

Małgorzata Bogaczyk-Vormayr

## Platonizm Edmunda Husserla

Bez wątplenia przyszłość fenomenologii wyznaczają dziś interdyscyplinarne badania XXI wieku, uwzględniające jej liczne interpretacje i przeformułowania, jakich dokonano w minionym stuleciu<sup>1</sup>. W prezentowanym tutaj studium nie chodzi jednak o nawiązanie do współczesnej recepcji fenomenologii (czyli uprawianie filozofii, np. na gruncie estetyki albo kognitywistyki), lecz o wskazanie na recepcję, jakiej dokonał Edmund Husserl.

W żadnym tomie *Husserlianów* nie znajdziemy klasycznie poprowadzonej (podręcznikowej) analizy tekstu Platońskiego dialogu – filologicznej czy historyczno-problemowej. Wywody Husserla na temat konkretnego zagadnienia tradycji Sokratejsko-Platońskiej nie mają zasadniczo charakteru wykładu z historii filozofii. A jednak w swych rozprawach Husserl poświęcił wiele miejsca Sokratesowi jako „etycznemu reformatorowi”<sup>2</sup> i Platonowi jako twórcy właściwej

---

<sup>1</sup> Np. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München 2009; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London/New York 2012; T. M. Seebohm, *History as a Science and the System of the Sciences. Phenomenological Investigations*, Dordrecht 2015; R. Rosenberger, P. Verbeek (eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, Lanham 2015; M. Madary, *Visual Phenomenology*, Cambridge/Massachusetts 2016; M. Bleeker, J. F. Sherman (eds.), *Performance and Phenomenology. Traditions and Transformations*, New York 2017; D. Zahavi, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford 2017.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie T. 1 (1923/24)* (Huss B. VII), red. R. Boehm, Den Haag 1956, 206; E. Husserl, *O podstawowych stanowiskach w etyce antycznej*, przeł. M. Bogaczyk-Vormayr, „Ethics in Progress”, vol. 7 (2016), no. 2, s. 112.

metody naukowej – dialektyki. Z kolei jako wykładowca, Husserl nie raz powoływał się na metodę majeutyczną, uznając dialog Sokratesa za modelowe dowodzenie filozoficzne<sup>3</sup>. Właśnie to powinno nas zastanawiać, iż Husserl nie będąc badaczem filozofii antycznej, za w pełni uprawnione uważał ciągłe odwoływanie się do tradycji Sokratejsko-Platońskiej jako filozoficznie/fenomenologicznie źródłowej. Mówi wprost, że to odwołanie ma charakter kontynuacji:

Życie moje i Platona to jedno. Kontynuuję jego pracę, a całość jego osiągnięć jest częścią w obrębie mojej własnej pracy. Jego wysiłek, dążenia, jego dzieło jest prowadzone dalej – w moim<sup>4</sup>.

Podejmując dziś badania fenomenologiczne na jakimkolwiek gruncie, należy uwzględnić interpretację i tej linii genetyczno-problemowej, która – obok oczywistych: kartezyjańskiej i kantowskiej – wskazuje na platońskie źródła fenomenologii Husserla.

## 1. Wprowadzenie: Klasyfikacja platonizmu Husserla

W pierwszej części artykułu zarysuję kilka najważniejszych stanowisk w obrębie badań prowadzonych nad platonizmem Husserla oraz własne zadanie badawcze – wskazania na platonizm semantyczny i platonizm epistemologiczny Husserla.

---

<sup>3</sup> Warto wspomnieć, że w prywatnej bibliotece Husserl posiadał kilka wydań dzieł zebranych Platona, m.in. w przekładzie O. Apelta. Liczne notatki znajdują się przede wszystkim na marginesach wydań *Państwa* (najbardziej „zużyty” egzemplarz to wydanie dopiero z roku 1908, w przekładzie A. Horneffera) i *Fajdrosa* w przekładzie F. Schleiermachera (1915). Adnotacje w *Teajecie*, *Fajdrosie*, *Sofiście* czy *Fedonie* dotyczą głównie miejsc traktujących o dialektyce. Książki te znajdują się w Archiwum Husserla w Leuven. Zob.: T. Arnold, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, Berlin/Boston 2017, s. 20–21.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, T. 2 (*Huss B. XIV*), red. I. Kern, Den Haag 1973.

## 1.1 „Good’ Platonic Spirit”, czyli badania nad platonizmem Husserla

Platonizm Husserla nie stanowi paradygmatu ani w interpretacji, ani w recepcji fenomenologii (i zdaje się, że jakakolwiek paradygmaticzność byłaby „antyfenomenologiczna”), lecz raczej przekonanie części badaczy – zyskujące w ostatnich latach na znaczeniu. Pewną inspiracją dla takich badań może być książka Burta C. Hopkinsa *The Philosophy of Husserl*<sup>5</sup>, jednak przełomowe opracowania w tej dziedzinie to dopiero *Phänomenologie als Platonismus* Thomasa Arnolda<sup>6</sup> i *Edmund Husserl between Platonism and Aristotelianism* pod redakcją Daniele De Santis i Emiliano Trizio<sup>7</sup>. Dla wszystkich prac powstających w ostatnich latach ważnym punktem odniesienia pozostaje ujęcie tej tematyki zaproponowane przez Klaus Helda w artykule *Husserl und die Griechen* z roku 1989<sup>8</sup> – warto rozpocząć przypomnieniem tego tekstu.

Artykuł Helda stanowi moim zdaniem wykład tyle genialny (mam na myśli przede wszystkim zawartą tam interpretację Heraklita i recepcję sofistycznej formuły *homo mensura*), co jednak intuicyjny. Po pierwsze, wybitny znawca fenomenologii uważa samą treść spuścizny Husserla za tak oczywistą, iż w całym przeprowadzonym tam dowodzeniu nie sięga w ogóle do tekstu Husserla (za Karlem Schuhmannem powołuje się na treści z *Idei II*, a jedynie z tytułu wspomina *Kryzys nauk europejskich* i *Badania logiczne*). Po drugie, artykuł Helda jest rzeczywiście najciekawszą dotychczas propozycją wskazania na presokratyczne inspiracje w myśli Husserla (Parmenides, grecka tradycja σκέψις), jeśli jednak spróbuje się dokonać proponowanej przez niego komparatystycznej lektury pism Husserla, okaże się, że niektóre z interpretacji Helda nie mają żadnej podstawy w tekście.

<sup>5</sup> B. C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011.

<sup>6</sup> T. Arnold, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, Berlin/Boston 2017.

<sup>7</sup> D. De Santis, E. Trizio (eds.), *Edmund Husserl between Platonism and Aristotelianism*, New York 2018.

<sup>8</sup> K. Held, *Husserl und die Griechen*, „Phänomenologische Forschungen“, vol. 22, 1989, s. 137–176.

Przykładowo: synonimiczne zestawienie ἐποχή i εὐδαιμονία. Myśl, iż fenomenologiczna ἐποχή jest, jak powiada Held, „aktem woli”, oznaczającym wybór pewnej formy życia (filozoficznego, ale też etycznego, politycznego), warunkującego osiągnięcie szczęścia, nie brzmi obco dla czytelników Husserla (głównie jego wykładów z lat 20.). Nie jest jednak uzasadnione ani twierdzenie, iż dla Husserla źródłowe było rozumienie tego terminu właściwe szkołom hellenistycznym<sup>9</sup>, ani tym bardziej pominięcie tekstów Husserla, w których tematyka eudajmoniczna („szczęśliwości”, sensu jako spełnienia) rzeczywiście została poruszona, np. w wykładzie o etyce Sokratesa.

Należy jednak podkreślić, że propozycja Helda stanowiła bardzo ciekawe ujęcie problemowe, podczas gdy, paradoksalnie, w najnowszych publikacjach podjęcie tematu platonizmu Husserla sprowadza się najczęściej do podstawowych ustaleń etymologicznych (Husserlowskich *Wesensanschauung* czy ἐποχή), z odwołaniem niemal wyłącznie do tekstu *Idei i Medytacji kartezjańskich*. Poza takie oczywistości wykracza np. Alan Kim w artykule *Phenomenological Platonism: Husserl and Plato*, proponując m.in. platońską interpretację *Ding und Raum* Husserla, w oparciu o analizy dialogów *Państwo* (m.in. metafory odcinka) i *Fileb* (miara jako εἶδος)<sup>10</sup>. Z całą pewnością jest to ważny trop dla przyszłych badań, jednak w moim przekonaniu największą wartością ujęcia Kima jest uznanie platońskiej metafory jaskini za tekst kluczowy dla odczytania samej idei filozofii fenomenologicznej<sup>11</sup>. To parabola jaskini jest założycielską opowieścią filozoficzną – także dla fenomenologii; jest to wszak opowieść o przekraczaniu nastawienia naturalnego i sięganiu noetycznego poziomu poznania.

Niniejszy artykuł nie jest rekapitulacją tych najnowszych analiz, lecz opiera się głównie na materiale źródłowym – przede wszystkim na wykładach z lat 20. oraz z podkreśleniem znaczenia tekstów

<sup>9</sup> K. Held, *Husserl und die Griechen*, s. 157–161.

<sup>10</sup> A. Kim, *Phenomenological Platonism: Husserl and Plato*, w: A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Leiden/Boston 2019, s. 271–298.

<sup>11</sup> Tamże, s. 276. Moja własna wstępna intuicja metafizyczna była podobna, jednak tekstem Husserla, jaki zestawiam z parabolą jaskini było szóste z *Badaiń logicznych*, M. Bogaczyk, *Husserl i Grecy*, w: „Sztuka i Filozofia”, nr 30, 2007, s. 113–126.

wydanych w ostatnich latach, jak *Husserliana* XLI–XLII oraz tom IX *Materialów*. Podjęte dowodzenie platonizmu Husserla ma być metodyczne – typologizujące tenże platonizm, nazywając go „po imieniu”. Zasadniczo bowiem badacze zastrzegają, iż nie będą w ogóle nazywać Husserla platonikiem, lecz jedynie wskazywać na „platońskie inspiracje w jego filozofii”<sup>12</sup>, na „pewien platoński wymiar jego myśli” – platonizm błędny lub słuszny („bad’ Platonism” *versus* „good’ Platonic spirit”), a jeśli słuszny, to znaczy, że jedynie „inspiracyjny”<sup>13</sup>. Taka ostrożność wpisuje się zarazem w swoisty przesąd fenomenologów, twierdzących, iż Husserl miał (dziwny) zwyczaj „opowiadać o ideach”<sup>14</sup>, jak i – z drugiej strony – wpadać w jakiś rodzaj dogmatyzmu, w duchu którego badacze filozofii antycznej twierdzą, iż próba porównania platonizmu i fenomenologii musi być ostatecznie „karkołomna metodologicznie”<sup>15</sup>. Dlatego za pierwszą zaletę bardzo ważnej rozprawy Arnolda uznać należy postawienie przez niego, już w tytule książki, tezy o fenomenologii jako platonizmie.

Oprócz spuścizny Husserla centralne znaczenie ma dla mnie jedno opracowanie – dużo wcześniejsze nawet od tekstu Helda, w którym zresztą zostało pominięte. Mowa o artykule Michaela Landmanna *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, który ukazał się w szczególnym numerze „Philosophy and Phenomenological Research” w roku 1941<sup>16</sup>. Szczególnym, jako że, po pierwsze, otwierał go artykuł samego Husserla, *Phänomenologie und Anthropologie*<sup>17</sup>

<sup>12</sup> R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, s. 78.

<sup>13</sup> A. Kim, *Phenomenological Platonism*, Leiden/Boston 2019, s. 273.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Edmunda Husserla*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 1973, 219.

<sup>15</sup> Np.: K. D. Rycyk, „*Gigantomachia peri tes oustias*” i jej rezultaty. Czy analizy Platona można nazywać „ukrytą fenomenologią”? „Logos i Ethos”, 2022, nr 2 (60), s. 116. Nawet w tym artykule – bardzo wartościowym m.in. jako analiza *Sofisty* – autor odwołuje się tylko do jednej książki Husserla, *Ideji fenomenologii*, i ani razu do literatury przedmiotu. Wydaje się, że tego typu publikacje zupełnie niepotrzebnie wprowadzają termin „fenomenologia”.

<sup>16</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. II, Sept. 1941 – June 1942, s. 15–42. Ten numer redagował M. Farber, we współpracy m.in. z A. Gurwitschem, H. Kuhnem, A. Schützem, F. Kaufmannem, L. Landgrebe, E. Finkiem. Na artykuł Landmanna wiele lat temu zwrócił moją uwagę Seweryn Blandzi, za co niniejszym bardzo dziękuję.

<sup>17</sup> Por. E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 1932, 1987, s. 333–346.

(bezpośrednio po nim następował właśnie tekst Landmanna), a po drugie, ponieważ w jego przygotowanie zaangażowanych było wielu uczniów Husserla. Recepcja pracy Landmanna pozostaje znikoma<sup>18</sup>. Nawet Arnold, czerpiący z tej analizy<sup>19</sup>, pominął Landmannowską wykładnię Sokratejskiej teorii definicji. To właśnie nawiązanie przez Husserla do eidosu definicyjnego, które tak wyraźnie uchwycił Landmann, stanowi pierwszą fazę platonizmu Husserla, nazywanym tu platonizmem semantycznym. Ponadto w moim przekonaniu, to już Landmann wyznaczył właściwe ramy związków filozofii Sokratesa-Platona i Husserla, które w dalszym kroku mojej interpretacji prowadzą do wskazania przeze mnie na platonizm epistemologiczny fenomenologii Husserla: Sokratejski ideał naukowości obecny jest w Husserlowskim postulacie epistemologicznego uprawomocnienia zagadnień ontologicznych tuż obok postulatu Kartezjusza (dążenie do przebadania możliwości samego poznającego rozumu). W tym przypadku chodzi o badawczo-etyczne stanowisko Husserla, które właśnie sprowadzane bywa do przysłowiowych „rhizomata panton”, „wątków platońskich”, „opowiadania o ideach” itd. Tymczasem Landmann, stroniąc od jakiegokolwiek synkretyzmu, wskazywał na możliwość komparatystycznego przebadania pism Husserla: „Aby nie popełnić błędów w podjętym przedsięwzięciu, musimy przede wszystkim poświęcić się *tertia comparationis*”<sup>20</sup>. Za najważniejsze *tertium* uważał on przejęty przez Husserla „Sokratejski ideał naukowości” – jako przeciwieństwo dla wszelkich odmian konstruktywizmu.

Husserl nie tylko, co powszechnie wiadome, odwoływał się do Sokratejskiej krytyki sofistów (przekonany, że tym samym mówi pod adresem jemu współczesnych sofistów), a zatem – i nawet to bywa marginalizowane – do Sokratycznej metody definiowania, ale twierdził

<sup>18</sup> Przykładowe publikacje, w których artykuł Landmanna jest jednak wspomniany lub cytowany (ale nie analizowany): H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Dordrecht 1972; T. C. Brickhouse, N. D. Smith (eds.), *Socrates on Trial*, Oxford 1989; K. Schuhmann, *Selected papers on phenomenology*, ed. by C. Leijenhorst, P. Steenbakkers, Dordrecht 2005; S. D. Kirkland, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, New York 2012.

<sup>19</sup> T. Arnold, *Phänomenologie als Platonismus*, s. 146–149, 220.

<sup>20</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 16.

wręcz, że to tej metodzie odpowiada jego koncepcja znaczeń i nazw „w sensie przedmiotów ogólnych”. Natomiast dialektykę Platona uznał za właściwą metodę badania istot (*Wesen*). W wykładzie *Einleitung in die Ethik* powiada:

Początkowo Sokrates zagłębił się i doskonalił w wewnętrznym wysiłku kierowania się ku prawdzie, oznaczającym podjęcie odpowiedzialności wobec samego siebie, co stało się główną siłą jego osobowości i oddziaływania. Sokrates jako pierwszy ćwiczył się – jeszcze w odniesieniu do konkretnych spraw i tylko w wymiarze praktycznym – w metodzie oglądu istoty (*Methode der Wesenschau*), próbował wypracować to, co istotowe (*Wesenhaftes*), uchwycić prawdziwe znaczenie pojęć. Z tej metody, jako najdoskonalsza forma jej rozwoju, wyłoniła się Platońska metoda poznania apriorycznego oraz Platońska reforma nauki, bez której nie zaistniałaby nigdy nauka we właściwym sensie (*exakte Wissenschaft*)<sup>21</sup>.

Historia filozofii miałyby zatem służyć zrozumieniu tzw. związków genetycznych – rozwoju nauki – poddać je (te kontynuacje, wynikania) ocenie z punktu widzenia filozofii współczesnej. Dlatego właściwym historykiem filozofii jest badacz przekraczający historyzm – „tę teoriopoznawczą aberrację”<sup>22</sup>. Ten postulat dotyczył nie tylko tego, co teoretyczne, tzn. aktywności na gruncie nauki, ale również sfery praktycznej, jako że dzieło filozoficzne Platona, uważał Husserl, jest wyrazem konkretnej „formy życia”. W dokonaniu „uniwersalnej metodologicznej reformy” nie chodzi, jak powie Husserl, jedynie o wypracowanie prawdziwej metody naukowej, lecz także o pewien model, sposób życia (*wahre Methode des gesamten Lebens*)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> E. Husserl, *O podstawowych stanowiskach w etyce antycznej*, s. 12.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1991, s. 61.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie 1916–1920 (Materialien B. IX)*, red. H. Jacobs, Dordrecht 2012, s. 29.

## 1.2 „Phänomenologischer Platoniker”, czyli przekroczenie i rozpoznanie platonizmu

Moim celem nie jest interpretacja fenomenologii jako realizmu platońskiego czy też „stycznego poziomu platonizmu”, jak to stanowisko krytycznie określił sam Husserl<sup>24</sup> (zdecydowałabym się raczej na termin „platonizm ontologiczny”). Nie uważam jednak, że wystarczające jest powtarzanie epitetów o dobrym i niedobrym platonizmie, lecz że konieczne jest jego zdefiniowanie<sup>25</sup>. Dlatego wskazując na platonizm epistemologiczny jako obecny w całej twórczości Husserla, bo oznaczający de facto ideał bezzałożeniowości – sedno jego metody badawczej – dokonuję analizy tegoż stanowiska w zestawieniu z platonizmem semantycznym. Zamierzam zatem dowodzić semantyczno-epistemologicznego platonizmu Husserla.

Powszechnie znane jest i praktykowane wyznaczanie pewnej linii demarkacyjnej między *Badaniami logicznymi* a *Ideami*, rozumianej m.in. jako rozróżnienie między ewentualnym platonizmem Husserla a momentem ostatecznego z nim zerwania. Jeśli już dokonywać takiego wskazania, to należałoby powiedzieć, że jest to linia demarkacyjna pomiędzy *Badaniami* i *Filozofią jako ścisłą nauką* – gdzie w innym języku filozoficznym, innego wykładu, wyłożone są źródłowo te same platońskie postulaty apodyktyczności i aprioryczności – a *Ideami*. Ale i takie ujęcie zawiera dwa błędy, które krótko omówię.

Po pierwsze zakłada się tutaj ów „styczny poziom platonizmu”, który był przedmiotem krytyki Husserla. Z całą pewnością już w okresie pomiędzy ukazaniem się *Filozofii arytmetyki* a *Prolegomenów*

<sup>24</sup> Np.: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 68 [Dalej cytowane: *Idee I*]; P. Natorp, Husserls „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*“, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“, B. VII, H. 3, 1918, s. 224–246; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 238.

<sup>25</sup> Krytycznie zatem odnoszę się i do moich własnych słów sprzed lat: „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.” (Bogaczyk, *Husserl i Grecy*, s. 115). Błąd tejże mojej „pewności” wynikał, po pierwsze, z przejścia ostrożności owego sceptycznego chóru interpretatorów, a po drugie z braku – jak i w ich przypadku – znajomości części wykładów z lat 20. i później opublikowanych tomów *Husserlianów*.



z *Badań logicznych* Husserl interesował się współczesnymi interpretacjami Platona. W liście do Juliusa Stenzla, wybitnego badacza Platona, pisał, iż od początku swej pracy był „fenomenologicznym platonikiem”, nie znającym jeszcze, nie rozumiejącym właściwie filozofii Platona, ale „mierzącym się z zagadnieniami stricte platońskimi”<sup>26</sup>. Jeżeli zatem mówić należy o jakimkolwiek zerwaniu, to o zerwaniu z antyplatonizmem – już podczas pracy nad *Badaniami*. Wtedy bowiem Husserl przejął rozumienie „idealnego” (jak pisze: „pojęć ‘idealnych’”) z logiki Lotzego, a wpłynęły na to szczególnie „rozważania Lotzego skupiające się na Platońskiej teorii idei”<sup>27</sup>. Krystyna Świącicka, przybliżając polskim czytelnikom uwagi redaktorów pism Husserla (m.in. Ludwiga Landgrebego, Paula Janssena, Waltera Biemela) na temat jego badań w latach 1881–1900, podsumowała:

W późniejszym projekcie przedmowy do *Badań logicznych*, opublikowanym w 1939 r. przez E. Finka, Husserl wspominał o tym, jak doszło do tak radykalnej zmiany stanowiska. Do zerwania z prezentowanym w *Filozofii arytmetyki* psychologizmem przygotowały go studia nad Leibnizem, a następnie *Logiką* R. Lotzego i *Wissenschaftslehre* B. Bolzana. Olsnieniem była dla niego „genialna interpretacja Platońskiej teorii idei”, dokonana przez Lotzego<sup>28</sup>.

Wiemy, że Husserl analizował pisma Lotzego już ok. roku 1883, natomiast w 1890 „dopada Husserla rozstrzygający dla jego dalszej pracy impuls ‘platonizmu’ (przychodzący od Lotzego) [...] wtedy jednak przyjmuje Husserl ‘platonizm’ niejako na próbę, aby osiągnąć co do niego wewnętrzną pewność potrzebował jeszcze kolejnych lat”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, T. VI: *Philosophenbriefe* (Huss.-Dokumente B. III), red. K. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 427.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)* (Huss B. XXI), red. I. Strohmeier, Den Haag 1983, s. 156.

<sup>28</sup> K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 12. Przywołany przez Świącicką cytat pochodzi z artykułu Waltera Biemela *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” Bd. 12, H. 2, s. 187–213.

<sup>29</sup> K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, 26. Tłum. własne; por. K. Świącicka, *Husserl*, s. 6.

Dopowiem: kolejnych lat, w których na kartach *Erste Philosophie* wypracował własną koncepcję filozofii pierwszej – w nawiązaniu do Platona, Arystotelesa (przede wszystkim), Kartezjusza i Kanta.

Po drugie, o zerwaniu z platonizmem po *Badaniach logicznych* nie może być mowy, jeśli uwzględni się nie tylko *Idee*, lecz właśnie pisma z tych „kolejnych lat”: *Einleitung in die Philosophie, Aufsätze über Erneuerung, Erste Philosophie, Logikę transcendentalną i logikę formalną, Kryzysy*. Ta linia demarkacyjna pomiędzy *Badaniami* i *Ideami* mogłaby raczej wskazywać na okres wypracowywania przez Husserla nowej koncepcji świadomości oraz dokonania przezeń rozstrzygnięcia co do roli problematyki świadomości w obrębie filozofii fenomenologicznej (co, owszem, miałoby nawet oznaczać zerwanie z niektórymi tezami *Badań*, szczególnie z tomem pierwszym). Klasyczne już opracowania autorów takich jak wspomniani Landgrebe i Biemel, zaprezentowały wystarczającą polemikę z tym stanowiskiem – i tę należy kontynuować. Landgrebe relacjonuje, iż już w *Badaniach* Husserl mierzył się z zagadnieniem świadomości i w rzeczywistości to już w tym dziele obecne są początki transcendentalnej filozofii świadomości, formułujące właściwe stanowisko idealizmu ale nie, jak podkreśla Landgrebe, „platonizmu”. W rozprawie *Der Weg der Phänomenologie* relacjonuje on pracę nad *Badaniami*:

Husserl, jako matematyk, musiał od samego początku zdawać sobie jasno sprawę z błędów i mankamentów psychologicznego subiektywizmu. A jednak jego własne argumenty zwalczające psychologizm, nie osiągnęłyby takiej siły i skuteczności, lecz co najwyżej zaprowadziłyby go, podobnie jak Brentana, do sformułowania aporii odnośnie do istnienia przedmiotów idealnych, obszaru „zdań samych” („*Sätze an sich*”), gdyby nie przewodziła im od początku jego całkowicie nowa koncepcja świadomości. To ona jest siłą napędową całego wywodu pierwszego tomu *Badań logicznych* i zadaniem tamtejszych argumentów było wybrzmienie takiej koncepcji świadomości. Dopiero ona umożliwiła Husserlowi powiązanie idealności tego, co logiczne ze sferą

przeżyć subiektywnych – tylko jeśli świadomość jest ujmowana jako domniemanie, intencjonowanie, w znaczeniu dokonywanej czynności, można trzymać się idealizmu nie popadając w krytykowany przez Brentana „platonizm”<sup>30</sup>.

Argumentując na rzecz idealizmu, Landgrebe prezentuje jednak rozumienie platonizmu będące wręcz, ośmielam się powiedzieć, niezrozumieniem Platona, naiwną wykładnią samego terminu „platonizm” – stawianego coraz częściej w cudzysłów, tracącego ostrość, tracącego na znaczeniu. W dokonanym przez niego rozróżnieniu na idealizm i platonizm, wyraża się być może jeszcze raz jego (błędne) przekonanie, że Husserlowskie wykłady z filozofii pierwszej, które to Landgrebe przygotował do druku wspólnie z Husserlem, stanowią dzieło odmienne na tle całej spuścizny Husserla i że „projekt filozofii pierwszej” ostatecznie się nie powiódł – projekt uprawiania metafizyki w, jak mówi Landgrebe, „terminologii nowożytnej”, niemożliwej, jak twierdzi, do zaakceptowania po Heideggerze<sup>31</sup>. O krótkowzroczności Landgrebego świadczy jego niedocenienie wartości wykładu otwierającego *Erste Philosophie*, poświęconego greckiemu znaczeniu terminu (i dyscypliny) „metafizyka”. Był to zamysł uprawiania metafizyki według klasycznej terminologii Platona i Arystotelesa – i taki „powrót do Greków” był innowacyjny (a nawet pozostaje w zestawieniu z niewiele późniejszymi pracami Heideggera). Jakkolwiek chociaż może nas zaskakiwać stwierdzenie o dokonanej na gruncie fenomenologii Husserla „rehabilitacji metafizyki Arystotelesa”<sup>32</sup> – zaskakiwać, bo sugeruje konieczność jej rehabilitacji – to faktem jest, że Husserl dokonał bardzo twórczej recepcji metafizyki Arystotelesa.

Rzeczono rozróżnienie na platonizm-idealizm i realizm jest nie tylko zbędne, lecz wydaje się być filozoficznym (metodologicznym)

<sup>30</sup> L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963, s. 17.

<sup>31</sup> L. Landgrebe, *Husserls Abschied von Cartesianismus*, „Philosophische Rundschau“, red. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, 9. Jhg., Tübingen 1961, s. 135–136.

<sup>32</sup> I. Breuer, *Husserl und die kritische Rehabilitierung der aristotelischen Ontologie*, „Husserl Studies“, vol. 35, 2017, s. 203–224. Por. I. Breuer, *Aristotle and Husserl on the relationship between the necessity of a fact and contingency*, „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, XV, 2017, s. 269–296; D. De Santis, E. Trizio, 2018.

błędem – implikowaniem Husserlowi, że uprawiał jednak (przez chwilę) ów „statyczny platonizm”. Zbyt umowne rozróżnienia, w wyniku których wyrastają przepaście między idealizmem a realizmem, zakładać muszą, że to, co realne jest „znaturalizowane” – naturalne w znaczeniu: materialne, egzemplaryczne, doraźne. Tymczasem idealizm Platona wskazuje właśnie na to, co realne – paradygmatyczne, modelowe dla egzemplifikacji i wielorakiej, multiplikowanej faktyczności. Przeciwnieństwem dla idealizmu byłby zatem materializm jako strywializowana wersja realizmu i empiryzmu.

Moim celem jest zatem wskazanie na Husserla jako filozofa głęboko zainspirowanego greckimi kategoriami aporetyczności, bezzałożeniowości, apodyktyczności bądź teoretyczności, wraz z etycznymi następstwami tych postulatów teoriopoznawczych – to właśnie składa się na platonizm epistemologiczny. Postaram się wykazać pewną spójność w jego ujęciu celu filozofii/filozofowania oraz ideału poznania bezzałożeniowego, jako obecnych w jego najwcześniejszych i późniejszych pracach. Jestem przekonana, że lata pomiędzy *Badaniami* a *Erste Philosophie* nie spowodowały zerwania z intuicją o eidosie definicyjnym, czyli z platonizmem semantycznym, lecz pogłębiły zainteresowanie Husserla dialektyką Platona, zinterpretowaną ostatecznie jako „metoda badania istot” (*Methode der Wesensforschung*).

## 2. Platonizm semantyczny

Przyjmuję, iż dialogi definicyjne, sokratyczne, z ich naczelnym pytaniem τι εστί? oraz nauką o definicjach, stanowią w nie mniejszym stopniu niż późna dialektyka Platona przykład badania nazwanego tutaj platonizmem semantycznym. Wskazując na platonizm semantyczny Husserla, czynię to z zastrzeżeniem, że według tego stanowiska nazwom ogólnym odpowiadają rozliczne przedmioty, które w porządku naszego doświadczenia są „pierwsze”, tzn. poznawane przed rozpoznaniem tego, co ogólne. Husserl nie zakłada dosłownie przedmiotów idealnych rozumianych jako znaczenia nazw, w jego ujęciu pojęcia są, rzecz jasna, psychicznym i językowym odbiciem

idealnych znaczeń, ale – i tu Husserl byłby platonikiem w znaczeniu umiarkowanego realizmu pojęciowego – nie jest to odbicie „słabe” i, rzecz jasna, nie dotyczy ono bytów jednostkowych, lecz ogólnych.

## 2.1 Geneza Platońskiej koncepcji idei: definiowanie ogólne

Geneza Platońskiej kategorii *idéa* sięga presokratycznych ἀρχαί, koncepcji Prawdy-Bytu (Parmenides) i Liczby-Relacji (pitagoreizm), ale jej najważniejszym przedplatońskim źródłem jest nauka Sokratesa o definiowaniu<sup>33</sup>. Pytanie otwierające grecką dialektykę definicji ma swe początki w presokratejskim pytaniu *co jest?* (a co tylko się *z d a j e?*), natomiast pytanie sformułowane przez Sokratesa stawia kwestię *czym coś jest*, ponieważ Sokrates pyta o związek naoczno ujęcia rzeczy indywidualnej z możliwością dokonania ideaacji. To korelacja przedmiotu doświadczenia i sposobu jego dania, zatem naoczność jako moment widzenia w najściślejszym sensie (*Anschauung im strengsten Sinne*), jest tematem podjętym przez Husserla. W *Ideach I* czytamy:

Najpierw „istota” oznaczała to, co we własnym bycie 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 (ideaacja) – i samą tę możliwość trzeba rozumieć nie jako empiryczną, lecz jako możliwość płynącą z istoty. Tym, co zobaczone jest wtedy odpowiednio czysta istota albo εἶδος<sup>34</sup>.

Ponadto Husserl sięga do Platońskiej koncepcji uczestnictwa (μέθεξις), przedstawionej szczegółowo w dialogu *Parmenides* i odsyłającej nas do ontologii samego Parmenidesa. Husserl stosuje jednak

<sup>33</sup> Nie podejmuję tu zagadnień historycznych, sporów badaczy filozofii platońskiej co do postaci Sokratesa i pisarstwa Platona, kwestii oddzielenia nauki Sokratesa (np. majeutyka) i Platona (np. pryncypia bytowe).

<sup>34</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 20.

własną aparaturę pojęciową, a także narzędzia współczesnej matematyki i logiki. Powiada:

Podstawowe pojęcia, jakie w sposób źródłowy, na ogólnym poziomie intuicji, wytwarza matematyk, są czystymi ogólnościami, wypatrzonymi wprost z wyobrażonych jedności. W swobodnych wariacjach tych jedności potwierdza się tymczasem ich identyczność. Dzieje się tak, ponieważ zarówno wszystkie przenika pewien generalny sens, jak i to w nich właśnie, w ich rozlicznych wariacjach, pojęcia ulegają rozdzieleniu (to odpowiada Platońskiej μέθεξις w źródłowej intuicji)<sup>35</sup>.

Sposób użycia przez Platona kategorii μέθεξις – uczestnictwa, i παράδειγμα – wzoru, stanowi przykład postępującego dialektycznego badania nad statusem i specyfiką idei oraz konstruowania hipotez o Jedności i Wielości, o Jednym (ἕν) jako bytowym principium. Platon przyjmując wczesną, Sokratejską koncepcję definiowalności przedmiotu/rzeczy poprzez poznanie idei, w jakiej ta rzecz „uczestniczy”, rozwija jej matematyczną wykładnię. Aby rzecz wyjaśnić, powróćmy do kwestii Sokratejskiej teorii definicji, czyli *de facto* do pierwszej wersji zagadnienia uniwersaliów, oraz jego związku z koncepcją μέθεξις i παράδειγμα.

Sokrates podał wzorcowy model pytania o byt: czym jest – τί ἐστί. Na tym modelu Arystoteles oparł swoją koncepcję orzekania o bycie, mimo pojawiającej się tutaj rzekomej wieloznaczności – tzn. wieloznaczności przysługującej samemu nazywaniu bytu (*Met.* 1028a). To pytanie z dialogów Platona ma swą kontynuację w kolejnym, sformułowanym przez Arystotelesa: διὰ τί – dlaczego?, z jakiej racji?, z jakiej przyczyny? Arystoteles przekazuje, że Sokrates stawiał pytanie o byt, badając przebieg tworzenia terminów, sylogizmów i przeprowadzania dowodów, że to zatem Sokratesowi przypisać należy koncepcję

<sup>35</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, (Huss B. XXVII), red. Th. Nenon, H. R. Sepp, Freiburg 1989, s.15.

myślenia indukcyjnego oraz definiowanie ogólne – i że to one są „początkiem wiedzy” (*Met.* M 4 1078b 24–30). Sokratesa interesowały zatem definicje – ὀρισμοί (por. *Met.* A 987b 1–4), i nawet jeżeli nie był pierwszym, jak go nazwał Arystoteles, „zainteresowanym definicjami” (prawdopodobnie był uczniem Prodikosa), to jest wynalazcą tej procedury, za jaką począwszy od Arystotelesa uważano definiowanie.

Pytanie Sokratesa znaczy przede wszystkim: co możemy uznać za rozagę, piękno, sprawiedliwość itd., czyli: co rozumiemy pod tą nazwą? Landmann zestawia tę formułę Sokratejską z Husserlowskim rozumieniem związku nazwy rzeczy i tego, co domniemywane (*call – mean*), wskazując na formułę *das Bedeutende einer Bedeutung* jako odpowiadającą intencji sokratejskiego pytania τί ἐστὶ<sup>36</sup>. „Definiowanie ogólne” Sokratesa/Platona, dając początek zagadnieniu uniwersaliów (łaciński tekst *Metafizyki* w tym miejscu: *definitione universalis*), jest punktem wyjścia dla logiki, ontologii i epistemologii<sup>37</sup>. W tym samym fragmencie księgi M Arystoteles relacjonuje, iż Sokrates nie dokonał całkowitego oddzielenia definicji od rzeczy, nazywając definicje ideami (mówiąc inaczej: Sokrates nie był nominalistą) i przyznaje, iż słuszne jest rozumienie bycia (εἶναι) jakiejś rzeczy poprzez jej zdefiniowanie (τί ἐστὶ). Także Platonańska οὐσία ὄντως οὐσα (np. *Fajdros* 247c) jest tym, co dostępne na drodze wglądu/oglądu – „istotą prawdziwie istniejącą”<sup>38</sup>.

Jak zauważa Landmann, sam Husserl w pierwszym tomie *Badań* podejmuje się eksplikacji „znaczenia” (*pure „ideally-one” meaning*)<sup>39</sup>, ponieważ chce, podobnie jak Sokrates, wejść na drogę wyjaśniania samego sensu. Jest to zatem droga, powiedziałabym, κατά λέγειν, wypracowania pewnego κατάλογος (prezentującego naukę o języku,

<sup>36</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 30.

<sup>37</sup> To zawsze jakaś próba „ogólnego definiowania” jest punktem wyjścia dla najważniejszych koncepcji i przełomowych sporów filozoficznych. Przykładowo: Czym innym, jeśli nie nową, fascynującą odsłoną kwestii powszechników jest tzw. nowy materializm?

<sup>38</sup> Witwicki tłumaczy οὐσία ὄντως οὐσα wyrażeniem „istota istotnie istniejąca”, podkreślając istotowy charakter bytu. Tłumaczenia w innych językach różnią się (np. „truly existing essence”, „being that truly is”, jak i „l’essence vraiment étante” itp., ale „wesenhaft seiendes Wesen” czy „l’essenza essenzialmente essente”), jednak niemal wszystkie przekłady zdają się podkreślać tę samą intencję, jaka towarzyszy Witwickiemu, a mianowicie *prawdziwości tego, co będące*.

<sup>39</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 31.

naukę sądenia), ale co najważniejsze: jest to droga od λόγος do Logo-su. Dodajmy, że w drugim tomie *Badan* Husserl opisywał tę procedurę jako przejście od mówienia o przedmiotach do wypowiedzania sądów, a następnie od sądenia do badania owej rzeczy wyrażonej w sądzie, czyli jako przejście ku owej „istocie prawdziwie istniejącej”. I taka procedura nie była żadnym hipostazowaniem:

Znaczenia, jak możemy to powiedzieć tworzą pewną klasę pojęć w sensie „przedmiotów ogólnych”. Nie znaczy to, że są one przedmiotami, które istnieją, jeżeli nie gdzieś w „świecie”, to w jakimś τόπος οὐρανός w umyśle boskim; takie metafizyczne hipostazowanie byłoby przecież absurdalne. Jeżeli ktoś przyzwyczał się, by przez byt rozumieć tylko byt „realny”, przez przedmioty – przedmioty realne, to mówienie o przedmiotach ogólnych i ich bycie wyda mu się z gruntu opaczne, nie znajdzie tu natomiast powodu do obrazu ten, kto zrazu weźmie ten sposób mówienia po prostu za wskazanie na obowiązywanie pewnych sądów, mianowicie takich, w których sądzi się o liczbach, zdaniach, tworach geometrycznych itp. i zada sobie pytanie, czy także i tutaj, jak i gdzie indziej, nie trzeba temu, o czym się sądzi, jako korelatowi obowiązywania sądu, przyznać miana „naprawdę istniejący przedmiot”<sup>40</sup>.

Zdaniem Husserla dla dialektyki Sokratejsko-Platońskiej, której przedmiotem jest badanie eidosu/istot, punktem wyjścia są właśnie badania logiczne, tj. koncepcja logiki („Idee der Logik”) jako właściwej τέχνη filozofa, jego „sztuki myślenia i poznawania” – i tutaj Husserl odwołuje się dosłownie do procedur dialektycznych wyłożonych w *Teajtecie* i *Fedonie*<sup>41</sup>. Dialektyce Sokratesa-Platona początek dała,

<sup>40</sup> E.Husserl, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, t. 2, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 124.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie 1916–1920 (Materialien B. IX)*, red. H. Jacobs, Dordrecht 2012, s. 65–67.



w przekonaniu Husserla, metoda majeutyczna. Oto jej streszczenie i rekomendacja z wykładu *Einleitung in die Philosophie* (1919/20):

Sokrates wskazał na sposób, w jaki poznanie idei można uczynić dostępnym dla każdego. Swą intelektualną „sztukę położniczą” (tak nazywa swoją metodę, w poniekąd humorystycznym nawiązaniu do zajęcia jego własnej matki) rozwinął poprzez nawyk ustawicznego zapytywania, dyskusowania ze swymi rozmówcami, zmuszając ich do porzucenia myśli, mowy i działań, które okazywały się jedynie bezwartościowym wyobrażeniami. Jego rozmówcy przekonywali się, że rozumne myślenie i działanie potrzebuje wypracowania pojęć. Te mają swe źródło w konkretnych naocznych intuicjach (*Anschauungen*), wyprowadzane są jedynie w samodzielnym wysiłku myślenia i rozumiane jako wskazanie na właściwy sens. Sokrates pokazał, że przejście od mniemań i z ciemności do sfery pewności i jasności jest możliwe, ale wymaga rzetelnego i ustawicznego wysiłku. (...) W klarownie sformułowanych pytaniach, wychodząc od powszechnych i nieprecyzyjnych zastosowań danego słowa, Sokrates przeprowadza rozmowę poprzez włączanie coraz to kolejnych, unaoczniających zagadnienie przykładów (...) a tak nimi operuje, że zawsze zważając na odpowiadającą danemu słowu intencję znaczeniową, pytając coraz wnikliwiej, stara się ostatecznie ustalić, co dana nazwa oznacza w jej prawdziwym sensie, co oznacza naprawdę dobre albo piękne, czym jest prawdziwa dzielność, kim człowiek naprawdę sprawiedliwy. I rzeczywiście, w jaki inny sposób mielibyśmy postępować, gdy mowa jest, przykładowo, o „dzielności”, by powiedzieć coś rozumnego, a nie jedynie zabierać głos na podstawie niepewnych, nierzeczowych opinii? Od czego mielibyśmy zacząć, jeśli nie od przywołania przykładów z życia albo pochodzących z literatury albo z historii? Jednak na samych takich przykładach nie można się zatrzymać, nie

wystarczą, a potrzeba nam pracy umysłu – analitycznej pracy dokonywania wyborów i powiązań, wydobywania tego, co istotowe [podkr.: M.B.-V.]. Kieruje nami przy tym ta pierwotnie niejasna i niepewna intencja znaczeniowa słowa „dzielność”, w pewnym stopniu od początku jakoś nakierowana na nasz cel. (...) Czyż nie musimy przyznać, że jedynie tak źródłowo wypracowane pojęcia świecą niejako własnym światłem? Czyż nie są klarowne, dookreślone i zrozumiałe? A to dopiero umożliwia nam formułowanie racjonalnych, zrozumiałych sądów<sup>42</sup>.

W tym wykładzie o nazywaniu i definiowaniu, zatem w wykładzie platonizmu semantycznego, chodzi o wiodącą tematykę pism Husserla po *Badaniach logicznych*. Jest to kolejny wykład o tzw. wariacji eidetycznej<sup>43</sup>, przygotowujący słuchacza/uczestnika do zastosowania redukcji. Ale impulsem do tych badań są *Badania*, w których Husserl przyznaje, że przyjęcie przez niego, iż wszelkim rodzajom przedmiotów (*Gegenständlichkeiten*) przyporządkować należy ich istotę (*Wesen*) – i że tym samym, badanie fenomenologiczne jest poruszaniem się w polu poznania istoty (*Feld von Wesenerkenntnissen*) – stanowiło *de facto* przyjęcie „poglądu Platona, iż naszemu poznaniu dostępne są relacje zachodzące pomiędzy ideami, a jest to poznanie o charakterze ‘widzenia’ (*‘Sehens’*)”<sup>44</sup>.

## 2.2 Właściwa metoda Sokratesa: wyodrębnić istotę

W III księdze *Idei*, zatytułowanej *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, wyłożone zostało to stanowisko, które nazywam platonizmem semantycznym. Wyrażone po raz pierwszy w *Badaniach logicznych*, w *Ideach* zostało ono zarazem ponownie podjęte, jak i następnie przekroczone – w sposób decydujący dla

<sup>42</sup> Tamże, s. 304.

<sup>43</sup> Por. E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* (Huss B. XLI), red. D. Fonfara, Dordrecht 2012, s. 57; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 102–103.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. T. I* (Huss B. XX/I), red. U. Melle, Den Haag 2002, s. 304.

ostatecznej wersji platonizmu Husserla, wyłożonej w wykładach z lat 20., np. w cytowanej powyżej *Einleitung* oraz w *Phänomenologische Psychologie* z roku 1925. Znajomość wszystkich tych tomów jest niezbędna dla ukazania, w jaki sposób Husserl rozumie Sokratejskie definiowanie i dlaczego uważa je za źródłowe dla własnego badania. Rozpoczynam od *Idei III*, ze względu na wyłożone tam zagadnienie ideacji – Husserl badał „wydobywanie istoty”:

Aby zrozumieć istotę wyjaśniania, służącego noetycznemu zrealizowaniu wszelkiej nauki, rozważmy sens leżących u jej podstaw kroków na pewnym przykładzie: chodziłoby o wyjaśnienie pojęcia rzeczy materialnej, „co to właściwie znaczy: rzecz” (*Ding*), jak to wygląda. Zaczynamy od przedstawienia przykładów prostego użycia słowa „rzecz”, np. kamienie, domy itp., nie zadowolając się jednakowoż samymi nazwami, nie chcemy „myśleć” samymi znaczeniami słów. Przechodzimy do oglądu (*Anschauung*), do spostrzeżenia (*Wahrnehmung*) pojedynczych rzeczy oraz do żywej wyobraźni, pełniącej tutaj rolę „wyobrażenia sobie, jak to jest doświadczać dania tych rzeczy”. Gdybyśmy dokonywali porównań między różnymi przedmiotami dostępnymi nam egzemplarycznie w daniu lub quasi-daniu, to znaleźlibyśmy różnice i podobieństwa. Nie chodzi jednak o to, aby postępując indukcyjnie doszukiwać się wszędzie tego, co wspólne; o wiele bardziej zwraca naszą uwagę, jak w tym, co dane naocznie, wyróżnia się to, co mieści w sobie jego pojęcie [wszystkie podkr.: M.B.-V.], zatem: co się tu pokrywa a co nie – co w tym jest dosłownie „nazywaniem się”, bądź też jakie są tzw. momenty istotowe rzeczy danej na o c z n i e, dla których rzecz ta właśnie tak „się nazywa”. W każdym razie zasadnicze jest tutaj postępowanie według metody Sokratesa (*Sokratisches Verfahren*). Oczywiście nie chodzi o to, aby określić i wyznaczyć językowe użycie jakiegoś terminu, lecz aby w owym pokrywaniu się

danym naocznie, wyodrębnić istotę noematyczną (*noematisches Wesen*) jako to, co pomyślane jest w samym znaczeniu słownym pojęcia. W ten właśnie sposób znaczenie słowa, termin, ukazuje swe obowiązywanie: takiemu pojęciu odpowiada tylko istota<sup>45</sup>.

Przywołany za Husserlem przykład oraz przeprowadzone w tych słowach wnioski, ilustrują procedurę jaką jest platonizm Husserla – oznaczający w moim przekonaniu Husserlowskie „drugie żeglowanie” („zmęczenie patrzeniem na rzeczy oczami”, *Fedon* 99d), czyli jego badania istotowe:

Pod pojęciem badań istotowych rozumiemy czyste i konsekwentnie poprowadzone ćwiczenie w ramach metody – zainicjowanej naukowo już przez Sokratesa-Platona – oglądu idei i ich predykatywnego poznania, nazywanego też poznaniem apriorycznym<sup>46</sup>.

Mowa zatem o powrocie do Sokratejskiej dialektyki definicji podjętej w *Badaniach* i o rozwinięciu jej w latach 20. w metodę badań istotowych. W postępowaniu, które Husserl streścił we właśnie przywołanych wypowiedziach, widzimy, że oparł on teorię poznania na procesie ideacji – intuitywnego ujęcia (*intuitive Erfassung*) przedmiotów (*Gegenstände*) oraz ogólności, tzn. istot (*allgemeine Wesen*). Wszelkie ogólne orzekanie o bycie odbywa się, wyrażając to terminologią *Badania logicznych*, w aktach ideacji, dotyczy idealnego znaczenia danej rzeczy – Husserl mówi kolejno o idealnych *Bedeutung*, *Sachverhalt*, *Einheit*.

Jak wiadomo, Husserl dokonuje zasadniczych rozróżnień między terminami „Idea” i „Wesen” (szczególnie na kartach *Idei*). Z jednej strony utarło się przekonanie, iż używał tych terminów zamiennie, z drugiej strony jednak, powielana jest interpretacja o przełamaniu

<sup>45</sup> E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ref. K.-H. Lembeck, Hamburg 1986 [wyd. za: *Huss B. V*, 1971], s. 102.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, s. 13.

przez Husserla właśnie w *Ideach* ustaleń dokonanych w *Badaniach logicznych*, gdzie, przypomnijmy, utożsamia w pewnych miejscach ideę oraz istotę. Wydaje się, iż Husserl rzeczywiście w *Ideach* przekracza swoją najpierwszą fazę sokratyczną – eidosu definicyjnego, i dzięki pogłębieniu badań nad świadomością (karterzjanizm) oraz zainteresowaniu ideą regulatywną (Kant) wstępuje w fazę, którą sam nazywał „ontologią eidetyczną”, ale to przekroczenie nie jest odrzuceniem sokratyzmu, czego dowodzą wykłady z lat 20. i 30. Już metoda majeutyczna służyła zdaniem Husserla „ogólnemu wypracowaniu idei jako normy prawdziwości” (powiedziałabym raczej: idei jako miary) dla „pewnej klasy bytów”<sup>47</sup>. Bardzo trafne są słowa Landmanna o Husserlowskim przejęciu Platońskiego – a nie tego uważanego błędnie za „platoński” – przekonania o realności idei:

Jako nauka o istocie (*science of essence*), która ponownie odkrywa i ponownie ustanawia byt uniwersalności (*being of the universal*), fenomenologia często uznawana jest za nawiązującą do eidetyki Sokratesa i Platona. Scheler już utożsamia „ejdologię filozoficzną” z platońską ἐπιστήμη Natorp z kolei w swej recenzji *Idei* Husserla powiada: „Wyrażenia *Anschauung* i *Intuition* wskazują niemalże palcem na Platona, który mówił o czystej intuicji czystego bytu.” Husserl uznał za konieczne zaprotestować przeciwko przypisywanemu mu w tych słowach „platońskiemu realizmowi”. Takie metafizyczne hipostazowanie byłoby absurdalne. Tutaj należy jednak rozróżnić trzy twierdzenia: (1) istoty/esencje (*essences*) są nam dane, (2) posiadają byt, (3) są rzeczywiste, w znaczeniu bycia faktem. W pierwszym punkcie Husserl zgadza się z Platonem, w drugim z Platonem zrywa, natomiast za trzecim stanowiskiem nie opowiadali się ani Platon, ani Husserl<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie 1916–1920*, s. 40.

<sup>48</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 20.

Po pierwsze, jak już wspomniałam, Husserl musiał „bronić się” przed przypisaniem go do konkretnego paradygmatu rozumienia platonizmu, ale po drugie, przed taką interpretacją broniłby się sam Platon – przed tą „dosłownością”, kontekstualnością, przed zaplątaniem platonizmu w jego albo materialistyczną, albo solipsyzującą (byty myślnie) interpretację. Właśnie ta faza, czy lepiej: takie zainteresowania Husserla eidetyką, przynoszą nam rozstrzygnięcie co do różnicy między istotą immanentną a transcendentną. Prowadzi to do rozróżnienia na byty charakteryzujące się ogólnością i adekwatnością (idee) oraz na byty, które charakteryzuje przypadkowość (indywidua, egzemplifikacje). Husserl o pierwszych powiada, że nie mogą być inne, o drugich natomiast, że w zgodzie ze swą istotą (*Wesen*) mogłyby być inne<sup>49</sup>. Nie determinizm przecież, lecz idealizm przemawia tu przez Husserla: idea dana jest w świadomości – jawi się jako istota immanentna, co oznacza *de facto* jedynie egzemplifikację, ujednostkowanie idei. W tym sensie prawdziwe jest stwierdzenie, iż Husserlowska koncepcja wglądu, badania istot (*Wesensschau*), jest „odrodzeniem platonizmu”<sup>50</sup>.

Fenomenologia jednak pragnie być filozofią transcendentną, zmierza więc do ujęcia *idei* danej w czystej świadomości, do zbadania apriorycznej zasady. *Apriori*, powtarza Husserl wielokrotnie, charakteryzuje się tym, że jest prawem pewnej rzeczy (obiektu, przedmiotu) ujawnionym nam w procesie konstytucji danej rzeczy. *Apriori* jest samym sensem. Przecież już na pierwszych kartach *Idei* mowa o tym, że „Idee” i „Apriori” są odkryciami Platona, i dlatego to on jest, jak mówi Husserl, ojcem nauki (*strenge Wissenschaft*) i filozofii (*wissenschaftliche Philosophie*). Przytoczmy dwa miejsca ze zbioru *Phänomenologische Psychologie* (wykłady z 1925 r.), poświęcone m.in. usystematyzowaniu terminów *idea – eidos – istota – a priori*:

Widzimy z całkowitą pewnością, jak podczas dokonywania wariacji, podczas przeprowadzania ćwiczenia fenomenologicznego – kiedy pominiemy wszystko, co w tym

<sup>49</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 16 [dalej cytowane jako: *Idee II*].

<sup>50</sup> A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim am Glan 1965, s. 3.

procesie ulega rozróżnieniu – to, co pozostaje, czy też: to, co zostaje uchwycone, stanowi niezmiennie pokrywanie się danej wariacji – i tym jest owo *co*, pewna zawartość (*Gehalt*), jako pozostająca bez zmian w procesie pokrywania, czyli właśnie istota ogólna (*allgemeines Wesen*). Ku temu możemy zatem skierować nasze spojrzenie, gdyż w przeprowadzanej, rozwijanej wariacji pozostanie tym, co w sposób konieczny niezmiennie. Ową istotą ogólną jest *eidos*, „idea” w platońskim rozumieniu (*das Eidos, die „idea” im platonischen Sinn*) [wszystkie podkr.: M.B.-V.], ale ujęta czysto, niezależnie od wszelkich metafizycznych interpretacji, zatem wzięta tak, jak dana jest intuitywnie, niezapożyczenie, we wglądzie (*Ideenschau*)<sup>51</sup>.

Staraliśmy się opisać pewien rodzaj kompleksowych czynności duchowych (*Geistestätigkeiten*) [np. *Besinnung, Variation* – M.B.-V.], a teraz jako ich wynik końcowy zjawia się w naszym wglądzie (*Schau*) *eidos*, idea platońska, czyli to, co istotowo ogólne (*Wesensallgemeine*). Tę wielostopniową czynność naszego ducha nazywamy oglądem idei (*Ideenschau*) lub ideacją (...) Wydobycie tego, co ogólne na drodze wglądu (*Erschauen von Allgemeinheiten*) ma swą szczególną postać wszędzie tam, gdzie obowiązuje jako wydobyte we wglądzie, a mianowicie postać aprioryczną, samego *eidosu* (*ein Apriori, ein reines Eidos*). Przykładowo: nie chodzi o coś wspólnego jakiemuś konkretnemu kolorowi oraz jakimś innym jeszcze kolorom, na jakie natrafiamy tutaj, w tym pokoju, albo niech będzie nawet, jakie znamy w ogóle z naszego doświadczenia świata, lecz chodzi o czysty idealny rodzaj „kolor”, który w jakichkolwiek warunkach

<sup>51</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Huss B. IX), Den Haag 1968, s.72.

jakiegokolwiek faktycznej rzeczywistości wspólny jest wszelkim możliwym do pomyślenia kolorom<sup>52</sup>.

Reasumując: Husserl dokonuje rozróżnienia na *Wesen* – istota pewnej konkretnej rzeczy, oraz na *Wesensallgemeine* – to, co ogólne, możliwe do ujęcia na drodze wglądów, co jest przez Husserla rozumiane jako *Eidos*, zatem idea (u Husserla: *Idee*) w znaczeniu nadanym jej przez Platona, jako to, co obowiązuje apriorycznie (u Husserla: *Apriori*.) Widać zatem, że bez względu na różne użycia słowa „Wesen”, znane dobrze z *Badania i Idei*, centralnym terminem jest i pozostaje „Idee” – a celem metody intuicji istotowej, tj. wglądu, jest uchwycenie *idei jako eidosu*, czyli tego, co aprioryczne, co stanowi normę/miarę dla rozpoznawania rzeczy w ich właściwościach i sensie.

### 2.3 Drugie żeglowanie: dialektyka i fenomenologia

Wskazane zostało, że grecki εἶδος najlepiej oddaje to rozumienie *idei* u Husserla, które oznacza coś więcej niż *istotę* jako *Wesen*. Mówiąc najprościej: każdy przedmiot indywidualny ma swoją istotę, a te z kolei „mają” swoje idee. Istoty mogą prezentować się źródłowo, ale jednak mogą też prezentować się nieadekwatnie, idea tymczasem sama jest adekwatnością<sup>53</sup>. Termin „eidos” jest jednym z założycielskich dla języka filozoficznego, ale już w opisie przedfilozoficznym terminy ἰδέα i εἶδος służą określeniu „typu” czy też „rodzaju”, czyli klasyfikacji – εἶδος to wówczas tyle, co *species*. W *Prolegomenach* Husserl powtarza, że wszystko ma odniesienie do pewnej identity, do *species*. Bardzo trafnie pisał Jacek Widomski:

W *Badaniach logicznych* Husserl dotyka starego problemu uniwersaliów, który od czasów Platona, poprzez wieki średnie wkroczył do filozofii nowożytnej, czekając na swe

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 86.

<sup>53</sup> Por. M. Moryń, *Husserl o idei*, „Studia Filozoficzne”, nr 1 (290), 1990, s. 90.



rozwiązanie. Husserl, przystępując do tego zagadnienia, wypowiada się przeciwko dwóm błędnym interpretacjom traktującym o przedmiotach ogólnych. Po pierwsze wyklucza drogę metafizycznego hipostazowania ogólności, czyli przyjęcia realnej egzystencji *species* poza myśleniem, która to droga w swej skrajnej postaci prowadzi do platońskiego „realizmu”, tzn. twierdzenia, jakoby *species* istniała jakoś doskonalej od przedmiotów realnych. Po drugie, wypowiada się przeciw psychologicznym hipotezom ogólności i przyjęcia realnej egzystencji *species* w myśleniu<sup>54</sup>.

W terminologii dialogów Platońskich, do której wszak w przywoływanych wcześniej fragmentach odnosił się Husserl, obok tych dwóch rzeczowników i czasownika ἰδεῖν pojawia się cały szereg innych określeń służących oddaniu znaczenia „idei”, „formy” bądź „wzoru”. Najważniejszymi są: οὐσία, λόγος, αὐτὸ καθ' αὐτό, αὐτό το εἶδος, a dalej m.in.: οὐσία ὄντως οὕσα czy παράδειγμα. Oba terminy podstawowe – ἰδέα i εἶδος – oznaczają w pierw to, co widzialne, postać rzeczy. Na przykład w *Fedonie*, w znanym fragmencie ilustrującym tzw. drugie żeglowanie, Sokrates (Sokrates-Platon) powiada, że przyjmuje dwie postaci rzeczy – ορατός, czyli widzialną, oraz ἀειδής, czyli niewidzialną. Idea więc, jeśli poznawana jest przez to, co widzialne – Husserlowskie wyodrębnienie unaocznionej istoty – oznacza to, co naprawdę (we wglądzie) i zawsze potencjalnie widzialne. To jest prawdą – właściwym przedmiotem poznania, nie doksalnego, lecz epistemicznego. Chyba najlepiej tę myśl platońską wyraził badacz platonizmu matematycznego Zbigniew Król: „Gdy mówimy o ideach – mówimy prawdę, bo jesteśmy przy samym bycie”<sup>55</sup>.

W przypadku obu stanowisk – platońskiego oraz fenomenologicznego – chodzi o osiągnięcie poziomu, w którym się naprawdę widzi, gdy właśnie sam proces patrzenia już nie wystarcza,

<sup>54</sup> J. Widomski, *Koncepcja istoty u Jana Dunsza Szkota i Edmunda Husserla. Próba porównania*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (181), 1980, s. 21.

<sup>55</sup> Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej. Pojęcie liczby u Platona*, Nowa Wieś 2005, s. 107.

i o wstępne przekonanie, że jest to osiągalne. Naiwnością jest z kolei wstępne przyjęcie rzeczywistości za ukonstytuowaną, ta gotowość świata wyklucza krytycyzm, postawę filozoficzną. Poszukiwane jest zatem „widzenie” poprzedzone momentem zwrócenia spojrzenia ku apriorycznej „prawdzie”, elementarnej formule, zasadzie („ku światłu Dobra”, *Państwo* 515c), widzenie, które wymaga podjęcia nowej drogi/metody, czemu odpowiada owa metafora drugiego żeglowania (*Fedon* 99e–100a). Podczas tej „drugiej wyprawy” Sokrates, „uciekając się do słów”, wyodrębnia pojęcia ogólne i formułuje hipotezy.

„Uciekanie się do słów” oznacza badanie, jakie Husserl scharakteryzował w wykładzie z roku 1919/20, a w mojej interpretacji oznacza ono procedurę platonizmu semantycznego. Przekonanie o owym związku metody Sokratesa-Platona i Husserla wyraził już Landmann i jeśli odczytać ten związek na poważnie – iż nie ma tu mowy o synonimiczności doświadczenia i przedmiotu doświadczenia – to platonizm semantyczny jest narzędziem logiki wolnym od zarzutów realizmu pojęciowego. Landmann powiada:

Zarówno dla psychologizmu, jak i dla sofistyki to, co domniemywane (*the meant, Gemeinte*) jest integralną częścią znaczenia (*meaning, Meinen*). Jednak Husserlowskie przebadanie koncepcji intencji [znaczeniowej] ujawniło konieczność wyróżnienia tego, co domniemywane jako treść logiczna, jako sens (*the meant logical import, Sinn*) (...) oraz uznania, że „doświadczenie nie jest samo tym, co się w nim intencjonalnie prezentuje”. W ten sposób, podążając za grecką inklinacją ku trans-egzystencji i obiektywności, Sokrates uznaje trans-subiektywny λόγος ponad subiektywnym λέγειν<sup>56</sup>.

Na pytanie Sokratesa o przedmiot poznania – „Ten, kto poznaje, poznaje coś, czy nic?” (*Państwo* 476e) – odpowiedzią jest to, co będące (τὸ ὄν). Wiedza ma charakter relacyjny – w owej relacyjności

<sup>56</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 25.

nie chodzi jednak o jakąś teorię nauczania/wychowania (παιδεία, περιαγωγή), tj. o wiedzę rozumianą jako pewna treść cudzej wiedzy czy też doświadczanego nauczania (mowy, wykładu Sokratesa itd.), lecz o wiedzę jako relację między wiedzącym i ideą. Ta platońska relacyjność zakłada intencjonalność poznania. A poznanie εἶδος odpowiadające metodzie, jaką kieruje się Husserl w przytoczonych powyżej fragmentach, znamy z późnych dialogów Platona, w których wyłożona zostaje metoda dialektyczna. W *Fajdrosie* mowa o „podziałach i uogólnieniach”, bez których nie sposób sprawnie myśleć i orzekać o czymkolwiek – jest to umiejętność „spojrzenia z góry”, dająca możliwość uchwycenia w „rozsypanych szczegółach” jakiejś „istoty rzeczy”, jest to zdolność „widzenia całości” (*Fajdros* 266b). Pierwsza droga postępowania polega właśnie na zbieraniu (συναγωγή), gdzie jednostkowość zostaje rozważana w ogólności, w generalizowaniu, które zakłada objęcie wielości w jedność – jest to etap dialektyki wstępującej (albo redukcyjno-wstępującej<sup>57</sup>); drugą drogą jest dokonanie podziału – διαίρεσις (por. np. *Polityk* 258b).

Metoda, która „człowiekowi pozwala dzielić rzeczy na rodzaje” (*Polityk* 286d) ma z kolei charakter zstępujący, jest to droga od najogólniejszych idei do tego, co szczegółowe, jest więc ona odwrotna do porządku poznawczego i ma charakter elementaryzujący. Decydujące znaczenie dla dialektyki ma operowanie gatunkami i rodzajami:

Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku rzeczy nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy nie powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej? (...) Kto to robić potrafi ten należycie dostrzeżę, jak się jedna postać ciągnie przez wiele rodzajów [podkr.: M.B.-V.], chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele różnych od siebie jedna postać z zewnątrz obejmuje i jak się jedna poprzez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak się wiele wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega

<sup>57</sup> Por. np.: H.Krämer *Ku nowej interpretacji Platona*, „Studia Filozoficzne”, nr 8, 1987, s. 6.

wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie<sup>58</sup>.

Metoda, w której „powinniśmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej”, jest trudna w zastosowaniu (*Fileb* 16c–d), ale najlepsza (*Prawa* 965e). Zadaniem dialektyki jest tu bowiem badanie pojęć rodzajowych, aby dotrzeć do tego, co niepodzielne. Metoda podziału została przejęta przez Arystotelesa, a później nazwana *definitio per genus et differentiam*. Idea jest dla każdej klasy przedmiotów najlepszym, najbardziej dobrym, reprezentantem. Przykładowo: wiedza o tym, czym jest koło, jest wiedzą dotyczącą koła dobrego w najwyższym stopniu, jak to zostało wyłożone w *Liście VII*. Procedura rozumowania doprowadza do „piątego ujawnienia” – do poziomu owej οὐσία ὅτιως οὐσία (np. *List VII* 342a–343c), tego co naprawdę *jest*, i zarazem dostępne jest ludzkiemu poznaniu. Ta „istota naprawdę istniejąca”, powtórzmy, odpowiada Husserlowskiej *idei* jako danej w *Ideenschau*.

Jak pokazuje powyższe zestawienie uwag Husserla z przykładami pochodzącymi z Platonijskich dialogów, fenomeny i idee nie są bytami z różnych światów, a platonizm ma być rozumiany jako metoda wyjaśniania sensu (*Sinn*) i opisywania istot (*Wesen*). W *Badaniach logicznych* samo określenie „fenomen” przysługiwało ich dwóm rodzajom, których podział Husserl nazwał psychologicznym:

1. Podziały przeżyć [oba podkr. M.B.-V.], np. na akty i nie-akty. Takie podziały naturalnie całkowicie należą do sfery psychologii, która ma przecież do czynienia ze wszystkimi przeżyciami apercypowanymi w niej transcendentnie jako przeżycia animalnych istot przyrodniczych. 2. Podział fenomenalnych przedmiotów, np. na takie, które jawią się jako należące do pewnej świadomości Ja, i takie, które tego nie czynią, innymi słowy

<sup>58</sup> Platon, *Sofista* 253d–e, przeł. W. Witwicki.

podział na przedmioty psychiczne i fizyczne (treści, własności, relacje itp.)<sup>59</sup>.

Husserlowskie „akty” są przeżyciami intencjonalnymi, są przekroczeniem treści klasycznego *actus*. Husserl zakłada – tak to ujmę – umysł jako strukturę relacyjną, realizującą swój sens w relacji ze światem. Pisał, że rzecz w swej rzeczywistości jako mnogości przejawów jest pewną prawidłowością<sup>60</sup> – nie ma zatem takich przejawów danej rzeczy, które nie odpowiadałyby tej prawidłowości. Wielorakie przejawy rzeczy przynależą do siebie – pochodząc od jednej i tej samej rzeczy – i ta jedność właśnie jest intersubiektywna. W *Ideach I* powiada, bynajmniej nie w duchu antyplatońskim:

(...) cała istotna zawartość spostrzeżonej rzeczy, a więc cała rzecz w swej cielesności przed nami stojąca, ze wszystkimi swoimi jakościami i ze wszystkimi jakościami, jakie kiedykolwiek dałyby się spostrzec, jest „samym tylko zjawiskiem”, a „prawdziwą rzeczą” jest rzecz w sensie fizyki (...) „Prawdziwy byt” byłby więc czymś całkowicie i zasadniczo inaczej określonym niż to, co jest dane w spostrzeżeniu jako cielesna rzeczywistość<sup>61</sup>.

W uzasadnieniu mojej interpretacji pomocny jest ponownie wywód Landmanna – fragment, który jest najdosłowniej wskazaniem na stanowisko nazwane przeze mnie platonizmem semantycznym. Zarazem Landmann wspomina o trudnościach, jakie napotkał Husserl w sytuacji istniejącego paradygmatu rozumienia platońskiej *idées*, co spowodowało opaczne rozumienie jego platonizmu z niewłaściwym, bo materialistycznym definiowaniem realizmu:

Znamienne jest, że Husserl protestuje przeciwko mniemaniu, jakoby przypisywał on istotom (*essences*) realny modus

<sup>59</sup> E. Husserl, *Badania...*, t. 2, cz. 2, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 293–294.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Idee II*, s. 122.

<sup>61</sup> E. Husserl, *Idee I*, s.124–125.

bycia, który nie różni się w niczym od sposobu bycia tego, co faktyczne („*facts*”). Ale takie twierdzenie, bez kontekstu, niczego nie wyjaśnia i nie byłoby nie tylko poglądem Husserla, ale również samego Platona. Można raczej powiedzieć, że dla platońskiego χωρισμός charakterystyczne jest odróżnienie rodzaju bytu *idei* (*the mode of being of Ideas*) od realnego istnienia obiektów zmysłowych. Jego główny spór z sofistami dotyczył właśnie tej kwestii: sofisci nie mogli przystać na mówienie o takich przedmiotach, które niezależnie od wszystkich relacji przestrzennych i czasowych, miałyby konstituować czysty „świat inteligibilny” (κόσμος νοητός)<sup>62</sup> w jakimś „miejscu nadniebnym” (τόπος ὑπερουράνιος), które nie mogą być znane zmysłom, a jedynie myśli (...). Jednakże Platon uważał, że ten byt *idei* jest bardziej autentyczny, aniżeli byt tzw. zaktualizowanych, rzeczywistych rzeczy (*actual things*) – i być może to doprowadziło do wymieszania określeń „źródłowe” („*more genuine*”) i „zaktualizowane” („*more actual*”) oraz błędnego twierdzenia jakoby Husserl traktował idee za bardziej realne (*more actual*). Dlatego zapewne Husserl słusznie starał się chronić swą naukę przed zarzutami o „realizm” platoński, choć, jak widzimy, taki realizm wcale nie jest *stricte* platonizmem. [podkr. M.B-V.] I dlatego jeśli chodzi o zagadnienie realizmu żadne rozróżnienie między stanowiskiem Husserla i Platona tak naprawdę nie jest konieczne<sup>63</sup>.

Tak jak platonizm fenomenologia nie zatrzymuje się na wielorakości tego, co fenomenalne/fizykalne, ich wspólna podstawowa teza

<sup>62</sup> Można by zastanowić się nad następującym przełożeniem tutejszego κόσμος νοητός: „świat tego, co myślowe”. Oznacza on dziedzinę tego, co da się pojąć i wyrazić intelektualnie (może więc nawet: „świat pojęć?”). Jednak o ile wydawałoby się, że taki przekład wzmacnia interpretację ze wskazaniem na platonizm semantyczny, to sądzę, że przyczyniłby się – ponownie – do odczytywania go w zamierzonym paradygmacie dwóch światów czy też błędu realizmu pojęciowego.

<sup>63</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 21.

powiada, iż to, co się staje/co się aktualizuje nie jest *tym, co jest*. Natomiast teza, jakoby stawanie się odsyłało tylko do pojęcia zjawiania się, pojawiania, ale zatem i bycia (tylko) manifestacją, jest zasadniczo niesłuszna, gdy jako to, co zjawiające się – φαίνεσθαι, jako rzeczywiście się ukazujące – φαivόμενον, przyjmujemy fenomeny w Husserlowskim znaczeniu. Fenomeny nie są ani rzeczami, ani zjawiskami w rozumieniu *anschauliche Phänomene*<sup>64</sup>, lecz sposobem bytowania rzeczy oraz sposobem ich dania naszemu poznaniu, gdy rozum/świadomość kieruje się na nie, aby uchwycić ich istotę (rzecz samą). Zatem fenomeny są tym, co nam rzeczywiście dane, są samą realnością w znaczeniu bytowania, zaktualizowania i prezentowania. Od zagadnienia fenomenu, od historycznego i problemowego ujęcia tego zagadnienia – wraz ze wskazaniem za Husserlem na początki europejskiej nauki – rozpoczynam kolejną część artykułu, poświęconą platonizmowi epistemologicznemu.

### 3. Platonizm epistemologiczny

Platońska teoria idei jest teorią wiedzy, a zdaniem Husserla stanowisko badawcze przyjmujące aprioryzm, warunkuje możliwość samej teorii wiedzy, samą metodę fenomenologiczną. Husserl jest sokratykiem w swej krytycznej procedurze badawczej, w postawie metodycznego wątpienia. Bezzałożeniowość, ἐποχή bądź redukcja, stanowiąc „całkowitą przemianę nastawienia”, oznaczają samą metodę fenomenologiczną.

#### 3.1 Idea „przyrody w ogóle”

Jeden z rozdziałów Husserlowskich *Idei II* nosi tytuł „Idea przyrody w ogóle” – i warto to sformułowanie na początku podkreślić i zapamiętać. Jednym z zadań, jakie Husserl postawił sobie w tym rozdziale, jest podanie zakresu nazw „przyroda” i „świat” (*Natur, Welt*), „przedmiot” (*Gegenstand*) oraz „doświadczenie” (*Erfahrung*), aby następnie

<sup>64</sup> H.-G. Gander (red.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt 2010, s. 229.

wyznaczyć przestrzeń analiz tzw. nastawienia teoretycznego, począwszy od wstępnej intuicji (*vorgebende Intuition*) aż po teoretyczne akty refleksji, których przedmiot jest kategorialny (Husserl: „*kategoriale*” *Gegenstände*; por. *Sachverhalte*). Nastawienie przyrodnicze obowiązuje jedynie wstępnie jako nastawienie fizykalistyczne, empiryczne itd., a następnie oznacza badanie teoretyczne – wzorów, zasad, „rzeczy samej”. Zwrócił na to uwagę Landmann:

Jeśli przyjmie się rozumienie „fenomenu” w sensie, jaki ma od czasów Brentana, czyli nie jako przeciwieństwo dla rzeczy samej w sobie, której odwzorowanie jest fenomenem (Platon), albo która się za nim skrywa (Kant) czy też w nim manifestuje (Hegel), lecz fenomen jako odsyłający do tego, co dane – w odróżnieniu od tego, co konstruowane – wtedy Sokratejska metoda dochodzenia do wiedzy (*Socratic procedure of knowing*) może być nazwana fenomenologią, scharakteryzowana jako badanie fenomenów<sup>65</sup>.

Zdaniem Landmanna – i to wyrażone jest w odniesieniu do treści *Idei* – Sokratesa i fenomenologów w zainteresowaniu zjawiskiem przyrodniczym obchodzi przede wszystkim jego teoretyczne przekroczenie – uchwycenie prawidłowości, zasad. Jak Sokrates przekracza zastaną tradycję, twierdząc, że fizyka (fizykalistyczne przyrodniczość) nie powinna być nauką wiodącą, bo nie wyczerpuje tematyki filozoficznej, tak Husserl stwierdza, że fenomenologia nie będzie dyscypliną filozoficzną (a tym bardziej „konceptją” w obrębie np. filozofii nauki), lecz filozofią *par excellence*<sup>66</sup>. W tym sensie przyroda jest zarówno w przedplatońskim rozumieniu badania zjawisk (φαινόμενα), jak i w Husserlowskim badaniu transcendentalno-fenomenologicznym, pewnym „polem transcendentalnych rzeczywistości”. Doświadczenie fenomenów to poruszanie się w tym polu:

<sup>65</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 17.

<sup>66</sup> Tamże, 16.



Zaczynamy nasze nowe rozważania od przyrody, a mianowicie od przyrody jako przedmiotu przyrodoznawstwa. Przyroda jest to – powiemy na razie – cały przestrzenno-czasowy „wszechświat”, cały obszar możliwego doświadczenia: stąd zwykle używa się zamiennie wyrażień: nauka przyrodnicza i nauka doświadczalna. Ów „wszechświat” obejmuje wszystko „co należy do świata” (*alles „Weltliche”*), ale nie wszystko w pełnym tego słowa znaczeniu, nie wszystkie przedmioty indywidualne w ogóle. Zachodzi tedy pytanie: W jaki sposób jest wyznaczona właśnie przyroda i spostrzeganie przyrody, jej doświadczenie? Otóż, powiedzieliśmy z początku, że przyroda jest to pole transcendentálnych realności, a mianowicie realności przestrzenno-czasowych<sup>67</sup>.

Presokratejska nauka o ἀρχή, czy też o αἰτία, jest w tym samym jak Husserlińska filozofia wglądu, dosłownym sensie, antyesencjalizmem. Wszelka naukowa ajtiologia uprawiana hermeneutycznie, w tym zatem i teoriopoznawcze wykłady Sokratesa-Platona, mają charakter antyesencjalistyczny. Przedmioty kategorialne, nazywane przez Husserla obiektami teoretycznymi, są rozpoznawane/uchwytywane w tzw. aktach teoretycznych. I to właśnie w *Ideach II* Husserl, polemizując *implicite* z samym sobą, tzn. z *Badaniami logicznymi*, rozbudowuje postulat nastawienia i poznania teoretycznego, pewnej postawy badawczej wobec świata przyrody, który *jest (ist da)*. Z kolei w *Logice formalnej i logice transcendentálnej* (w jednym z tzw. Rozwinięć – *Ergänzender Text IV*) Husserl wskazuje na dialektykę Platona jako pierwszą wersję logiki i nauki we współczesnym rozumieniu: „co nazywamy dzisiaj nauką w szeroko przyjętym znaczeniu, a co wyrosło z logiki”<sup>68</sup>. Husserl podkreśla tam jednak źródłowość presokratejskiej

<sup>67</sup> E. Husserl, *Idee II*, 3–4; por. *Idee I*, s. 7.

<sup>68</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik* (Huss B. XVII), red. P. Janssen, Den Haag 1974, s. 352. Polski przekład *Logiki formalnej i logiki transcendentálnej* nie zawiera owych „Rozwinięć” (kończy się na trzech „Dodatkach”), a jako że przywołuję w tej rozprawie Rozwinięcia III i IV, teksty odnoszące się bezpośrednio do „Wprowadzenia” – które także cytuję – postanowiłam przywołując tę książkę proponować własny przekład.

„przed-formy nauki” dla współczesnej jej formuły *Wissenschaft*. Takie słowa freiburskiego filozofa nie oznaczają historycznego napomknięcia, lecz stanowią dla czytelnika istotne wskazanie pochodzenia tej tradycji filozoficznej, którą chce kontynuować:

W szerszym znaczeniu nazywamy nauką kosmologiczne teorie okresu przedplatońskiego, a także podobne twory kulturowe innych epok i narodów, nawet pewne osiągnięcia astrologii i alchemii itp. nazwiemy nauką. Najwłaściwsze jest to jednak wobec przedplatońskiej filozofii czy nauki Greków oraz staroegipskiej matematyki i starobabilońskiej astronomii. To one są praformami, „przedstopniami” nauki. Nauka w ścisłym znaczeniu wyrosła dopiero z Platońskiego ugruntowania logiki<sup>69</sup>.

Chociaż Husserl w swych wykładach i rozprawach nie odwołuje się systemowo do konkretnych postaci tradycji presokratycznej (a jego napomknięcia są często krytyczne), to jednak niejako otworzył on pokantowską filozofię transcendentálną spoza szkół neokantyzmu, czy dokładniej: współczesną refleksję fenomenologiczną, na teoriopoznawcze koncepcje presokratejskie. A stało się tak, gdy uznał ową tradycję „przewrotu Sokratejsko-Platońskiego” za wzorcową postawę wątplenia metodologicznego, obok przewrotów Kartezjusza i Kanta<sup>70</sup>. Przewrót Sokratesa/Platona posiada te presokratejskie, głównie eleackie, elementy, ponieważ wyrasta z konfrontacji z nimi i po części oznacza ich zniesienie. Natomiast Platońskie nastawienie teoretyczne jest koncepcją źródłową dla „przewrotu” samego Husserla<sup>71</sup> – dla ideału bezzałożeniowości, filozoficznej *επιτομή*, zatem dla jego platonizmu epistemologicznego.

W samym toku jego wykładów Husserłowi zdarza się operować typowymi pojęciami zaczerpniętymi z założycielskiego języka

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie 1923/24...*; por. E. Husserl, *Idea filozofii i jej historyczne pochodzenie*, przeł. M. Bogaczyk-Vormayr, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, vol. 58, 2013, s. 413–425.

<sup>71</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 16.

filozofii (co zwraca uwagę czytelnika np. w wykładach *Idea fenomenologii*). Z pewnym upodobaniem korzysta Husserl ze sformułowania o „heraklitejskim przepływie fenomenów”:

Poruszamy się w polu czystych fenomenów. Ale właściwie dłaczego mówię „pole”; raczej jest to wieczny heraklitejski przepływ fenomenów. Jakie wypowiedzi mogą tu sformułować? No tak, oglądając, mogę powiedzieć: „to oto”. To jest, niewątpliwie<sup>72</sup>.

Poza takim wskazaniem na sferę doświadczenia fenomenologicznego, w tym nawiązaniu do Heraklita wyraża się Husserlowska antysystemowość (*sic!*), która jednak nie może być pomyłona (czytając tekst Husserla, nie sposób ją pomylić) z jakąkolwiek późniejszą wersją postmodernizmu czy dekonstrukcji. Oto interesujący fragment z III ks. *Idei*:

Ontologiczny sposób obserwacji jest, że tak powiem, kategorialematyczny. Bierze wszelkie jedności w ich identyczności i, na korzyść tej identyczności, jako coś stałego. Natomiast w obserwacji fenomenologiczno-konstitutywnej uchwycona zostaje jedność w strumieniu, mianowicie jako jedność konstytuującego przepływu<sup>73</sup>.

„Postęp poznania”, jak podkreślał Husserl, zaczyna się od postępu naszego poznania naturalnego, gdy „jedne raczej doświadczenia klóćą się z innymi racjami doświadczeniowymi”<sup>74</sup>. Oznacza to, iż w poznaniu nasza sfera doksalna rozwija się – aż do momentu, gdy staje się niewystarczająca. W pierwszym paragrafie *Idei I*, w pierwszych słowach otwierających cały ten projekt, jakim są *Idee*

<sup>72</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 59.

<sup>73</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Huss B. V), red. M. Biemel, Den Haag 1971, s. 129.

<sup>74</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 59.

*czystej fenomenologii*, Husserl wykląda pojęcie „świata” jako horyzontu wszelkiego możliwego poznania. Husserlowski horyzont to „horyzont całkowity” (*Gesamthorizont*) – wszystko, co realne, może być doświadczone i poznane, chociaż – jak to „na horyzoncie” – w pierwszym patrzeniu czy rozpoznaniu, zatem w naturalnym nastawieniu, nie zostanie „wypatrzone”. Połączmy te metaforyki: Pole przepływu fenomenów ma jednak jakąś „strukturę” – kierujemy się ku horyzontowi, jesteśmy zorientowani na wysiłek dostrzegania i rozjaśniania, na jakieś ostateczne poznawcze *peras*. Husserl pisze, że „świat” to pojęcie (*Gesamtbegriff*) wyrażające przedmioty wszelkiego możliwego doświadczenia i poznania, byty, które na mocy aktualnego doświadczenia we właściwym rozumowaniu, tzn. odpowiadającym standardom teorii (*im richtigen theoretischen Denken*) będą na pewno rozpoznawane – i rozumiane. Mamy zatem pewien poziom wiedzy, który odpowiada powszechnemu doświadczeniu (*aktuelle Erfahrungen*), z jakim nie polemizuje żadna (przypadkowa, kolejna) „teoria”.

Przedmiot poznania ukazuje się najpierw, jak mówi Husserl, „w pierwszej ‘naturalnej’ sferze poznania”<sup>75</sup> jako oryginalne doświadczenie konkretnej rzeczy materialnej, poprzez „zewnątrzne wrażenie” (Husserl podkreśla, że ani nie jest ono rodzajem przypomnienia, ani nie pochodzi od innych, nie może być dane we wczuciu). Czy jest to zatem najpierw jakiś obraz nieostry? Znaczy to: Jesteśmy jeszcze w piątym, czwartym itd. oddaleniu od prawdy? Może ten potencjalny a *de facto* właściwy przedmiot poznania (*wahrhaftes Sein, wirkliches Sein*) zasłonięty jest obrazami, wyobrażeniami, wstępnymi mniemaniami, nawet fantazmatami? W znanym powszechnie znaczeniu, Husserlowski horyzont jest centralnym terminem w obrębie jego analizy intencjonalności. Ale w tym poruszającym początku *Ideii*, w wypowiedzi na wskroś metafizycznej i zarazem – a raczej: i dlatego – dowartościowującej na wstępie sferę *doxy* jako wrażeń zmysłowych, doznań

<sup>75</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Huss B. III), red. W. Biemel, Den Haag 1950, s. 10. [Wyjątkowo odwołuję się w tym miejscu do wydania oryginalnego, gdyż celem jest wskazanie na sam typ dyskursu, na język charakterystyki oraz metaforyzacji, jakim operuje tu Husserl.]

pojedynczego podmiotu poznającego i jego, powiedziałabym, życia podmiotowego (*Seelenleben*<sup>76</sup>), „horyzont” nie jest tylko tematem programowej *Begriffsklärung* (to dotyczy tylko pojęcia „świat”), ani tym bardziej jakimś upraszczającym zabiegiem stylistycznym, lecz przekonującym w swej powadze *otwarcie* całego wykładu, wyznaczeniem perspektywy dla dyskursu tej fascynującej książki.

W moim przekonaniu, Husserla „jako przyrodnika” interesowały te same aspekty rzeczy/bytu, które rozważali już filozofowie jońscy, a – „jako przyrodnik” – wykluczał ze swego namysłu te aspekty bytu, które i owa wczesna refleksja jońska uznała za drugorzędne. Pierwsze fenomenalne badania „tego, co kosmiczne” (Husserl: „co należy do świata”), co przyrodnicze, zatem: przestrzenno-czasowe, naturalne, doświadczalne, kierowały pierwszych myślicieli ku teoretycznemu rozpatrywaniu obiektów, kategorii oraz jakości, czego wyrazem jest obecność presokratejskich źródeł w nauce Arystotelesa. Dwudziestowieczne (już postpozytywistyczne) strywializowanie empiryzmu przesłaniało nieraz dostrzeżenie związku badań eidetycznych z przyrodoznawstwem, z dosłownie rozumianym światem organicznym – ze sferą *naturalis*, czemu odpowiada fenomenologiczny termin *das Weltliche*.

Jak już wspomniałam, Husserl rozumiał postępowanie prowadzące do poznania jako rozwijanie sfery doświadczenia naturalnego/doksalnego, do momentu, w którym przestaje być wystarczające. Jednak już doświadczenie w sferze δόξα jest źródłem pierwszego racjonalizowania<sup>77</sup>. Husserl pojmował δόξα właśnie na sposób grecki, a nie według współczesnego mu paradygmatu nauk empirycznych (w tym kontekście mówił o „trywialnym empiryzmie”). W rozróżnieniu na postawy naturalną i filozoficzną chodzi wszak o dwa odmienne aspekty uprawiania nauki: postawa naturalna charakteryzuje zarówno przyrodoznawstwo, jak i humanistykę, a postawa filozoficzna nie dotyczy innych dyscyplin, lecz jest rodzajem nastawienia krytycznego/teoriopoznawczego oraz metapoznawczego, tzn. że prowadzi do refleksji o poznaniu (Husserlowskiej *Besinnung*, do której jeszcze powrócę).

<sup>76</sup> Tamże, s. 11.

<sup>77</sup> Por. J. Rolewski, *Problem racjonalności w „Kryzysie nauk europejskich” Husserla*, „Przegląd Filozoficzny”, 1996, R. V, nr 3, s. 24.

Husserl rozumiał doksalne rozpatrywanie świata jako konieczne („naturalne”!) i uświadamiające nam (w namyśle, w *Besinnung*) dojście do zagadnień nierozstrzygalnych na gruncie myślenia naturalnego – doksalnego. Refleksja wychodząca z nastawienia naturalnego może prowadzić do fenomenologii poznania, jednak „gmatwanina błędów i niejasności”, „niezgodności i sprzeczności”<sup>78</sup> jest częścią pracy badawczej – popadamy w nie i rozwiązujemy je, podejmując wysiłek scalającej, filozoficznej refleksji nad danymi wypracowanymi przez nauki naturalne. Bez tej refleksji ustawicznie „popadać będziemy w sceptycyzm”, stanowiący zafałszowany obraz greckiej σκέψις. Takie „popadanie w sceptycyzm” jest wynikiem programowego relatywizowania możliwości wypracowania danych/informacji oraz zbudowania na nich wiedzy. Nie ma to oczywiście nic wspólnego z wysiłkiem przeprowadzenia ἐποχή, ale ta postawa przypisuje sobie „metodyczne wątpienie”, aby z wszelkiej debaty naukowej wyrugować kategorie sensu i słuszności, tak jakby w wielogłosie sądów i nawet opinii, nie miało ostatecznie chodzić o wypracowanie wniosków rozstrzygających, na których budować będzie się postęp nauki. Autentyczna σκέψις w jej greckiej źródłowości, jest formułą dokładności, precyzacji i pogłębianego stale opisu, a nie zaniechania albo bezwzględnego zaprzeczenia, jak podpowiadałaby zła sława „sceptyka” (np. według charakterystyki Husserla).

Wątpienie w znaczeniu sokratejskim i fenomenologicznym oznacza przede wszystkim ideał bezzałożeniowości, którego praktyczną konsekwencją jest autentyczne, dynamiczne zainteresowanie badaniem bytu, „wydobywaniem go” – z niewiedzy, ze sprzeczności mniemań, z zapomnienia. Kategoria wątpienia w rozumieniu Husserla kieruje fenomenologa ku rzeczy, dalej ku słowom, jakie daną rzecz opisują, ustanawia ona pewien wymóg dokonania opisu – jest to wszak procedura definiowania. Na tę zgodność wskazuje Landmann:

Sokrates i fenomenolodzy – ci ostatni zapewne nie bez wpływu pozytywizmu, w którym już wcześniej doceniono

<sup>78</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 30–31.

metodologiczną wagę opisu – nie tyle pragną „wyjaśnić”, co „opisywać”. Starają się nie tracić z oczu wielorakości fenomenów (*phenomenal being*) w braku bardziej prawdziwego bytu (*in the poverty of the more genuine being*) i wszelkim redukcjonistycznym wyjaśnieniom świata zjawisk, metafizycznym bądź naukowym, głoszącym, że „X to *nic innego* jak Y” i nic ponadto, przeciwstawiają zasadę *entia praeter necessitatem non esse diminuenda*. Zamiast tego, zjawianie się, jak samo swym charakterem nam to oferuje, ma być obserwowane i uwidocznione w jego bezpośrednim intuicyjnym byciu (*immediate intuitive self-existence*), należy pozwolić mu „mówić za siebie”, by następnie móc je opisać<sup>79</sup>.

### 3.2 Idea liczby

Raz jeszcze podkreślmy: Husserl nie badał doksograficznie i historycznie żadnej greckiej koncepcji filozoficznej czy matematycznej. A jednak trzeba zaznaczyć, iż podkreślając przełom naukowy Platona i sięgając konsekwentnie do dialektyki Sokratejsko-Platońskiej, Husserl przejmował *implicite* pewne wątki przedplatońskie obecne w nauce Sokratesa-Platona. Obok eleackich wskazałabym w pierwszej kolejności nie na wątki jońskie (jak czynił to Held), lecz na matematykę pitagorejską. Uważam, że w ambiwalentnych wypowiedziach Husserla na temat matematyki pitagorejskiej (i w uproszczonym przypisywaniu wszelkich treści nauki pitagorejskiej samemu Pitagorasowi) wyraża się jednak, parafrazując, „opowiadanie o Grekach”, czyli zasadnicze niezrozumienie tej spuścizny i błędne całkowite oddzielenie jej od nauki uprawianej w Akademii Platona. W wykładzie poświęconym filozofii matematyki Husserl powiada:

Matematyka jest pierwszą i ostatnią z nauk. I chociaż nie ta dziedzina liczby i miary była pierwszą, w której człowiek poszukiwał poznania, to właśnie w matematyce, czego dowodzi historia nauki, człowiek po raz pierwszy zdobył

<sup>79</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 17.

te laury – odnalazł *aeterna veritas* i metody poznania, które stały się i pozostaną celem wszystkich nauk. Krótko mówiąc, to na gruncie tej dziedziny definiowanej pojęciami miary i liczby, po raz pierwszy mamy do czynienia z tym, co starożytni określali terminem „nauka”. Nie jest tak, że pewna ilość rozpoznanych faktów oznacza od razu naukę. Istotą nauki jest ugruntowane, źródłowe poznanie (*aus dem Grunde*), wgląd w same zasady (*Einsicht in die Gesetze*). Dlatego najwcześniejsze formy astronomii i opisy przyrody, chociaż stanowią przykład niebywałego przyrostu wiedzy, na odpowiadają takiemu rozumieniu nauki. Nie nazwiemy zatem nauką jońskie filozofii przyrody, pitagorejskiej mistyki liczb czy metafizyki eleatów. Bo nie jest nią pełne pasji dążenie do poznania, raczej na drogach pomyłek, bez właściwej miary dla rozróżnienia tego, co prawdziwe i tego, co błędne, nie jest nią stosowanie metod poznawczych, które nie prowadzą do postępu. Przyjmując tak ścisłe pojęcie „nauki”, twierdzimy oczywiście, że to matematyka jest pierwszą [tj. najważniejszą – M.B.-V.] spośród nauk. Ale to stwierdzenie jest słuszne także w innym jego sensie [historycznym – M.B.-V.]. Padło już imię Pitagorasa – i nie znajduję lepszego przykładu wskazującego ewidentnie na wyższość matematyki nad filozofią, już w jej najwcześniejszej fazie, niż nauka Pitagorasa. Od tego momentu matematykę nazywać trzeba matką wszelkich nauk. A jednak ten sam Pitagoras, który jest odkrywcą twierdzenia fundamentalnego dla geometrii (jak głosi legenda, odkrycie opłacone zostało hekatombą) jest też twórcą tej mętnej mistycznej koncepcji liczby, w której dokonawszy urzeczowienia pojęcia liczby, potraktowano same liczby substancjalnie, czyli uznano liczby za wewnętrzną naturę każdej istoty (*Wesensbeschaffheiten*), za zasady (*Prinzipien*) działające we wszystkich rzeczach<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)* (Huss B. XXI), red. I. Strohmeier, Den Haag 1983, s. 217–218.



Należy na to odpowiedzieć, że przecież wszelkie wysiłki naukowe, które ostatecznie zmieniają coś zasadniczo, przełomowo w naszym obrazie świata, początkowo spotykają się z zarzutem nienaukowości, błędnej hipotezy. Każde badanie wiąże się z owymi krętymi drogami czy ślepyimi uliczkami, o jakich pisze Husserl (*Irrwege*) – błędnymi założeniami, metodami, procedurami, które jednak okazują się nie działać. Ton tych wczesnych słów Husserla jest odmienny od jego własnej „pasji” – do doświadczenia θαυμάζειν, przenikających już tekst *Filozofii jako ścisłej nauki* i prowadzących ostatecznie do tez wyłożonych w *Kryzysach*<sup>81</sup>.

Polemizując z tym wczesnym wykładem Husserla, warto powrócić (na chwilę) do presokratyków. Pierwszym właściwym wyrazem refleksji filozoficznej jako świadomego (programowego) rozwijania koncepcji zasady (ἀρχή) jest nauka Anaksymandra, którą współczesne analizy filozofii greckiej uważają za przełomową w filozofii przyrody. Anaksymander zbudował geometryczny obraz kosmosu, z którego, podobnie jak i z jego pojęcia apeironu-bezkresu, skorzystali pitagorejczycy, formułując naukę o liczbie jako zasadzie wszechświata. Pitagorejczycy mówili o zasadzie, tworzącej jedność z tych dwóch elementów, a ponieważ potrafili zastosować abstrahowanie charakteryzujące myślenie relacyjne, ich zasada nabrała charakteru relacji (gdy mowa o harmonii, symetrii). Możemy powiedzieć wprost, że liczba jest relacją.

Przymiotnik σύμμετρος wskazuje na to, co odpowiada miarą, jest proporcjonalne, we właściwym stosunku, czasownik σύμμετρέω oznacza m.in. dokonywanie pomiaru, a w stronie biernej: „bycie obliczonym/zmierzonym przez porównanie”. Tutaj, podobnie jak w greckim rzeczowniku σύμμετρία, oznaczającym współmierność, proporcjonalność czy harmonię, odnajdujemy zarówno relacyjne znaczenie terminów „symetria” i „harmonia”, jak i ich odniesienie do περάς – we wspólnym znaczeniu symetrii i harmonii jako „ograniczenia, bycia ograniczonym, wyznaczonym” oraz spełnienia

<sup>81</sup> Por. np.: E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 78; E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 31.

i doskonałości. Zatem mamy tu zawsze wskazanie na to, co Pitagorejczycy pojmują jako czystą realność, powiedzielibyśmy: pewną *quidditas* (Husserl: „to”, *Dies, Dies-da* itp.) czy pewną οὐσία, co stanowi czystą określoność – jest jedyną substancją samoistną – i temu odpowiada pitagorejska liczba. Zasada charakteryzuje się tym, że wskazując miarę, stosunek, wymaga relacji – jest relacją (λόγος). To, co niesubstancjalne, pozbawione struktury, czyli *apeironiczne* owa zasada geometryzuje i harmonizuje<sup>82</sup>.

Liczby wyrażają stosunki (λόγοι). Struktury relacyjne umożliwiają poznanie, liczba – mówiąc językiem pitagorejczyków, Filolaosa czy Alkmajona – zawiera prawdę a wyklucza fałsz („Fałsz nie przenika nigdy do liczby”, DK 44 B 11)<sup>83</sup>. W ten sposób zakwestionowany zostaje ἄπειρον jako zasada, nie wyrażająca określoności (tj. realności) i niewyraźalna w stosunku liczbowym; jest on tym, co „bezmyślne” (ἀνόητον), nierozumne (ἄλογον). Przypomnijmy, że Husserl jeszcze przed opublikowaniem *Philosophie der Arithmetik* był pod wpływem rozpraw Lotzego i wykładów Brentana i że już wtedy, pomimo psychicznego charakteru liczby jako wyniku abstrahowania, podkreślał koncepcję liczby jako relacji – same liczby uznawał za formy idealne, nazywając je w tej rozprawie „tworami duchowymi” (*geistige Schöpfungen*), co interpretuję jako odpowiadające klasycznej koncepcji liczby-relacji. Husserl pisał:

Liczby są tworami duchowymi w tym znaczeniu, że stanowią rezultaty czynności, jakich dokonaliśmy na konkretnych treściach (*Inhalte*). Ale tym, co powstaje w wyniku takich działań (*Thätigkeiten*) nie są żadne nowe absolutne treści, na jakie moglibyśmy ponownie natrafić gdzieś w przestrzeni albo w „innym świecie” („*Außerwelt*”). Są one specyficznymi pojęciami relacyjnymi (*Relationsbegriffe*), jakie wytwarzane są stale,

<sup>82</sup> Por. np.: J. Gajda-Krynica, *Antropologiczny aspekt pitagorejskiej koncepcji symetrii-harmonii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1997, R. VI, nr 3 (23), s. 49.

<sup>83</sup> S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 101.

ale jakich nigdy nigdzie się nie znajdzie<sup>84</sup>  
[podkr.: M.B.-V.].

To z kolei prowadziło Husserla do koncepcji liczby przedstawionej w pierwszym tomie *Badań*, jaką można wyrazić tezą, że liczby nie powstają i nie giną wraz z aktem liczenia. Prawdziwa treść sądu dotyczącego idei czy też liczby jest intersubiektywna: „Moje sądzenie, że  $2 \times 2 = 4$  z pewnością jest określone przyczynowo, lecz nie prawda:  $2 \times 2 = 4$ ”<sup>85</sup>. Podobnie jest z prawdą i fałszem – i podobnie jak u klasyków zagadnienia prawdy w matematyce, czyli pitagorejczyków: prawda i fałsz nie są właściwościami aktów sądzenia (np. liczenia itd.), w tym sensie są niezmiennie i harmonizujące wobec tego, co jest nierozumne, czyli niewyrażające myśli ( $\alpha\nu\acute{o}\nu\tau\omicron\nu$ ). Jednak sam Husserl odnalazł te wątki dopiero w późnej nauce Platona i Arystotelesa – dlatego to Platon jest zdaniem Husserla pierwszym naukowcem/filozofem:

Już Platon mówił, że żaden filozof nie może być  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\pi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , a pisma Arystotelesa dowodzą bardzo dokładnej znajomości matematyki i są bogate w refleksję matematyczno-filozoficzną. Dalej mogli pójść dopiero filozofowie nowożytni, ponieważ nowa filozofia mogła już zaczynać się od *filozofii matematyki*, a prowadzona w niej refleksja nad istotą i wartością metod matematycznych służyła zarazem wypracowywaniu kolejnych, właściwych, metod, poszukiwaniu mocnych przesłanek poznawczych i uzasadnieniu wyników poznania<sup>86</sup>.

Jeszcze jeden wątek wykładów z lat 20. poświęconych filozofii antycznej należy potraktować jako wypowiedź zarówno o matematyce

<sup>84</sup> Cyt. za: Walter Biemel, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” Bd. 12, H. 2, 1959, s. 195. Tłum. własne.

<sup>85</sup> E. Husserl, *Badania logiczne. T. 1: Prolegomena do czystej logiki* [dalej: *Badania...*, t.1], przeł. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 124.

<sup>86</sup> E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, s. 218–219.

(obiektach matematycznych), jak i o poznającym rozumie – świadomości. Chodzi o platońską koncepcję ἀνάμνησις, którą badacze platonizmu Husserla traktują dotychczas jak przypowieść czy wręcz mit<sup>87</sup>.

O koncepcji anamnezy Husserl wspomniana m.in. w wykładzie *Einleitung in die Philosophie* z roku 1919/1920. Powołuje się tam na procedurę anamnetyczną wyłożoną w *Menonie*: niewolnik Menona, dzięki pytaniom Sokratesa, rozwiązuje zadanie matematyczne (a co ważne w świetle słów Husserla: robi to najpierw „na piasku”, tj. rysując figurę). Rozwiązanie zadania wymagałoby, zdaje się, znajomości twierdzenia Pitagorasa (*Menon* 82b–85b). Husserl odczytuje tę historię w jedyny właściwy sposób, a w języku filozofii współczesnej powiedzielibyśmy, że kognitywistycznie. Jest to *de facto* odczytanie fenomenologiczne i jako takie mogło być wzorcem dla dwudziestowiecznej filozofii umysłu (gdyby tylko bardziej interesowała się niemitologiczną wykładnią ἀνάμνησις), sięgającej wszak do Husserlowskiej koncepcji świadomości. Co ciekawe, Husserlowi wydaje się, że jego odczytanie to właśnie pewnego rodzaju „przeformułowanie (*Abwandlung*) nauki Platona o anamnezie”<sup>88</sup>, ale w znaczeniu wskazania na jej właściwy sens (*Hauptsache*). W moim przekonaniu nie jest to żadne przeformułowanie Platona, lecz trafna wykładnia – odmienna od ówczesnych i aktualnych, upraszczających interpretacji „mitu o anamnezie”. Wykładnia Husserla mogłaby być modelowa, jako że ani nie porzuca języka samego Platona, ani nie jest powtórzeniem mitu – nie jest przypowieścią o nieśmiertelności duszy, lecz wykładnią psychologii poznania:

Taka jest zasadnicza treść [tej nauki]: Każdy sprawny intelektualnie człowiek, potrafi znaleźć racjonalne wyjaśnienie, dysponuje bowiem z samego siebie podstawowymi pojęciami i sądami (*Grundsätze*). Tymczasem to,

<sup>87</sup> Nawet Arnold twierdzi, iż *anamnesis* ma u Husserla – bo zapewne zawsze – charakter „czysto metaforyczny”, Arnold, 2017, s. 243. Na możliwość odczytania Husserlowskiej koncepcji świadomości jako anamnezy wskazywałam już za E. Wolicką: *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 107 (por. M. Bogaczyk, Husserl i Grecy, s. 121).

<sup>88</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, s. 299.

co empirycznie-zmysłowe jest tylko relatywno-subiektywne, nie jest niczym tkwiącym w człowieku, w swej niezmienniej identyczności, lecz zmienia się dość przypadkowo pod wpływem „tego, co zewnętrzne”<sup>89</sup>.

„To, co zewnętrzne” określa źródła poznania empirycznego, poziom doksalny, podczas gdy „to, co wewnętrzne”, „w człowieku”, będzie określało predyspozycje dla poznania ściśle rozumowego, bo przedmiotem „ponownego rozpoznania” są idee (stąd w *Menonie* przykład z geometrii). Husserl, za Platonem, dokonuje wskazania na specyficzność ludzką dyspozycję poznawczą. Podobnie jak w dialogu *Menon* nie jest to wskazanie na cechę społeczno- bądź kulturowo-gatunkową, lecz na to, co ludzkie w znaczeniu tego, co gatunkowo-specyficzne (Sokrates dowodzi, że człowiek nie może wyjaśniać świata wbrew podstawom matematyki, a te postawy jest w stanie zrozumieć. Menonowi pokazane zostaje, że jego niewolnik jest rozumny – według mitu: „ma nieśmiertelną duszę” – nie inaczej niż jego pan).

W rozprawie *Platonizm matematyczny i hermeneutyka* Zbigniew Król zaproponował własną definicję platonizmu epistemologicznego. Choć w bezpośrednim odwołaniu do *Badan logicznych* (a nie do *Philosophie der Arithmetik*), Król mówi jednak o platonizmie uprawianym w matematyce, a nie w filozofii. Powiada najpierw:

Epistemologiczne podejście do platonizmu polega na rozważeniu, w jaki sposób podmiot może poznawać rzeczywistość (np. „przedmioty”) matematyczną. Za pierwotne dane uznaje się więc istnienie dwóch biegunów (lub przynajmniej jednego): podmiotu i przedmiotu poznania<sup>90</sup>.

„W jaki sposób podmiot może poznawać rzeczywistość” – tylko do tego momentu ten opis nie stoi w żadnej sprzeczności z moimi analizami koncepcji prawdy z 6. badania. Król proponuje podział

<sup>89</sup> Tamże, s. 301.

<sup>90</sup> Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, Warszawa 2006, s. 167.

na trzy typy platonizmu matematycznego. Pierwszy (PE1 – przejmując taki zapis za autorem) nie wydaje się w ogóle spełniać warunku „bycia stanowiskiem platońskim”, drugi spełnia go moim zdaniem tylko jako wyłożony na gruncie koncepcji anamnezy, ale trzeci będzie najlepszą definicją platonizmu matematycznego.

Według PE1 obiekty (Król: „przedmioty”) matematyczne są wytwarzane w aktach świadomości. Król nazywa to – w duchu fenomenologicznym? – „pełną immanencją”, jednak kierując się wyłącznie jego opisem, wskazałabym tu raczej na solipsyzm. W PE2 obiekty matematyczne są genetycznie zależne od świadomości, ale od niej niezależne istotowo, obiekty te „nie giną”, tzn. że możliwy jest powrót do nich w przypomnieniu. Zakładam, że nie tyle chodzi tu o przypomnienie w znaczeniu osiągnięć ludzkości, czyli o przełomowe (i potwierdzone w kolejnych badaniach/odkryciach) „prawdy” podane w historii produkowanej przez nas nauki, lecz o źródłową dla takich wydarzeń (anamnetyczną?) dyspozycję ludzkiego bytu – tego powrotu/przewrotu dokonuje konkretne, poznające Ja. I wreszcie PE3 – niezależność genetyczna przedmiotów od świadomości, „ujmujemy je w aktach świadomości, są obecne, gotowe, ‘już tam są’”<sup>91</sup>. Taka definicja przypomina słynne sformułowanie Rogera Penrose’a, na które chętnie powołują się filozofowie nauki o proveniencji platońskiej: „Zbiór Mandelbrota nie jest wynalazkiem ludzkiego umysłu, lecz odkryciem. Zbiór Mandelbrota, podobnie jak Mount Everest, po prostu tam jest”<sup>92</sup>. Dopiero PE3 traktuję jako trafną propozycję platonizmu. Tutaj Król dokonuje dalszej – bardzo interesującej – charakterystyki, wskazując na stanowisko, jak powiada, platonizmu o „charakterze transcendentnym”:

Przedmioty matematyki są transcendentne w stosunku do aktów świadomości. To, co dane w aktach (w intencji, oczywistości, przypomnieniu, wyobrażeniu), tylko przybliża się do nich. Matematyka „ludzka” poprzez coraz to nowe

<sup>91</sup> Tamże, s. 168.

<sup>92</sup> R. Penrose, *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*, przeł. M. Heller, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XIII, 1991, s. 24.

teorie matematyczne tylko przybliża się do ich opisu. Coraz to nowe struktury stają się istotniejsze (np. zbiór zastępujemy toposem). Nasuwa się tu szereg kwestii: Czy możliwa jest „ostateczna” matematyka? Czy niektóre z odkrytych struktur, np. topos, *continuum*, przestrzeń euklidesowa są już ostateczne? Czy też jedynie zbliżamy się nie osiągając ich: przedmioty matematyki, „ostateczna rzeczywistość matematyczna” jest czymś na kształt „idei teleologicznej”, „idei normatywnej” itp. (terminologia: por. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie, Badania logiczne I*)<sup>93</sup>.

Tak wyłożony „platonizm transcendentálny/ontologiczny” rozumem jako odpowiadający przyjęciu tożsamościowej koncepcji prawdy (jest stanowiskiem – np. Husserla w *Badaniach* – a nie metodą, jak platonizm epistemologiczny), i odpowiadałby „platonizmowi jako sposobowi istnienia prawdy w matematyce”<sup>94</sup>, ale, i tutaj polemizuję z Królem, nie odpowiada on platonizmowi ontologicznemu jako substancjalizmowi<sup>95</sup>.

Druga polemika z ujęciem Króla wynika ze wspomnianego „odczarowania” transcendentalizmu – na gruncie opisanego stanowiska możliwe są poznania i wglądy, nie jest to charakterystyka naszej poznawczej kondycji, naszego wiecznego Jeszcze-Nie. Król przecież także podejmuje się pewnego „odczarowania”, gdy powiada: „W opinii potocznej funkcjonuje przekonanie – odziedziczone po neopozytywizmie – że intuicja i oczywistość są czymś podejrzanym lub w ogóle nieistniejącym”<sup>96</sup>. Jeśli przyjąć, że fenomenologia jest formą intuicjonizmu<sup>97</sup>, to można i powtórzyć/przypomnieć, że fenomenologia powstała jako filozofia matematyki<sup>98</sup>. Uzupełnię słowami Husserla:

<sup>93</sup> Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, s. 168.

<sup>94</sup> Tamże, s. 164.

<sup>95</sup> Por. Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, s. 98.

<sup>96</sup> Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, s. 170.

<sup>97</sup> Por. np. M. Bogaczyk, *Fenomenologia jako filozofia pierwsza*, „Principia”, 2007, t. XLVII–XLVIII, s. 101.

<sup>98</sup> Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, s. 190.

Matematyk zasadniczo powstrzymuje się przed wydawaniem sądów o naszej rzeczywistości. Prawdy pochodzące z doświadczenia jak najbardziej mogą okazać się przydatne, ale nie obowiązują dla niego ściśle *jako* rzeczywistości. Są egzemplifikacjami, dość przypadkowymi i podlegającymi wyobrażeniowości, i jako takie przydadzą się matematykowi tyle samo co dosłownie wyobrażone rzeczywistości – i zasadniczo z takich fantazji myślowych korzysta w swej pracy matematyk. Bowiem sferą myślenia matematycznego nie jest nasza sfera natury, lecz natura jako sama możliwość, natura jako taka – możliwa w owym wyobrażeniu, możliwa do pomyślenia. Wolność matematyczna jest wolnością czystej fantazji i czystego myślenia<sup>99</sup>.

Owa czysta fantazja nie oznacza intuicji (ale ta chyba musi być źródłowa), lecz jest dosłownie procedurą. Wyobrażnia to zdolność widzenia tego, czego jeszcze „nie ma” – konstruowania, projektowania, budowania alternatyw i przeformułowywania – i jako taka okazuje się dyspozycją „platonika-pragmatyka”. Większość matematyków, twierdzi bowiem Król, to „pragmatyczni platonicy”<sup>100</sup>. Muszą zatem kierować się przekonaniem, że zawsze – jak dalece nie byłby sformalizowany ich język – pracują nad czymś rzeczywistym. W moim przekonaniu to platonizm epistemologiczny jest takim pragmatyzmem umysłu, który porusza się w owej „wolności czystej fantazji” (wychodząc od ἐποχή) i podejmuje się możliwie adekwatnego opisu dokonanych poznań/wglądów, ostatecznie sprawdzając ich obowiązywanie w „naszej” rzeczywistości – faktyczności i przypadkowości.

### 3.3 Kryzys, namysł, telos

Gdy w roku 1929 ukazała się *Logika formalna i logika transcendentna* Husserl uważał, że jest to pierwsza z rozpraw, jakie mają być zwieńczeniem całej jego pracy, a najważniejszy wysiłek jeszcze przed

<sup>99</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, s. 14.

<sup>100</sup> Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, s. 187.



nim – będzie to przygotowanie do druku wykładów z lat 20. Twierdził przy tym, że powinien skupić się na materiale wykładu *Einleitung in die Philosophie*, dla którego źródłem był tekst jego zdaniem najważniejszy, mianowicie wykłady londyńskie<sup>101</sup>. Badacze spuścizny Husserla wskazują, rzecz jasna, na ten związek *Logik z Medytacjami kartezjańskimi*, ale też właśnie z wykładami londyńskimi, natomiast *Erste Philosophie* (chodzi mi o tom pierwszy) wspomianana jest w tym kontekście rzadko. Sięgnę raz jeszcze do tych trzech prac z lat 20, zestawiając je z tymi wątkami później refleksji Husserla (*Kryzys nauk*), które zazwyczaj traktowane są jako „greckie” – ale znowu ich „greckość” jest raczej umowna i bagatelizowana.

Zdaniem Husserla kryzysem, a zarazem źródłem wszelkich jego przejawów, było „fiasco telosu filozofii”. Świat społeczny i polityczny, jakiego doświadczał emerytowany filozof w latach 30. minionego wieku, postrzega jako zaprzepaszczenie teleologicznej idei filozofii: wzrostu samowiedzy oznaczającego także rozwój normatywny, w dziedzinie etyki i aksjologii. Zarówno humanistyka, jak i nauki ścisłe znalazły się w stanie kryzysu poprzez role, jakie przyjęły – powiada Husserl – wobec „sytuacji cywilizacyjnej”, „dziejowości”, wobec „przewrotów brzemiennych w skutki”, w „nieszczęsnym czasie”. Tak w dobie wielkiego progresu nauki, pojawiają się głosy, iż nauka znalazła się w kryzysie, że „problematyczna stała się jej autentyczna istota, cały jej zasób stawiania sobie zadań”<sup>102</sup>, że zasadne jest zapytywanie po raz kolejny, „co nauka w ogóle znaczy i znaczyć może dla ludzkiego życia”<sup>103</sup>. Kilka lat wcześniej Husserl wypracował swój postulat namysłu, a teraz aktualność, dosłowność życia zdawała się w rozdzierający sposób kwestionować ten postulat. Bo rzeczywiście: „wypracowanie postulatu namysłu” ma w sobie coś z „rozprawiania o metodzie”, budzących przede wszystkim pytanie, czy ten namysł lub ta metoda jakoś w świecie działają:

<sup>101</sup> R. Boehm, *Einleitung des Herausgebers*, w: Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, XXIII; por. M. Bogaczyk-Vormayr, *Wprowadzenie tłumaczkę*, w: E. Husserl, *Idea filozofii i jej historyczne pochodzenie*, przeł. M. Bogaczyk-Vormayr, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, vol. 58, 2013, s. 409–425.

<sup>102</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s.1.

<sup>103</sup> Tamże, s. 4.

Czy jednakże świat i ludzkie istnienie mogą w sobie naprawdę posiadać jakiś sens, jeśli od historii nie można nauczyć się niczego innego, jak tylko tego, że wszystkie postaci świata duchowego, wszystkie dostarczające jakiegoś oparcia więzi życiowe, ideały, normy, jak przepływające fale powstają i giną, że zawsze tak było i zawsze będzie, że ciągle rozum musi przeobrażać się w bezsens, a dobrodziejstwo w zło? Czy możemy na tym poprzestać, czy możemy żyć w takim świecie, w którym wydarzenia historyczne nie są niczym innym, jak tylko jakimś nieustannym splotem iluzorycznych wzlotów i gorzkich rozczarowań?<sup>104</sup>

Na te pytania, charakteryzujące sytuację nazwaną przez Husserla „konfliktem egzystencjalnym”, odpowiada on formułą „filozoficznej wiary” – jest nią „filozofia jako zadanie”, jako *telos*. Potraktowanie używanych przez Husserla z całą powagą terminów *τέλος* i *ἐντελέχεια* jako ozdobników, pomijanie ich znaczenia jako kategorii z obszaru zarówno klasycznej etyki, jak i fenomenologii transcendentnej, jest rodzajem lekceważenia głosu samego Husserla. Postuluje on kształtowanie życia jednostkowego, historycznego, w oparciu o teoretyczność, tzn. „w oparciu o idee rozumu, o nieskończone zadania”<sup>105</sup>. Tematem *Kryzysu nauk* były pierwszeństwo filozofii i źródłowość teoretyczności – przejęta od Greków „filozoficzna forma istnienia”. To „filozofia teoretyczna jest tym, co pierwsze”, w niej uwalniamy się od myślenia mitycznego, rozpoznając racjonalność świata i działający w świecie rozum<sup>106</sup>.

O fenomenologii jako filozofii pierwszej oraz filozofii jako nauce ścisłej Husserl pisze zawsze w kontekście krytyki naturalizmu, scjentyzmu i antyplatonizmu. Uzupełnię jego argumentację przywołując fragmenty, kolejno, z *Formale und transzendente Logik* oraz z artykułu *Fenomenologia* ogłoszonego w *Encyclopaedia Britannica*

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek., Warszawa 1993, s. 17.

<sup>106</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 5.

(w paragrafie zatytułowanym *Die vollständige Phänomenologie als universale Philosophie*):

Wiek XVIII i czas po nim były tak dalece określone przez empiryzm, czy też lepiej: przez antyplatonizm, że nic nie leży dalej od nich niż uznanie idealnych obiektów. To jest dla nowej historii filozofii transcendentalnej i dla naszej współczesności, nadal jeszcze tkwiącej w tych starych uprzedzeniach, punkt o największym znaczeniu. Nic tak nie zahamowało jasnego spojrzenia w sens, w zasadniczą problematykę właściwej filozofii transcendentalnej jak ten antyplatonizm, tak wpływowy, iż obecny we wszystkich partiach i stronnicztwach filozoficznych, nawet u samego Kanta<sup>107</sup>.

Właśnie tak odradza się źródłowe pojęcie filozofii jako uniwersalnej nauki z radykalnego samouzasadnienia, która w dawnym Platońskim i Kartezjańskim sensie jest samą nauką. Ścisłe systematycznie przeprowadzona fenomenologia, w jej przed chwilą przedstawionym znaczeniu [jako uniwersalna wiedza – M.B.-V.], jest identyczna z filozofią obejmującą wszelkie prawdziwe poznanie. Rozpada się na eidetyczną fenomenologię (uniwersalną ontologię) jako filozofię pierwszą i na filozofię drugą, jako naukę traktującą o uniwersum faktów bądź też o syntetycznie zamkniętej transcendentalnej intersubiektywności. Filozofia pierwsza jest *universum metody* dla tej drugiej filozofii. Filozofia pierwsza w swoim metodycznym ugruntowaniu odnosi się jedynie do samej siebie<sup>108</sup>.

Zdaniem Husserla tym, co znamionuje wszelkie postaci zaprzepaszczenia ideału filozofii pierwszej, filozofii jako nauki ścisłej, czyli cechuje skrajny i konsekwentny naturalizm, począwszy od popularnego

<sup>107</sup> E. Husserl, *Formale und transzendental Logik*, s. 228–229.

<sup>108</sup> E. Husserl, „*Encyclopedia Britannica*”-Artikel, w: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart 2002, s. 200.

materializmu, jest z jednej strony naturalizacja świadomości, włączenie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi danymi, z drugiej zaś naturalizacja idei, a tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm – „zabobon faktu”<sup>109</sup>. Krytykę Husserla charakteryzuje tu jego przekonanie o postępie myśli, o postępie w rozwoju nauki, dokonywaniu tego „konkretyzowania”. Cechuje ją zatem także wiara w egzemplifikację, w tzw. rzeczywistości (rozumiane pozytywistycznie<sup>110</sup>), ale nie jako ostatecznie wyjaśniającej, więc nie jest to „wiara w wydarzenie”, w pojedynczy fakt i informację, jaka opanowuje refleksję humanistyczną w 20. wieku (trywializacja – już nie jako ułatwienie czy zawstydzająca naukę moda, lecz jako metoda). Husserl występuje raz jeszcze radykalnie i przemawia pryncypialnie wobec paradygmatu scjentyzmu – to ten ma na myśli, gdy powiada, iż „niedorzecznością” jest „bezw warunkowe twierdzenie, że wszelka naukowa filozofia jest chimerą”<sup>111</sup>. Ponownie przywołam uwagi Landmanna, które w mojej interpretacji służą definiowaniu platonizmu epistemologicznego:

Nowa metoda rozumiana jest jako jedyna prawdziwie filozoficzna droga uzyskania wiedzy lub, przynajmniej, ma być sposobem docierania do wiedzy stanowiącym podstawę dla wszelkich innych metod. W Sokratejskim programie niewiedzy (*programmatische ignorance*) wszelkie postaci zastanej, czyli *tzw. wiedzy*, mają zostać pominięte. Nie znaczy to, że są one negowane w sensie dosłownym, sofistycznie lub w znaczeniu sceptycyzmu, lecz że są „brane w nawias” („*bracketed*”), jak głosi zasada („*General Thesis*”) fenomenologicznej ἐπιτομή. W taki oto sposób stajemy nie tylko na nowym lądzie, lecz u nowego początku. Do refleksji metodologicznej w obu przypadkach [Sokratesa i Husserla – M.B.-V.] dołączony został postulat, aby uprawiać filozofię w myśl tej zalecanej metody, tj. z zastosowaniem

<sup>109</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, s. 73.

<sup>110</sup> Tamże, s. 77.

<sup>111</sup> Tamże, s. 59.

naukowego rygoru, z użyciem naukowych środków w procesie potwierdzania jej wniosków<sup>112</sup>.

W wykładzie londyńskim (*Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*), na który Husserl wskazywał jako na swoje najważniejsze opracowanie, ponownie mówił o celowości filozofii fenomenologicznej:

Raz jeszcze trzeba wyjaśnić centralne znaczenie fenomenologii w całości (*Gesamtreich*) nauk, jak zawiera w sobie cały system źródeł poznania, z których wszystkie nauki wyprowadzają podstawowe pojęcia i twierdzenia oraz wszelką moc ich uzasadnienia. Dlatego dostaje ona rolę „filozofii pierwszej”, nazwanej tak w jej autentycznym znaczeniu, zatem zadanie zapewnienia wszelkim innym naukom jedności pochodzącej z ostatecznego uzasadnienia i odniesienia się do podstawowych zasad (*letzte Prinzipien*). Jest to zadanie odnowy nauk, przekształcenia ich jakby w organy jednej żywej, absolutnie uniwersalnej nauki, filozofii w jej najstarszym rozumieniu<sup>113</sup>.

Przeczytajmy powyższe słowa najpierw nie jako materiał źródłowy dla historyków filozofii, lecz wypowiedź filozoficzną kierowaną do naukowców – i odczytywaną przez nich sto lat później. W Husserlowskich *meditationes de prima philosophia* chodzi przecież o samo sprawdzenie nauki/koncepcji na gruncie *Wissenschaftslehre*. Otóż, jeśli w pierwszym odruchu nie chcemy tych słów nawet poddawać krytyce, lecz je pominąć czy odrzucić, to być może działa jedynie typowy ton Husserla, pewien patos, a nie sama treść. Być może wypowiedź tak postulatyczna – preambuła w miejsce informacji – wydaje się z początku nie zawierać wiele ponad owe postulaty „autentyczności”, „uniwersalności”, „ostateczności”. A jednak pierwsze strony tego

<sup>112</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 15–16.

<sup>113</sup> Tamże.

wykładu – obu wykładów, bo *Einleitung in die Philosophie* i *Erste Philosophie* zaczynają się niemal identycznie – nie są bezzasadnym powoływaniem się na Greków.

Współczesny czytelnik niechętny wobec tonu Husserla – raz jeszcze napominającego, że fenomenologia jest ratunkiem – może odkryć tym samym, że i on jest adresatem tych słów. Czy dzisiaj charakteryzuje nas niewiara w możliwość filozofii jako filozofii pierwszej, owej „sztuki sztuk”? Czy oznacza to naszą niemoc, niezdolność wskazania na rolę filozofii w perspektywie badań naukowych XXI. wieku? W ich interdyscyplinarnym charakterze? Filozofia jest, co Husserl podkreśla w swych ostatnich rozprawach, przede wszystkim namysłem – to oznacza, iż jest *philosophia prima* wobec szeregu nauk szczegółowych, jednak nie w jakiejś „narzędziowej” roli filozofii, tzn. nie w działaniu badawczym jako dosłownym wytwarzaniu informacji i danych, lecz w rozpoznawaniu ich sensu<sup>114</sup>. Sądzę, że Husserl bardzo trafnie diagnozował sytuację nauki, w której zaciera się rozróżnienie na informacje/dane i na wiedzę. Tymczasem sama informacja nie jest jeszcze wiedzą. Wiedza bierze się z bezzakończoności namysłu sprawdzającego informacje.

Także we wprowadzeniu do *Logiki formalnej i logiki transcendentalnej* Husserl rozpoczyna ideałem filozofii pierwszej – i także wskazuje na Platona, Arystotelesa i Kartezjusza<sup>115</sup>. Jak już wskazano, właściwy początek filozofii (naukowej dyscypliny a nie jej wszelkiej „pra-formy”, łącznie z filozofią przedplatońską) identyfikuje Husserl z dialektyką Platona, którą współczesny język historii filozofii nazywa logiką. W moim przekonaniu charakterystyka owej dyscypliny, jaką ma być filozofia pierwsza bardziej niż na logikę (tę z okresu *Badań logicznych*) czy też na filozofię nauki w jej współczesnym rozumieniu, wskazuje na metodologię nauk (sam Husserl mówi tu o *Wissenschaftslehre*). Dialektyka była przecież reakcją na sofistykę. Platońskie ugruntowanie logiki jako sprawdzającej warunki możliwej wiedzy,

<sup>114</sup> Por. np. podział na *philosophia prima* i *philosophia ultima* u N. Hartmanna: *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 42.

<sup>115</sup> E. Husserl, *Formale und transzendental Logik*, s.7–13; por. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 1–8.

stanowiło reakcję na sofistyczną wersję σκέψις, stanowiącą relatywizację nauki (*Wissenschaftsleugnung*), a na skutek tego – i wagę tej konsekwencji Husserl silnie podkreśla – niemoc w sferze życia praktycznego. W wykładach londyńskich czytamy:

Dla sokratyka Platona *filozofia* w jej pełnym znaczeniu nie była jedynie nauką, a doniosłość *teorii*, czy też *umysłu teoretycznego*, polegała na możliwości wytworzenia *umysłu praktycznego*<sup>116</sup>.

W *Erste Philosophie* ten związek dialektyki i etyki Platona wybrzmiewa jeszcze mocniej, jest swoistym postulatem teleologicznym. Związek πράξις i θεωρία jest *telosem* samej fenomenologii, i jako taki sformułowany ma też swój cel – w najwyższych pryncypjach bytowych:

Formuła życia etycznego, o jakiej nauczał Sokrates, odznaczała się przekonaniem, że życie prawdziwie szczęśliwe rozumieć należy jako życie wypływające z czystego rozumu. To oznacza życie, w którym człowiek, w nieustającej samorefleksji i w tzw. zdawaniu relacji z przebiegu tego procesu – w relacji czy opisie przeprowadzanych w sposób radykalny, tzn. jak najdokładniejszy – we wszystkich swych życiowych celach oraz na wszystkich swych drogach, ćwiczy się za pomocą wszelkich dostępnych mu sposobów krytyki filozoficznej. Takie „zdawanie sprawy” (*Rechenschaftsabgabe*) oraz krytyka przebiegają zdaniem Sokratesa jako proces poznania, jako metodyczny powrót do źródła wszelkich praw i jego poznania – wyrażając to w naszym języku: chodzi o powrót do całkowitej jasności, do rozumienia (*Einsicht*) i oczywistości

<sup>116</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*, „Husserl Studies“, vol. 16, 1999, s. 202.

(*Evidenz*). [podkr. M.B-V.] Ludzkie życie, które nazwalibyśmy życiem przytomnym oznaczać musi zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne dążenie (*Streben*). Wszelkie nasze działanie jest z kolei spowodowane występującymi w nas najpierw mniemaniami i przekonaniem, jest kierowane naszym rozumieniem bytu, odnoszącym się do otaczającej nas rzeczywistości. Następnie na nas, i dosłownie na nasze działanie, wpływa jeszcze wszelkie zachodzące wartościowanie – o tym, co jest piękne, a co piękne nie jest, co jest dobre i co jest złe, co jest przydatne a co szkodliwe itp. Ale mniemania są tym, co niejasne – dalekie są od tego, co nazywamy źródłową pewnością. Sokratejska metoda poznania jest jednak metodą całkowitego rozjaśniania. W niej bowiem naprzeciw temu, co tylko wydaje się dobre bądź piękne, postawione zostają piękno samo i dobro samo, występujące w swej pełnej jasności. Znaczy to, że możliwe jest dla nas – właśnie na drodze tej metody – osiągnięcie wiedzy o Dobru i Pięknie<sup>117</sup>.

Tak filozofia pierwsza jest nauką nauk i eudajmonią – zatem realizacją owej zgodności θεωρία i πράξις. Mowa więc – zgodnie z formułą platonizmu epistemologicznego – o trwałej praktykowanej postawie. We wszystkich pracach Husserla motywem przewodnim było poszukiwanie ideału naukowości (*Ideal der Wissenschaftlichkeit*), poprzez przyjęcie konkretnej maksymy badawczej („Zu den Sachen selbst”) jako prowadzącej do odpowiedzi na klasyczne pytanie o możliwość obiektywnego poznania – o prawdziwość i adekwację. I we wszystkich pracach Husserla chodzi o to „zdawanie sprawy” – akurat w tym punkcie badacze są zgodni, iż Husserl podejmuje „sokratejski motyw” λόγον διδόναι<sup>118</sup>, kategorię centralną przeciwieństw dla platońskiej dialektyki. Platoński związek λόγον διδόναι i ἄληθεσς odpowiada husserlowskiemu ideałowi *Evidenz*. Tymczasem zachwianie lub odrzucenie ideału

<sup>117</sup> E. Husserl, *Idea filozofii i jej historyczne pochodzenie*, s. 419.

<sup>118</sup> Por. np.: Held, Arnold, Kim.



zgodności θεωρητική i πρακτική wyznaczyło swoisty, powiedziałabym, paradygmat zaniechania – w sferze praktycznej i na gruncie filozofii praktycznej (Husserl mówił tu wręcz o wyłączeniu „naukowego sumienia”). Konsekwencje w sferze praktycznej (kultury, życia społeczno-politycznego) oznaczają, że rozum sprowadzony jest do wymiaru narzędziowego. Jest ową informacją – i jej przetworzeniem, może nawet aplikacją – ale nie jest przedmiotem autentycznego namysłu i nie stanie się składową, istotnym elementem wypracowanej kultury wiedzy.

Nie twierdzę, że stan dzisiejszej nauki odpowiada tamtym niepokojom Husserla, a nawet uważam, że ten krytyczny opis z lat 20. minionego wieku nie charakteryzował trafnie całej sytuacji. Ponadto jestem przekonana, że namysł nauki nad nią samą jest dzisiaj właśnie twórczy, zasadniczo rzetelny, a kolejne „postprawdy” szybko się wyczerpują. Zarazem jednak twierdzę, że słowa Husserla trafnie oddają atmosferę naszego współczesnego „ryнку wiedzy”, na którym wytwarza się kolejne „dobra”, ale strywalizowanie namysłu powoduje krótkowzroczność naukową, blokuje twórczość i promuje oportunizm. Husserl tu na przykład ma rację:

Jeśli jednak nie wystarcza nam zadowolenie z wytwarzania innowacji, samej techniki jako narzędziowej sprawności, z wynajdywania kolejnych teorii – a te bywają przecież bardzo pożyteczne i to dzięki nim zyskuje się podziw świata – nie wolno nam też oddzielać autentycznie rozumianego człowieczeństwa od życia w radykalnej samoodповідzialności, a tym samym nie należy oddzielać odpowiedzialności naukowej od odpowiedzialności charakteryzującej życie ludzkie w ogóle. I tak, musimy uwolnić się ponad takie życie i tę tradycję kulturową, abyśmy w radykalnym namysle – każdy dla siebie i my jako wspólnota – mogli odnaleźć możliwości i konieczności, na mocy których dokonywać będziemy sądów i wartościowania, przyjmując konkretną postawę wobec rzeczywistości<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> E. Husserl, *Formale und transzendentaler Logik*, s. 9–10.

## Zakończenie: (Nie)przydatność filozofii

Husserl twierdził, że psychologizm żyje głównie dzięki własnej niekonsekwencji<sup>120</sup> – ucziwie będzie sparafrazować te słowa, mówiąc, że i fenomenologia trwa dzięki własnej niekonsekwencji. Wszak nie zrealizowała idei *mathesis universalis*. Ale zarazem nie stała się żadnym „zamkniętym systemem przeszłości”. Właśnie tę otwartość uważam za najważniejsze osiągnięcie fenomenologii w jej nawiązaniu do charakteru refleksji greckiej – jest kolejną, wśród nielicznych, tradycją filozoficzną, którą warto przepracowywać problemowo i adaptować na gruncie nowych koncepcji. Zapewne, kto przemyślał stanowisko Husserla do końca, ten dokonał jego przeformułowania i krytyki, przejmując tylko wybrane zagadnienia i kierunki, a porzucając inne. Dziś możemy podkreślić, że swoistość fenomenologii polega rzeczywiście na jej otwartości, dzięki któremu rozwijała się – i to jeszcze za życia Husserla, i w pewnej z nim niezgodzie<sup>121</sup> – jako ruch. I to dzięki owej otwartości możemy zrozumieć współczesnego „fenomenologa”, jak go z końcem minionego stulecia sportretował Stanisław Judycki:

Być fenomenologiem dzisiaj, to być świadomym tych zasług fenomenologii dla filozofii w ogóle i, ewentualnie, wykorzystywać je dla własnego myślenia. W tym sensie każdy filozof powinien być fenomenologiem<sup>122</sup>.

Oczywiście brzmi to jak echo wielu głosów powiadających, że każdy filozof powinien być sokratykiem/platonikiem, że choć raz w życiu musi skonfrontować się z wyzwaniem, jakie postawili przed nami Sokrates i Platon – skonfrontować z nimi własne myślenie. Wiele przywołanych przeze mnie wypowiedzi Husserla dowodzi, że takie

<sup>120</sup> E. Husserl, *Badania logiczne...*, t.1, s. 85.

<sup>121</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 1.

<sup>122</sup> S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. II, 1993, nr 1, s. 38.

było i jego przekonanie. Zatem: Każdy fenomenolog powinien być (choć przez chwilę) sokratykiem. Ta archetypiczność postawy filozoficznej wyraża się w dobrze znanym (ale traktowanym na wzór „opowiadania o ideach”) postulatcie etycznego praktycyzmu jako formuły zgodności  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  i  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ . Tu zamiast o „osobowości filozoficznej”<sup>123</sup>, wolałabym mówić o *wyobraźni metafizycznej* – to w niej realizuje się doświadczenie  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ .

Kategoria  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  oznacza dla filozofa postulat refleksji wobec zastanego przesądu i mniemania, zatem jej sens wyrażam także Husserlowska  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\chi\acute{\eta}$ . Jednak Husserl, w duchu sokratejskiej ironii, prowokuje słowami z *Erste Philosophie*: „Filozofia transcendentna, zbędna sztuka, jest nieprzydatna panom tego świata”<sup>124</sup>. Owa nieprzydatność, tzw. niepraktyczność, wyznacza autentyczny postulat  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\chi\acute{\eta}$ . Jak w greckim obrazie filozofowania, także tutaj chodzi o pełną bezzałożeniowość jako wyraz przekonania o wartości samego poznania, o wartości poznania jako takiego.

Wiemy jednak, że Husserla, jak i Sokratesa, obchodziła faktyczna sytuacja ich życia – przeobrażenia i kryzysu. Platon wielokrotnie wyrażał myśl o autonomii filozofii i kryzysie nauki, np. w *Państwie*, w wyjaśnieniu paraboli jaskini, gdy mowa jest o prowadzeniu badań teoretycznych (na przykładzie geometrii i astronomii):

Przede wszystkim żadne państwo nie ceni tych badań, więc badania idą słabo, to nie są rzeczy łatwe i badacze potrzebują jakiegoś kierownika – bez niego nie dojdą do niczego. Ażeby się taki skądś wziął, o to bardzo trudno. Wreszcie, gdyby się taki nawet znalazł, to w dzisiejszych stosunkach nie poszliby za nim ci, którzy się tymi zagadnieniami interesują, bo są zarozumiali. Gdyby jednak całe państwo objęło opiekę nad tymi badaniami, ceniąc je wysoko, to już by mu

<sup>123</sup> J. Domański, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008, s. 226. Por. Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, przeł. T. Baszniak i M. Panufnik, Poznań 1999, s. 195.

<sup>124</sup> *Erste Philosophie T. 2 (1923/24) (Huss B. VIII)*, red. R. Boehm, Den Haag 1959, s. 283.

się oni poddali i badania prowadzone wytrwale i energicznie pokazałyby jasno, jak rzeczy stoją<sup>125</sup>.

Bez wątpienia wiele zarzutów stawianych Husserlowi – o jego badawczy radykalizm, o pryncypialność, o dogmatyzm nawet – ma podstawy w samym tekście Husserla. Rozwlekłe opisy, a wręcz peany na cześć własnej metody, nie tylko zawstydzają oddanego Husserlowi czytelnika, lecz przede wszystkim powodują tę szkodę, iż gubi się nieraz pośród nich sedno idei fenomenologii, a ta jest przecież wielkim naukowym wyzwaniem.

Jednak z punktu widzenia uprawiania historii filozofii, to właśnie owe niekonsekwencje Husserla (nierozjaśnianie sensu) wydają się ważniejsze, donioślejsze w ich skutkach dla całego ruchu fenomenologicznego, niż jakiegokolwiek błędy zawarte w dowodzeniu Husserla. Pytaniem pozostaje, czy nie jest podstawową niekonsekwencją autora *Badan logicznych* fakt, że koncepcja prawdy, jaką można wyczytać z kart jego dzieł – zestawiająca wiele formuł prawdy, poznania, oczywistości, wypełnienia itp. oraz ciekawych, choć wielokrotnie niedopracowanych, przykładów oglądu oraz opisu fenomenologicznego – nie opiera się jednak bezpośrednio na oglądzie rzeczy, lecz na poprzedzającej skierowanie się ku rzeczy, poprzedzającej ruch wyswobodzenia z nastawienia naturalnego, samej idei filozofii fenomenologicznej, z aparaturą jej możliwości, celów i zalet. Spójne w mej opinii pozostaje u Husserla ujęcie celu filozofii, a sam ideał i wysiłek poznania bezzałożeniowego obecny jest w całej jego pracy.

Niniejsze studium powstało z przekonania, iż stanowisko Husserla nie było utopijne i że sama nie prezentuję tutaj jego „wyidealizowanej” interpretacji. Jestem przekonana o konsekwencji Husserla w jego opracowywaniu ideału filozofii i że to „Husserl wyraził *explicit* tę koncepcję wiedzy o poznaniu (*knowledge about knowing*), jaka *implicit* stanowiła podstawę nauki Sokratesa”<sup>126</sup>. Postulat filozofii

<sup>125</sup> *Państwo* 528c, przeł. W. Witwicki.

<sup>126</sup> M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, s. 42.

pierwszej jako fenomenologicznej filozofii, ścisłej i uniwersalnej, miał być wyrazem idei odpowiedzialności wobec nauki i społeczeństwa. Nawet Landgrebe, krytyczny wobec *Erste Philosophie*, relacjonując zaangażowanie Husserla w pracę nad tymi wykładami, przyjmuje podniosły ton:

Chodzi tu o ideę ludzkiej odpowiedzialności filozofa nie tylko wobec samego siebie, ale i wobec ludzkości, jeśli tylko kiedykolwiek obudziło się w niej dążenie do nie tak tradycyjnego, zastanego, lecz wynikającego z namysłu uzasadnienia swego bycia (*Dasein*). Idea ta została już przed kilkoma laty określona przez Husserla [w tzw. *Kaizo-Artikel* – M.B.-V.], a teraz przyjęta w owych medytacjach o absolutnym początku filozofii<sup>127</sup>.

Husserlowi obca jest owa metaforyzacja filozofii w niekończącą się nigdy drogę powołania: zadania są „nieskończone”, bo rzeczywistość doświadczenia jest otwarta, bo przekracza jednostkowe życie i obowiązujące teraz odkrycia, a nie dlatego, że podejmowane poznanie nie ma kresu. Ten postulat Husserla odpowiada zatem Platońskiej definicji filozofii, która co prawda zakłada formułę pewnego życia filozoficznego – wzrostu samoświadomości, pogłębiania wiedzy, powrotu do zagadnień już podejmowanych („życie się z przedmiotem badań” – Platon, *List VII* 341c) – jednak w żadnym razie nie implikuje motywu „fiaska filozofii” w znaczeniu niemożliwości rozstrzygnięcia stawianych sobie pytań filozoficznych. Słynny Husserlowski *telos* oznacza więc także rodzaj odniesienia się do własnej sytuacji badawczej, do rozwoju własnego projektu filozoficznego i jego przebiegu, w którym, jak wiadomo, Husserl był zarazem bardzo pewny swych przesłanek, jak i bardzo krytyczny wobec swych wyników. Przykładowo, już w roku 1903 pisał:

<sup>127</sup> L. Landgrebe, *Husserls Abschied von Cartesianismus*, „Philosophische Rundschau“, red. H.-G. Gadamer, H. Kuhn, 9. Jahrgang, Tübingen 1961, s.141.

Czasami mam niemal pewność, że w krytyce poznania zaszedłem dalej niż którykolwiek z moich poprzedników, że osiągnąłem znaczącą jasność tam, gdzie moi poprzednicy nie podejrzewali, iż jest to możliwe lub gdzie popadali tylko w zagmatwanie. A jednak: jakaż to ilość niejasności jest na tych stronach, jak dużo pracy dokonanej tylko połowicznie, ile męczącej niepewności w tym wszystkim, ileż tu samych uwag wstępnych, ile jeszcze zmagani na drodze do celu, a nie sam cel! Czy może nie ma być mi dane, abym mimo zdwojonego wysiłku wkładanego w tę pracę, nie osiągnął celu? Czy ta połowa jasności, ta męcząca niepewność, wskazujące na nierozwiązane problemy, mogą być jakoś znośne? I tak, po wielu latach nadal czegoś się uczę, znowu jestem na początku pracy. A podobno miałem być mistrzem! *Carpe diem!*<sup>128</sup>

Trzydzieści lat później Husserl podjął ideę *telosu filozofii* i umieścił ją w kontekście fenomenologicznego opracowania, uzgodnienia, tych dwu kategorii, jakie kierowały nim na początku XX w.: filozofii pierwszej i filozofii jako nauki ścisłej. Być może uczynił to po latach głównie po to, aby w czasach dość dramatycznych przemian, wyrazić własny stosunek wobec uprawianej dyscypliny, wobec nauki akademickiej i jej roli w świecie, żeby, jak powiada Platon, „nie być jak jakieś puste słowo” (*List VII 328c*).

---

<sup>128</sup> K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, s. 74–75.