizmu⁵⁸.

Patočka za żadną cenę nie chce w filozofii dziejów stracić z oczu konkretnego człowieka w sytuacji dziejowej. Dlatego jego interpreta-

⁵⁶ J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii historii*. Przeł. A. Czycior-Piotrowski i in. Warszawa 1998, s. 112.

⁵⁷ J. Patočka: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha 1993, s. 63.

⁵⁸ Por. ibidem, s. 304.

cja fenomenologii tak bardzo różni się od tej, którą sformułował jej twórca, a także od tej, do której doszedł Heidegger. „Troska o duszę jest w istocie troską wypływającą z tej bliskości człowieka do zjawiania, do zjawiska jako takiego, do zjawiania świata w całości, które rozgrywa się w człowieku, z człowiekiem”⁵⁹. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, ponieważ troska o duszę jest dojrzałym owocem refleksji. Staje się dla Patočki jasnym wglądem, „że bycie świadomym w świecie i odniesienie się do świata jako do czegoś faktycznego oznaczają dla człowieka radykalną, funamentalną zmianę całego rozumienia bycia i siebie samego, a jednocześnie postępowania według miary, którą narzuca sama istniejąca prawda. Dlatego Platon mógł powiedzieć: wiedza jest praktyczną możliwością. Stanowi to filozoficzną treść greckiego dziedzictwa, które można również wyrazić słowami Husserla: oglądy powinny korygować poglądy, a nie odwrotnie”⁶⁰. Wynika z tego jasno, że fenomen greckiego dziedzictwa Patočka nieodłącznie wiąże z fenomenologicznymi dążeniami Husserla.

Nie jest inaczej w przypadku Heideggera. Lecz cały problem ma o wiele bardziej dramatyczny wymiar. Wychodząc z pozycji Heideggerowskiej filozofii, od problemu bycia Patočka dochodzi do radykalnej zmiany, która nie jest tak czytelna, jak u Husserla. I słusznie. Patočka bowiem nie mógł i nie może przyjąć niczego bezpodstawnie i zbyt mocno ograniczyć filozofii, jak to zrobił Heidegger, którego filozofię determinuje kwestia bycia.

Stanowisko Patočki, że to problem zjawiania się jest ważniejszy aniżeli problem bycia, jest przede wszystkim uzasadnione tym, że do bycia możemy dojść jedynie za pomocą zjawiania się. Jeżeli zaś wybierzemy inną drogę, wyjdziemy od problemu bycia we właściwym sensie tego słowa, to z pojęcia bycia pozostanie nam tylko czysto abstrakcyjne pojęcie — formalny znak. Zatem nie chodzi już o kategorię, lecz o coś ponad nią. W pewnym sensie traci ono swój treściowy wyraz.

Patočka jest głęboko zaniepokojony Heideggerowskim stanowiskiem, przedstawionym w artykule *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, że oto w filozofii brakuje jakiegokolwiek narzędzia, które umożliwiłoby nam porównywanie doskonałości jednej epoki metafizycznej z drugą. Uważa tę tezę za niedopuszczalną, gdyż pozbawia nas prawa do wartościowania w metafizyce oraz rozumienia bycia z perspektywy prawdy⁶¹. Dlatego nie może dziwić, że Patočka ostatecznie uznał fun-

⁵⁹ Ibidem, s. 172.

⁶⁰ Ibidem, s. 246.

⁶¹ Por. ibidem, s. 309.

damentalny problem filozofii Heideggera — problem bycia, za nie-
możliwy do rozwiązania⁶². Jego zdaniem, cała problematyka wymaga
ponownego namysłu nad zjawianiem się, co pozwoli nam uniknąć su-
biektywistycznych konsekwencji. Czeski filozof widzi w tym wielkie
zadanie fenomenologii. Stwierdzenie Heideggera, że bycie jest
całkiem nieprzedmiotowe, uważa za nieprzekonywające. Patočka zga-
dza się z Heideggerem, że bycie nie jest przedmiotem, ale jedno-
cześnie twierdzi, że „nie jest nieprzedmiotowe, gdyż wówczas nie
można by o nim mówić. Heidegger trwa przy nieprzedmiotowości by-
cia — a jednocześnie chce je wzbogacić — twierdząc, że jest to coś, co
wprawdzie nie jest realne, ale ma sens. Poza tym nie można utrzy-
mać, że bycie jest czymś całkowicie nieobiektywizowalnym”⁶³.

Z tych samych powodów Patočka odrzuca propozycję Heideggera
przedstawioną w jego artykule *Czas i bycie*, gdzie mowa jest o myśle-
niu bycia bez bytu, jednoznacznie potwierdzając, że bycie jest byciem
bytu. Patočka ujmuje to jeszcze wyraźniej: „Jeżeli myśl odnosi się do
samej siebie, to wówczas bycie się hipostazuje, co należy koniecznie
podkreślić (ponieważ bycie nie jest)”⁶⁴.

Wreszcie zdecydowanie odrzuca pesymistyczne przeświadczenie
Heideggera o końcu filozofii. W owej odmowie najdokładniej wyraża
się różnica między ich podstawowymi postawami filozoficznymi. Do-
ciekanie problemów filozofii w perspektywie kwestii bycia prowadzi
do rezygnacji z kreatywności w filozofowaniu. Rozwiązanie tego pro-
blemu przekracza siły filozofów. Filozofia Heideggera jest najlepszym
tego przykładem. Jeśli jednak za najważniejszy problem filozofii
uznamy troskę o duszę i dzieje, to uwagi o końcu filozofii nie mają
żadnego uzasadnienia.

Patočki filozofia dziejów ma swe ugruntowanie w stanowisku, że
człowiek jest bytem, w którym rozgrywa się proces zjawiania.
Człowiek staje się domeną tego zdumiewającego wydarzenia, „że
świat się ukazuje, że realność nie tylko jest, lecz także się zjawia —
jeśli tak, to ów wyjątkowy moment — o którym słusznie możemy
sądzić, że musi należeć do podstawowych elementów, do podstawy
świata samego w sobie, nie tylko świata naszego podmiotu — ozna-
cza zarazem, że człowiek jest czymś więcej niż cały świat rzeczywisty,
spoczywa o wiele głębiej niż świat materialny, materialne elementy,
które uważamy za nienaruszalne i niezniszczalne (mimo że i tak wie-
my, że w pewnym sensie rozpadają się i są, cokolwiek by się stało, co-

⁶² Por. *ibidem*, s. 310.

⁶³ *Ibidem*, s. 383.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 386.

raz mniejsze, dążą do zmniejszenia, stanowią upadający sposób bycia)⁶⁵.

Człowiek, człowiek i jeszcze raz człowiek — oto centralny problem filozofowania Patočki. Zjawianie się bytu można zrozumieć tylko przez ten pryzmat. Pomimo to tylko do człowieka może należeć bycie. Człowiek, którego Patočka uznaje za miejsce bycia, nie jest jednak ani pasterzem bycia, ani sąsiadem bycia, jak w ujęciu Heideggera. Człowiek w filozofii Patočki jest przede wszystkim *sąsiadem* człowieka, który chce żyć oraz wypełnić swe życie prawdą realnego działania w wymiarze człowieczeństwa⁶⁶. W pełnym zakresie odnosi się to do filozoficznej recepcji dziejów filozofii zawartej w twórczości Patočki.

⁶⁵ J. P a t o č k a: *Platón a Evropa*. V: I d e m: *Péče o duši*. Sv. 2. Praha 1999, s. 269.

⁶⁶ P o r. V. L e š k o: *Filozofia dejín filozofie...*, s. 273—305.

Z języka słowackiego przetłumaczył Dariusz Bęben

Vladimír Leško

Phenomenology and the history of philosophy

Keywords: phenomenology, history, history of philosophy, Husserl, Fink, Patočka

S u m m a r y

Even though Husserl himself did not write on the history of philosophy in true sense, his work is in fact a peculiar dialogue with philosophical tradition — from rejection to almost complete acceptance. What distinguishes Husserl's research in this area is its full subordination to phenomenological reflection. His views are revised by Eugen Fink, who (with reference to Heidegger) claims that man, while living within the history, is unconditionally subordinated to it. Hence, Fink bases his philosophy in a claim that man exists historically on account of worldly rule of separation and division in both labour and fight. Jan Patočka's work in turn, offers an unusual synthesis of historico-philosophical reflection and asubjective phenomenology. This is one of the reasons for which it has prominent place in history of phenomenological movement. Patočka is maybe the first philosopher in 20th century who, in confrontation with Hegel's profound model, engaged openly in analysis of *philosophy of the history of philosophy*.

Vladimír Leško

Die Phänomenologie und die Geschichte der Philosophie

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Geschichte, Geschichte der Philosophie, Husserl, Fink, Patočka

Zusammenfassung

Obwohl Husserl keine geschichtsphilosophischen Texte in wörtlichem Sinne des Wortes schrieb, ist doch seine Philosophie ein merkwürdiger Dialog mit der philosophischen Tradition, angefangen von deren ostentativer Ablehnung bis zu fast völliger Ausnutzung. Ein charakteristisches Merkmal Husserls geschichtsphilosophischer Forschungen ist, dass sie ganz und gar der phänomenologischen Reflexion untergeordnet sind. Revidiert werden Husserls Meinungen von Eugen Fink, der auf Heideggers Philosophie Bezug nehmend behauptet, dass ein innerhalb der Geschichte lebender Mensch der Geschichte bedingungslos unterstellt ist. Deshalb stützt Fink seine Philosophie auf die These, dass der Mensch im historischen Sinne aufgrund des Prinzips von der Aufteilung der Welt in der Arbeit und im Kampf existiert. Das Werk von Jan Patočka dagegen bietet eine seltsame Synthese der geschichtsphilosophischen Reflexion mit asubjektiver Phänomenologie an. Aus dem Grund unter anderem nimmt seine Philosophie einen würdigen Platz in dem Nachlass der phänomenologischen Bewegung ein. Patočka ist wohl der erste Philosoph des 20. Jhs der sich mit dem starken Hegels Modell direkt konfrontierend, sich auch offen für die Analyse des Problems der *Philosophie von der Philosophiegeschichte* einsetzte.