

Małgorzata Bogaczyk

Husserl i Grecy

Sztuka i Filozofia 30, 113-126

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. Rozprawy i eseje

Małgorzata Bogaczyk

HUSSERL I GRECY

W niniejszym szkicu chcę podjąć kwestię obecności greckiego sposobu doświadczania prawdy w nawiązaniu do fenomenologii Edmunda Husserla. Husserlowski projekt filozofii pierwszej, ideę krytyki, realizację ejdetycznej fenomenologii, można bowiem porównać do Sokratejsko-Platońskiej próby powrotu do początków poznania i jasności metody, którą Husserl stawiał na równi z krytycyzmem Kartezjusza i Kanta, jako zmierzającym do tego samego celu, jakiemu przyświecała także jego praca. Postulowana jasność metody miałyby prowadzić do „prawdziwego poznania jako źródłowej podstawy dla pojęć i sądów”¹.

Celem Husserla było podjęcie na nowo problematyki i projektu filozofii pierwszej. W wykładach zatytułowanych *Erste Philosophie* z lat 1923–1924 rozdział pierwszy, poświęcony idei filozofii i jej historycznemu pochodzeniu, rozpoczął słowami:

„‘Filozofia pierwsza’, jak wiadomo, jako nazwa dyscypliny filozoficznej została wprowadzona przez Arystotelesa, ale w okresie poarystotelesowskim została wyparta przez przypadkowe wejście w użycie pojęcia ‘metafizyka’. Kiedy ja to wyrażenie, tak naznaczone przez Arystotelesa, ponownie podejmuję, wydobywam dokładnie z jego nieużyteczności wielce pożądaną zaletę, to mianowicie, że owo pojęcie budzi w nas tylko jego dosłowne znaczenie, a nie wielorakie osady historycznych przekazów, które jako niejasne znaczenia pojęcia metafizyki, wspomnienia różnorodnych metafizycznych systemów przeszłości, przywoływane są chaotycznie”².

Pokutuje do dziś pewna nieumiejętność mówienia o platonizmie przenikającym fenomenologię Husserla jako o platonizmie semantycznym. Przecząca odpowiedź Husserla na stwierdzenie Natorpa o statycznym, skrajnym platonizmie *Idei* nadal bywa interpretowana w schemacie „dwóch światów”, który przecież przy aktualnym stanie badań jest możliwy do przewyciężenia. Mowa oczywiście o interpretacji, którą, parafrazując słowa Husserla o tzw. racjonalizmie nauk pozytywnych, nazwę tu „zbląkanym materializmem”. Ten „zbląkanym materializm” próbuje niejako tłumaczyć świat przez siebie, przez swą teorię,

¹ Ks. A. Siemianowski, „Krytyka i prawda w filozofii Edmunda Husserla” (w:) *Aktualność Husserla* (Konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Instytutu Filozofii i Socjologii PAN we współpracy z Goethe-Institut Warschau), s. 5. M. Landmann pisze: „Husserl himself placed beside the revolution of Socrates and Plato those of Descartes and Kant, regarding them as attempts to return to true beginnings and to clarity about the conditions of the proper method, and, in general, as similar to his own revolution in purpose” – idem, „Socrates as a Precursor of Phenomenology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, t. II, 1941–1942, s. 16. Por. także: J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 16.

² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, *Husserliana*, t. VII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, s. 3.

zatem nawet nie przez sam świat. Tymczasem przestrzeń naszych możliwych badań, uważa Husserl, są przedmioty dane w naoczności doświadczeniowej – dane w niej, a nie z niej się wywodzące. Czytamy na początku *Ideji*:

„Naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem i pozostaje w obrębie doświadczenia (*in der Erfahrung*). W tym tedy nastawieniu teoretycznym, które nazywamy ‘naturalnym’, cały horyzont możliwych badań jest określony j e d n y m słowem: to jest świat”³.

W rzeczywistości bowiem ów katalog zarzutów wobec idei, które nie wyjaśniają rzeczywistości fizycznej, które są zbędnym mnożeniem bytów, hipostazowaniem, które degradują podobno byty matematyczne, a samą rzeczywistość sprowadzają do poziomu drugiego czy trzeciego oddalenia od prawdy, jest wyrazem nowożytnego przeniesienia akcentów z greckiego wzoru poziomów poznania, w tym możliwości sięgnięcia samego umysłu (*nous*), na wystarczającą w nowożytnym racjonalizmie poziom dyskursywny. Ten stan rzeczy nazywał Husserl racjonalizmem.

We wspomnianym liście do Natorpa z 1918 roku Husserl powiada: „(...) już ponad dekadę temu przewyciężyłem poziom statycznego platonizmu i jako główny temat postawiłem przed fenomenologią ideę genezy transcendentnej”⁴. Późniejsze dzieje tej wypowiedzi mogą służyć za przykład powzięcia i powtarzania przez badaczy jednej opinii, bez uwzględnienia sytuacji, w jakiej padła, stanu ówczasem przyjętej wiedzy o przedmiocie, którego dotyczy, a przede wszystkim naturalnego rozwoju myśli filozoficznej, która ze swej istoty jest ciągłym przewyciężaniem, przekraczaniem, nadbudowywaniem i – z drugiej strony – ciągłym powrotem do problemów w niej od początku obecnych, co dowodzi, że filozofia (metafizyka) jest ze swej istoty problemowa, nie historyczna. Trwale pozostaje jednak przeświadczenie, że Husserl miał w zwyczaju „opowiadać o ideach”⁵, co brzmi niemal jak stwierdzenie, że dobrze jest czasami zacytować go lub owego Greka.

Z całą pewnością to, co dziś uderza w pismach Husserla swym platońskim czy po prostu greckim charakterem uprawiania filozofii, nie było przez niego samego tak traktowane, a w przypadku tego rodzaju interpretacji mogło prowadzić do przeformułowania jego stanowiska. Jest to związek myśli, którego Husserl wyraźnie nie widzi i nie poszukuje, do którego w filozofowaniu zbliża się przez lata, od którego odchodzi i do którego powraca. Współczesny platonizm wyznacza dla niego interpretacja marburczyków, z którymi pozostawał w sporze, z kolei filozofia Platona w panującym paradygmacie filozoficznym i historycznym jawi mu się jako – przywołując Ingardena – „przepaść sensów”⁶. Tymczasem jakiegokolwiek wypowiedzi o przepaściach sensów, znaczeń, światów itd. muszą budzić sprzeciw filozofa, który podejmuje dzieło krytyki dalekie współczesnym mu prądom intelektualnym, z jednej strony wyrażanym w „fana-

³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 7.

⁴ Cyt. za: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 238.

⁵ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Edmunda Husserla*, przekł. A. Póttawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 210.

⁶ Ibidem.

tyzmie nauki", z drugiej krytykującym rozum, poznanie, metafizykę. Te postawy można uznać za wzorcowe dla współcześnie powtarzanych idei „końca”, „rozłamu”, „rozpadu”, a sprzeciw wobec nich wyrażany w krytyce, która ma opierać się na możliwościach samego rozumu, da się określić jako sięgający do postawy badawczej Husserla i wyrażający w sobie grecki ideał filozofowania. Sam Husserl bowiem budował swą filozofię jako przeciwwagę dla sceptycyzmu i owego pozornego racjonalizmu; są to zarzuty, jakie Sokrates wysuwał przeciwko sofistom. Znaczenie tego porównania dociera do nas z kart *Einleitung in die Ethik*, gdzie w rozdziale poświęconym filozofii antycznej Husserl poddaje ostrej krytyce wszelkie formy sofistyki i sceptycyzmu.

Nie jest moim celem ani systematyczna ocena platońskich wątków zawartych w *Badaniach logicznych*, w konfrontacji na przykład z tekstem *Ideii I*, ani analiza szeregu intuicji Husserla, którym zarzucano (!) platonizm (z części z nich zresztą stopniowo rezygnował w trakcie rozwoju swej filozofii), ani także interpretacja tych licznych fragmentów, w których sam powołuje się na grecki racjonalizm: sokratejską niewiedzę jako metodyczną *epoché*, ideał bezzałożeniowości, problem bezpośredniości poznania itp. Tym bardziej nie jest moim zamiarem próba forsowania interpretacji fenomenologii Edmunda Husserla jako „realizmu platońskiego”, przeciw której sam wyraźnie występuje w *Ideach I'*, powtarzając ten pogląd wielokrotnie, lecz interesuje mnie próba uchwycenia owego związku poglądów Platona na idee, poznanie, wiedzę czy prawdę z Husserlowską teorią istoty, koncepcją poznania i prawdy. Postaram się uzasadnić także komparatystyczne poszukiwania wątków wspólnych między filozofią Sokratejsko-Platońską a fenomenologią Husserla.

I.

Grecką *techne theoretike* należy rozumieć przede wszystkim sprawnościowo, jako zdolność oglądu. *Theoria* odpowiada zatem „epistemiczności”, pierwsza głównie jako umiejętność, zdolność oglądu, druga jako sprawność w sferze poznania i działania, znajomość, kompetencja, umiejętność. Wyrazem uzyskanej zdolności „epistemiczności” jest *episteme*. Ejdologia Husserla potraktowana jako odpowiednik Platońskiej ejdetyki daje obraz fenomenologii w jej pierwotnej funkcji niezmiennej, postawy badawczej kierującej ku tym samym pojęciom czy intuicjom. Jest ona zatem filozoficzną teorią czystego oglądu (*Schau*). Chodzi tu zawsze o zrozumienie, od czego zaczyna się filozofia, by zrozumieć z kolei, dzięki czemu jest źródłem racjonalności. *Theoretike*⁷ to *episteme* dostępna tym, którzy są zdolni do widzenia, do kontemplacji, *theoria* składa się na metodę uprawiania filozofii. Filozofię grecką, a nade wszystko Platońską (mam na myśli filozofię poznania i metafizykę uprawianą później w Akademii) nazwiemy metodą idei, ponieważ pojęcie idei wynikło z zagad-

⁷ Zob. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 68 i nast.

⁸ Do tego pojęcia nawiązuje m.in. J. Sallis, głównie rozważając projekt filozofii jako nauki ścisłej – por. idem, *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington 1995, s. 205; na temat samego pojęcia por. np. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 336; oraz: J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, t. I, cz. I, Rolewski, Toruń 2004, s. 51–53.

nień poznania. Staje się ona później źródłem i inspiracją w historii idealizmu krytycznego, w dziejach poszukiwania ostatecznych podstaw wiedzy, w ciągle powracającym rozróżnieniu na pozór poznania i na poznanie prawdziwe, na *doxa* i *episteme*.

Wyjdźmy od założenia, bez którego Platońska teoria idei i fenomenologia nie mogłyby postawić przed sobą tych zadań, jakie postulowały. Mianowicie, że teoria idei jest projektem teorii wiedzy, projektem ostatecznego ugruntowania poznania, a zatem ugruntowania filozofii w ogóle, w ramach czego zostaje zamierzona przede wszystkim jako metoda wypracowywana w badaniu. Fenomenologia ejdetyczna jest metodą otwierającą możliwość urzeczywistnienia filozofii, jej krytycyzm wyrasta z powrotu do ideału filozofii pierwszej, ideału nauki, której wszystkie ustalenia są wynikającymi z jej charakteru koniecznościami. Platonizm i postawę transcendentálną zawsze przenika poszukiwanie możliwości ugruntowania wiedzy, niezależnie od tego, czy wyraża ją procedura dialektyczna, czy metoda analityczna (analityczno-regresywna jako *par excellence* filozofia⁹), czy też krytyka dogmatyzmu filozoficznego, przeciwstawienie mu ideału filozofii pierwszej.

Greckie pojęcie bytu (począwszy od Parmenidesa) odnosi się do prawdy jako jedynej realności (byt oznacza prawdę), Platońskie idee zaś, dane bezpośrednio na noetycznym poziomie poznania, są tym, co dla umysłu najjaśniejsze (idee są wiecznymi prawdami)¹⁰. W tym wyraża się przekonanie, że rzeczywistość jest poznawalna w swoich najpierwotniejszych strukturach i elementach, że jest czytelna w swej jedności, że może się noetycznie uwidaczniać. Husserl w koncepcji adekwatnej prezentacji przyjmuje jedność przedmiotu w niej dostępnego oraz przeżycia, w którym rzecz jest dana. Rzecz, obiekt, okazuje się tym, co może zostać „trafione”, świat jest zastany jako istniejący, tzn. dany w bezpośredniej naoczności, dany świadomości, doświadczony. Rzecz jest zatem w swym istnieniu dana, osiągalna w poznaniu, błędne wydaje się – powiada Husserl – „wstępne mniemanie, że spostrzeżenie nie dociera do samej rzeczy”¹¹. W przypadku obu stanowisk chodzi o osiągnięcie poziomu, na którym się naprawdę widzi, gdy właśnie sam proces patrzenia już nie wystarcza, o wyjście poza naiwny „namysł” nad całością (*theoria tou pantos*) i o wstępne przekonanie, że jest to osiągalne. Naiwnością wydaje się bowiem wstępne przyjęcie rzeczywistości za ukonstytuowaną, ta gotowość świata wyklucza refleksję, krytycyzm, postawę filozoficzną. Poszukiwane jest zatem „widzenie” poprzedzone momentem zwrócenia spojrzenia ku światłu Dobra (*Państwo*, 515 c), wobec „zmęczenia rozpatrywaniem rzeczywistości, patrzeniem na rzeczy oczyma” (*Fedon*, 99 d), widzenie, które wymaga teraz podjęcia nowej drogi (metody), czemu odpowiada metafora drugiego płynięcia (*deuteros plous*).

Z tekstu *Idei* wyłania się obraz *epoché* jako redukcji, w sensie powrotu od świata rzeczy do Ja, do czystej świadomości. Mamy tym samym do czynienia z pewną analogią zwrotu (sc. powrotu) duszy do samej siebie, jest to również

⁹ O tak rozumianym uprawomocnieniu poznania pisze H. Krämer (w: „Platońska teoria pryncypiów w świetle filozofii transcendentálnej”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1997, nr 3(23), r. I, s. 219–230.

¹⁰ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt...*, op. cit., s. 117–118.

¹¹ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 86, 319, 135.

motyw porównywany z tym, który w procesie dochodzenia do prawdy odkryła filozofia grecka. Ten obraz z kolei przywołuje sam proces badawczy Sokratesa – dochodzenie od szczegółu do ogółu, poznawanie tego, co jednostkowe, poszukiwanie *logoi*, o czym pisał Husserl, sięgając do Sokratejskiego postulatu *theoretische Bearbeitung*¹². Fenomenologia wobec panującego w ówczesnym stanie filozofii „realizmu metafizycznego” (tzn. dogmatyzmu) wychodzi z projektem prawdy jako manifestacji, odświeżenia, wobec niemetodycznego sceptycyzmu wysuwa postulat metodycznego wątpienia, „filozofowania po kartezyjańsku”, wobec pozytywistycznego racjonalizmu zaś – koncepcję *noezy*, *nous*. Mówiąc o owym powrocie do siebie, do świadomości jako źródła możliwych konstytucji, warto przywołać pierwszy opis metodycznego powrotu do wiedzy zobaczonej, odkrytej w rzeczywistości, ale w sposób, którego nie da się wytłumaczyć inaczej niż przez pewien stan osiągnięty w toku uprawiania metody. Mam tu na myśli sytuację opisaną w poemacie Parmenidesa i wielokrotnie w dialogach Platona.

Parmenides jest pierwszym wyrazicielem greckiej archetypicznej postawy filozoficznej. Metoda jako właściwa droga ku prawdzie rzeczy zakłada jej wstępną intuicję, czyli jak gdyby doświadczenie prawdy, ono zaś następnie wymaga zbudowania metody w zgodzie z przekonaniem, że uprawianie filozofii jest poszukiwaniem prawdy. Obierając tę właściwą Drogę, metodę (*hodos*), filozof znajduje się bezpośrednio na Drodze wzwyż (*anodos*), na której możliwe stają się bezpośredni ogląd (*theoria*) prawdy-istoty oraz dotarcie ku „prawdzie – istocie rzeczy” (por. *Państwo*, 525 c, *List VII*, 341 c–343 e). *Anodos* oznaczać będzie zarówno drogę wzwyż, jak i „drogę w głąb duszy”, ów powrót, to znaczy sięganie do tego, co ma być spełnieniem postawy badawczej i pragnieniem filozofa (por. *Państwo*, 475 e – *filotheamonas*), do sprawności dociekania prawdy, rozumienia, do wiedzy o prawdzie (*episteme tes aletheias*, *Metafizyka*, a 1, 993, b 20–22).

Dla Parmenidesa byt dostępny na jedynej drodze badania (Prawdy, Światła) okazuje się nie tyle mitycznym wtajemniczeniem, ile pewnym *powrotem do siebie*, w znaczeniu, że to, co jest, dostępne jest jasnej myśli, że skłonność rozumu stanowi ogarnięcie tego, co dane, naprawdę zobaczone. Ten ruch to poszukiwanie metody, która pozwoli wyjaśnić jakość już przeżytego doświadczenia. Także C.F. von Weizsäcker, analizując swoiście poemat Parmenidesa, powiada:

„Badacz, który powziął nową myśl, przeżył wprawdzie coś w rodzaju oświecenia, zobaczył coś, czego inni i on sam przedtem nie widzieli. Ale nie wolno mu się powołać na oświecenie ani wobec innych, ani wobec samego siebie. Musi się upewnić, czy rzeczywiście widział, a to w taki sposób, że wyciąga konsekwencje ze swojej nowej myśli i sprawdza je w doświadczeniu już uznanym lub nowo obmyślonym. Właśnie on zobowiązany jest do próby falsyfikacji odkrycia. Jeśli było prawdziwe, sprostą falsyfikacji i uczyni zrozumiałym to, czego dotąd nie rozumiano. Odkrycie usprawiedliwia się tak jak światło zapalone w ciemności tym, że uczy widzieć”¹³.

¹² Zob. E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 1, op. cit., s. 33.

¹³ C.F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, przekł. K. Napiórkowski, J. Prokopiuk, H. Tomasiak, K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 492. Dalej Weizsäcker pisze o Parmenidesie: „Rozpoczyna swój poemat, który sprawia wrażenie abstrakcyjnego, obrazowym przedstawieniem własnej wyprawy do bram wiedzy, które stoją otworem, by bogini Prawdy mogła mu nakazać: patrz! – i widzi”, s. 494.

W filozofii Husserla owo usprawiedliwienie wyraża się w postulacie oparcia świadomości na niej samej; również charakter redukcji realizuje się w zwrocie: od koncentracji uwagi na danych w naiwnej obserwacji rzeczach i ich wielorakości do tego obszaru świadomości, w którym następuje „jasne” widzenie. Filozofia jest według Husserla zdobywaniem samoświadomości, samowiedzy, czystym zwróceniem się do wewnątrz, wynikającym z potrzeby jasności, oczywistości poznania. Ten zwrot okazuje się *de facto* konstatacją zobaczonej Prawdy, po tym doświadczeniu ma nastąpić konsekwentne przeprowadzenie *epoché*. Metoda jest drogą powrotu, cofaniem się rozumu od nastawienia naturalnego do „ukrytego Ja”, najpierw w stadium pewnej nieświadomości, potem ujawnionego w *cogito* wskutek „przemiany uwagi”¹⁴.

Przywołuję więc raz jeszcze problem „zbłąkania w materializm”, który wynika z nierozumienia statusu idei. W wykładzie o Platonie następująco rozprawił się z nim Hegel:

„Idee nie znajdują się bezpośrednio w świadomości, ale występują w poznawaniu. Oglądem i czymś bezpośrednim są one o tyle tylko, o ile są, jako rezultat, poznaniem ujętym w swojej prostocie; inaczej mówiąc, bezpośredni ogląd jest tylko zawartym w nich momentem prostoty. Dlatego nie ma się ich, lecz zostają zrodzone w duchu dzięki poznawaniu. Ich pierwsza niekształtna postać rodzi się w akcie uniesienia, ale dopiero proces poznania wydobywa je na światło dzienne w rozumowej, ukształtowanej formie. Ale są one również realne. Istnieją i tylko one są bytem”¹⁵.

Formuła „poznaj samego siebie” (*gnothi seauton*, *Fedon*, 66 e) wyznacza podobny zwrot, a zarazem przekonanie, że uprawomocnieniem wyrażenia zobaczonej Prawdy (Bytu) jest dalszy proces badawczy, ponieważ mowa właśnie nie o ustanowieniu, wynalezieniu, lecz o odkrywaniu. Ten nakaz (naukowy, a także moralny), który przenika myśl filozoficzną od Sokratesa do fenomenologii, jest wyrażony w postawie badawczej samego Husserla. Wzgląd na prawdę, tak wyraźnie przenikający Husserlowską ideę samopoznania, spojrzenia immanentnego, jest dla twórcy fenomenologii ideą krytycznej odpowiedzialności, na wzór wcześniej postulowanej w filozofii Sokratejsko-Platońskiej¹⁶. Wyrazem tego samego celu pracy Husserla są słowa Kryzysu: „Nie możemy porzucić wiary w możliwość filozofii jako zadania, a zatem i w możliwość uniwersalnego poznania”¹⁷. Jego późną twórczość przenika bowiem nie tyle poczucie

¹⁴ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 236; J. Szewczyk pisze: „Husserl zdawał się odczuwać charakter redukcji, między innymi w ten sposób, że ów ruch całości pola świadomości jest częściowym wycofywaniem się myślowym od świata do siebie; od całkowitego, odruchowo-navykowego i bezwiednego zaabsorbowania świadomości przedmiotami, jej wspierania się – jak gdyby – całym swoim ‘ciężarem’ na przedmiotach, do stanu, częściowego przynajmniej, zaabsorbowania świadomości również i sobą, częściowego oparcia się – jak gdyby – świadomości na sobie samej”, op. cit., s. 82.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przekł. Ś.F. Nowicki, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 38–39.

¹⁶ Np. E. Tugendhat powiada: „Das Kennzeichen dieses Wahrheitsbezugs ist nun aber für Husserl wie für keinen anderen Philosophen seit Sokrates die Idee der kritischen Verantwortlichkeit”. Idem, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967, s. 6. Właśnie ta postawa badawcza decyduje o wyborze transcendentnego idealizmu. Por. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości*, Toruń 1994, s. 43.

¹⁷ E. Husserl, „Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia”, przekł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne* 1976, nr 9, s. 102.

zawodu wobec idei filozofowania (co wyrażała *Philosophie als strenge Wissenschaft*¹⁸), ile poszukiwanie w pewnym sensie metaforycznej, nabierającej bardzo refleksyjnego charakteru formy istnienia (filozofowania). Forma istnienia odpowiada sposobowi życia i uprawiania nauki, w indywidualnym stosowaniu metody umożliwia doskonalsze (*überlegende*) widzenie. W tym sensie wypowiedź o „uniwersalności poznania” nie jest nadużyciem, lecz wyraża to, czym źródłowo była filozofia – poszukiwanie zasady poznawalności prawdy.

Także tutaj widać wyraźnie, że za absolutnie chybiony można uznać pogląd o „niepraktyczności” filozofii Husserla, przypominający zresztą zarzuty stawiane filozofii Platońskiej, absurdalne wobec Sokratejskiego intelektualizmu etycznego i metody Sokratejsko-Platońskiej. Problem zależności sfer teoretycznej i praktycznej był przez Husserla traktowany jako zagadnienie ludzkiej aktywności, poszukiwania źródeł i możliwości zrozumienia całości ludzkich doświadczeń, aktów, dyspozycji. Husserlowskie *Bewusst-sein* oznacza tyle, co „bycie świadomym”, zatem „bycie przytomnym”, „przytomne życie”¹⁹, a samowiedza (*Selbstbewusstsein*) wyraża postulat samopoznania, dokonywania najgłębszej refleksji – nad sobą, nad własną świadomością. Filozofia transcendentna jako „nieprzydatna” ukazuje grecki charakter nastawienia teoretycznego, którego początkiem jest właśnie *epoché*, jedynym celem zaś samo poznanie, Prawda. Husserl podkreślał, że Sokratejskie odkrycie związku radykalnej postawy krytycznego wątplenia ze sferą norm i powinności moralnych wymagało przyjęcia za konieczne metody poszukującej oczywistości (*Evidenz*) jako źródła wszystkich ostatecznych rozwiązań teoretycznych i praktycznych. Zdaniem Husserla to Sokrates, na wstępie jako etyk, rozpoznał konieczności uniwersalnej metody rozumu i jej podstawowy sens jako aprioryczną krytykę rozumu, postulat apodyktycznej oczywistości i możliwość wyjaśnień danych w samorefleksji, w namyśle nad samą świadomością²⁰.

Postulat *gnothi seauton* jest wyrazem poszukiwania i doświadczania transcendentnej natury Prawdy. Sokratejskie rozróżnienie na wiedzę i niewiedzę wskazuje na posiadane kryterium dokonania tego podziału, którym jest sam rozum. Sokratejska koncepcja *arete*, czyli sprawności, odpowiada „epistemiczności” jako sprawności w poznawaniu; ten związek wyraża greckie przekonanie, że duszę, to znaczy to, co człowiekowi umożliwia poznanie, cechuje ciągłe dążenie do aktualizacji, ruch ku Prawdzie. Sfera immanencji skrywa w sobie jakąś jej część, której naturalnym dążeniem jest transcendencja, i wyzwala ten ruch, oznacza *powrót*.

¹⁸ W krótkich i poruszających słowach pewien stan zawodu obecny w pracy badawczej Husserla oddaje W. Röd (w:) *Der Weg der Philosophie*, t. II, Verlag C.H. Beck, München 1996, s. 428.

¹⁹ Zob. R. Ingarden, *Wstęp do...*, op. cit., s. 122.

²⁰ „Sokrates, der ethische Praktiker, stellte zuerst den Grundgegensatz alles wachen persönlichen Lebens, den zwischen unklarer Meinung und Evidenz, in den Brennpunkt des – ethisch-praktischen – Interesses. Er zuerst erkannte die Notwendigkeit einer universalen Methode der Vernunft und erkannte den Grundsinn dieser Methode als intuitive und apriorische Kritik der Vernunft; oder, genauer gesagt, als Methode klärender Selbstbesinnungen, sich vollendend in der apodiktischen Evidenz, als der Urquelle aller Endgültigkeit”. Zob. E. Husserl, *Erste Philosophie...*, op. cit., s. 206, por. s. 283.

Przez poznawanie i oglądanie (*gnosai kai theoesai*) pojmowali Grecy naturalny cel człowieka, jakim jest osiągnięcie mądrości, rozumność. Pragnienie i realizację najgłębszych ludzkich skłonności stanowi rozumienie, pojęte jako myślenie czy też poznanie i kontemplacja prawdy (*theoria peri ten aletheian*). Także filozoficzną formację duchową (*Daseinsform*), która jest celem poszukiwań Husserla, charakteryzuje pragnienie tego, co dotyczy oglądu (kontemplacji) prawdy²¹.

„To, co (rzekomo) oczywiste – analizuje Ingarden – jest zawsze najbardziej tajemnicze. Husserl powiada: Aby jasno zdać sobie sprawę z tego, czym właściwie jest realność czy bycie realnym, muszę przede wszystkim dokonać redukcji, po czym dopiero odkrywam fenomen realności czy też bycia realnym”²².

Husserl powraca do tego, co wydaje się oczywiste, a jest poznawczo zaniebane, do świata rzeczy i do ich doświadczania, poczynwszy od owego zwrotu w poznającym podmiocie, którego ideał wyraził wprost słowami: „cała filozofia wynika z owego *poznaj samego siebie!*”²³.

II.

Pytanie otwierające dialogi Platona, sokratejską dialektykę definicji, stawiające kwestię: *czym coś jest*, to pytanie o związek naoczno ujęcia czegokolwiek indywidualnego z możliwością dokonania ideacji. W *Ideach I* czytamy:

„Najpierw ‘istota’ oznaczała to, co we własnym byciu pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego co. Każde takie ‘co’ jednak można rozważać w aspekcie idei. Doświadczając albo ukazując coś indywidualnego, naoczność można przemienić w widzenie istotnościowe (ideacja) – i samą tę możliwość trzeba rozumieć nie jako empiryczną, lecz jako możliwość płynącą z istoty. Tym, co zobaczone, jest wtedy odpowiednio czysta istota albo *eidos* (...)”²⁴.

Związek uzupełniania między *a priori* i *a posteriori*, korelacja między przedmiotem doświadczenia a sposobem jego dania, naoczność jako moment widzenia w najściślejszym sensie (*Anschauung im strengsten Sinne*), czysty ogląd – są przedmiotem poszukiwań Husserla, poczynwszy od *Badań logicznych*. Wszystko to w ciągu jego pracy nabiera charakteru zagadnienia bezustannie obecnego, na chwilę porzucanego i na nowo podejmowanego, stającego się przedmiotem coraz większego zaangażowania.

Należy dokonać w tym punkcie zestawienia – pewnej „współzależności” momentu naoczności istotnościowej i naoczności empirycznej wobec teorii relacji, w ściśle platońskim rozumieniu związku, korelacji. Sama bowiem procedura dialektyczna ma charakter relacyjny, dialektykiem jest ten, kto dostrzega związki wszystkich nauk (*Państwo*, 537 c). Podobieństwo to wynika z przyjęcia wspólnych *hypothesis* i dotarcia każdorazowo do tego, co jest zasadą i pod-

²¹ Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii (Protreptikos)*, przekł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, fragm. 20, s. 9, także s. 34, por. np. fragm. 5, 17, 65; zob. też: E. Husserl, *Kryzys nauki...*, op. cit., s. 96, 121.

²² R. Ingarden, *Wstęp do...*, op. cit., s. 206.

²³ E. Husserl, *Erste Philosophie...*, cz. 2, op. cit., s. 121.

²⁴ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 20 i nast.

stawą wiedzy, czyli w tym sensie Platońską ideą. Postuluje się znalezienie pewnych naczelných zdań, którym jako takim nie przysługuje jednak oczywistość, zatem chodzi o odszukanie tego, co je potwierdza, „samo nie wymagając dowodu”. Kategoria prawdy jako *species* rozważana w *Badaniach logicznych* zakładała, że to, co jest, jest określone (*einai – einai ti*), poznawalne. W *Ideach* mowa będzie o pewnym co, które jest „tym oto” (jako *tode ti*), opisanym w drugim wykładzie *Idei fenomenologii*, „tym oto”, stanowiącym w czystym oglądzie i uchwytywaniu (*Fassen*) daną absolutną. *Eidos* w dialektyce Sokratejskiej miał analogiczną funkcję klasyfikacyjną, jaka tutaj wyróżnia *species*. Z kolei „widzenie bezpośrednie” pojęte jako źródłowo prezentująca świadomość ma funkcję uprawomocniającą twierdzenia, jest wynikiem redukcji, w której coś zostaje „wypatrzone”, *unaocznione*. Sokrates, mówiąc o „jakiejś pewnej postaci”, używa słowa *eidos*, które przywołuje zarówno *widzenie*, *zobaczenie*, jak i *wiedzę*, *znajomość czegoś*. Nie jest celem określenie pojęcia bądź jednostkowego przejawu, lecz bycia samego przez się, będącego *kath auto*, tego, o czym wiedza jest możliwa, bo wtedy wiedza sama ma charakter „widzenia najgłębszego”.

Owo *ti* w filozofii Platona odnosiło się do idei, ona kierowała ku temu „czemuś”, poszukiwanemu najgłębiej, czego dotyczyć może *clara et distincta perceptio*. Heidegger, analizując dzieje tego pojęcia, powiada:

„To, co oznacza owo Co, oddaje się jako *quid est, ti quid: quidditas*, ‘co-tość’. Jednak *quidditas* była w różnych epokach rozmaicie określana (...) To, o co każdorazowo pytamy – jako o motyw przewodni *ti, quid*, owego Co – trzeba zawsze na nowo określać. W każdym przypadku oznacza to: kiedy w odniesieniu do filozofii pytamy: *Co to jest?*, pytamy wówczas w sposób źródłowo grecki”²⁵.

W ten sposób dochodzimy do podobnie stawianego pytania: w jaki sposób (na mocy czego, według czego) zachodzi zgodność bycia i myśli (*resp.* słów i myśli), czym jest owa relacja, mówiąc za F. Brentano – „relacjopodobieństwo”? Teoria intencjonalności służy poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie, w fenomenologii samego Husserla świadomość ma być podstawą rozwiązania tej zagadki. Husserl wyraża antyczne przekonanie, że świat, jakim go widzimy, ma sens, a moment odwrócenia spojrzenia od rzeczy na sposób, w jaki one są nam dane (wyjście poza nastawienie naturalne), już po uznaniu go za rzeczywiście istniejący, po osadzeniu w byciu (*Setzung*), umożliwi dalsze, głębsze „ogłądanie” – spostrzeżenie immanentne, refleksję refleksji²⁶. Należy podkre-

²⁵ Zob. M. Heidegger, „Co to jest filozofia?” (w: P. Marciszek, C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1990, nr 1(4), s. 37.

²⁶ Warto wspomnieć tu, że dalekie porównanie Husserlowskiej świadomości z koncepcją anamnezy daje E. Wolicka: „Wprowadzając termin ‘świadomość’, zyskuje się zbyt może daleko posuniętą modernizację Platońskiej psychogenezy. Niemniej sposób pojmowania procesu anamnezy przez Platona taką interpretację podpowiada. Nasuwa się tu porównanie z Husserlowską koncepcją świadomości jako strumienia przeżyć, z nieustannie interferującymi momentami retencji i potencji – dziedziny bytowej w sobie zamkniętej, danej w bezpośrednim oglądzie (w tzw. doświadczeniu immanentnym), który można by porównać do Platońskiego doświadczenia ‘duszy polegającej na niej samej’. To pojęcie świadomości, którym operuje Husserl w *Ideach czystej fenomenologii*, ściśle związane z koncepcją redukcji transcendentalnej, wyraźnie czerpie z ducha platonizmu, mimo wprowadzanej przez Husserla czasowości podtrzymuje zasadniczo Platońskie ahistoryczne nastawienie”. Zob. idem,

ślić, że Husserl dowartościowuje sferę *doxa* w tym sensie, że poznanie zmysłowe budzące mniemania ma budzić także postawę badawczą, a uchwycona zmienność rzeczy wymaga uchwycenia stałości. Moment tetyczny okazuje się niezbędny, sens jest tym, co pierwotne (widziane tu i teraz, jeszcze na poziomie doksalnym), dalej kieruje na intuicję idealnie pojętego sensu w ogóle, a mnogość spostrzeżeń w *doxa* wymaga następnie jedności w zgodnie prezentującej świadomości. To przekonanie o korelacji, konieczności przebiegania (*durchlaufen*) w sposób zmysłowy (wzrokiem) i w umyśle (ogłędem) przedmiotów jednostkowych w celu uchwycenia *istoty* wyraził Husserl również w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* – w powrocie do greckiego doznania *thaumadzein*, właśnie jako do źródła odcięcia się od nastawienia naturalnego, źródła *epoché*, podstawy do rozważań teoretycznych (*theoria*).

W Husserlowskiej krytyce sceptycyzmu i psychologizmu wyraża się ideał rozumności towarzyszącej procesowi odkrywania prawdy, a nacisk jest położony na kategorię oczywistości (*Evidenz*). Krytycyzm Husserla przypomina tu słusznie postawę Sokratesa wobec sofistów²⁷, dbających o „wytrobienie sobie imienia” (*Protagoras*, 335 a). Zdaje się bowiem, że gdyby Husserl żył w czasach Sokratesa, to wraz z nim nakłaniałby sofistów do nieustannego samopoznania – taką postawę wyraża jego krytyka pod adresem „sofistów” jemu współczesnych. Wobec argumentacji sceptycyzmu Husserl wysuwa postulat jasności, kategorię jasności jako miarę prawdziwych wypowiedzi. Jasność składa się na oczywistość pomyślaną jako odpowiednik *episteme*²⁸.

W dialogu *Teajtet* szuka się odpowiedzi na pytanie, czym jest wiedza: „Otóż to jest właśnie to, czego nie wiem i z tym sobie sam rady dać nie potrafię: czym właściwie jest wiedza, naprawdę, czy potrafimy to powiedzieć?” (146 a). Sokrates zbija tu m.in. pogląd, że ani sąd prawdziwy, ani też prawdziwy ściśle ujęty (201 e, 206 d–208 e) nie dają wiedzy o całości, zatem nie są wiedzą. Przez sąd możemy rozpoznać jedynie związki między elementami, więc i tak zawsze wymaga on odwołania się do tego, co jest poza poziomem dyskursywnym, co samo siebie potwierdza. Ta koncepcja wiedzy może być także potwierdzeniem *aletheizmu*²⁹, który przenika filozofię grecką i który jest wyrażony w stanowisku filozoficznym Husserla, jakie za E. Tugendhatem nazwiemy *aletejologią*, czyli w koncepcji, według której prawda nadaje metodzie znaczenie ontologiczne. Tugendhat powiada, iż z faktu, że właściwa problematyka ontologiczna jest definiowana przez fenomenologiczną tematykę konstytucji, wynika to, że podstawowe filozoficzne pojęcie bytu (*Sein*) jest wypierane przez pojęcie prawdy (*konstituierende Wahrheit*), a „ontologie”, różniące się nie tylko stosunkiem do

Mimetyka i mitologia Platona, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 107.

²⁷ Por. M. Landmann, „Socrates as...”, op. cit., s. 24, 27.

²⁸ E. Husserl, *Idee...*, s. 151; idem, *Erste Philosophie...*, op. cit., s. 59. To stanowisko krytyczne wobec psychologizmu, nominalizmu, zwłaszcza angielskiego sensualizmu, wypowiedziane już w *Badaniach logicznych*, było impulsem do poszukiwań metody dającej inne poznanie bytu niż hipostazowanie, co uznają również za argument przeciw wspomnianemu „zbląkanemu materializmowi”. Por. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, t. II, Neuzeit und Gegenwart, KOMET, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1980, s. 596–597.

²⁹ Tego określenia używam za S. Blandzim, *Platoński projekt...*, op. cit., s. 56, por. s. 10.

kategorii bytu, ale także przyjętymi sposobami jego ukazywania się, są właściwie „aletejologiami”³⁰.

Zgodności *auto to on i to alethes*, która – jako Platońska zgodność tożsamości, konieczności, bycia sobą – składa się na adekwację, wskazując na zgodność Prawda–Byt, Husserl nadaje znaczenie istotowo-egzistencjalne. Świat doświadczenia jest perspektywiczny, ale poddany rozumowi umożliwia poznanie oczywiste, wyróżniające się pewnością istnienia danych w niej – z oczywistością – rzeczy, stanów rzeczy (*Sachverhalte*), poza tym umożliwia krytyczną refleksję, a w jej rezultacie niemożliwość pomyślenia nieistnienia owych rzeczy. W rozdziale piątym szóstego *Badania* czytamy:

„(...) prawdziwe *adaequatio rei et intellectus*: przedmiot dokładnie jako taki, jak jest intencjonowany, jest rzeczywiście ‘dany’ albo ‘obecny’; nie jest już implikowana żadna intencja cząstkowa, która byłaby pozbawiona swego wypełnienia”³¹.

Moment, w którym następuje pokrywanie (*Deckung*) domniemania i naoczności, to moment oczywistości, autentycznego widzenia. W ideale adekwacji – podkreślę po platońsku – nie ma miejsca na niebyt (fałsz); może być on tylko wynikiem – jak mówi Husserl – konfliktu między intencją a *quasi*-wypełnieniem, co ma uzasadnienie, gdy pamiętamy, że pojęcie adekwatnej prezentacji mieści w sobie dany przedmiot i przeżycie tego momentu dania jako jedność³². Co istnieje, daje się zatem ująć źródłowo i odpowiada adekwatnej oczywistości, celowanie może kończyć się trafieniem, możliwa jest realizacja wypełniania (*Erfüllung*). W ideale *adaequatio* trafnie wyraża się ideał bycia odkrywanym, odsłanianym, zgodność, która ma być tu osiągalna, to zgodność formuły „jest, znaczy: jest prawdziwe, jest poznawalne”³³.

Husserl analizuje zagadnienie pełnej identyfikacji przedmiotów i pokrywanie się aktów, co ma miejsce w spostrzeżeniu adekwatnym. „Widzenie” tego rodzaju ma charakter odkrycia czegoś, co niejako zawsze już *tam jest*³⁴, w taki sposób, że na tym poziomie poznania samo się narzuca, czyli ukazuje. Stąd właśnie biorą się poglądy o greckiej *alethei*, która zalewa swym „nadmiarem”,

³⁰ „Daß die eigentliche ontologische Problematik durch die phänomenologische Konstitutionsthematik *definiert* wird, bedeutet, wie man sieht, daß das *Sein* als philosophischer Grundbegriff durch die in den Gegebenheitsweisen sich konstituierende *Wahrheit* verdrängt, bzw. aus dieser verstanden wird, so daß die verschiedenen ‘Ontologien’, da sie sich nicht durch Differenzierungen im Seinsbegriff, sondern der Gegenbenheitsweisen unterscheiden, eigentlich ‘Aletheiologien’ sind” – E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff...*, op. cit., s. 180; por. też: A. Póltawski, „Aletejologia Edmunda Husserla”, *Studia Filozoficzne* 1983, nr 1–2, s. 131–132.

³¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, przekł. J. Sidorek, II/II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 141.

³² Ibidem, s. 151; por. E. Husserl: *Idee...*, op. cit., s. 295–298; por. także: A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 134; oraz: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff...*, op. cit., s. 101–103.

³³ Por. W. Stróżewski, „Tak-tak, nie-nie (kilka uwag o prawdzie)” (w:) idem, *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992, s. 77–81.

³⁴ Korzystam z wyrażenia R. Penrose’a (w:) idem, „Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych?”, przekł. M. Heller, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1991, XIII; Penrose daje przykład: „Zbiór Mandelbrota nie jest wynalazkiem ludzkiego umysłu, lecz odkryciem. Zbiór Mandelbrota, podobnie jak Mount Everest, po prostu *tam jest*”, s. 24.

„uderza obecnością”. Prawda „nie pozwala” pomyśleć wprost jej samej, od zawsze ma oznaczać zgodność z rzeczą myślanego przedstawienia: *adaequatio intellectus et rei*. To znowu przypomina, że prawda jest immanentną własnością bytu (nie przedstawień czy języka). Filozof, który ma za sobą moment „odwrócenia” (*peristrophe*), osiąga poznanie rozumowe (odpowiadające rodzajowi myślowemu – *noeton genos*), poznanie tego, co dane w dziale noetycznym, „opromienionym” Dobrem. *Theoria* jako myślenie filozoficzne wymaga umiejętności patrzenia i dokonywania refleksji filozoficznej (*phronesis*), która w metaforyce patrzenia, unaoczniania, oglądu wyraża postulat oczywistości (jako *Evidenz*)³⁵. Jaskinia jest miejscem w tym sensie ciemnym, że to, co stanowi źródło prawdziwego poznania, pozostaje ponad bytem (*epekeina tes ousias*). Dobro jako przyczyna prawdy i wiedzy ma znaczenie źródła bycia, to on jest przyporządkowane treści *aletheia* (*Państwo*, 508 d 5–9), **wyczerpuje się w niej**³⁶. To *alethesaton* – to, co, mówiąc za Heideggerem, w najwyższym stopniu niekryte (*Państwo*, 516 a) – wymaga dokonania zwrotu całej duszy, wymaga od niewolników w jaskini zerwania więzów, to znaczy podjęcia wysiłku docierania do tego, co wobec zmiany, zamętu, domniemywać może udzielić jasności. Czytamy: „Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz” (517 b)³⁷, zatem błędzenie jest wyborem złej Drogi, nie-prawdą.

Pojęcia oczywistości używa Husserl także dla wyrażenia rozumowości spostrzegania jako uznawania przedmiotu w bycie. Wyraża w ten sposób raz jeszcze przekonanie, że rzeczy realnie istniejącej zawsze odpowiada możliwość jej adekwatnego ujęcia, możliwość jej autentycznego uświadomienia sobie. Owe najgłębsze doświadczenia poznawcze będą zarazem najbardziej prawomocnymi aktami samopoznania. To one zostawiają w nas trwałe dyspozycje, nazywane przez Husserla *Habitualitäten*, są zawsze jakimś śladem sensu, który był uchwycony. Naturalną potrzebę rozumu, pole jego nieustannych poszukiwań, wyznaczało również greckie słowo *physei*, rozumiane jako naturalne, wrodzone skłonności człowieka i jego umysłowości (ducha). Stykamy się tu z wiarą w rozum, która wymaga jednak potwierdzenia w poszukiwaniu transcendentalnej podstawy poznania pewnego. Zarówno greckie *physei*, jak i Husserlowskie *Habitualitäten* przywołują raz jeszcze pewną archetyczną dyspozycję badacza, jaka wylania nam się z poematu Parmenidesa – jest nią *thymos* (DK 28 B 1,1).

Słowo to można oddać jako: zapał, odwagę, serce, wolę, także ducha lub umysł; w tym ostatnim znaczeniu *thymos* jest siedzibą myśli, źródłem pamięci,

³⁵ Obszernie pisze o tym W. Wieland w pracy *Platon und die Forme des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, par. 13: *Propositionales und nichtpropositionales Wissen*, s. 224–236.

³⁶ „Ein solcher einfacher Anblick ist alles, was wir jeweils mit Einem Wort (Namen) benennen und dabei, obwohl es vielfach und vermischt erscheint, als Eines und Einfaches im Blick haben (*Staat*, 596 a, 6 f). Und weil sich bei Plato der Sinn des Seins im *alethes* erschöpft, ist das reine *eidos* ein schlechthin Eines, das in sich selbst ruht: seine Selbigkeit (sein *auto kath auto*) ist zugleich Selbständigkeit” (*Idee...*), zob. E. Tugendhat, *TI KATA TINOS: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Albert, Freiburg–München 1958, s. 10.

³⁷ Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1990.

tęgo, co może zostać przywołane, gdy raz już zostało zobaczone. Postawa badawcza wymaga powołania się na tę naturalną dyspozycję – zapał, skłonność do poznawania; *thymos* umożliwia szukanie, jest wyrazem przyjęcia postawy filozoficznej. *Thymos*, *animus* odpowiadają charakterowi tego, co Husserl nazywał filozoficzną formą istnienia, duchowością, czy – zamiennie – rozumnością: jest to pewna gotowość podporządkowania życia regułom rozumu. *Thymos*, *thaumadzein*, *gignoskein* – te słowa służą zawsze mówieniu o pewnej postawie człowieka w obrębie jego poznawczych możliwości, mówią o wyzwoleniu tych możliwości. Husserlowskie „nastawienie teoretyczne”, które opiera się na będącej wyrazem woli *epoché*, ma charakter greckiej przemiany oglądu świata w wyniku teoretycznego *thaumadzo*, wyrażając wstępnie ciekawość, a dalej uniwersalność postawy krytycznej, wyrażając postawę powtarzaną każdorazowo przez badacza wyzbytego w swym namyśle wszelkich przesądów³⁸.

Heidegger pytał:

„co to znaczy *ratio*, *nous*, *noein*, *Vernehmen* (odbiór, zrozumienie)? Co oznacza podstawa i zasada, podstawa wszystkich zasad? Czy da się to kiedykolwiek rozstrzygnąć, nie doświadczając *aletheia*, tak jak Grecy, jako nieskrytości, nie myśląc jej następnie, idąc dalej niż oni, jako skrywania się przeświutu?”³⁹.

Theoria oznacza przeciwstawienie spekulacji – refleksyjności, która ma być poznaniem uniwersalnym; „zbląkanemu racjonalizmowi” przeciwstawia *ratio*, w którym dany jest pewien sens, *nous*, mieszczący w sobie oba tamte terminy. A nade wszystko oddaje intencję Husserlowskiej syntezy, przekonanie o niemożliwości odcięcia życia teoretycznego od praktycznego, o *epoché*, która dotyczy wszelkich sfer poznania i działania, aż do *cogito*. Nie tylko to, co przygodne, może być poznane, lecz i relacje rozpoznawalne w nastawieniu rodzącym się z *thaumadzein*, a te mają charakter aprioryczny.

Postulowana przez Husserla przemiana oglądu świata poza wszelkim „zaangażowaniem”, w filozoficznej *epoché*, we właściwą teorię nauki przywołuje właśnie greckie *thaumadzein*, jako wzór wyrażający uniwersalność postawy krytycznej, drogę od *doxa* do *episteme*. W *Teajtecie* czytamy: „Właściwe bowiem dla filozofa jest doznanie zdziwienia (*tou pathos tou thaumadzein*). Nie ma innego początku (*arche*) filozofii, niż ten” (155 d). Husserl z kolei radził:

„Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące, rzekome posiadanie czegoś jako współdanego, wyłączyć to, co współpomysłane i ewentualnie to, co dodatkowo winterpretowane przez dołączającą się refleksję”⁴⁰.

Czy stan kontemplacji umożliwiający zdaniem Greków doskonałe życie lub dokonanie redukcji ejdetycznej, autentyczne praktykowanie metody – nie są osiągalne? Czy pozostaje to wszystko ostatecznie tylko cytowaniem Greków, wyczerpanym projektem? Fenomenologia jako projekt podejmujący dawną *entelechię* filozofii, przenikającą europejskie myślenie, sięgającą do greckiego

³⁸ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, przekł. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993, s. 28, 32, 19.

³⁹ M. Heidegger, „Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przekł. K. Michalski (w:) idem, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 94.

⁴⁰ *Husserliana II*, s. 62–63, cyt za: J. Czarkowski, op. cit., s. 48.

wzoru życia, gdzie sam Rozum jest „jedyną prawdziwą monetą” (*Fedon*, 69 a), gdzie nastawienie teoretyczne ma służyć tylko poznaniu – to zadanie, które zawsze musi mieć charakter nieskończonych zadań.

„Historia, opowiedziana w paraboli jaskini – czytamy u Heideggera – umożliwia spojrzenie na to, co faktycznie się dzieje teraz i w przyszłości dziejów formowanego na sposób zachodni człowieczeństwa: człowiek rozumie przez istotę prawdy prawidłowość przedstawiania każdego bytu według 'idej', oceniając podług 'wartości' wszystko to, co rzeczywiste”⁴¹.

Samo *adaequatio* ma także charakter celu, niezmiennego i niewyczerpanego zadania. Wynika to z uznania Prawdy-Bytu za absolutnie możliwą, największą wartość, niemającą nic wspólnego z wiarą w pozytywistyczną naukowość, lecz opierającą się na krytyce, na możliwościach samego rozumu, który podobnie do greckiej Jedni stanowi rodzaj granicy (na wzór *peras* i *hen*). Daje też nowy sposób uprawiania nauki, uosabiany przez *theoria*, który dla Husserla oznaczał nową jakość życia, a dokładnie – na nowo podjętą.

HUSSERL AND THE GREEKS

In this paper, I analyze the concept of Husserl's phenomenology in terms of semantic Platonism, therefore my reflections are comparative in character. I would like to point out to the importance of the relationship between Plato's Eidetics and Husserl's Eidology. I present the question of the Greek character of truth in relation to phenomenology, aletheiology of Husserl's phenomenology and the phenomenological meaning of Greek terms: *theoria*, *epoche*, *eidōs*, *einai ti*, *gnōthi seauton*.

⁴¹ M. Heidegger, „Platona nauka o prawdzie” (w:) idem, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 127.