

Małgorzata Bogaczyk-Vormayr

**Alethejologiczne koncepcje bytu.
Studium komparatystyczne z platonizmu i fenomenologii**

(autoreferat rozprawy doktorskiej; czerwiec 2011 r.)

Tezą mojej rozprawy doktorskiej jest wskazanie na alethejologię Edmunda Husserla jako na stanowisko platonizmu semantycznego. Dlatego moim głównym celem było uchwycenie związków genetycznej ejdetyki Platona i alethejologii Husserla. To kluczowe sformułowanie o „alethejologii Husserla” pochodzi z rozprawy Ernsta Tugendhata *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*¹. Sięgając do tradycji podziału na pytania „alethejologiczne” i „ontologiczne” (u niektórych autorów: „gnoseologiczne”) w obrębie myśli filozoficznej, Tugendhat wskazał na pewien stan opozycji, w jakim znajdował się husserlianizm wobec współczesnych sobie prądów i tendencji filozoficznych, a nade wszystko uwybraźnił moment pewnego przesunięcia czy zwrotu, jakiego sam Husserl dokonuje w obrębie historii ontologii – czyniąc jej podstawowym tematem prawdę bytu, tzn. nie uprawiając ontologii, lecz alethejologię.

Tytuł rozprawy doktorskiej wskazuje na centralne zagadnienie tej problematyki – krytykę poznania i metafizofię podejmowane w platonizmie i fenomenologii. Zagadnienie to wykazuje bowiem więcej zbieżności niż różnic (to stanowi meritum mojej interpretacji). Przyjmując powszechny w najnowszych badaniach nad platonizmem podział na platonizm: ontologiczny typu substancjalnego (rzeczowego), semantyczny, epistemologiczny, platonizm w odniesieniu do istnienia rodzajów naturalnych oraz platonizm jako sposób istnienia prawdy w matematyce, klasyfikuję stanowisko Husserla zaprezentowane w 6 badaniu (*Badania logiczne II/II*), w *Erste Philosophie* oraz w *Phänomenologische Psychologie* jako platonizm typu semantycznego oraz epistemologicznego. Pragnę podkreślić, że moja interpretacja, wskazując na obecność tego typu platonizmu w refleksji Husserla (głównie w koncepcji prawdy) jest zarazem krytyką jej interpretacji ontologicznej. Moim celem nie było zatem forsowanie interpretacji fenomenologii Husserla jako realizmu platońskiego, interpretacji

¹ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967. W literaturze polskojęzycznej podjął to zagadnienie *explicite* Andrzej Półtawski w artykule *Alethejologia Edmunda Husserla*, w którym autor przybliżył rozprawę Tugendhata, zob. tamże, „Studia Filozoficzne”, nr 1-2, 1983, s. 82-133.

przeciw której sam wyraźnie występował.²

Właśnie tytuł rozprawy w brzmieniu, jakie zaproponowałam wskazuje wprost na problem nieuzasadnionej ontologizacji fenomenologii Husserla, przez co rozumiem interpretacje dokonywane w ramach nadmiernego synkretyzmu tych dwóch nurtów filozoficznych: platonizmu i fenomenologii, a zarazem zubożenie husserlianizmu w jego wielu interpretacjach tylko i wyłącznie charakterem epistemologicznym jako rugujących pytanie o byt. Podążając za interpretacją Tugendhata wskazałam na zasadnicze przesunięcie, jakiego dokonuje Husserl w *Badaniach logicznych*, ze sfery zagadnień bytu (ontologii *sensu stricte*) do zagadnień epistemologicznych mieszczących w sobie jednak wszelkie możliwe pytania o byt – zatem nie tylko do sfery tematykacji poznania (epistemologia), lecz zarazem do centralnego zagadnienia prawdy, także jako *prawdy bytu* (alethejologia, epistemologia *sensu largo*).

W dysertacji prześledzona została Platońska teoria zasad (aprioryzmu) w kategoriach fenomenologicznej teorii poznania. Podjęłam kontynuację „hermeneutycznych” badań przedstawiających rolę Platońskiej teorii zasad oraz Sokratejskiej metody bezzalożeniowości jako źródłowych dla Husserlowskiego ideału poznania/filozofii/nauki oraz filozoficznej *epoché*. Takie badania prowadzone były w szkole Husserla (E. Fink) oraz wśród filologów i historyków filozofii antycznej zainteresowanych husserlianizmem (M. Landmann), wskazując wprost na myśl Sokratesa i Platona jako „prekursorów fenomenologii”.³ Autor tego sformułowania, Michael Landmann, powiada:

„Znamienne jest, że Husserl protestuje przeciwko twierdzeniu, jakoby przypisywał on istotom realny modus bycia (*real mode of being*), który nie różniłby się w niczym od sposobu bycia tego, co faktyczne (*facts*). Ale takie stwierdzenie, samo w sobie niewiele mówiące (*meaningless*), nie tylko nie jest poglądem Husserla, lecz nie jest również zgodne z twierdzeniami samego Platona. Można raczej powiedzieć, że dla platońskiego *χωρισμός* charakterystyczne jest odróżnienie rodzaju bytu *idei* od tzw. realnego istnienia obiektów zmysłowych. Jego główny spór z sofistami dotyczył właśnie tej kwestii: sofisci nie mogli przystać na istnienie takich przedmiotów, które – niezależnie od wszystkich relacji przestrzennych i czasowych – stanowiłyby czysty ‘świat inteligibiliów’, tzn. ‘sferę pojęć’ (*κόμος νοητός*) w jakimś ‘miejscu nadniebnym’ (*ὑπερουράνιος τοπος*), które nie mogą być znane zmysłom, a jedynie myśli. Jednakże Platon uważał, że ten *byt idei* jest bardziej autentyczny, aniżeli byt rzeczy tzw. realnych, tzn. zaktualizowanych. Dlatego zapewne

² Por. np.: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s.68 i dalej; H.-G.Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 238

³ M. Landmann, *Socrates as a Precursor of Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. II, 1941-1942, pp. 15-42.

Husserl słusznie (tzn.: dzisiaj możemy go z tego usprawiedliwić) starał się chronić swą naukę przed zarzutami o realizm platoński, choć, jak widzimy, ten realizm nie jest *stricte* platoński. Dlatego więc, jeśli chodzi o fenomenologię jako stanowisko realizmu, żadne rozróżnienie między stanowiskiem Husserla i Platona nie jest tak naprawdę konieczne.⁴

Platonizm (platonizm Platona) nie ulega wszelako unieważnieniu usuwając zeń jego antyczną metafizyczno-substancjalną podstawę lub trans-transcendentny status pierwszych zasad. W budowaniu ogólnej teorii wiedzy zawsze do głosu dochodzi niezbywalny platonizm semantyczny, czyli naukowotwórczy aprioryzm, będący warunkiem możliwości prawdziwości wiedzy. W ten sposób stanowisko tzw. semantycznego platonizmu zbliża metafizycznie Sokratesa, Platona, Arystotelesa oraz Husserla co do krytycznych procedur dochodzenia do prawdy. W przedłożonej dysertacji podjęłam zatem właśnie to zagadnienie, wskazujące na pewną komplementarność problematyki ejdetycznej i fenomenologicznej. W postulacie epistemologicznego uprawomocnienia zagadnień ontologicznych Husserl powtarza sokratejskie i kartezjańskie dążenie do przebadania możliwości samego poznającego rozumu, a poprzez postulat krytyki poznania kontynuuje rozwój idei rozumu jako takiego, tzn. rozwój samej filozofii.

W przedłożonej pracy starano się wykazać pewną spójność ujęcia przez Husserla celu filozofii/filozofowania oraz ideału poznania bezzałożeniowego, jako obecnych w jego najwcześniejszych i późniejszych pracach. Starano się pokazać, iż ważne jest współcześnie przebadanie następujących zagadnień:

- (1) nawiązanie Husserla do greckiego ideału *prote philosophia*
- (2) terminologiczne nawiązanie do platońskiej *idei* jako przedmiotu poznania a priori
- (3) związki fenomenologicznej *epoché* z sokratejskim ideałem bezzałożeniowości
- (4) rozważanie przez Husserla tożsamościowego charakteru prawdy i bytu
- (5) jego krytyka pozytywizmu, sceptycyzmu oraz wynikającego z nich relatywizmu jako współczesnych form sofistyki

W pierwszych paragrafach drugiego rozdziału skoncentrowałam się na genezie kategorii *idea* jako sięgającej do *archai*, mającej swe oparcie w koncepcji Prawdy-Bytu (Parmenides) i Liczby-Relacji (pitagoreizm). Presokratejska nauka o *arche* czy też o *aitia* – przyczynach, jest w tym samym, jak husseriliańska filozofia wglądu, dosłownym sensie, antyesencjalizmem. Wszelka *aitiologia*, w tym zatem i epistemologiczne stanowiska

⁴ Tamże, p. 21. [Tłum. własne].

platonistyczne, są antyesencjalistyczne. Przedmioty kategoriale nazywane przez Husserla obiektami teoretycznymi rozpoznawane są/uchwytywane są 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 transcendentalnej* (w jednym z tzw. rozwinięć – *Ergänzender Text IV*) Husserl, wskazując na dialektykę Platona jako pierwszą wersję logiki i nauki, przyjmuje ją za odpowiadającą jemu własnemu rozumieniu filozofii/nauki (powiada: „co nazywamy dzisiaj nauką w szeroko przyjętym znaczeniu, a co wyrosło z logiki”⁵). Podkreśla tam zarazem źródłowość presokratejską – „przed-formę nauki” – wobec jego formuły *Wissenschaft*.

W przypadku obu tych stanowisk filozoficznych – parmenidejsko-platońskiego oraz fenomenologicznego – poszukiwany jest model „widzenia” poprzedzony wydarzeniem „zwrócenia spojrzenia” ku apriorycznej „prawdzie”, elementarnej formule, zasadzie („ku światłu Dobra” – *Państwo* 515c), wobec „zmęczenia rozpatrywaniem rzeczywistości, patrzeniem na rzeczy oczyma“ (*Fedon* 99d). Chodzi o model widzenia, które wymaga podjęcia nowej drogi (metody) – temu odpowiada metafora drugiego płynięcia (*δεύτερος πλοῦς* – *deuteros plous*). Podczas tej „drugiej wyprawy” Sokratesa, „uciekając się do słów” (99e – 100a) wyodrębnia on pojęcia ogólne i formułuje hipotezy. „Uciekanie się do słów” oznacza tu procedury badawcze, odpowiadające stanowisku nazwanym przeze mnie platonizmem semantycznym.

Zatem trzecim źródłem klasycznego sformułowania kategorii *idea*, jest, jak wskazałam, nauka Sokratesa o *horismoi* – o definiowaniu. Pytanie otwierające dialogi Platona, sokratejską dialektykę definicji ma swe początki w presokratejskim pytaniu: *co jest?* (a co tylko „się zdaje”). Późniejsze pytanie sokratejskie stawiające kwestię: *czym coś jest*, świadczy właśnie o zapytywaniu o związek naocznego ujęcia rzeczy indywidualnej z możliwością dokonania ideacji.⁶ Bynajmniej nie w roku 1900, lecz już w okresie po wykładach poświęconych zagadnieniu filozofii pierwszej Husserl podaje następujący opis przebiegu redukcji eidetycznej:

„Staraliśmy się opisać pewien rodzaj kompleksowych czynności duchowych (*Geiststätigkeiten*) [np. *Besinnung, Variation* - M.B.], a teraz jako ich wynik końcowy zjawia się w naszym wglądzie (*Schau*) *eidos*, idea platońska, czyli to, co istotowo ogólne

⁵E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, (*Husserliana*, B. XVII) hrsg. v. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, S. 352 [Tłum. własne].

⁶Por. także: E. Husserl, *Idee I*, s. 20 i dalej.

(*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 samego *apriori*, czytego *eidosu* (*ein Apriori, ein reines Eidos*).⁷

Związek uzupełniania między *a priori* i *a posteriori*, korelacji przedmiotu doświadczenia a sposobem jego dania, naocznością jako momentem widzenia w najściślejszym sensie (Husserl: „*Anschauung im strengsten Sinne*”) są przedmiotem poszukiwań Husserla. Świadomie sięga się on tutaj do Platońskiej – odwołującej nas z kolei do Parmenidesa, i przedstawionej szczegółowo w dialogu *Parmenides* – koncepcji uczestnictwa (*methexis*). Husserl pisał:

„Podstawowe pojęcia, jakie w sposób źródłowy wytwarza matematyk, na ogólnym poziomie intuicji, są czystymi wypatrzonymi ogólnościami, wypatrzonymi wprost z wyobrażonych jedności, które na podstawie dowolnych wariacji takich jedności osiągają rangę identycznych, a dzieje się tak przez przenikający je generalny sens, i w tych wariacjach zostają one ujednolicone (co odpowiada Platońskiej *methexis* w źródłowej intuicji).”⁸

Jako najważniejsze zadanie tego rozdziału widziałam prezentację rozumienia filozofii pierwszej – *πρώτη φιλοσοφία* –, jakie zawierają wykłady zatytułowane *Die Idee der Philosophie und ihre geschichtliche Herkunft (Erste Philosophie I)*. Upowszechniona przez Arystotelesową *Metafizykę* filozofia pierwsza nie stanowiła sokratejskiego projektu nauki, lecz pewną ideę wiedzy-mądrości (*ἐπιστήμη-σοφία*). I tak, *Erste Philosophie* Husserla jest w moim przekonaniu projektem fenomenologii przeprowadzonym w formie *meditationes de prima philosophia*, „które w zasadniczym stopniu powinny dać ‘początek’ prawdziwej (*wahre*) filozofii.”⁹ O ile interpretatorzy zgodni są co do związków między wykładami londyńskimi, *Formale und transzendente Logik* oraz tzw. systematycznymi częściami *Medytacji kartezjańskich*¹⁰ z tekstem *Erste Philosophie I*, o tyle to w mojej rozprawie po raz

⁷ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 (Husserliana, B. IX)*, hrsg. v. W. Biemel, S. 76, 86. [Tłum. własne].

⁸ Tamże.

⁹ Cyt. za: R. Boehm, *Einleitung des Herausgebers*, w: E. Husserl, *Erste Philosophie*, T. 1: *Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, Haag 1956, S. XIII. [Tłum. własne].

¹⁰ Por. tamże, S. XXII-XXV. [Tłum. własne].

pierwszy podkreślony został związek tego tekstu z pracą *Filozofia jako nauka ścisła*.

Erste Philosophie dlatego właśnie stanowi główny materiał tekstowy moich badań, gdyż dowodzi o nawiązaniu Husserla do problematyki *Badań logicznych* oraz dlatego też, że pokazuje wyraźnie drogę badawczą Husserla od *Filozofii jako nauki ścisłej* do *Kryzysu nauk*. Niełatwo w literaturze przedmiotu znaleźć ujęcie bliskie memu przekonaniu. Nie jestem w nim jednak całkowicie odosobniona. Przykładowo, L. Landgrebe powiada, że odejście Husserla od koncepcji tzw. apodyktycznej nauki jako idei przewodniej jego filozofii, zachodzi wraz ze skierowaniem się Husserla ku historyczno-filozoficznemu uzasadnieniu tzw. drogi namysłu. „Nie jest zatem – jak pisze Landgrebe – żadnym zerwaniem z wcześniejszymi rozprawami Husserla, lecz konsekwencją jego programu ostatecznego uzasadnienia prawdy w ‘doświadczeniu absolutnym’.”¹¹ Według mojej interpretacji – w której podążam za Finkiem i Landgrebe – owo uzasadnienie zostaje przeprowadzone w *Kryzysach*, w koncepcji *telosu* filozofii. Landgrebe powiada nawet, że „*Kryzysy* wypełniają luki z *Erste Philosophie*.”

O fenomenologii jako filozofii pierwszej (co odpowiada formule filozofii jako „nauki ścisłej”) pisze Husserl zawsze w kontekście krytyki naturalizmu, sejentyzmu i antyplatonizmu (przede wszystkim antyplatońskiego, jak wyraża się sam Husserl, apriori Kanta). Przetawię tu krótko dwa argumenty, pochodzące kolejno z dzieł *Formale und transzendentale Logik* oraz z artykułu *Fenomenologia*:

„Wiek XVIII i czas po nim były tak dalece określone przez empiryzm, czy też dokładniej: przez antyplatonizm, że nic nie jest im bardziej obce niż uznanie tzw. obiektów idealnych. To właśnie jest dla historii filozofii transcendentalnej, przez nas podejmowanej, i dla naszej współczesności w ogóle – nadal jeszcze tkwiącej w tych starych uprzedzeniach – faktem 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 stronnictwach filozoficznych, nawet u samego Kanta.”¹²

W słynnym artykule Husserla opublikowanym w *Encyclopaedia Britannica*, w paragrafie zatytułowanym *Fenomenologia jako filozofia uniwersalna (Die vollständige Phänomenologie als universale Philosophie)* czytamy dalej o jego filozofii fenomenologicznej:

¹¹ L. Landgrebe, *Husserls Abschied von Cartesianismus*, „Philosophische Rundschau“, hrsg. v. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, 9. Jahrgang, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 158; por. R. Sokołowski, *Miejsce konstytucji w fenomenologii Husserla*, tłum. K. Wojtkowska, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI, Z. 4, 2003, s. 158.

¹²E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, S. 228-9 [Tłum. własne].

„Właśnie tak odradza się źródłowe pojęcie filozofii jako uniwersalnej nauki z radykalnego samouzasadnienia, która w dawnym platońskim i kartezjańskim sensie sama jest nauką. Ściśle systematycznie przeprowadzona fenomenologia, w jej przed chwilą przedstawionym znaczeniu [jako uniwersalna wiedza – M.B.], jest identyczna z filozofią obejmującą wszelkie prawdziwe (*echte*) poznanie. Rozpada się na ejdetyczną fenomenologię (uniwersalną ontologię) jako filozofię pierwszą i na filozofię drugą jako naukę o uniwersum faktów bądź też o syntetycznie zamkniętej transcendentnej intersubiektywności. Filozofia pierwsza jest uniwersum metody dla tej drugiej filozofii. Filozofia pierwsza w swoim metodycznym ugruntowaniu odnosi się do samej siebie.”¹³

Tym, co znamionuje wszelkie postaci zaprzepaszczenia ideału filozofii pierwszej, poczynwszy od popularnego materializmu a kończąc na wpływowych w czasie pracy Husserla nad *Filozofią jako nauką ścisłą* monizmie wrażeń oraz energetyzmie, jest z jednej strony naturalizacja świadomości, włącznie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi danymi, z drugiej zaś naturalizacja idei, a tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm.¹⁴

Dlatego w rozdziale następnym sięgnęłam do czterech typów/sposobów rozumienia prawdy wyłożonych przez Husserla w 6 z *Badań logicznych*: (1) prawda jako stan rzeczy, (2) jako stosunek idealny, (3) bycie tym, co prawdziwe oraz (4) jako słuszny sąd. Husserl opowiada się tam za klasyczną koncepcją prawdy (adekwacji), natomiast nie porzuca definitywnie rozwiązania drugiego, jak sądzę ze względu na postulowany w tej wersji stosunek przedmiotu do idei, który nazywam, podążając za terminologią klasyczną, *relacyjnością*. W późniejszych pracach Husserla – jak dowodzi m.in. Tugendhat – jako podstawowe traktowane będzie znaczenie trzecie, które w terminologii przedłożonej pracy odpowiada kategorii „prawda-byt”. Mamy więc do czynienia aż z trzema momentami platońsko-arystotelesowymi: adekwacji, relacyjności, prawdy-bytu; znajdujemy tu zatem stanowiska: apriorycznej zgodności, aprioryczności relacji, tożsamości prawdy i bytu.

Wszystkie te trzy przeze mnie wyszczególnione i nazwane momenty wyrażają pogląd, iż prawda i fałsz są czymś ponadczasowym, niezmiennym, że są istotą treści samych sądów, nie naszych aktów sądenia. Do koncepcji tej dochodził Husserl poprzez pierwszy tom *Badań*, na drodze krytyki relatywizmu, psychologizmu, sceptycyzmu.¹⁵ Trzecie rozumienie prawdy jest oznaczeniem przedmiotu słowem „prawda”, czyli oznaczeniem go przez bycie,

¹³ E. Husserl, „*Encyclopaedia Britannica*“-Artikel, w: Tenże, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stuttgart 2002, s. 220 [Tłum. własne]

¹⁴ E. Husserl, *Filozofia jako nauka nauka ścisła.*, przeł. W. Galewicz, Warszawa, Fundacja Aletheia 1991, s. 73.

¹⁵ Zob np. *BL I*, s. 136.

dokładnie: bycie tym, co prawdziwe. Byt dany jest wówczas nie tylko w spostrzeżeniu adekwatnym, ale jako „idealna pełnia dla intencji”, jako to, co dla tej intencji najwłaściwsze (specyficzne) – jako jej istota. (Także w innych pracach, np. w *Filozofii jako nauce ścisłej*, pisał Husserl o adekwatności poznania zachodzącego w oglądzie istotowym, zwróciwszy uwagę na umysłowy charakter „spostreżenia”¹⁶).

Na podstawie szczegółowej analizy 6 badania, przedstawionej w rozdziale trzecim rozprawy doktorskiej, starano się dowieść, że tzw. absurdalność/ tzw. całkowite rozczarowanie, czy wreszcie: fałsz-niebyt są u Husserla „nie do pomyślenia”, podobnie jak u klasyka tego problemu filozoficznego – Parmenidesa z Elei (Husserl powiada wszak: „Es entsprechen dann den Begriffen Wahrheit und Sein die korrelaten Begriffe Falschheit und Nichtsein.” – „Pojęciom prawdy i bytu odpowiadają zatem korelatywne pojęcia fałszu i niebytu.”¹⁷) „Zasadą zasad” nie jest jednak teza Parmenidesa (B6: „Byt jest a niebytu nie ma”), lecz arystotelesowskie przekonanie o wieloznacznym orzekaniu bytu:

„Skoro byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz polegają na łączeniu i na rozdzielaniu, a w całości na podziale zdań sprzecznych na prawdę i fałsz – prawda jest stwierdzeniem połączenia podmiotu i orzeczenia, a zaprzeczeniem ich rozdziału; fałsz natomiast jest przeciwieństwem tego stwierdzenia i tego złączenia. Innym problemem jest, jak to się dzieje, że myślimy o rzeczach połączonych i rozdzielonych; ‘połączenie’ i ‘rozdzielenie’ rozumiem tak, że myślę o rzeczach w taki sposób, iż myśli nie tworzą zwyczajnego następstwa, lecz stają się jednością: bo fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, tak jakby dobre rzeczy były prawdziwe, a złe fałszywe, lecz w myśli, a w przypadku pojęć prostych oraz istot prawda i fałsz nie istnieją nawet w myśli.” (*Met.* E 1027 b 18-28; tłum. K. Leśniak).

Filozofia fenomenologiczna swą metodą i wręcz w samej swej nazwie wyraża owo podstawowe przekonanie greckiej filozofii bytu, że rzeczywistość poprzedza myślenie. Myśl jest instrumentem dochodzenia do prawd, naszych treści o świecie, jest też instrumentem ich jakościowania, nie służy jednak zupełnej nie-prawdzie. Gotowość do weryfikacji/falsyfikacji „prawd” warunkuje postulat prawdy jako adekwacji i jako tożsamości Prawda-Byt. Tożsamość jest adekwacją – w jej pierwszym, parmenidejskim ujęciu. „Byt jest albo go nie ma” – myślenie jest wtedy, gdy uchwytuje prawdę, ten właśnie związek wyraża greckie słowo

¹⁶ E.Husserl, *Filozofia jako ...*, s. 44-45.

¹⁷ E.Husserl, *Logische Untersuchungen II/II*, M. Niemeyer, Halle 1921, S.126. [Tłum. własne]. J. Sidorek tłumaczy: „Pojęciom prawdy i bycia odpowiadają wtedy korelatywne pojęcia fałszu i niebycia.”, zob. *BL II/II*, s.151.

logos. Gdy w myśli nie ma odniesienia do prawdy, tzn. do realnego bytu, nie mamy do czynienia ani z *myślą* – trafnym sądem, ani z *rozumem* wyrażonym w sądzie, w *mowie* – *logos*. Podobnie Husserl za „samo poznanie” (poznanie właściwe – *echt, streng, universell*) uznaje rozpoznanie prawdy jako tego, co naprawdę będące (*ontos on*), wyrażające tożsamość bytu i prawdy. Jest to stanowisko nazwane tu alethejologiczną koncepcją bytu.

Pisma Husserla wymagają w moim przekonaniu hermeneutycznej lektury, kolejne tomy „Husserliana” czy „Orbis Phaenomenologicus” odsyłają do najwcześniejszych prac i wykładów Husserla. Niezmiennym tematem wykładów z lat 20-tych jest metoda maieutyczna, ideał bezzałożeniowości oraz platońska źródłowość fenomenologicznego postulatu *streng Wissenschaft*. Poddanie przeze mnie dokładnej lekturze pierwszych wykładów cyklu *Erste Philosophie* oraz tych stron z *Badań logicznych*, które poświęcone są ideałowi adekwacji (*BL II/II, VI, 5*) otwiera jedynie tę problematykę, służyć może zaledwie zaznaczeniu, że jest to teren do podjęcia szczegółowych komparatystycznych badań i że służyć może problemowemu ujęciu zagadnienia prawdy i bytu.