

Daniel R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017, 775 ss.

## Milcząca legenda fenomenologii

Jeżeli przyjęlibyśmy za Pawłem Okołowskim tezę, że istnieją w zasadzie tylko trzy istotne powody do napisania monografii danej osoby: (a) wielkość spuścizny, jaką osoba ta po sobie pozostawiła, (b) owej osoby sława lub (c) jej wyjątkowość<sup>1</sup>, wtedy próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego Daniel Roland Sobota proponuje nam monografię niemieckiego filozofa Johanna Dauberta<sup>2</sup> nie byłaby łatwym zadaniem. Johannes Daubert jest bowiem postacią szerzej nieznaną poza niemieckojęzycznym kręgiem fenomenologów, a jako osoba, która dość szybko wycofała się z uczestnictwa w życiu akademickim, nie pozostawił po sobie żadnego dzieła. Skoro więc nie mamy tu do czynienia z filozofem sławnym, z filozofem, którego spuścizną jest żyjące własnym życiem *opus magnum*, jedyną nadzieję moglibyśmy pokładać w jego wyjątkowości. I choć znajdziemy w tekście Daniela Soboty przytoczone wypowiedzi takich fenomenologów jak Wilhelm Schapp czy Karl Schumann (s. 34-35), świadczące o sugerowanej ważnej roli Dauberta w zapoczątkowaniu ruchu fenomenologicznego, to jednak nie zmienia to faktu, iż zastosowanie się do Boecjuszowej maksymy „gdybyś milczał, byłbyś filozofem” pozbawiło Johanna Dauberta możliwości bezpośredniego wpływu na rozwój fenomenologii. Można więc przypuszczać, że wspomniana w omawianej monografii wyjątkowość tego filozofa ma swoje korzenie raczej w otaczającej go tajemnicy niż w wielkości jego filozoficznych przemyśleń. Jak twierdził cytowany przez Daniela Sobotę Roman Ingarden, Daubert „nigdy jednak nie napisał ani słowa – i dziś nikt nie może stwierdzić, co wiedział i co zrobił w filozofii [...] [*sic!*]. W pewnym jednak sensie był on centralną postacią grupy monachijskiej” (s. 35 oraz s. 230). Czy zatem książka o Daubercie pisana jest z nadzieją, że ponowne odkrycie jego spuścizny zrewolucjonizuje współczesną fenomenologię? Raczej nie, a przynajmniej nie wynika to z treści omawianej książki. Wprost przeciwnie, autor sam zauważa brak owej wyjątkowości, wspominając o wyraźnej zbieżności Daubertowskich koncepcji z filozofią

<sup>1</sup> Por.: P. Okołowski, *Walter Benjamin i filozofia*, [w:] *idem*, *Filozofia i los. Szkice techniczne*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2015, s. 132.

<sup>2</sup> D.R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017.

Martina Heideggera<sup>3</sup>. Dlaczego więc właśnie Johannes Daubert stał się bohaterem blisko ośmiusetstronicowego tekstu? Daniel Sobota wymienia we „Wprowadzeniu” dwa powody, z którymi ciężko jest się – z perspektywy historyka filozofii – nie zgodzić: bodźcem do pochylenia się nad tym tematem była chęć uzupełnienia braku „systematycznego i monograficznego studium” filozofii Dauberta (s. 36) oraz wykazanie oryginalnego wkładu tej filozofii w rozwój samej fenomenologii (s. 37), czy też – jak zostało to – bardziej realistycznie – sformułowane w „Zakończeniu”: „wskazanie miejsca Dauberta w dziejach” (s. 703).

Są to zgoła dwa odmienne cele i faktycznie, omawiając *Narodziny fenomenologii z ducha pytania*, można odnieść wrażenie, że ma się podczas lektury do czynienia z dwiema książkami, trochę jakby na siłę połączonymi w jedną. Sama monografia składa się bowiem z dwóch części, obejmujących siedem rozdziałów. Pierwsza część, „Fenomenologia jako heterogonia pytania”, na którą składa się jedynie rozdział „Fenomenologia i jej ruch”, stanowi historyczne omówienie początków fenomenologii i ruchu fenomenologicznego w Niemczech (nazwisko Dauberta pojawia się tutaj marginalnie). Druga część monografii, „Johannes Daubert i podstawowe pytania fenomenologii”, mająca najwyraźniej charakter właściwego studium nad filozofią Dauberta, składa się z sześciu rozdziałów, chociaż pierwszy z nich to opis życia bohatera książki i jako taki nie tworzy on integralnej części studium. Również tytuły podrozdziałów świadczą o pewnej niespójnej koncepcji: obok takich tytułów, jak: „Fenomenologia wyższych aktów poznawczych, Złożoność aktu zapytania” lub „Sądy impersonalne i egzystencjalne” spotykamy również tytuły typu „Konserwy i szparagi”, „Pług zamiast pióra”, czy też „Grüß Gott München”. Tak jakby autor nie do końca był przekonany, o czym chce opowiedzieć. Jednocześnie Daniel Sobota wydaje się świadomy owego skumulowania nadmiaru informacji. Zauważa wszak, że jego książka „miejscami stanowi swego rodzaju dokument życia i twórczości Dauberta, który zawiera wiele – być może, zbyt wiele – historycznych detali” (s. 38). Jestem przekonany, że opublikowanie tych dwóch części jako osobnych pozycji, nie tylko przyczyniłoby się do zwiększenia czytelności prezentowanego tekstu i pozwoliłoby również potencjalnym czytelnikom na bardziej celowy dobór lektury (istnieje bowiem duże prawdopodobieństwo, że część pierwsza, będąca wprowadzeniem do fenomenologii niemieckiej i jej początków, przyciągnie uwagę znacznie szerszego grona filozoficznie zainteresowanych odbiorców niż o wiele bardziej specjalistyczna część druga), ale zmobilizowałoby może i samego autora do jaśniejszego podziału prezentowanych wątków. Tak np. wspomniany biograficzny rozdział „Johannes Daubert i jego czasy”, będący wstępnym rozdziałem drugiej części, wydaje się bardziej pasować do części pierwszej, niż do właściwego opracowania spuścizny Dauberta.

<sup>3</sup> Szczególnie interesujący jest tutaj przypis 73 na s. 444, w którym Daniel Sobota sugeruje, jakoby Heidegger mógł korzystać z dorobku „największych odkryć” fenomenologii monachijskiej, co czyni kwestię związków pomiędzy Heideggerem i ruchem fenomenologicznym wciąż otwartą. Ukryta w tym twierdzeniu apologia dorobku Dauberta (który przecież – jak twierdzi Daniel Sobota – stanowił integralną i najbardziej wybitną osobowość monachijskiego środowiska fenomenologicznego) wydaje się jednak problematyczna. Ustalenie aksjologii wzajemnego przenikania się poglądów danego środowiska intelektualnego, działającego w tym samym czasie i miejscu, już z samej natury rzeczy skazuje badacza na stawianie mniej lub bardziej niepotwierdzonych tez co do autorskiego pierwszeństwa tworzonych koncepcji. Sprawę utrudnia dodatkowo fakt, że Martin Heidegger nie znał ani Dauberta, ani jego zapisków, o czym zresztą wspomina sam autor w powyższym przypisie.

Z powyższych powodów przy omawianiu *Narodzin fenomenologii z ducha pytania* musimy w zasadzie odnieść się do dwóch różnych typów tekstu: pierwszego z historii filozofii (tudzież fenomenologii) oraz drugiego, będącego próbą interpretacji filozofii Dauberta. Próbą jednakże specyficzną, ponieważ Daniel Sobota nie chce „jak najwierniej »odtworzyć« myśli” (s. 39) omawianego przez siebie filozofa, lecz pragnie „ją ożywić i ukazać jako wartościową w kontekście tego, co się wydarzyło w fenomenologii posthusserlowskiej” (*ibidem*). Jak sam mówi, proponowana przez niego „refleksja filozoficzna” ma „wyraźnie konstrukcyjny – nie zaś rekonstrukcyjny – charakter” (s. 38-39). Takie podejście, będące przeciwieństwem analizy (w sensie *analysis* jako „rozkładu”), wydaje się nieść ze sobą niebezpieczeństwo podporządkowania wniosków interpretacyjnych postawionej hipotezie badawczej. Należy zatem postawić sobie pytanie, czy autorowi udaje się uniknąć tego zagrożenia? Śmiem twierdzić, że niezupełnie. Przyjęta przez Daniela Sobotę hipoteza badawcza, odgrywająca jednocześnie rolę klucza interpretacyjnego (s. 703) zakłada, że filozofia Dauberta jest fenomenologią pytania (*ibidem*). W ten sposób Daniel Sobota wpisuje pracę o Daubercie w nurt swoich dotychczasowych badań nad Heideggerem<sup>4</sup>. O ile jednak w przypadku Heideggera było to jak najbardziej uzasadnione założenie (Heidegger za centralną kwestię filozofii uznał wszak pytanie „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”<sup>5</sup>), o tyle w przypadku Dauberta przyjęcie takiej perspektywy nie jest już tak oczywiste. Daniel Sobota prezentuje nam trzy rozdziały, w których (nawiązując do wspomnianego „wyraźnie konstrukcyjnego” charakteru proponowanej refleksji) usiłuje raczej „skonstruować” niż „zrekonstruować” Daubertowską fenomenologię pytania. I tak „Psychologia pytania” odnosi się do aktu zapytania (*Fragen*), „Logika pytania”, omawia pytanie (*Frage*) jako twór logiczny, natomiast „Ontologia pytania”, zajmuje się odniesieniem pytania do przedmiotów (*Frageverhalt*). Dodatkowo wymienione zostają również trzy kolejne zagadnienia: (a) czysta gramatyka pytania, (b) czysta pragmatyka pytania oraz (c) epistemologia pytania, przyznając jednak, że te są u Dauberta „jedynie zasygnalizowane” (s. 718). Czy zaproponowana powyżej przez Daniela Sobotę typologia uprawomocnia rozpatrywanie Daubertowskiej spuścizny z perspektywy pytania? Co do tego zdaje się mieć wątpliwości sam autor, skoro w odniesieniu do powyższego stwierdza, że

[...] można by w tym miejscu postawić pytanie, czy tego rodzaju generalizacja ma prawo bytu nie tylko wobec niemierzonego bogactwa filozofii, ale nawet myśli samego Dauberta, który zajął się – jak wiemy – tematyką pytania trochę przypadkowo i – nie licząc krótkiego *intermezzo* z końca lat dwudziestych – niemalże na końcu swojej filozoficznej drogi. (S. 704)

Ową wspomnianą przez siebie wątpliwość Daniel Sobota próbuje jednak zamienić w atut, mówiąc, iż:

<sup>4</sup> Por.: D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. T. I: *Neokantyzm i fenomenologia*. T. II: *Fenomenologia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Wydawnictwo Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012 (T. I), 2013 (T. II).

<sup>5</sup> Co ciekawe, Daniel Sobota, nawiązując do problemu pytania z perspektywy wzajemnego stosunku logiki i psychologii, nie zastanawia się (w formie hipotezy zerowej) nad tym, czy tak postawione pytanie nie jest pytaniem, „zniewalającym” niemożliwością udzielenia na nie ostatecznej odpowiedzi, a więc pytaniem, które Wittgenstein nazywa filozoficznie „niedorzecznym”? (Por.: Teza 4.003 *Traktatu Logiczno-Filozoficznego* Ludwika Wittgensteina). Jest to – jak sądzę – pewna słabość metodologiczna, którą autor powinien usunąć w następnych wydaniach książki.

[...] wątpliwość ta wydaje się jednak w pewien – przewrotny – sposób raczej potwierdzać przyjętą tu linię interpretacyjną, niż jej zaprzeczać [*sic!*]. Powyższe pytanie ma w sobie coś dialektycznego. (*Ibidem*)

Niestety, autor nie wyjaśnia, w jaki sposób wątpliwość ta ma potwierdzać (jeśli nawet przewrotnie) przyjętą przez niego perspektywę interpretacyjną – tym bardziej że sformułowanie wątpliwości w stosunku do określonego założenia zazwyczaj owo założenie osłabia, a nie potwierdza – posiłkując się zamiast tego nawiązaniem do „kategorii myślenia postmodernistycznego” (s. 705), takich jak: nieobecność, chwiejność, unikanie lub odmowa i akcentując jednocześnie zawartą w pytaniu „ciemność” oraz jego „Wielką Zagadkę Poznania i Bytu” (*ibidem*). Jest to rozwiązanie zbyt łatwe, które zdaje się sugerować nieprzeprowadzony całkiem do końca namysł nad kategorią pytania, nad jego teorią i praktyką. W konsekwencji braku owego namysłu napotykamy w tekście niekiedy (na szczęście rzadko) fragmenty niedoprecyzowane, które wymagają przemyślenia i dopracowania, jak np.:

W niniejszej pracy przyjęliśmy od początku nieco odmienną strategię interpretacyjną, która inaczej mierzy stosunek pomiędzy fenomenologią (Dauberta) i (jego) fenomenologią pytania. Z jednej strony, potwierdza ona słuszność takiego a nie innego zainteresowania myślą Dauberta – rzeczywiście jest on twórcą pierwszej fenomenologii pytania, której wyniki można wykorzystać niezależnie od pozostałych jego analiz filozoficznych. Z drugiej strony, pokazuje ona, że Dauberta fenomenologia pytania nie jest w porządku myślenia fenomenologicznego tylko jeszcze jedną „fenomenologią regionalną”, lecz przenika ona na wskroś całą jego fenomenologię, można nawet powiedzieć, że jest ona po prostu jego fenomenologią. Ponieważ jednak fenomenologia jako taka ma istotowy udział w źródłowej pytałości, która jednocześnie stanowi o specyfice myślenia filozoficznego, Dauberta „fenomenologia pytania” wydobywa z podejścia fenomenologicznego to, co zarówno dla niego, jak i dla filozofii swoiste [...]. (S. 718)

Poza tym, być może z powodu za silnego skoncentrowania się na samym związku Johannes a Dauberta z fenomenologią pytania (czyli chęci usprawiedliwienia postawionej tezy), dochodzi w tekście do nadinterpretacji jego zasług wobec filozofii, jako takiej (już nie tylko fenomenologii). Z pewnym zdziwieniem możemy przeczytać u Daniela Soboty, że:

Wielką zasługą Dauberta jest potraktowanie pytania jako bytu logicznego równorzędnego wobec sądu. W ten sposób Daubert idzie pod prąd niemalże całej tradycji filozoficznej, która – jeśli w ogóle – uważała za ważne zajmować się pytaniami, to traktowała je w stosunku do sądu jako byt gorszego sortu (podejście redukcjonistyczne). (S. 718-719)

Jeżeli w powyższym cytacie określenie „niemalże cała tradycja filozoficzna” nie odnosi się wyłącznie do *f e n o m e n o l o g i c z n e j* tradycji filozofii, to najwyraźniej w dużym stopniu pominięte zostały tutaj prace nad pytaniem, które zapoczątkował Bernard Bolzano (*Wissenschaftslehre* [1837]), a ich kontynuatorami w Polsce byli (wymieniając tu jedynie teksty publikowane w okresie międzywojennym) Kazimierz Twardowski (*Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej* [1901]), Kazimierz Ajdukiewicz (*O intencji pytania „Co to jest P”* [1923], lub późniejsze *Analiza semantyczna zdania pytającego* [1926] oraz *Logiczne podstawy nauczania* [1934]), a także (tu jednak już fenomenolog) Roman Ingarden

(*Essentiale Fragen* [1925]<sup>6</sup>). Także w niemieckojęzycznym obszarze filozofii przełomu XIX i XX w., u Gottloba Fregego, znajdujemy przemyślenia dotyczące zależnych zdań pytających i podobieństwa ich formy do zdań okolicznikowych (*Über Sinn und Bedeutung* [1892])<sup>7</sup>. Autor powinien zatem zweryfikować swój osąd w kolejnej edycji książki<sup>8</sup>, tym bardziej że nie tylko odnosi się do wspomnianego przed chwilą tekstu Gottloba Fregego, jednak w zupełnie innym kontekście, lecz wspomina także o logice erotetycznej Kazimierza Ajdukiewicza (s. 625).

Kolejną ważną kwestią, która może budzić pewne wątpliwości, jest sposób posługiwania się przez autora tekstem źródłowym. Czytelnik może odnieść wrażenie, że omawiane cytaty traktowane są w sposób nie do końca uzasadniony. Tak np. na str. 634 czytamy<sup>9</sup>:

„Co oznacza rzeczywista rzeczywistość w przeciwieństwie do rzeczywistości tylko intendowanej” (D I 5/204). To nieprawda [*sic!*], co mówi w jednej z notatek Daubert, że „brakuje w transcendentalnej fenomenologii świadomości rzeczywistości” (D I 3/442). Jak sam powtarza wielokrotnie na kartkach teczek A I 3, problemem nie jest *Wirklichkeitsbewusstsein*, z której fenomenologia Husserla bezpośrednio albo pośrednio stara się jakoś zdać sprawę. Problemem jest raczej ów „wstrząs rzeczywistości” (D I 3/258), owe zagadkowe „wrażenie/odcisk rzeczywistości” (D I 3/371), które przekracza intencjonalnie rozumianą *Wirklichkeitsbewusstsein*.

Arbitralnie podejmowana przez Daniela Sobotę decyzja, co jest, a co nie jest prawdą w zapiskach Johannes'a Dauberta, nie wydaje się być właściwym posunięciem. Sprzeczność cytowanych wypowiedzi świadczy raczej o pewnym wahaniu monachijskiego filozofa, co do poruszanej kwestii. Szczególnie, że kwestionowany fragment wydaje się (według użytej numeracji) późniejszy od przytoczonych następnie kontrargumentów. Pojawiające się niekiedy wrażenie, że autor dobierał odpowiednie fragmenty notatek Dauberta pod stawiane przez siebie tezy, jest wadą, która powinna zostać w przyszłości wyeliminowana.

Biorąc pod uwagę przyjętą przez Daniela Sobotę perspektywę omawiania spuścizny Dauberta poprzez pryzmat fenomenologii pytania, zastanawia obecność w tekście rozdziału trzeciego „Preludium estetyczne”. Nie wnosi on bowiem żadnej ważnej kwestii do omawianej perspektywy, natomiast można odnieść wrażenie, jakby autor trochę „na siłę” próbował dopasować ten temat do założonej metodologii. I nie pomoże

<sup>6</sup> Por: R. Ingarden, *Essentiale Fragen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 1925, vol. 7, s. 125-304. Daniel Sobota wspomina tę pracę w rozdziale siódmym, nie podając jednakże jej tytułu, patrz: s. 625.

<sup>7</sup> Ostatnia uwaga jest o tyle znacząca, że Daniel Sobota przywołuje w swojej książce wspomniany artykuł Fregego, jak również jego późniejszy, polskojęzyczny przekład z roku 1977, przetłumaczony przez Bogusława Wolniewicza (s. 463). Czyni to jednak w kontekście rozróżnienia sensu od wypowiedzi, a nie w kontekście statusu pytania.

<sup>8</sup> Wykorzystując np. pracę Anny Brożek, *Theory of Questions: Erotetics Through the Prism of Its Philosophical Background and Practical Applications*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam – New York 2011, jak również dwa teksty autorstwa Rafała Śpiewaka: *Fenomenologiczna teoria pytań Romana Ingardena*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2/2001, s. 102-118 oraz *Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena teorie pytań*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 1/2002, s. 69-82.

<sup>9</sup> W cytacie pominąłem oryginalny, tj. niemieckojęzyczny zapis cytowanych zdań.

tu postawione na wstępie tego rozdziału pytanie „Czy można znaleźć w estetyce jakieś inspiracje dla fenomenologii pytania?” (s. 254), skoro pozostaje ono jedynie pytaniem retorycznym. Rozparcelowanie poruszonych w tym rozdziale wątków na dalsze części monografii również mogłoby poprawić czytelność całej książki. Dodatkowo rozdział ten obejmuje nie tylko doświadczenie estetyczne, ale również historyczne, które pojawia się w jego końcowej części trochę niespodziewanie i jakby niezapowiedzianie.

Powyższe uwagi w żaden sposób nie podważają merytorycznego warsztatu Daniela Soboty. Prezentowany przez niego tekst jest – mimo pewnych niedociągnięć, których występowanie usprawiedliwiać może niezwykła, jak na dzisiejsze czasy, objętość książki – tekstem ciekawym, a dla osób zajmujących się historią fenomenologii niemieckiej będzie to tekst bez wątpienia inspirujący. Oprócz bardzo solidnego wprowadzenia historycznego, właściwe części omawianej monografii, dotyczące analizy przemysłów Johanna Dauberta, prezentują w sposób hermeneutyczny najważniejsze wątki spuścizny filozoficznej tego myśliciela. I tak w rozdziale *Psychologia pytania* Daniel Sobota konfrontuje myśl Dauberta z filozofią Theodora Lippsa i Aleksandra Pfändera, prezentując na ich tle Daubertowskie rozumienie pytania, poznania oraz aktów sądenia, jak również stosunku, w jakim te trzy kategorie znajdują się wobec siebie. Kolejny rozdział – „Logika pytania” – odnosi się do stosunku pytania i sądu, problemu związku składniowego pomiędzy podmiotem a orzeczeniem oraz takich kwestii, jak: obowiązywanie i typologia sądów, relacje przynależności, sądy negatywne (tu z odniesieniem do Adolfa Reinacha), czy też ogólna teoria negacji. W rozdziale tym został również przedstawiony dokonany przez Dauberta wstępny podział pytań na kategorie. (Co prawda Daniel Sobota opisuje propozycję Dauberta jako finezyjną w stosunku do innych, proponowanych wcześniej, kategoryzacji pytania<sup>10</sup>, ale już pobieżna analiza pokazuje, że owa „finezyjność” zatracą się w niedopracowaniu i pozostawieniu tego tematu przez samego Dauberta w nieładzie: tak np. w osobnej grupie mamy pytania *s e n s o w n e* oraz *b e z s e n s o w n e*, a gdzie indziej pytania *m ą d r e i g ł u p i e*). Kolejny rozdział książki, zatytułowany „Ontologia pytania” omawia kwestię relacji pytania do sfery przedmiotowej (więc równocześnie stosunek świadomości do przedmiotu) oraz modyfikację tych relacji. Daniel Sobota już na wstępie tego rozdziału, opisując bliski związek fenomenologii z ontologią, słusznie zauważa (odnosząc się do Ludwika Landgrebego), że

[...] fenomenologia bada świadomość, która jest zawsze świadomością czegoś, jest świadomością p r z e d m i o t u. Analizy intencjonalnej świadomości, która była zrazu domeną fenomenologicznej psychologii, muszą zostać uzupełnione o ontologiczne badania przedmiotu, do którego przeżycia się odnoszą. (S. 537)

Świadomość tego bliskiego powiązania towarzyszyła fenomenologii od jej początków. Sam Husserl w I tomie *Badań logicznych* naszkicował ontologię formalną, rozwijając ją następnie w *Ideach I*, w których została ona wzbogacona o pierwiastek ejdetyczny<sup>11</sup>. Również Daubert podejmuje ten wątek, dokonując namysłu nad przedmiotem i jego typologią, sposobem odnoszenia się świadomości do przedmiotów (rozszerzając

<sup>10</sup> Nazywając propozycje Arystotelesa czy też Bolzana „prostilijnymi” i „mało wyszukanyymi” w stosunku do propozycji Dauberta.

<sup>11</sup> Por.: B. Paź, *Współczesne postaci ontologii. Od Hegla do Quine'a*, „Filo-Sofija”, vol. 16 (2012/1), s. 20.

przy tym Husserlowską kategorię aktów intencjonalnych), czy też zastanawiając się nad kategorią rzeczywistości. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, iż niedokończony doktorat Dauberta miał odnosić się do „świadomości rzeczywistości” w kontekście teorii Theodora Lippsa i Hansa Corneliusa. Daniel Sobota dość dokładnie konfrontuje w tym rozdziale przemyślenia Dauberta z propozycjami Lippsa. Niestety, w porównaniu z Lippssem Cornelius potraktowany został zdawkowo, chociaż znalazło się tu osobne miejsce na teorię relacji symbolicznych Aloysa Fischera.

Ostatni, siódmy rozdział „Narodzin fenomenologii”, noszący poetycko sformułowany tytuł „Ponad obłokami poznania” jest nie tylko opisem ostatniego etapu działalności Johanesa Dauberta, przypadającego na lata 30. XX w., ale zdaje się stanowić fenomenologicznie najważniejszą, z racji przyjętych przez Daniela Sobotę założeń metodologicznych, część omawianego tekstu. Nie bez powodu rozdział ten nie zawiera – w przeciwieństwie do poprzednich rozdziałów – żadnego podsumowania, ponieważ sam stanowi swoistą klamrę scalającą cały tekst. To właśnie tu Daniel Sobota próbuje oddać Daubertowski projekt fenomenologii, jako filozofii porzucającej dogmatyczny fundament założeń teoretycznych i kierującej się w stronę praktyki, w stronę samego życia, a więc w obszar, który źródłowo powinien być dla filozofii obszarem najbliższym. Taka filozofia, zmierzająca ku dynamizmowi egzystencji, musi dopasować do niego swoją formę. Tytułowe wzbicie się „ponad obłoki poznania” to próba wyjścia poza ontologiczną podstawę filozoficznego rozumienia, poza „przyznanie świadomości absolutnego bycia” (s. 629). Jak wspomina sam autor, Daubertowi chodzi „o rozumiejące spotkanie i dotknięcie rzeczywistości, nie zaś o jakąś rozbudowaną do postaci naukowego systemu wiedzę na temat praw funkcjonowania świata” (s. 700). W ten sposób pojmowana filozofia wychodzi znacznie poza koncepcję Husserla, stając się „właściwą fenomenologią” (s. 636). Rozdział ten nie tylko zdaje się tłumaczyć słuszność podjętych przez Dauberta decyzji, ale – przynajmniej pośrednio – staje się manifestem filozoficznym samego Daniela Soboty, i to manifestem niezwykle ciekawym i obiecującym.

Pomimo kilku niedociągnięć, które autor mógłby jeszcze poprawić, nie da się jednak nie zauważyć wielkiego wysiłku z pracy, które Daniel Sobota musiał włożyć w swoje dzieło. Bez wątplenia omawiana monografia o Johannesie Daubercie stanowi – jak dotąd – największą i w swoim rodzaju pionierską pracę na temat tego filozofa. Co prawda czytelnik może podczas lektury odnieść wrażenie, iż częściej niż sam tytułowy bohater pojawiają się w niej inni niemieccy fenomenologowie (jak Husserl i Heidegger). Być może jest to trybut, jaki musi uiścić Daubert wobec historii za swoje konsekwentne, filozoficzne milczenie. Ogromną zaletą tej pracy jest również fakt, że, omawiając samego Dauberta i jego filozofię, wprowadza ona jednocześnie czytelnika w czasy powstawania ruchu fenomenologicznego w Niemczech. Jest to o tyle istotne, iż dzisiaj filozofia ta coraz mocniej zaczyna być kojarzona z myślicielami francuskimi i ich jej interpretacją, zatracając przez to swoją źródłową formę oraz gubiąc swoje najważniejsze, najbardziej podstawowe postulaty. Dlatego też pozostaje mieć nadzieję, że książka Daniela Soboty doczeka się przekładu na język niemiecki, dzięki czemu pamięć o Johannesie Daubercie i jego sposobie pojmowania fenomenologii zostanie przywrócona również temu środowisku, którego współtwórcą był przecież on sam. Tym bardziej, że *Narodziny fenomenologii z ducha pytania* można odbierać

również jako próbę skierowania namysłu nad fenomenologią w stronę jej źródła, czy też – posługując się słowami autora – jako apel o powrót do wspomnianej już „właściwej fenomenologii”. Oby apel ten został usłyszany.

*Robert Ignatowicz*