

Ks. JÓZEF TISCHNER

OD PRAWDY SĄDU DO PRAWDY EGZYSTENCJI

Pojawienie się u Heideggera pojęcia: „prawda egzystencji”, będącego wyrazem zastosowania przymiotnika „prawda” do określenia istnienia ludzkiego, zostało wywołane głębokimi przemianami koncepcyjnymi, które objęły zarówno pojęcie prawdy, jak pojęcie bytu specyficznie ludzkiego. Ich korzeni należałoby szukać, gdy idzie o filozofię nowożytną i współczesną, przede wszystkim u Hegla i u Husserla. Dla Hegla człowiek to, jak wiadomo, byt-dla-siebie; bytuje on w ten sposób, że zawsze pozostaje w jakimś stosunku do samego siebie. Może to być stosunek jakiejś wewnętrznej akceptacji siebie lub buntu przeciwko sobie. Filozofia od czasów starożytnych wiązała prawdę z ideą zgodności: prawdziwe jest poznanie, gdy zgadza się ze swym przedmiotem, fałszywe, gdy się ze swym — szeroko pojętym — przedmiotem nie zgadza. Uchwycenie przez Hegla istoty ludzkiej jako bytu-dla-siebie otworzyło możliwość zastosowania do niej pojęcia prawdy: człowiek jest w prawdzie, gdy „wewnętrznie” zgadza się z sobą, gdy zatem świadomość tego, kim jest, odpowiada temu, czym jest naprawdę, w przeciwnym wypadku człowiek jest w błędzie, lub — mówiąc trafniej — błąd jest w człowieku. Na razie były to jednak przede wszystkim możliwości. Aby to, co może być, stało się rzeczywistością, pojęcie prawdy musiało przejść przez podobne przemiany znaczeniowe. Najpierw trzeba było, aby zerwana została jego ścisła więź z sądem. Od czasów Arystotelesa ustalili się bowiem poglądy, że nosicielem prawdy może być wyłącznie sąd. Temu pogładowi zaprzeczył szczególnie mocno E. Husserl. Wysunął on tezę, że o prawdzie w sensie źródłowym możemy mówić już na poziomie prostych spostrzeżeń. Ale to jeszcze nie wystarczyło. Trzeba było pokazać, że prawda leży jeszcze głębiej, że wiąże się ona z fundamentalnym stosunkiem człowieka do świata i do samego siebie, głębszym niż spostrzeżenia i sądy. Tego właśnie kroku dokonał Heidegger. Wiąże on prawdę z tzw.

„Erschlossenheit”, czyli „otwartym sposobem bytowania” człowieka w stronę świata i w stronę samego siebie, nie tylko umożliwiającym wydawanie prawdziwych sądów i dokonywanie prawdziwych spostrzeżeń, ale stanowiącym wprost jego autentyczne bytowanie.

Dzięki Husserlowi i Heideggerowi doszło, jak widać, do głębokiej rewizji utrwalonego od wieków na gruncie filozofii pojęcia prawdy. Rewizja ta, szczególnie w przypadku Heideggera, stanowiła wynik reinterpretacji pewnych pojęć platońskich i arystotelesowskich, które dotąd pozostawały na ogół w ukryciu. Jej następstwa sięgają bardzo daleko. Z jednej strony oświetlają od nowej strony naturę bytu ludzkiego, z drugiej odsłaniają raz jeszcze podstawowe zadania filozofii. Okazuje się, że stawiając pytanie o to, czym właściwie jest prawda, wkraczamy w samo wnętrze zagadnień antropologii i zagadnień związanych z odpowiedzialnym uprawianiem filozofii.

W sposób szczególnie wnikliwy ukazała nam to ostatnio książka Ernesta Tugendhafta p. t.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (wyd. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970). Jest ona poświęcona analizie „przewrotu w dziedzinie myślenia o prawdzie”, jaki dokonał się w filozofii najnowszej u Husserla i Heideggera. Praca pod wieloma względami należy do imponujących. Odznacza się nie tylko doskonałą znajomością tekstów, lecz także głębokim a zarazem bardzo własnym sposobem ich odczytywania. Ukazuje ona, jak nowe pojęcia prawdy wpłynęły na kierunek pracy filozoficznej Husserla i Heideggera i jak głęboko zaważyły na ostatecznej formie tych filozofii. Mimo iż na temat pojęcia prawdy u Husserla i Heideggera pisano już poprzednio wiele, książka Tugendhafta wnosi do problemu wiele całkiem nowego materiału. Z tego tytułu książkę tę uczynimy tutaj czymś w rodzaju przewodnika dla naszych rozważań o prawdzie. To, co piszę, nie stanowi oczywiście żadnej recenzji z pracy Tugendhafta. Chodzi raczej o to, aby zaczerpnąć z niej wskazówki na temat tekstów samego Husserla i Heideggera i by w oparciu o nie uzyskać wgląd w naturę problematyki prawdy i w perspektywy, jakie się otwarły dla antropologii dzięki podjętym tam rozstrzygnięciom. O tym, jak doniosłe jest to zagadnienie, przypomina nam w pierwszych słowach przedmowy Tugendhaft: „Pytanie o sens prawdy i o warunki skierowania się człowieka w stronę prawdy jest dla filozofii już od dawien dawna dlatego pytaniem podstawowym, ponieważ dotyczy wprost jej możliwości. Bo filozofia w sensie najszerszym a zarazem najbardziej pierwotnym trwa tylko dzięki temu, że chce nakierować na prawdę całe życie człowieka, chce go uczynić życiem w postawie krytycznej odpowiedzialności”¹.

¹ Dz. cyt., 1.

MOTYWY STANOWISKA HUSSERLA

Rozszerzenie problematyki prawdy na sferę świadomości przedpredykatywnej dokonało się u Husserla już w *Badaniach logicznych*. Mimo pewnych modyfikacji w ujęciu istoty filozofii a częściowo także istoty prawdziwości, jakie nastąpiły później, Husserl pozostaje do końca wierny podjętemu w *Badaniach* zasadniczemu rozstrzygnięciu. Jakie motywy leżały u jego źródeł? Najbardziej, jak się wydaje, podstawowe były dwa: pierwszy związany z istotą metody fenomenologicznej, drugi związany z koncepcją przeżyć intencjonalnych.

Sprawa pierwsza wymaga szczególnego podkreślenia. Już od samego początku ruchu fenomenologicznego zaznaczyły się w tym ruchu dwie tendencje. Jedna szła radykalnie po linii hasła „z powrotem do rzeczy,„ i upatrywała istotę metody fenomenologicznej w czysto obiektywnym opisie rzeczy, abstrahując mniej lub bardziej tymczasowo od sposobów ich obecności dla świadomości. Idealem takiego opisu mógłby być opis stosunków części do całości przeprowadzony przez Husserla w *Badaniach logicznych*. Na naszym terenie jako przykład może służyć metoda realizowana przez Ingardena w jego *Sporze o istnienie świata*. Opis idei przedmiotu, opis jego formy, materii czy sposobów istnienia rozwija się tutaj bez troski o sposoby uobecniania dla świadomości opisywanego przedmiotu i budujących go elementów składowych. Druga tendencja wiązała się ściśle z ideą istoty fenomenu. Fenomenem jest coś „pośredniego” między rzeczą a świadomością: jest nim rzecz o tyle, o ile jest dana świadomości. Badanie fenomenu nie może zatem obejść się bez równoczesnego badania faktycznych lub możliwych sposobów uobecniania się rzeczy dla świadomości, dla której jest ona tym, czym jest. Husserl już w *Badaniach logicznych* a jeszcze bardziej wyraźnie w pracach późniejszych stawał się rzecznikiem drugiej tendencji. Było to między innymi źródłem ideowego rozłamu w grupie: jeden nurt szedł w kierunku szczególnie pojętego „realizmu”, drugi w kierunku również szczególnie pojmowanego „idealizmu”. W *Badaniach logicznych* Husserla czytamy na ten temat: „Fenomenologia oznacza zatem naukę o przeżyciach w ogóle włączywszy w to także ukazujące się w sposób oczywisty w przeżyciach dane nie tylko efektywne, lecz także intencjonalne”². Na przytoczonej formule odbija się jeszcze co prawda wpływ Brentany (przeżycie jest tu rozumiane jako „przejaw”), ale pojawia się już znamienne dla późniejszego stanowiska Husserla rozróżnienie „efektywnych elementów składowych przeżycia” (aktu, noesy) oraz jej „składników” internacjonalnych *resp.* „przedmiotowych” (szeroko rozumianego noematu). Obszar badań fenomenologii jako nauki został wyznaczony granicami

² *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1921, II/2, 236.

szeroko pojętego aktu i również szeroko pojętego przedmiotu aktu (obszar: noetyczno-noematyczny). W dalszym ciągu przytoczonego powyżej tekstu Husserl mówi, iż jego badania przynależą do „jakiejs postaci czystego ‚cogito’”, że są badaniami „jego efektywnych i intencjonalnych zawartości”, „apriori możliwych związków z innymi postaciami w idealnie możliwych związkach świadomościowych w ogóle”. To właśnie w takim ujęciu istoty badań fenomenologii należy szukać źródła późniejszego transcendentalizmu Husserla. Krok Husserla w stronę transcendentalizmu był wyznaczony wewnętrzną logiką podjętej problematyki, z której wypłynęła generalna idea adekwatnej do niej metody. O tym, że nie doprowadził on, a w każdym razie nie musiał doprowadzić do idealizmu metafizycznego, pisałem na innym miejscu³. Idea fenomenologii jako badania przedmiotu w sposobach jego obecności dla podmiotu pociągnęła za sobą konieczność rewizji tradycyjnej koncepcji prawdy jako właściwości znamionującej sąd.

Jak do tego dochodzi?

Husserl stwierdza najpierw, że dla jednego i tego samego przedmiotu możliwe są — w pewnym oczywiście zakresie — różne sposoby prezentacji: przez przypomnienie, wyobrażenie sobie, spostrzeżenie itd. Spostrzegając cokolwiek, możemy spostrzegać lepiej lub gorzej, jasno lub niejasno, z bliższa lub z dalsza. Wśród wielu różnych sposobów doświadczania przedmiotu zazwyczaj jeden jest podstawowy, źródłowy. „...gdyby to, co właśnie przedmiotowo mniemamy zawsze było dane w ten sam sposób, nie mielibyśmy żadnego powodu zapytywać o prawdę lub fałsz. Tylko dlatego, że mamy tę godną podziwu możliwość mniemania czegoś, co nie jest nam mimo to ‚bezpośrednio’ dane, a co znów kiedy indziej może nam być dane ‚bezpośrednio’, mówienie o prawdzie lub o fałszu ma swój sens. Tak zatem wydaje się, że sens ‚prawdy’ opiera się o własne zróżnicowania rozmaitych sposobów uobecnień jednego i tego samego przedmiotu. Jeżeli nasze rozważanie jest słuszne, fenomenologiczny sposób stawiania pytania, który uwzględnia różne sposoby obecności przedmiotu dla świadomości, jest w ramach filozofii intencjonalności specjalnie dysponowany do wysunięcia problemu prawdy”⁴. Nie znaczy to oczywiście, by pytanie o źródłowy sposób obecności przedmiotu dla świadomości było równoznaczne z pytaniem o prawdę. Wszak poznanie nie źródłowe nie musi być przez to samo poznaniem fałszywym. Odkrycie różnych sposobów obecności przedmiotu jest tylko okazją do wysunięcia problemu prawdy już na poziomie przedpredykatywnego doświadczenia przedmiotowego.

³ Ingarden-Husserl: *Spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972.

⁴ E. Tugendhaft, dz. cyt., 30.

Drugi motyw nowej koncepcji prawdy wiąże się u Husserla z ideą intencjonalności. Teoria intencjonalności aktów przedpredykatywnych jest warunkiem *sine qua non* pytania o prawdę. Gdyby się zaprzeczyło twierdzeniu, że przynajmniej niektóre przeżycia przedpredykatywne posiadają zdolność przedstawienia czegoś więcej niż samych siebie, zatem czegoś, co jest poza nimi, nie mogłoby być mowy o ich „prawdzie” lub „fałszu”. Jak bliżej wyglądała u Husserla teoria intencjonalności? W odpowiedzi skoncentruję się na jednym aspekcie zagadnienia, mianowicie na idei „*Setzung*” związanej z koncepcją przeżyć zwanych w *Badaniach* — „obiektywizującymi”.

Najpierw podkreśla Husserl nieadekwatność tradycyjnego przeciwstawienia pojęcia przedstawień i pojęcia sądów. Przedstawieniem (*Vorstellung*) miałby być, według tego ujęcia, akt prostego posiadania w świadomości *rsp.* przez świadomość pewnych treści typu „przedmiotowego”, ale bez momentu uznawania, że odnośny przedmiot naprawdę istnieje. *Np.* przedstawiam sobie szklaną górę. Z kolei sąd miał wnosić ze sobą moment „*asercji*”, *tj.* uznania istnienia odnośnego stanu rzeczy. Husserl odkrywa, że możliwa jest sytuacja odwrotna, gdy sąd będzie prostym „posiadaniem treści” a „przedstawienie” uznaniem jej prawdziwego, przedmiotowego istnienia. Tak dochodzi do wypracowania w *Badaniach logicznych* pojęcia aktów „obiektywizujących” (zarówno predykatywnych, jak przedpredykatywnych), odznaczających się tym, że zawierają w sobie moment uznania w istnieniu (*Setzung*) ich przedmiotu. „Rozróżniamy, pisze Husserl, wśród aktów nominalnych akty uznające w istnieniu (*setzende*) i nieuznające w istnieniu (*nichtsetzende*). Pierwsze są poniekąd mniemaniami bytu; należą tu, czy to jako spostrzeżenia zmysłowe, czy jako spostrzeżenia w sensie szerszym, mniemające ujęcia bytu w ogóle łącznie z aktami, które wprawdzie nie roszczą sobie pretensji do tego, by ujmować sam przedmiot jako taki (cieleśnie lub w ogóle naocznie), niemniej traktują go jako istniejący”⁵. Uznawane (w aktach przedpredykatywnych) *rsp.* stwierdzane (w sądach) istnienie nie musi oczywiście być istnieniem realnym. Dla każdego przedmiotu możliwy jest cały szereg odmian sposobów istnienia łącznie z nieistnieniem. Moment uznawania w istnieniu odnosi się do którejś z możliwych dla danego przedmiotu odmian bytowania. Jest on właściwym nosicielem intencjonalności. To dzięki niemu świadomość jest świadomością *c z e g o ś*, co jakoś poza nią jest (ściślej: poza samym aktem uświadamiania sobie czegoś, ponieważ niekiedy przedmiotem aktu może być sama świadomość). Jest on również, jak zauważa Tugendhaft, a co jest szczególnie ważne, podstawą obecnego w akcie *r o s z c z e n i a* do prawdy. „W uznaniu istnienia staje się wyraźne sięganie aktu poza siebie, tak że mówienie

⁵ *Log. Unters.*, II/1, 479.

o intencji, o skierowaniu, zdaje się być dostosowane wyłącznie do aktów uznających istnienie”⁶. I na innym miejscu: „Gdy sobie jakąś rzecz tylko przedstawiamy, wprowadzimy ją tym samym jako tę samą, która ewentualnie może nam być dana także w naoczności, ale dopiero w momencie uznania istnienia leży wyraźne 'sięgnięcie' w stronę rzeczy samej (...), które wyraża się w 'to tak jest': stąd akt niewypełnionego doświadczeniem mniemania uznając, że to, co mniema, jakoś istnieje, podnosi tym samym roszczenie, że ono jako takie jest takie a nie inne, że ono tak a nie inaczej by się ujawniło, gdyby w ogóle doszło do jego uobecnienia (...)”⁷.

Sprawa „uznania w istnieniu” (*Setzung*) wymaga jednak pewnych uzupełniających wyjaśnień. Husserl niestety nie doprowadził do końca koniecznych tutaj analiz. Stało się to między innymi powodem wysunięcia przeciwko niemu zarzutu idealizmu metafizycznego. Również nastrożające się kłopoty językowe nie zostały do końca załatwione. Ingarden sugeruje jako polski odpowiednik „*Setzung*” słówka: „uchwytywanie istnienia”. Jest to pod wieloma względami sugestia trafna, ponieważ dzięki niej uwypuklony zostaje rys dostosowania się świadomości do czegoś, co jakoś istnieje poza nią, a czemu ona w dążeniu do prawdy bez reszty się poddaje. Akcentując jednak „realistyczny” aspekt znaczenia „*Setzung*”, zamazuje Ingarden aspekt noetyczny, ściśle aktowy, to mianowicie, że uchwycenie istnienia idzie w parze z jakąś postacią jego, czysto „subiektywnego”, uznania. Pewne zarówno dla Ingardena jak dla Husserla jest w każdym razie jedno: że moment uznania w istnieniu pojawia się już na poziomie prostych aktów spostrzeżeniowych typu obiektywizującego, zaś na poziomie sądu zostaje on tylko bardziej wszechstronnie rozwinięty i wyrażony explicite aktem szczególnej asercji predykatywnej.

Rozważając zagadnienie merytorycznie, należy stwierdzić, że uznanie w istnieniu oznacza obiektywizację treści, ku której jest ono zwrócone. Ta z kolei polega na odniesieniu aktu w stronę przedmiotu. W idei owego odniesienia kryje się idea możliwego powrotu do tego samego przedmiotu w aktach typowo takich samych. Uprzedmiotowić znaczy uznać, że coś jest trwale (mniej lub bardziej) transcendentne w stosunku do aktu. Tak pojęte „uprzedmiotowienie” zachodzi także w przypadku, gdy „przedmiotem” aktu staje się sam akt świadomości. Jest on wtedy „uznawany” jako „coś istniejącego” poza tym aktem (aktem refleksji), który został nań skierowany. Dla fenomenu obiektywizacji znamienne są co najmniej trzy momenty: intencjonalne odniesienie poza akt, uznanie w istnieniu przedmiotu aktu (w jakimś *modus* istnienia właściwym

⁶ Dz. cyt., 120.

⁷ Dz. cyt., 87.

danemu przedmiotowi), oraz otwarcie idealnej możliwości powrotu do uznanego przedmiotu w typowo tych samych aktach (gdy np. aktem pierwotnym było spostrzeżenie, aktami następującymi mogą być przypomnienia, itp.). Wszystkie te momenty stanowią podstawę specyficznego roszczenia do prawdy ożywiającego cały akt.

Istnieją w tekstach Husserla podstawy dla pewnego zróżnicowania momentu uznania w istnieniu. Bywa tak, że moment ten jest niejako jednopromienny, skierowany wprost na uznawany przedmiot, i bywa tak, że nosi on znamię pewnej syntezy: uznanie w istnieniu dokonuje się w formie syntetyzowania np. wielu wygląków przedmiotowych i przypisywania ich jednemu i temu samemu przedmiotowi. W tym drugim przypadku syntetyzujące uznanie w istnieniu ujawnia analogie z aktami predykcji, aczkolwiek predykcja dokonuje się na poziomie bardziej niż sąd podstawowym. Szczególnie wielu przykładów drugiego przypadku dostarczają nam analizy „pasywnej syntezy”. Z konieczności zatrzymam się tylko przy jednym z nich, stosunkowo najprostszym, wziętym z fenomenologii spostrzeżenia wzrokowego.

Przedmiot spostrzeżenia wzrokowego, np. ta oto czerwona kula, dany nam jest poprzez szereg wygląków. Każdy wygląd uobecnia nam jakąś jedną stronę przedmiotu. Wyglądy nieustannie się zmieniają, jedne znikają, aby ustąpić miejsca innym. Przedmiot przestrzenny nie może nam być z istoty dany „cały na raz”, za pośrednictwem wszystkich możliwych dla niego wygląków. Pewna ich część jest dana w aktualnej terażniejszości, inne jako dopiero co minione pozostają w bezpośredniej pamięci, inne wreszcie jako jeszcze nie dopełnione trwają pod postacią niejasnych obrazów naszego oczekiwania przyszłości. Świadomość, że mamy do czynienia z kulą, jest wynikiem „pasywnej syntezy” wielu wygląków, w stosunku do których uznawanie w istnieniu jest zarazem uznawaniem tego, że wszystkie są przejawem tej samej kuli. Z istoty takiej syntezy płynie roszczenie do prawdy. Rozwijające się wciąż doświadczenie przedmiotu może to roszczenie potwierdzić, lub może mu przeczyć. W zależności od tego pewne wyglądy zostają w świadomości przekreślone jako „błędne” i „złudne”, inne podtrzymywane jako „prawdziwe” i „adekwatne”. Wszystko to bez konieczności eksplikacji predykatywnej.

Wymienione motywy poszerzenia problematyki prawdy na sferę doświadczenia przedpredykatywnego aktowo-objektywizującego nie wyczerpują oczywiście wszystkiego. Ważnym czynnikiem była także teoria sądu, zarysowana przez Husserla w *Badaniach logicznych*. W te sprawy nie będę już jednak wnikał. Doniosłe wydaje się to, że poza sferą prawdziwości resp. fałszywości pozostały dla Husserla nadal wszystkie akty nieobjektywizujące, to znaczy takie, w których moment uznania w ist-

nieniu nie jest obecny, jak akty życzenia, upodobania, akty woli, uczucia, nadziei itp. Wprawdzie i one w pewnym znaczeniu tego słowa okazują się intencjonalne, ponieważ kierują się ku jakiemuś przedmiotowi, ale „same ze siebie” nie uznają go w możliwym dla niego istnieniu. Jeśli niekiedy uznanie takie jest w nich obecne, to tylko na zasadzie związania z aktem obiektywizującym, który je „funduje”. Tak więc pierwotnym źródłem roszczenia do prawdy jest zawsze moment „Setzung” aktu obiektywizującego.

Zarysowana tutaj szkicowo motywacja husserlowskiej teorii prawdy zawiera jeszcze jeden znamieny rys, wyrażony słowami Husserla: „Nie chodzi o to, aby obiektywność uczynić pewną, lecz o to, aby ją zrozumieć”⁸. Poszerzenie przez Husserla problematyki prawdy na sferę doświadczenia przedpredykatywnego nie zostało dokonane w wyniku arbitralnych decyzji, mających na celu uzasadnienie „obiektywności” poznania, lecz wyniknęło z uchwycenia wewnętrznej budowy aktu świadomości, jako następstwo jej głębszego zrozumienia. Husserl nie twierdzi np., że oto od tej chwili będzie traktował akty przedpredykatywne jako prawdziwe lub fałszywe, oczekując co ewentualnie z tego wyniknie, lecz stwierdza, że problematyka prawdy-falszu wynika wprost z tego, do czego akty te roszczą sobie pretensję „ze siebie”. Świadomość predykatywna nie wnosi pod tym względem już niczego specjalnie nowego.

POJĘCIE PRAWDY U HUSSERLA

Ogólna idea przedpredykatywnego poznania prawdziwego jest u Husserla w uproszczeniu następująca: z jednej strony (od strony podmiotu) pojawia się akt mniemania przedmiotowego, np. akt wzrokowego spostrzeżenia, z drugiej przedmiot poznania, np. czerwona kula. Elementem składowym aktu mniemania jest moment stwierdzania istnienia, pozwalający się wyrazić słowami: oto czerwona kula. Od strony przedmiotu idą ku podmiotowi systemy wyglądów, które jako dane naoczne wypełniają mniemania aktu. Niewypełniony naocznościowo akt mniemania zwieta się u Husserla (w *Badaniach logicznych*) aktem sygnitywnym. Poznanie polega (w danym przypadku) na wypełnieniu aktu sygnitywnego materialem intuicji naocznościowej. Gdy dane naocznościowe wypełnią bez reszty sygnitywne (czyli nienaoczne — jak proponuje Ingarden) treści aktu, dochodzi do zupełnej weryfikacji momentu uznania w istnieniu tak a nie inaczej określonego przedmiotu i wtedy akt poznania staje się poznaniem prawdziwym. W przypadku przeciwnym mamy poznanie fałszywe. Możliwe są jednak także wypadki pośrednie, gdy dochodzi tylko do częściowej weryfikacji pierwotnej, nienaocznej „intuicji”. Jest tak np.

⁸ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Haag 1954, 193.

w przypadku poznania kuli. Aktualnie doznawane wyglądy pokrywają tylko część nienaocznej treści aktu. Inne wyglądy bądź już przeminęły, bądź jeszcze się nie pojawiły. Poznanie, które się w ten sposób konstituuje, jest wprawdzie poznaniem prawdziwym, ale nieadekwatnym, stąd mogącym nastęrczać powody do wątpliwości. Idealem poznania prawdziwego jest poznanie adekwatne, w którym akt mniemania przedmiotu jest bez reszty wypełniony danymi naocznymi. W przypadku poznania przedmiotów przestrzennych ideał ten jest oczywiście niemożliwy do urzeczywistnienia. Z poznaniem adekwatnym możemy mieć do czynienia tylko na terenie poznania refleksyjnego a mianowicie w tzw. spostrzeżeniu immanentnym, w przypadku którego zarówno akt poznania jak jego przedmiot przynależą do jednej i tej samej całości.

Poznanie typu aktowego przedpredykatywnego na poziomie spostrzeżenia bezpośredniego jest źródłowym siedliskiem prawdy. Prawda na poziomie predykcji stanowi tylko eksplikację momentów już tam funkcjonujących. Intencja zawarta w akcie sądenia również rości sobie pretensję do naocznościowego wypełnienia. Rodzaj owej naoczności jest jednak inny niż w przypadku aktu prostego spostrzeżenia. Husserl jest, jak wiadomo, rzecznikiem tezy o różnorodności danych naocznych: inny typ naoczności funkcjonuje w przypadku spostrzeżeń zmysłowych, inny w przypadku pojęć kategoryalnych, inny w przypadku poznania species a jeszcze inny w przypadku różnego rodzaju sądów. Sprawami tymi trudno jednak tutaj szerzej się zajmować.

Na gruncie zarysowanej wyżej generalnej idei poznania prawdziwego przedpredykatywnego dochodzi u Husserla do opracowania koncepcji bardziej szczegółowych, przystosowanych do poszczególnych fragmentów jego fenomenologii. Uzyskujemy w efekcie cztery różne warianty koncepcji podstawowej. Nie są one sobie nawzajem sprzeczne. Wynikają raczej ze zmiany akcentów, niż podstawowych pojęć.

1. W pierwszym wariantcie akcenty są rozłożone jednakowo zarówno na aspekcie ściśle aktowym (noetycznym), jak „przedmiotowym” (onemetycznym) podstawowych członów syntezy. Husserl interpretuje tradycyjną definicję prawdy, pisząc: „...*intellectus* oznacza tutaj intencję myślną, intencję znaczenia. *Adaequatio* zostaje urzeczywistniona, jeśli oznaczony przedmiot jest dany naocznościowo w sensie ścisłym i to w ten sposób dany, jak został pomyślany i nazwany”⁹. Tak więc „*adaequatio*” polega na syntezie pokrywania się uznającej w istnieniu intencji z odpowiadającym jej w pełni do niej przystosowanym spostrzeżeniem, w którym dochodzi do jej zupełnego dopełnienia.¹⁰ Gdy zaś idzie o oczywistość, to polega ona na przeżyciu owej syntezy „zupełnego wypełnienia”.

⁹ *Log. Unters.*, II/2, 123.

¹⁰ E. Tugendhaft, dz. cyt., 92.

2. Drugi wariant (Tugendhaft omawia go jako z kolei trzeci) wynika u Husserla z postawienia akcentu na aspekcie „przedmiotowym” relacji prawdziwości. W tym znaczeniu prawdziwy jest sam przedmiot, rzecz sama, jak on *rsp.* ona „naprawdę” istnieje. Husserl wychodzi tutaj z założenia, że skoro rzecz sama ujęta „jako taka” sprawia prawdziwość poznania, trzeba uznać, iż jest prawdą w sensie źródłowym. Czytamy w *Badaniach*: „Przeżywamy dany w oczywistości od strony aktów wypełniających przedmiot tak, jak był dany w aktach czystego mniemania, on sam jest pełnią. Można go określać jako byt, jako prawdziwość, jako prawdę a to o tyle, o ile jest przeżywany już nie jako zawarty w zwyczajnym adekwatnym spostrzeżeniu, lecz jako idealna pełnia dla intencji, jako coś, co sprawia prawdę, *rsp.* jako idealna pełnia specyficznie poznawczej istoty intencji”.¹¹

Tugendhaft słusznie zauważa, że omawiane w tym przypadku pojęcie prawdy zaczyna w późniejszej filozofii Husserla zajmować miejsce naczelne. W *Ideach* jest ono pojęciem jedynym, jakie jest tam nazwane, a w *Formalnej i transcendentnej logice* jest pojęciem „w sobie pierwszym”. Słusznie podkreśla również, że to pojęcie prawdy jest ze wszystkich najbardziej podstawowe. „Znaczenie sygnitywne, które jest punktem wyjścia pytania, jest tutaj nieokreślone i według swej własnej intencji nie może się zgadzać z rzeczą, lecz zmierza w niej do wyjaśnienia i poszerzenia”.¹²

3. Trzeci wariant (przez Tugendhafta omawiany jako czwarty) wynika z położenia akcentu na mniemaniu jako takim. Prawda oznacza tutaj tyle co „słuszność” (*Richtigkeit*), trafność intencji, jej adekwatność w stosunku do prawdziwego przedmiotu, *rsp.* jako słuszność poznawczej istoty intencji *in specie*.¹³ Można to rozumieć bądź noetycznie, bądź noematycznie. Noetycznie: akt jest słuszny, gdy kieruje się na rzecz samą. Noematycznie: słuszne jest mniemanie, gdy przedmiot aktu sygnitywnego jest tożsamy z rzeczą. Ta dwuznaczność nie ma jednak dla całej koncepcji większego znaczenia.

4. Wariant czwarty jest omawiany przez Tugendhafta jako drugi. Píše on: „Drugie pojęcie prawdy z *Badan* logicznych różni się od pierwszego z zupełnie innego punktu widzenia niż czwarte i trzecie. Prawda jest tu określona jako: „poznawcza i pojęta jako idea, istota empirycznie przypadkowych aktów oczywistości”, zatem noetyczny korelat pierwszego pojęcia prawdy pojęty jako idea”.¹⁴ Posłuchajmy samego Husserla: „Inne pojęcie prawdy dotyczy idealnego stosunku, który pojawia się

¹¹ Dz. cyt., 123.

¹² E. Tugendhaft, dz. cyt., 95.

¹³ *Log. Unters.*, II/2, 123.

¹⁴ E. Tugendhaft, dz. cyt., 93—94.

w zdefiniowanej jako oczywistość jedności dopasowania między poznawczą istotą aktów pokrywających się ze sobą. Prawda jest ... ideą przynależącą do formy aktu, mianowicie poznawczą i pojętą jako idea istotą empirycznie przypadkowych aktów oczywistości lub ideą absolutnej adekwacji jako takiej". Tugendhaft mówi o „zwróceniu w stronę tego, co idealnie noetyczne”. Prawda jest identyczna z „ideą (idealną możliwością) poznania prawdy”.¹⁵

Mniej lub więcej paralelnie do rozważań o istocie prawdy idą u Husserla rozważania o istocie oczywistości. Oczywistość dla Husserla nie jest jakimś „subiektywnym”, poddanym empirycznym uwarunkowaniom stanem świadomości, lecz obiektywnym korelatem samoobecności przedmiotu w akcie świadomości. Oczywistość może być adekwatna lub apodyktyczna. Adekwatna zachodzi wtedy, gdy mniemania aktu zostają bez żadnej reszty wypełnione danymi naocznościowymi. Tak jest w przypadku spostrzeżenia immanentnego. Oczywistość apodyktyczna zachodzi wtedy, gdy wprawdzie dane naocznościowe nie wypełniły bez reszty intencji aktu, niemniej negacja tego, co akt ze sobą wnosi jest niemożliwa do pomyślenia. Koncepcja oczywistości apodyktycznej krystalizuje się w myśli Husserla nieco później. W formie relatywnie skończonej pojawia się ona dopiero w *Medytacjach kartezjańskich*. Do sprawy tej jeszcze wróć.

Po omówieniu różnych wariantów znaczeniowych podstawowego sensu prawdy zadaniem kluczowym jest dla Husserla uchwycenie tych dziedzin rzeczywistości, których poznanie dokonuje się w formie oczywistości apodyktycznej i adekwatnej. Cała dalsza problematyka filozofii Husserla zostaje wyznaczona przez odkrycia dokonane na gruncie teorii prawdy. Również ewolucja, jaka się w niej zaznacza, jest inspirowana możliwościami lub brakiem możliwości realizacji ideału poznania oczywistego w określonej dziedzinie. Spojrzenie na filozofię Husserla poprzez pryzmat idei prawdziwości, które przynosi praca Tugendhafta, jest niezwykle pouczające. W nowym świetle stają takie zagadnienia jak idea filozofii jako nauki ścisłej, idea redukcji transcendentnej, słynna sprawa husserlowskiego idealizmu oraz późniejszego przejścia do badań nad światem otoczenia. Wszystkie te sprawy muszą jednak tutaj pozostać pominięte.

Jedno wymaga jednak szczególnego zasygnalizowania: husserlowskie analizy istoty prawdy i następne poszukiwania obszaru poznania prawdziwego od samego początku były umieszczone w granicach metody, której istotą było badanie korelacji między podmiotem a przedmiotem poznania. Miało to swe konsekwencje dla rozumienia pojęcia „rzeczy samej” („An-sich”), do ujęcia której zmierzać ma ze swej istoty akt

¹⁵ Husserl, dz. cyt., 123; Tugendhaft, dz. cyt., 95.

poznawczy, a które w różnej formie pojawiało się w każdym z wymienionych wyżej wariantów. Trafnie ujmuje to Tugendhaft: „Skoro to, co w sobie, (*An-sich*) — transcendencja przedmiotu wobec aktu, niezależność tego, co mniemane *rsp.* prawdziwe, od jego sposobów obecności — zostało uczynione fenomenologicznie przejrzystym, nie można go już rozumieć w sensie ‚absolutnym’ jako pełnię niezależności od wszelkiego uobecnienia: to, co w sobie, transcenduje poszczególny akt, ale transcendencja ta musi być rozumiana fenomenologicznie jako możliwość dowolnego powracania do tego samego [...]. Przedmioty i prawdy, które zachowują swą ważność, są wprawdzie niezależne od aktualnego bycia danym, ale nie od bycia danym w ogóle. Oczywiście, że istnieje świat w sobie i ‚już uprzednia prawda absolutna’ dla poszczególnego aktu, ale strukturalnie wszystko, co istnieje i wszelka prawda jest ‚ostatecznie relatywna’ w stosunku do jej bycia danym, do ‚transcendentalnej subiektywności’, którą należy ostatecznie rozumieć jako transcendentalną intersubiektywność”.¹⁶ Tym, co jest „*An-sich*”, jest przedmiot „samoobecny” w źródłowym doświadczeniu. Pojęcie „*An-sich*” jest wyznaczone przez stosowaną metodę badań. Byłoby wielkim nieporozumieniem, gdyby traktować to, co stanowi naturalną granicę metody, jako wyraz stanowiska metafizycznego.

PRZEJŚCIE DO HEIDEGGERA

Pomostem do koncepcji Heideggera jest stanowisko Husserla zarysowane w *Medytacjach kartezjańskich*. Zasadnicza koncepcja poznania prawdziwego pozostaje nadal ta sama, co poprzednio; ideałem poznania prawdziwego jest nadal poznanie pod każdym względem adekwatne. Powstaje jednak pytanie, gdzie ów ideał jest do osiągnięcia? W okresie *Idei* Husserl był zdania, że obszarem urzeczywistnienia poznań w pełni adekwatnych jest „czysta świadomość”, zaś aktem, który je dopełnia, jest spostrzeżenie immanentne. W spostrzeżeniu immanentnym zachodzi szczególna sytuacja: jego przedmiot przynależny do tego samego strumienia świadomości, do którego należy sam akt. *Medytacje kartezjańskie* modyfikują ten pogląd. Husserl rozróżnia tam między oczywistością adekwatną i oczywistością apodyktyczną. Strumień świadomości nie jest już dany w sposób adekwatny, lecz apodyktyczny. Oczywistość apodyktyczna wyklucza wszelkie wątplenie w istnienie tego, co jest w niej dane, ale nie prezentuje w sposób wyczerpujący wszystkich zawartości treściowych swego przedmiotu. Akty świadomości transcendentalnej są dane w oczywistości apodyktycznej. Co do ich istnienia nie można mieć wątpliwości. Gdy jednak idzie o ich wewnętrzną budowę, tutaj spostrzeżenie jest nieadekwatne. Świadomość transcendentalna dana nam jest

¹⁶ Dz. cyt., 237—238.

w oczywistości apodyktycznej tylko jako nieokreślony bliżej horyzont przeżyciowo-doznaniowy. Znamienne jest tutaj słówko „horyzont”. Horyzont w tym przypadku to, jak zauważa Tugendhaft, całokształt odniesień zakorzenionych nie w intencjonalnym przedmiocie i skierowanych ku dalszym momentom przedmiotowym, lecz w samej intencji a zwróconych na inne „implikowane” intencje i ich treści, wśród których z konieczności ona stoi. „Relatywność, o którą tu chodzi, nie pozwala się pojąć przedmiotowo i nie daje się przewyciężyć poprzez dalsze przedmiotowe wypełnienia. Nawet gdy przedmiot jest uchwycony w sposób zupełnie adekwatny, jak tego wymaga skierowana nań intencja, to przecież intencja sama może spoczywać na „założeniach”, które wydają się „przez się zrozumiałe” [...], a które mogą być rozpoznane w ich relatywności przez „odślonięcie intencjonalnych implikacji” [...]”.¹⁷

Medytacje kartezjańskie zawierają w zarodku zmieniony obraz świadomości transcendentalnej. Ze sfery radykalnie przejrzystej staje się ona prawdziwym problemem. Aby odkryć prawdę o świadomości, trzeba specjalnych technik badawczych. W *Kryzysie* będzie Husserl mówił o konieczności badania „intencjonalnych założeń aktu”. Wcześniej, wg śladów pozostawionych w rękopisach, będzie się liczył z możliwością istnienia „podświadomości”. Koncepcje Husserla rodziły się oczywiście o wiele wcześniej, zanim zostały ogłoszone. *Sein und Zeit* Heideggera ukazuje się w 1927 roku, *Medytacje* w latach 1929—32, pierwsze fragmenty *Kryzysu nauk* w 1936 r. Mamy prawo przypuszczać, że są chronologicznie wcześniejsze lub co najmniej równoczesne z koncepcjami Heideggera. Jakkolwiek jednak rzecz by się miała z chronologią, stanowią one w każdym razie pomost logiczny do rozwiązań Heideggera, w szczególności zaś do jego „hermeneutyki” czy „analitiky *Dasein*”, pojętej jako metoda badania konkretnej świadomości. Znamienne dla orientacji Heideggera jest określenie istoty fenomenu jako przedmiotu badań fenomenologii, zamieszczone na pierwszych stronach *Sein und Zeit*: „Fenomenem jest to, co się wpierw i przede wszystkim nie pojawia, co pozostaje w ukryciu, w przeciwieństwie do tego, co się wpierw i przede wszystkim pojawia, i to w ten sposób, że stanowi jego sens i podstawę”.¹⁸ Jest zupełnie zrozumiałe, że zmiana orientacji metodologicznej musiała przynieść zmianę w ujęciu istoty prawdy.

PRAWDA OTWARCIA SIĘ

Ograniczę się tutaj do ukazania tylko niektórych aspektów koncepcji Heideggera z okresu jego *Sein und Zeit*. Zagadnienie prawdy było przez Heideggera omawiane także w latach i pracach późniejszych, ale omó-

¹⁷ Dz. cyt., 246.

¹⁸ Str. 35.

wienie całości wymagałoby odrębnej rozprawy. Czyni to zresztą w sposób wnikliwy sam Tugendhaft.

Punktem wyjścia rozważań Heideggera nad prawdą jest sąd. Wychoząc od analizy sądu, Heidegger ujawnia, że nie jest on pierwotnym siedliskiem prawdy. Ale nie jest nim także akt prostego spostrzeżenia. Aby uchwycić pierwotne siedlisko prawdy *rsp.* fałszu, należy zapytać o ich warunki możliwości w sądzie.

Przyjrzyjmy się wpieryw samej idei sądu. Heidegger nawiązuje tutaj częściowo do Arystotelesa. Istotą aktu sądenia, w przeciwieństwie do aktów życzenia, rozkazu, pytania itp. jest moment apofantyczny polegający na ukazywaniu czegoś komuś, odsłanianiu przed kimś czegoś. Niestety u samego Arystotelesa moment ten został odsunięty w cień na rzecz momentu pochodnego, mianowicie właściwości bycia prawdziwym lub fałszywym. Odtąd to określenie staje się miarodajne. Heidegger wyznaje, że jego zamiarem jest powrót do początkowej intuicji Arystotelesa. Moment apofantyczny jest bardziej podstawowy od prawdy lub błędu: akt poznania tylko dlatego może być prawdziwy lub fałszywy, ponieważ jego wewnętrzny „telos” kieruje go ku ukazywaniu czegoś, umożliwianiu widzenia, odkrycia. Funkcją sądu jest „otwieranie” świata dla widzenia. Sąd urzeczywistnia swój cel dzięki momentowi apofantycznemu, którego nosicielem jest w sądzie słówko „jest”. Stąd formuła prawdy apofantycznej, którą proponuje nam Tugendhaft, zaznaczając, że jest ona wynikiem interpretacji tekstów Heideggera: „Pierwszym nosicielem prawdy lub błędu jest ‚wypowiedź’ rozumiana jako akt wypowiedzi *in specie*. Jakiś poszczególny akt wypowiedzi jest prawdziwy lub fałszywy w zależności od tego, czy urzeczywistnia schemat spełniania (poznania), w którym rzecz jest odkryta lub zakryta w tym, czym sama jest, [...]. Zaś stan rzeczy jest prawdziwy lub fałszywy w zależności od tego, czy konstytuuje się w odkrywającym czy zakrywającym schemacie spełniania (poznania).”¹⁹

Dokonawszy analizy prawdy na poziomie wypowiedzi, Heidegger stawia drugie pytanie: co jest jej warunkiem możliwości? Pytanie to dotyczy przede wszystkim momentu apofantycznego. Co jest jego warunkiem? Odpowiedź krótko brzmi: warunkiem możliwości obecnego w wypowiedzi

¹⁹ Dz. cyt., 343—344. Formuła jest wynikiem interpretacji. Przedmiotem interpretacji są słówka „Aufzeigen” i „Entdecken” oraz formuła: „odkrywanie rzeczy w tym, czym ona jest jako taka”. W niektórych ujęciach Heideggera brakuje bowiem słów: „w tym, czym ona jest”, pozostaje natomiast samo „wskazywanie” lub „odkrywanie”. W takich przypadkach ztraca się znamienne dla idei prawdy przeciwstawienie prawdy i fałszu. Wtedy każde odkrywanie jest „prawdziwe”, ponieważ każde jakoś, choćby częściowo ukazuje nam przedmiot. Aby zatem utrzymać przeciwstawienie prawdy i błędu, Tugendhaft obstaje przy konieczności zachowania słów: „w tym, czym ona jest”. Odkrywanie a raczej wskazywanie na rzecz w tym, czym ona nie jest, byłoby wtedy fałszem.

momentu apofantycznego jest uprzednie otwarcie się (*Erschlossenheit*) *Dasein* (człowieka) na otaczający go świat i na siebie samego jako żyjącego w tym świecie. Otwarcie się (*Erschlossenheit*), pojęte jako podstawowy warunek możliwości prawdziwego poznania, zostaje uznane za pierwotne siedlisko prawdy. U Heideggera nie mówi się już, że ono jest prawdziwe lub fałszywe, lecz że ono wprost jest prawdą, prawdą egzystencji.

Czym bliżej jest ono „*Erschlossenheit*”? W jaki sposób dochodzi ono do głosu?

Przed wszystkim nie jest to jakiś specjalny akt rozumu lub decyzja woli. Na płaszczyźnie świadomości, na której ono się rozpościera, przeciwstawienie między wolą a rozumem nie ma żadnego sensu. Nie jest to również jakiś fenomen, który by istniał i funkcjonował w oderwaniu od całości *Dasein*. „*Erschlossenheit*” to nie „akt”, lecz swoisty sposób bytowania (*Seinsweise*) *Dasein*, przeniknięty i zespolony w jedno z radykalnym dążeniem do rozjaśnienia siebie i świata otaczającego. Ujawnia się on przede wszystkim w różnego rodzaju „nastrojach” oraz w „rozumieniu” (pojmowaniu — *Verstehen*), będącym fundamentem świadomego życia w świecie.

Nastroje (*Stimmungen*) nie znajdowały w fenomenologii Husserla prawie żadnego uznania. Były wszak, jego zdaniem, zupełnie wyprane z momentu intencjonalności, nie mogły zatem być środkiem służącym do poznania przedmiotu. U Heideggera sprawa wygląda inaczej. Heidegger rozróżnia nastroje „odslaniające” i nastroje „zamykające”, „zasłaniające”, „pokrywające” wewnętrzną treść. W nastrojach odslaniających *Dasein* otwiera się dla siebie samego w tym, że jest i w tym, jakie jest. Niektóre odslaniają także sytuację *Dasein* w świecie otaczającym, *resp.* jego rzucenie w świat, jego „obcość” w świecie, a nawet, jak np. nastrój egzystencjalnej trwogi, zagrażającą *Dasein* nicości.

Innym obszarem, w którym i poprzez który dochodzi do głosu fundamentalne „otwarcie się” *Dasein*, jest „rozumienie” (*Verstehen*). Rozumienie oznacza ten szczególny sposób istnienia *Dasein*, w którym tak zna ono siebie i swój świat, że umie („roz-umie”) się w nim zachować, żyć, działać, słowem — być. Wyniki tak pojętego rozumienia są zazwyczaj nieartykułowane. Stanowią one jedność wiedzy i czynu. W „rozumieniu” odslania się samemu sobie poprzez różnoraki kontakt ze światem i różnorakie powiązania z innymi ludźmi. Ostatecznym fundamentem „otwarcia się”, zarówno tego, którego terenem życia jest odslaniający nastrój, jak tego, które pojawia się na poziomie rozumienia (czy „pojmowania”) jest troska (*Sorge*), czyli to, że *Dasein* „w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie”²⁰.

²⁰ *Sein und Zeit*, § 41.

Wszelka prawda przedmiotowa, zatem prawda sądu i prawda uprzedmiotawiającego spostrzeżenia, jest, zdaniem Heideggera, wtórna w stosunku do najbardziej pierwotnej prawdy własnego bytu *Dasein*, prawdy egzystencji. Prawda egzystencji staje się warunkiem możliwości tamtych prawd. Jeżeli jednak tak jest, wtedy trzeba powiedzieć za Tugendhaftem, że „stosunek *Dasein* do prawdy nie jest wcale czysto teoretyczny”, lecz wiąże się ściśle ze sprawą autentyczności lub nieautentyczności *Dasein*²¹. Zająć właściwą postawę wobec prawdy znaczy zająć autentyczną postawę wobec samego siebie, uzyskać lub utracić autentyczność. Zasadniczy wynik decyzji *Dasein* (*Entschlossenheit*) w której *Dasein*, w obliczu zagrożenia śmiercią, w przyjęciu na siebie swej winy i w świadomości rzućenia w świat, „staje się sobą”, daje się z tej perspektywy określić krótko: oto decyzja, w której zostaje osiągnięta „właściwa prawda *Dasein*”, „prawda jego egzystencji”. W niej *Dasein* nie tyle kieruje w stronę prawdy jakiś poszczególny akt swej świadomości, lecz samo otwiera się na prawdę. W późniejszym okresie swej twórczości Heidegger zamiast formuły „dążę do prawdy” użyje znamiennej formuły: „jestem przez prawdę oglądany”²².

REFLEKSJE NA ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie pragnę zasygnalizować dwie sprawy. Pierwsza wiąże się z antropologią, druga dotyczy dalszych perspektyw rozważań o prawdzie.

Przejsie od myślenia o prawdzie na poziomie sądu do myślenia o prawdzie wewnątrz egzystencji dokonało się nie tylko na płaszczyźnie rozważań poświęconych ściśle zagadnieniu prawdy, lecz także — jak to już zaznaczyłem — na płaszczyźnie rozważań natury człowieka. Człowiek mógł stać się „pierwotnym siedliskiem prawdy”, ponieważ stał się „egzystencją” i jako taki upodobnił się w swej wewnętrznej budowie do budowy sądu. Pojęcie „egzystencji” opisuje człowieka jako „byt-dla-siebie”. Tym, co człowieka stanowi, jest jakiś świadomościowy stosunek do samego siebie. Jak zadaniem i problemem dla sądu było osiągnięcie adekwacji w stosunku do przedmiotowego stanu rzeczy, tak problemem dla *Dasein* jest adekwacja „bycia sobą”. Prawdą egzystencji jest otwarcie się wobec siebie, w którym nie ma dwuznaczności wynikającej z akceptacji takich czy owakich „zasłonieć”. To samo można powiedzieć o relacji między prawdą egzystencji a prawdą źródłowego spostrzeżenia Husserla: prawda spostrzeżenia jest podobnie warunkowana prawdą otwarcia się. Tak więc problem egzystencjalnego fałszu i egzystencjalnej prawdy po-

²¹ Dz. cyt., 360.

²² *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, 78.

jawił się w antropologii z chwilą, gdy pokazało się, że człowiek jest tworem sensowym wielowarstwowym.

Jednocześnie jednak zasygnalizował swą obecność inny wymiar problemu. Dla omawianych tu koncepcji znamieny jest sam sposób pytania o prawdę. W gruncie rzeczy nie chodziło o zrozumienie tego, czym jest prawda „jako taka”, lecz raczej o uchwycenie jej „źródłowego siedliska”, jej podstawowego „warunku możliwości”. Zagadnienie „istoty prawdziwości” było sygnalizowane całkiem marginesowo. Tak np. u Husserla wiązało się ono z badaniem prawdy jako „idei” w sensie kantowskim a u Heideggera z analizą ostatecznego „telos” aktów poznawczych jako coś komuś odsłaniających. Sprawy tu sygnalizowane nie zostały jednak domówione do końca. Tymczasem wydaje się, że nie zdołamy powiedzieć „ostatecznej prawdy o prawdzie”, jeśli nie poddamy bliższej analizie „prawdę” odsłaniającą się nam poprzez „ideę regulatywną” czy ostateczny „telos” postawy poznawczej. Nie chciałbym tutaj uprzedzać w żaden sposób wyników owych analiz. Wszystko wskazuje jednak na to, że prawda w ten sposób odsłonięta jest dla człowieka najpierw i przede wszystkim jakąś wartością. Jeżeli jednak tak, to trzeba zagadnienie prawdy przenieść z płaszczyzny teorii poznania i antropologii a postawić je najpierw na terenie aksjologii. Tu rozważona, może nam ona oświetlić zarówno tajemnicę aktu predykcji i aktu przedpredykatywnej obiektywizacji, jak również tajemnicę ludzkiego „bytowania w prawdzie”.

DE LA VÉRITÉ DU JUGEMENT Á LA VÉRITÉ DE L'EXISTENCE

R É S U M É

Dans l'article intitulé „De la vérité du jugement à la vérité de l'existence” l'auteur dessine l'évolution du concept de la vérité chez Husserl et chez Heidegger. Selon Husserl la vérité se trouve non seulement — comme on a cru jusqu'ici — dans le jugement, mais elle est déjà au niveau préprédicatif. La possibilité de la vérité vient des actes intentionnels objectivants, c'est-à-dire des actes qui posent l'existence de l'objet. Ces actes prédicatifs expliquent ce qui se trouve d'une façon potentielle sur le plan préprédicatif.

Heidegger va plus avant en posant la question du fondement de la vérité dans l'homme. Il le trouve dans l'existence de l'homme. La vérité de l'existence consiste à une authentique façon d'être de l'homme dans le monde, à être soi-même, c'est que conditionne la possibilité de la manifestation de la vérité des jugements sur le monde.

A la fin l'auteur souligne que dans la réflexion de Husserl de même que dans celle de Heidegger il y a un aspect du problème, qui a été passé sous silence — cela veut dire l'aspect axiologique. Selon l'auteur la vérité c'est avant tout une valeur. Quand on le reconnaît on voit tout de suite s'ouvrir un nouveau chemin pour la réflexion sur l'essence de la vérité.