

J ó z e f D Ę B O W S K I

Problematyka prawdy i oczywistości w fenomenologii Husserla

The Problem of Truth and Evidence in Husserl's Phenomenology

I

Wszyscy wytrawni znawcy fenomenologii Husserla (np. R. Ingarden, E. Tugendhat, A. Półtawski) zgodnie na ogół podkreślają, iż w swej teorii prawdy — ze względu na specyfikę nastawień badawczych fenomenologii określanej też niekiedy mianem opisowej aletejologii¹ — nawiązuje on wprost do klasycznej jej koncepcji, której następnie jest zdecydowanym rzecznikiem. Generalnie bowiem Husserl rozumie prawdę jako doskonałe dopasowanie odnośnego ujęcia intelektualnego do ujmowanego przedmiotu. Wszelako w *Logische Untersuchungen* zamiast jednej powszechnie znanej formuły klasycznej: *veritas est adaequatio intellectus et rei* znajdujemy aż cztery główne określenia prawdy. Oto one, przytoczone tu niemal w dosłownym ich sformułowaniu.²

1. „Prawda — pisze Husserl w jednym z kluczowych rozdziałów II tomu *Badań...* (Rozprawa VI, Rozdz. V, § 39) — to całkowita zgodność pomiędzy tym, co domniemane, a tym, co dane jako takie. Zgodność ta może być następnie przeżyta w oczywistości, jeśli tylko oczywistość jest aktualnie dokonywaną adekwatną identyfikacją.” Zatem prawda w pierwszym znaczeniu to przedmiotowy odpowiednik (*Korrelat*) aktu identyfikacji (*Identifizierung*) tego, co tylko domnie-

¹ Por. E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 180. Por. też A. Półtawski: *Aletejologia Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1—2, s. 85 i 91.

² Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II. Bd., 2. Teil, Halle 1922, s. 122—123. Wszystkie cytowane tu we własnym przekładzie fragmenty *Badań...* zaczerpnięte są z trzeciego ich wydania (Halle 1922), w porównaniu z pierwszym (Halle 1900—1901) nieco już zmodyfikowanego przez autora i wydawcę.

mane (np. w sądzie), z tym, co naocznie i źródłowo dane — to określony stan rzeczy (*Sachverhalt*), który jako pełną zgodność pomiędzy jednym a drugim przeżywamy w odpowiednim akcie oczywistości.³

2. „Inne pojęcie prawdy — pisze następnie nieco niżej Husserl — dotyczy idealnego stosunku, jaki zachodzi w zdefiniowanej jako oczywistość jedności pokrywania się (*Deckungseinheit*) istot poznawczych pokrywających się aktów. Podczas gdy prawda w poprzednim znaczeniu była czymś przedmiotowym (*das Gegenständliche*), odpowiadającym aktowi oczywistości, prawda w obecnym znaczeniu jest ideą przynależną do formy aktu — ujętą mianowicie jako idea istotą poznawczą empirycznie przypadkowego aktu oczywistości albo też ideą absolutnej adekwacji jako takiej”.⁴

3. Z innym jeszcze pojęciem prawdy mamy do czynienia wówczas, gdy „po stronie aktu dającego pełnię przeżywamy w oczywistości dany przedmiot jako to, co domniemane (*in der Weise des Gemeinten*): jest on samą pełnią. Można go również określić jako byt, prawdę, to, co prawdziwe (*das Wahre*) — mianowicie o tyle, o ile jest tu przeżyty nie tak, jak w samym tylko spostrzeżeniu adekwatnym, ale jako idealna pełnia dla intencji, jako udzielający prawdziwości (*wahrmachender*); ew. jako idealna pełnia poznawczej istoty intencji *in specie*.”⁵

4. „Wreszcie, ujęcie oczywistego stosunku z punktu widzenia intencji prowadzi do prawdy jako prawidłowości intencji (w szczególności, np. prawidłowości sądu), jako jej bycie adekwatną (*Adäquatsein*) w stosunku do odnośnego przedmiotu; ewentualnie jako prawidłowość (*Richtigkeit*) poznawczej istoty intencji *in specie*. Jeśli idzie np. o prawidłowość sądu jako zdania w sensie logicznym, to zdanie to «dostosowuje» się (*«richtet» sich*) do samej rzeczy; mówi ono, iż coś jest takie i rzeczywiście jest takie. Wyraziła się w tym wszakże idealna, a więc ogólna, możliwość tego, by zdanie dało się w ogóle wypełnić taką materią, której domaga się sens najściślej adekwacji”.⁶

Należałoby teraz zapytać, dlaczego zamiast jednej, tej szeroko uznanej i samo przez się zrozumiałej formuły, Husserl — deklarując się jednocześnie jako orędownik klasycznego rozumienia prawdy — proponuje nam aż cztery jej pojęcia, jak przy tym widać — dość skomplikowane? Częściowej odpowiedzi na to pytanie udziela nam dalszy — dokonujący się już po ukazaniu się *Logische Untersuchungen*, a widoczny co najmniej od czasu opublikowania pierwszej książki *Ide...* — filozoficzny rozwój

³ Por. *ibid.*, s. 122.

⁴ Zob. *ibid.*, s. 123.

⁵ Zob. *ibidem*.

⁶ Zob. *ibidem*.

twórcy fenomenologii. Patrząc z perspektywy tego rozwoju i całego dorobku filozoficznego Husserla (choć, być może, wcale nie jest to konieczne), już na pierwszy rzut oka uderza nas fakt, iż tradycyjnej *Veritas* jako *adaequatio intellectus et rei* ściśle odpowiada tylko pierwsze (sub. 1) z wymienionych tu określeń prawdy. Sam Husserl o nim powiada, iż jest ono „czymś przedmiotowym” (*das Gegenständliche*) — czymś, czemu po stronie noetycznej (by posłużyć się terminem funkcjonującym dopiero w *Ideach I*) odpowiada przeżycie oczywistości. Tylko to pojęcie prawdy — oddając sprawiedliwość tradycyjnej *adequatio*, jaka zachodzi pomiędzy tym, co myślowo domniemane (np. w sądzie), a tym, co „w oryginale”, „osobiście” i „źródłowo” dane, i tym samym samoobecne — ma zatem charakter zdecydowanie *noematyczny*.⁷ Prawda w tym znaczeniu to po prostu określony *stan rzeczy*: odpowiednik aktu pokrywającej się identyfikacji tego, co domniemane z tym, co dane.

Inaczej zaś ma się już rzecz z pozostałymi trzema pojęciami prawdy. Są one sformułowane wyłącznie w terminach aktów i w związku z tym mają — jak pisał Husserl — „charakter aktowy” (*Aktcharakter*): czysto przeżyciowy, *noetyczny*. Każde natomiast z osobna eksponuje określony — wzięty *in specie* — istotny moment strukturalny samego aktu. Drugie (sub. 2) kładzie nacisk na zgodność (*resp.* jedność), jaka — w przypadku, gdy mamy do czynienia z prawdą — zachodzi pomiędzy samymi tylko *istotami poznawczymi* pokrywających się aktów: pusto domniemującego (*resp.* sygnitywnego) i naocznie wypełnionego (*resp.* intuitywnego). Z kolei prawda w trzecim jej rozumieniu (sub. 3) to sama jedynie *idealna pełnia* dla intencji — pełnia (*Fülle*), którą również w języku potocznym określa się po prostu jako „być”, „prawdę”, „to, co prawdziwe” lub „udzielające prawdziwości” (*wahrmachende*). Wreszcie, czwarte pojęcie prawdy (sub. 4) kładzie nacisk na *prawidłowość intencji* (*Richtigkeit der Intention*) — na jej *dostosowanie* się do ujmowanego przedmiotu, czyli — mówiąc znowu językiem *Idei I* — *noezi do noematu*.

Z omawianą problematyką ściśle wiąże się — o czym mogliśmy się przekonać przywołując wyróżnione przez Husserla główne pojęcia prawdy — również pojęcie *oczywistości* (*Evidenz*). W *Logische Untersuchungen* Husserl wyróżniał dwa główne pojęcia oczywistości: szerokie i wąskie (luźne i ścisłe). Szerokie pojęcie oczywistości dopuszcza jej zestopniowanie i odpowiada wypełnianiu się myślowych intencji w *spostreżeniach* — w odpowiedniej naoczności (niekoniecznie tylko *zmysłowej*), w której uprzednio pusto domniemany przedmiot jawi się teraz jako *samoobecny*, bo w jakiejś mierze bezpośrednio i naocznie *prezentowany*. Natomiast wąskie (*resp.* ścisłe) pojęcie oczywistości oznacza już

⁷ Por. Póltawski: *Aletejologia...*, s. 97 i n.

wprost „akt najdoskonalszej syntezy wypełnienia (*Erfüllung*), która daje intencji, np. intencji sądu, absolutną pełnię treści, pełnię samego przedmiotu. Przedmiot — pisze dalej Husserl — nie jest już tylko domniemany, lecz tak jak jest on domniemany i myślowo uznany w byciu (*in eins gesetzt mit dem Meinen*), jest też w najściślejszym sensie dany (*gegeben*) (...)”.⁸

Jak widać, napotykaemy u Husserla zupełnie nowe pojęcie oczywistości. W dotychczasowych dziejach filozofii oczywistość rozumiana była najczęściej na cztery zasadnicze sposoby: 1) jako oczywistość z m y s ł o w a, 2) jako oczywistość i n t r o s p e k c y j n a, zwana też czasami psychologiczną, 3) jako oczywistość a p o d y k t y c z n a, niekiedy określana też mianem logicznej i 4) jako oczywistość d e m o n s t r a t y w n a (pośrednia).⁹

Istotnie. Oczywistość w Husserlowskiej teorii poznania jest czymś zupełnie różnym od wszystkich wymienionych typów oczywistości. Oczywistość (ewidencja) w jego rozumieniu oznacza bowiem „osobistą” s a m o o b e c n o ść przedmiotu w odnośnym akcie lub przeżyciu świadomym. Według Husserla, w sposób oczywisty doświadczamy tych mianowicie przedmiotów, które — bez względu na to, czy stanowią je dane w spostrzeżeniu f a k t y fizyczne, czy introspekcyjnie ujęte fakty psychiczne, a także niezależnie od tego, czy są to przedmioty indywidualne (*resp.* stany rzeczy), czy też o g ó ł n e — ujawniają się nam bezpośrednio i ź r ó d ł o w o: „osobiście”, „w oryginale”, w sposób który wyklucza zapośredniczenie lub mediację jakichkolwiek znaków czy symboli.

Naturalnie, Husserl był w pełni świadomy wszystkich historycznie zaistniałych, a wymienionych wyżej, typów oczywistości. Świadczą o tym jego rozważania dotyczące jej bardziej szczegółowych odmian — oczywistości „źródłowej”, „czystej”, asertorycznej, apodyktycznej i pośredniej, a także oczywistości czysto formalnej (analitycznej, „logicznej”) i materialnej (syntetyczno-apriorycznej) oraz adekwatnej i nieadekwatnej — zawarte zarówno na kartach *Idee I*¹⁰, jak i w innych (późniejszych) pracach.¹¹ I choć analizy te zdecydowanie nie raz wykraczają poza re-

⁸ Zob. Husserl: *Logische...*, II. Bd., 2. Teil, s. 122.

⁹ W sprawie wyróżnionych tu typów oczywistości por. T. Czeżowski: *Niektóre dawne zagadnienia w nowoczesnej postaci*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 82—87.

¹⁰ Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, Warszawa 1967, s. 469—492 (§§ 136—141). Pozycja ta będzie dalej oznaczana jako *Idee I* (*Idee pierwsze*).

¹¹ Por. obszerne analizy Husserla na temat oczywistości w: E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, np. s. 4—7, 14—21, 345—347, 365—363 i 472—479.

zultaty osiągnięte w tej mierze już w *Logische Untersuchungen*, to jednak zasadnicza idea pozostaje przez Husserla podtrzymana i niezmiennona.

W *Erfahrung und Urteil* na temat specyficznego dla siebie rozumienia oczywistości oraz swego stosunku do tradycyjnie wyróżnianych różnych jej odmian Husserl pisał między innymi: „Mówienie o oczywistości (*Evidenz*), o oczywistej obecności, nie oznacza tutaj nic innego jak *s a m o b e c n o ś ć* (*Selbstgegebenheit*), rodzaj i sposób na jaki przedmiot w swej obecności może być świadomościowo wyróżniony jako »on sam« (*»selbst da«*), »on osobiście« (*»leibhaft da«*) — w przeciwieństwie do samego tylko uobecnienia (*Vergegenwärtigung*), pustego, jedynie wskazującego nań przedstawienia. (...) Określamy przeto jako oczywistą wszelką świadomość, która — gdy chodzi o jej przedmiot — charakteryzowana jest jako prezentująca jego samego (*ihn selbst gebendes*), niezależnie od tego, czy ta samoprezentacja (*Selbstgebung*) jest adekwatna czy też nie. Tym samym odbiegamy od zwykłego zakresu słowa oczywistość, które zazwyczaj używane jest w przypadkach, jakie trafnie określane są mianem adekwatnej obecności lub, z drugiej strony, oczywistości apodyktycznej (*apodiktische Einsicht*). Również taki sposób obecności wyróżniony jest jako samoprezentacja, mianowicie [samoprezentacja] tego, co idealne — ogólnych prawd. Wszak każdy rodzaj przedmiotów ma SWÓJ rodzaj samoprezentacji = oczywistości; choć nie w przypadku wszystkich [przedmiotów], np. nie w przypadku przestrzenno-rzeczowych przedmiotów spostrzeżenia zewnętrznego, możliwa jest oczywistość apodyktyczna. Jednakże także one mają swój rodzaj źródłowej samoprezentacji (*ursprüngliche Selbstgebung*) i wobec tego swój rodzaj oczywistości. W takiej »oczywistej« obecności przedmiotu nie musi w danych warunkach zachodzić żadna potrzeba predykatywnego formowania. Przedmiot jako możliwe podłoże sądu może być w sposób oczywisty sprezentowany, zupełnie bez potrzeby ujmowania go w określony sąd predykatywny. Natomiast oczywisty sąd predykatywny o nim nie jest możliwy bez tego, by był on we własnej osobie w sposób oczywisty sprezentowany. Zwłaszcza w przypadku sądów opartych na doświadczeniu nie ma w tym nic osobliwego, bowiem powoływanie się tu na ufundowanie oczywistości predykatywniej w przedpredykatywniej wydaje się być czymś najzupełniej zrozumiałym samo przez się. Powrót do przedmiotowej, przedpredykatywniej oczywistości nabiera jednak swojej szczególnej wagi i swego pełnego znaczenia dopiero z chwilą ustalenia, że ten stosunek fundowania dotyczy nie tylko sądów ugruntowanych w doświadczeniu, ale wszelkiego możliwego oczywistego sądu predykatywnego w ogóle, a przeto także sądów samej logiki z jej apodyktycznymi

oczywistościami, które przecież roszczenie do ważności znajdują »w sobie« (»*an sich*«), bez względu na ich możliwe zastosowanie w określonym zakresie substratów. Daje się tym samym pokazać, że nie mają one [charakteru] pozbawionych treści a wiszących w powietrzu »prawd w sobie«, ale że są w zakresie swego zastosowania odnoszone do »świata« substratów, i że ostatecznie odsyłają zatem do warunków możliwej oczywistości przedmiotowej, w której substraty te są dane [...]. Jest ona oczywistością źródłową, to znaczy tą właśnie, która przesądza, kiedy w ogóle jest możliwy oczywisty sąd predykatywny”.¹²

A zatem, w przekonaniu Husserla, podstawową odmianą oczywistości jest oczywistość źródłowa (*resp.* przedpredykatywna, przedmiotowa). Stanowi ona zasadniczą podstawę ważności wszelkich sądów predykatywnych: również tych, które — jak np. sądy logiki (sądy apodyktyczne) — źródło swego obowiązywania zdają się odnajdować „w sobie”. W istocie tak jednak nie jest. Zdaniem Husserla, nawet apodyktycznie oczywisty sąd predykatywny nie jest możliwy bez źródłowej samoprezentacji jego podłoża (odpowiedniego zakresu substratów), choć najzupełniej naturalna jest sytuacja odwrotna: „Przedmiot jako możliwe podłoże sądu może być w sposób oczywisty sprezentowany, zupełnie bez potrzeby ujmowania go w określony sąd predykatywny”. Słowem — wszelka możliwa oczywistość jakichkolwiek sądów predykatywnych (a więc również sądów logiki) z konieczności ufundowana być musi w oczywistości przedpredykatywnej: źródłowej, bezpośredniej, przedmiotowej.¹³

Sądzi tedy Husserl, iż oczywistość źródłowa jest możliwa nie tylko w przypadku samoprezentacji przedmiotów spostrzeżenia zewnętrznego — samoprezentacji, z natury rzeczy zresztą nieadekwatnej¹⁴ — lecz także w przypadku prób samouobecniania przedmiotów ogólnych (idealnych). Sformułowane we *Wprowadzeniu do II tomu Badań...* pragnienie „powrotu do »rzeczy samych« ma więc tutaj i ten sens, który domaga się zwrócenia ku źródłowej samoprezentacji również przedmiotów ogólnych, w szczególności — przedmiotów przeżyć logicznych i myślowych w ogóle: przedmiotów czystej logiki i matematyki. Ujęcie w cudzysłów zwrotu *Sachen selbst* (*Wir wollen auf den „Sachen selbst“ zurückgehen*) sugeruje zapewne zerwanie z ciasną dotychczas — bo ograniczoną do źródłowych analiz wyłącznie przedmiotów spostrzeżenia zewnętrznego (skrajnie empirystyczny nurt w filozofii nowożytnej) — rzeczowością badań.

Analogiczne stanowisko w wymienionej sprawie Husserl reprezentu-

¹² Zob. *ibid.*, s. 11—13.

¹³ W sprawie oczywistości źródłowej por. Husserl: *Idee I*, s. 469—476.

¹⁴ W sprawie różnic pomiędzy oczywistością adekwatną i nieadekwatną por. *ibid.*, s. 476—480.

je również w *Ideach I*. Pisze tam m.in.: „Potrzebujemy koniecznie ogólniejszego słowa, które by swym znaczeniem obejmowało asertoryczne widzenie i apodyktyczne wejrzenie w coś. Należy uważać za fenomenologiczne poznanie największej doniosłości to, że są one obydwaj rzeczywiście jednego istotowego rodzaju i że — ujmując rzecz jeszcze ogólniej — rozumowa świadomość w ogóle oznacza najwyższy rodzaj tetycznych modi, w obrębie którego właśnie »widzenie« ze względu na swój związek ze źródłową prezentacją (widzenie w skrajnie rozszerzonym sensie) stanowi ściśle odgraniczoną odmianę. Mamy teraz do wyboru, jak nazwać ten najwyższy rodzaj, czy rozszerzyć (tak, jak to się przed chwilą stało, ale w sposób jeszcze znacznie dalej idący) znaczenie słowa widzieć, czy też znaczenie słów »wejrzenie w coś«, »oczywistość«. Najodpowiedniej byłoby tutaj wybrać dla ogólniejszego pojęcia słowo oczywistość; dla każdej tezy rozumowej scharakteryzowanej przez motywujące odwołanie się do źródłowości dania nasuwałoby się wtedy wyrażenie źródłowa oczywistość. Dalej należałoby odróżnić asertoryczną i apodyktyczną oczywistość i specjalne oznaczenie tej apodyktyczności powierzyć słowu wgląd. W dalszym ciągu należałoby przeciwstawić wgląd czysty i nieczysty (...); i tak samo całym ogólnie: czystą i nieczystą oczywistość”.¹⁵

W końcu Husserl odróżnia jeszcze — w zależności od „różnic motywującego podłoża” — oczywistość czysto formalną i materialną oraz adekwatną i nieadekwatną.¹⁶ Jednakże wyjątkowego podkreślenia — jako że jest to szczególnie znamienne dla Husserlowskiej koncepcji oczywistości i całej jego koncepcji poznania, a także koncepcji prawdy — wymagają dwie sprawy:

po pierwsze, „każdej dziedzinie i kategorii tego, co pretenduje do bycia przedmiotem, odpowiada fenomenologicznie nie tylko podstawowy gatunek sensów, *resp.* stwierdzeń, lecz także pewien podstawowy gatunek źródłowo prezentującej świadomości takich sensów i przynależy doń podstawowy typ źródłowej oczywistości, która z istoty jest umotywowana przez tego rodzaju źródłowe danie” oraz

po drugie, dwoistość efektywnej i intencjonalnej treści przeżyć świadomych (noezy i noematu) odpowiada nie tylko dwoistości intencji i wypełnienia (*Erfüllung*), a także dwoistości w generalnym rozumieniu prawdy (prawda noetyczna i prawda noematyczna), lecz nadto — „podwójny sens słowa oczywistość w jego zastosowaniu już to do noetycznych charakterów, *resp.* do pełnych aktów (np. oczywistość sądenia), już

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 475—476.

to do noematycznych stwierdzeń (np. oczywisty sąd logiczny, oczywiste zdanie orzekającej)".¹⁷

Zapoczątkowaną już w *Logische Untersuchungen*, a szerzej rozwiniętą m.in. w *Ideach I*, w *Erfahrung und Urteil*, a także w *Formale und transcendentale Logik*¹⁸ problematykę oczywistości w jej specyficznym rozumieniu podejmują również inni fenomenologowie, nie zawsze zresztą zgodni z Husserlem co do każdej rozwiązanej przezeń kwestii teoriopoznawczej. Bez względu jednak na ewentualne różnice i rozbieżności, wszyscy bezpośredni uczniowie i współpracownicy Husserla pozostają zgodni co do tego, co w *Logische Untersuchungen* rozwijane było pod hasłem oczywistości (*Evidenz*), a co w *Ideach I* dobitnie wyrażała tak zwana zasada wszelkich zasad.¹⁹ Przykładowo, Max Scheler pisał w tej sprawie między innymi: „Absolutną miarą wszelkiego »poznania« jest i pozostanie s a m o o b e c n o ś ć faktu. Znaczy ona, że fakt jest dany w oczywistej jedności zgody pomiędzy tym, co »ma się na myśli«, a tym, co dane w przeżyciu (w akcji »widzenia«) dokładnie tak samo, jak jest ono »pomyślane«. Coś, co jest dane w ten sposób, jest zarazem bytem absolutnym; przedmiot, który ma wyłącznie taki byt, przedmiot, który jest czystą istotą, jest dany z idealną adekwacją”.²⁰ Jak sądzę, zacytowana wypowiedź M. Schelera wystarczająco dobitnie ilustruje fakt, iż mimo istnienia wielu poważnych rozbieżności pomiędzy fenomenologami (tu: Husserlem a Schelerem)²¹, to jednak co do pryncypium („zasady wszystkich zasad”) pozostawali wyjątkowo zgodni.

Przyjęcie przez Husserla tak rozumianej oczywistości pozwala mu skutecznie ominąć te wszystkie trudności, z którymi dotychczas borykały się tradycyjne koncepcje oczywistości (zwłaszcza w czasach nowożytnych). Oto bowiem Husserl stwierdza: „Przy ścisłym rozumieniu pojęcia oczywistości, które wzięliśmy tu za podstawę, zrozumieliśmy samo przez się jest również to, że tego rodzaju wątpliwości, jakie okazjonalnie wy-

¹⁶ Por. *ibid.*, s. 476 i dalsze.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 473 i dalsze.

¹⁸ To, co na temat prawdy i oczywistości miał do powiedzenia E. Husserl w *Formale und transcendentale Logik*, omawia m.in. Póltawski (*Aletejologia...*, s. 99, 129 i 132). Por. też wprost E. Husserl: *Formale und transcendentale Logik*, Halle 1929, s. 113, 143 i inne.

¹⁹ Zob. Husserl: *Idee I*, s. 78—79. Husserłowska „zasada wszelkich zasad” głosi m.in. „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje (...)”.

²⁰ Zob. M. Scheler: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, [w:] *Schriften aus dem Nachlaß*, Bern 1957, II. Bd. 2. Aufl., s. 398. Powyższą — a tak znamioną — wypowiedź M. Schelera cytuję wg: H. Buczyńska-Garewicz: *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981, s. 23.

suwane były pod jego adresem w czasach nowożytnych, są absurdalne: czy mianowicie z tą samą materią »A« nie może aby łączyć się jakieś jedno przeżycie oczywistości i drugie — [przeżycie] niedorzeczności? Podobne wątpliwości były możliwe jedynie tak długo, dopóki oczywistość i absurdalność [naturalne przeciwieństwo oczywistości — przyp. J. D.] rozumiane były jako swoiste (pozytywne, ew. negatywne) uczucia, które — przypadkowo towarzysząc aktowi sądenia — nadają mu ową szczególną cechę, którą oceniamy z logicznego punktu widzenia jako prawdę ew. fałsz. Jeśli ktoś przeżywa oczywistość »A«, to jest oczywistym, iż nie może on równocześnie przeżywać tego samego »A« jako absurdalności; to bowiem, że »A« jest oczywiste, znaczy: »A« jest nie tylko domniemane, lecz dokładnie tak, jak jest domniemane, jest ono rzeczywiście dane: jest ono nawet w najściślejszym sensie obecne”.²²

Husserl więc — wbrew nowożytnej praktyce filozoficznej i niektórym, zwłaszcza dziewiętnastowiecznym, wzorom — nie ma zamiaru rozumieć pojęcia oczywistości jako pewnego szczególnego uczucia, towarzyszącego niektórym żywionym przez nas przekonaniom i przeżyciom świadomym. Oczywistość jest dla niego równoważna z „cielesną samoobecnością przedmiotu” (*leibhafte Selbstgegenwärtigkeit des Gegenstandes*). A ponieważ zakres i pełnia owego przedmiotowego, „źródłowo prezentującego” (*originär gebende*) dania i samouobecnienia bywają różne, wobec tego — stosownie do owych pierwotnych różnicowań w sferze źródłowo prezentującej naoczności — różne też są stopnie i odmiany oczywistości. Również w *Ideach I* — a nie tylko w *Logische Untersuchungen* — Husserl bardzo mocno podkreślał ów moment pierwotnych różnicowań wszelkiej źródłowo prezentującej naoczności. Przy okazji formułowania „zasady wszelkich zasad” pisał bowiem, że wprawdzie to, co źródłowo dane, musi być po prostu przyjęte jako to, co dane (i co do tego nie może nas zwieść na manowce żadna teoria, jaką w ogóle można by wymyślić), ale też jednocześnie przyjęte to ma być „jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”. Zasadnicze w tym wszystkim jest jednak to, że ta cecha przeżyć świadomych (w szczególności sądenia i sądów), którą stanowi ich oczywistość, jest następstwem obecności samego przedmiotu (w granicach, w jakich jest dany i „cielesnie” uobecniony), a nie naszych (partykularnych, dowolnych, przypadkowych)

²¹ Jak powszechnie wiadomo, Husserla i Schelera (jak zresztą i wielu innych współpracowników twórcy fenomenologii) dzielił przede wszystkim stosunek do postulatu transcendentnej redukcji. Więcej informacji na temat różnic w stanowisku teoriopoznawczym Husserla i Schelera oraz na temat Schelerowskiej socjologii wiedzy zawiera m.in. praca: S. Czerniak: *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981 (por. zwłaszcza s. 29—43). Por też Buczyńska-Garewicz *Znak...*, s. 150—172.

²² Zob. Husserl: *Logische...*, II. Bd., 2. Teil, s. 127.

wobec niego zachowań, w szczególności — naszego wewnętrznego poczucia pewności. Zdaniem Husserla, psychologizyczna koncepcja oczywistości jest w tym samym stopniu niedorzeczna, co i cała psychologizyczna teoria poznania.²³

II

Jeśli teraz, po zrekonstruowaniu podstawowych zrębów Husserlowskiej koncepcji prawdy i związanej z nią koncepcji oczywistości, spróbujemy popatrzeć na obie te konstrukcje niejako z zewnątrz oraz uchwycić ich związek z ugruntowanymi w dotychczasowej tradycji filozoficznej pokrewnymi im ideami, wówczas uderzy nas zapewne istotna swoistość podejścia Husserla do zagadnień teoriopoznawczych. Manifestuje się ona wyraźnie w jego stosunku zarówno do problematyki prawdy, jak i problematyki oczywistości. By jednak móc ją niedwuznacznie wyeksplikować, postawmy sobie uprzednio pytanie następujące: Czy rzeczywiście można uznać Husserla za rzecznika klasycznej definicji prawdy, czy też może jest on bliższy tej koncepcji prawdy, która dotychczas była podtrzymywana i rozwijana w ramach tzw. teorii oczywistości?

I otóż, jeśli sproblematyzujemy odpowiedź na pierwszą część pytania a twierdząco odpowiemy na drugą, to wówczas okaże się, iż ta druga zakłada twierdzącą odpowiedź również na pierwszą część pytania. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że oczywistość jest tu rozumiana w sposób całkiem szczególny — i to na tyle, że istotnie zdaje się nie mieć nic wspólnego z oczywistością w jakimkolwiek tradycyjnym sensie. Fenomen „cielesnej samoobecności” (=oczywistości) jest tu wszak charakterystyką związaną tyleż z noetyczną (*resp.* przeżyciową), co i noematyczną (*resp.* przedmiotową) stroną relacji poznawczej i wszelkiego świadomego odniesienia; jest czymś ufundowanym, z jednej strony, w możliwie maksymalnym (i o tyle — aktywnym) otwarciu się intencji na możliwość wypełnienia (*Erfüllung*) treścią przedmiotową, z drugiej zaś — w możliwie najbogatszej pełni (*Fülle*) czysto przedmiotowej samo-prezentacji. A zatem, oczywistość rozumiana jako źródłowa samoobecność ujmowanego w odpowiednich przeżyciach przedmiotu zakłada możliwość spełnienia takiego ideału adekwacji, w którym dokonuje się całkowita identyfikacja tego, co w pusto spełnianych intencjach domniemane, z tym, co następnie w nich dane i w swej „cielesnej rzeczywistości” uobecnione.

²³ Omówienie i usystematyzowanie rozlicznych zarzutów Husserla przeciw psychologizmowi w logice i teorii poznania zawiera mój artykuł *Husserlowska krytyka psychologizycznej i relatywistycznej interpretacji logiki* zamieszczony w pracy zbiorowej K. Jodkowski (red.): *Czy sprzeczność może być racjonalna?*, Lublin 1986, s. 173—192.

Innymi słowy, oczywistość — źródłowa samoobecność przedmiotu — pozbawiona jest możliwości zaistnienia, jeśli poprzestajemy na spełnianiu jedynie pustych (*resp.* czysto sygnitywnych) intencji, ma zaś miejsce (i narasta), gdy intencje te w coraz większej mierze wypełniać się poczynają naocznie sprezentowaną treścią przedmiotową — aż po ideał całkowitej pełni naocznej: nieprzekraczalną granicę absolutnie zupełnej adekwacji, kiedy to źródłowo prezentująca naoczność nie implikuje już żadnych niewypełnionych intencji i kiedy to w istocie nie sposób nawet mówić o jakimkolwiek realnie zachodzącym stosunku zgodności (*resp.* adekwacji), bo ten przeobraził się po prostu w i d e n t y c z n o ś ć (*resp.* jedność).

Osobliwość Husserlowskiego ujęcia klasycznego rozumienia prawdy polega też na tym, że — wbrew skrajnie empirystycznej tradycji filozoficznej — pojęcia „rzecz” (*res*) nie odnosi się tu wyłącznie do elementów bytu przestrzenno-czasowego, ujawnianego w jego „cielesnej rzeczywistości” dzięki spostrzeżeniom zmysłowym. W pierwszym pojęciu prawdy (I, sub. 1) — pojęciu zbieżnym z klasycznym jej rozumieniem — Husserl mówi wprawdzie o z g o d n o ś c i (i ewentualnie identyczności) tego, co domniemane, z tym, co dane, czyli inaczej: o zgodności (*resp. adaequatio*) odnośnego ujęcia intelektualnego z tym, co naocznie i źródłowo sprezentowane, ale też bynajmniej nie ogranicza się wyłącznie do naoczności zmysłowej. W myśl bowiem jednego z najgłębszych przekonań Husserla, każda pusto uprzednio domniemana dziedzina czy kategoria przedmiotowa z a s a d n i c z o (*resp.* z istoty) dopuszcza możliwość jej źródłowej samoprezentacji, czyli możliwość ujawnienia odnośnego przedmiotu badania takim, jakim jest „w sobie”: w swej „cielesnej rzeczywistości”, w swym prawdziwym, autentycznym byciu. Pojęcie „źródłowo prezentującej naoczności” (= „bezpośredniego doświadczenia” = „intuicji”) ulega tu zatem spektakularnemu wręcz rozszerzeniu i zmodyfikowaniu. W myśl bowiem przekonań Husserla, źródłowo i naocznie można d o ś w i a d c z a ć nie tylko danych zawsze *in concreto* przedmiotów spostrzeżenia zewnętrznego (i ewentualnie introspekcji), lecz także przedmiotów ogólnych, w szczególności — np. przedmiotów matematyczno-logicznych czy innych ujednostkowionych w konkretnie istot (*Wesen*).

Jak trafnie zauważają E. Tugendhat i A. Półtawski²⁴, rozwiązanie Husserla wydaje się być „złotym środkiem” pomiędzy skrajnymi rozstrzygnięciami A. Meinonga z jednej strony, i F. Brentana — z drugiej. Wbrew rozwiniętej przez Meinonga „teorii przedmiotu” (*Gegenstandstheorie*), Husserl mianowicie nie sądzi, iżby wszelkie możliwe zróżnicowanie przeżyć świadomych (ich odmiany i rodzaje) było jednoznacznie

²⁴ Por. też w tej sprawie P ó ł t a w s k i: *Aletejologia...*, s. 92. Por też T u g e n d h a t: *Der Wahrheitsbegriff...*, s. 26—32 i dalsze.

wyznaczone przez różnice w samych tylko przedmiotach. Wbrew zaś rozwiniętej przez Brentana teorii intencjonalności nie uważa też, aby możliwe zróżnicowania po stronie przedmiotowej były z kolei zależne wyłącznie i tylko od odmian przeżyciowych.

Husserlowi w jednakowym stopniu obcy był zarówno przeżyciowy redukcjonizm Meinonga, jak i przedmiotowy redukcjonizm Brentany. Stojąc na stanowisku, iż możliwe są różne sposoby doświadczania jednego i tego samego przedmiotu (*resp.* tej samej dziedziny przedmiotowej) oraz uważając, iż przedmiotowa sfera możliwego doświadczenia nie ogranicza się jedynie do zmysłowo ujmowalnego świata rzeczy (reizm i w konsekwencji — nominalizm), jednocześnie dostrzega konieczność prowadzenia analiz teoriopoznawczych (*resp.* fenomenologicznych) uwzględniających istotną (bo istotową) współzależność obu stron wszelkiego stosunku intencjonalnego: strony podmiotowej i strony przedmiotowej.

Tylko takie postawienie sprawy — tj. rozpatrywanie wszelkich podmiotowo-przedmiotowych odniesień w kontekście i przy założeniu stosunku intencjonalnego — wydawało się Husserlowi jedynie właściwym, choć jednocześnie wydatnie komplikującym przebieg odpowiednich analiz. Ów fakt narastania znacznej złożoności podejmowanej problematyki teoriopoznawczej — fakt pochodny postulatu równoległości podejmowanych analiz — w wyraźny sposób zaciążył między innymi nad rozwijaną przez Husserla problematyką prawdy. Jego bezpośrednim następstwem było wyróżnienie *noematycznego* i *noetycznego* pojęcia prawdy. To zaś, że noematyczne rozumienie prawdy zawarł Husserl w jednym tylko jej określeniu (I, sub. 1), natomiast prawdę noetyczną definiuje aż po trzykroć (I, sub. 1, 2, 3), można próbować tłumaczyć tym, że albo strona podmiotowa od początku wyraźnie przeważała w polu filozoficznych zainteresowań Husserla, albo też ma to swoje czysto istotnościowe uzasadnienie; że mianowicie owe trzy pojęcia prawdy noetycznej uwzględniają po prostu — każda z osobna i w końcu razem wzięte — trzy istotne momenty strukturalne każdego aktu i przeżycia świadomego: materię, jakość i stopień pełni naocznej (w skrajnym przypadku — jej brak).

„Istotę poznawczą aktu (...) — pisał Husserl w *Logische Untersuchungen* — definiujemy jako całkowitą, wchodzącą w rachubę dla funkcji poznawczej, treść aktu. Przynależą tedy do niej trzy składniki: jakość, materia oraz pełnia lub treść intuitywna; ewentualnie — jeśli chcemy uniknąć pomieszania obu ostatnich i występujących rozłącznie składników — jakość, materia i treść intuitywnie reprezentująca; przy czym, ta ostatnia i związana z nią »pełnia« odpada w przypadku intencji pustych. Wszystkie akty o tej samej istocie poznawczej — dodaje jeszcze Husserl — stanowią z punktu widzenia krytyki poznania »ten sam« akt. Kiedy

zaś mówimy o aktach *in species*, mamy wówczas na oku odpowiednie idee. Rzecz ma się tak samo również wtedy, kiedy mówimy o naoczności *in specie* itd.”²⁵

Mimo więc tego, że punktem wyjścia dla Husserla w jego koncepcji prawdy jest klasyczne jej rozumienie²⁶, to jednak jest ono równocześnie nierozdzielnie splecione z innym pojęciem prawdy — pojęciem sformułowanym w terminach aktów, w szczególności zaś z pojęciem, w myśl którego prawda to doświadczana w całej jej żywości (*Lebendigkeit*) i realności (*Realität*) pełnia samoprezentującego się przedmiotu. I w tym znaczeniu możemy stwierdzić, iż Husserl — hołdując klasycznej definicji prawdy (w jej rozumieniu nieco zmodyfikowanym, bo rozszerzającym sens pojęcia „rzeczy” i w związku z tym dopuszczającym syntetyczność wiedzy również tam, gdzie inni widzą jedynie jej analityczność) — jednocześnie zwraca się ku „teorii oczywistości”, przy czym jednak oczywistość (*Evidenz*) rozumie w całkiem szczególnym sensie.

Lecz nie dość na tym. Jak bowiem musimy jasno zrozumieć, wszystko to, co my — istoty świadome, *resp.* osoby ludzkie i indywidua psychofizyczne — jesteśmy w stanie uczynić w kwestii rozwiązania zagadnienia obiektywności poznania (stopnia i zakresu przedmiotowej ważności wiedzy), w gruncie rzeczy sprowadza się do ujawnienia z g o d n o ś c i (*resp.* niezgodności) pomiędzy aktem pusto domniemującym swój przedmiot a aktem prezentującym go jako osobiście, w oryginale i źródłowo daną „rzecz w sobie”: pomiędzy aktem czysto sygnitywnym (= nienaocznym ujęciem intelektualnym), a posiadającym (przynajmniej w jakiejś mierze) pełnię naoczną aktem intuitywnym, który odsłania nam ujmowany przedmiot w jego „cielesnej rzeczywistości” — jego samego, w oryginale, bez żadnych symbolicznych skrótów i zapośredniczeń. Innej drogi — jak się zdaje — nie ma.

Myśl o przedmiocie, który byłby w radykalnym sensie niezależny od świadomości — o przedmiocie, którego nie trafia żadne poznanie i dla którego „bycie korelatem” jakiegokolwiek aktu świadomego oznaczałoby już utratę jego swoistości jako „bytu istniejącego w sobie” — jest zgoła nedorzeczna. Wyklucza bowiem jakąkolwiek możliwość ustalenia stosunku zgodności (*resp.* niezgodności) pomiędzy tak rozumianym „przedmiotem w sobie istniejącym” a treścią naszej o nim wiedzy. Tym samym wyklucza też możliwość zajęcia jakiegokolwiek stanowiska epistemologicznego i znalezienia sensownej podstawy poznawczej, niezbędnej wszak nawet dla skrajnego sceptyka.

Z punktu widzenia i dla potrzeb krytyki poznania — to jest w sytuacji, gdy naszym naczelnym zadaniem staje się właśnie ustalenie sto-

²⁵ Zob. Husserl: *Logische...*, II. Bd., 2. Teil, s. 96—97.

²⁶ Por. Półtawski: *Aletejologia...*, s. 91.

sunku zgodności (*resp.* niezgodności) pomiędzy „w sobie istniejącym przedmiotem” a „treścią tego, co poznane lub poznawane” — w s z e l k i przedmiot poznania (również ten „istniejący w sobie”) m u s i być tedy rozumiany jako pewna d a n a, ewentualnie jako „sens zasadniczo możliwego dania”, czyli jako — co najmniej w sensie potencjalnym — k o r e l a t odpowiednich aktów świadomych. Musimy przy tym wiedzieć, że właśnie od tego, jak i co będziemy rozumieć przez „byt istniejący w sobie”, zależy elementarna r a c j o n a l n o ść (*resp.* nieracjonalność, niedorzeczność, absurdalność) naszych zadań i poznawczych zabiegów jako epistemologów *par excellence*.

Tę specyfikę Husserlowskiego podejścia do podstawowych zagadnień epistemologicznych (w tym — problematyki prawdy i rozstrzygalności sporów o obiektywność poznania) doskonale rozumiał między innymi również R. Ingarden, kiedy w kontekście Bergsonowskiej teorii intelektu pisał w tej sprawie: „Jeżeli się mianowicie sądzi, że »w sobie istniejący« przedmiot znaczy tyle, co »przedmiot, który nie jest trafiony przez ż a d n e poznanie ewentualnie świadomość« i jeżeli się przez »niezależność« rozumie b r a k »zależności«, która polegałaby na tym, że »w sobie istniejący« przedmiot musiałby przez wejście w jakikolwiek stosunek do świadomości *eo ipso* stracić k o n i e c z n i e coś ze swej swoistości i przyjąć postać, która mu poza tym stosunkiem ze świadomością w ogóle nie przysługuje — i jeżeli się wymaga zarazem poznania tego rodzaju przedmiotu, takim, jakim on jest »w sobie« — to stawia się zadanie absurdalne. Albowiem pomijając już pytanie o prawo do ustanowienia takiego przedmiotu, poznanie tego przedmiotu musiałoby z jednej strony być zasadniczo niemożliwe, z drugiej — już w celu sformułowania wspomnianego zadania — z góry założone”.²⁷ Zatem — sprzeczność, a nawet więcej, bo wręcz *reductio ad absurdum*.

Tak więc, wszystko to — zdają się mówić Husserl i Ingarden — co w kwestii rozwiązania zagadnienia obiektywności poznania jesteśmy w stanie uczynić bez obawy uwikłania się w sprzeczność, błędne koło, *regressus in infinitum* lub w inne jeszcze niedorzeczności logiczne, to spróbować zestawić ze sobą (by następnie ocenić stopień zgodności, stopień pokrywania się) „przedmiot domniemany w jego sensie” z „przedmiotem” obecnym w bezpośrednich danych osobiście, źródłowo.

Naturalnie, również przy takim postawieniu sprawy (tj. mając na uwadze to, jak zasadniczo może być rozumiany przedmiot poznania w badaniach epistemologicznych) jest sens definiować prawdę w jej ujęciu konsekwentnie noematycznym: przedmiotowym, urzeczowionym. Tak też uczynił Husserl na kartach II tomu *Logische Untersuchungen* w próbie

²⁷ Zob. R. Ingarden: *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 156—157 i n.

pierwszego jej określenia (sub. 1). Ale można także próbować postąpić inaczej, mianowicie — jedną wiedzę o jakimś przedmiocie z e s t a w i a ć z inną wiedzą o tym samym przedmiocie: jedną intencję z inną, lecz ujmującą ten sam przedmiot. W szczególności, intencję pustą (lub wypełnioną tylko częściowo) można zestawiać z intencją już wypełnioną — z intencją zawierającą określony stopień pełni naocznej. I właśnie wtedy — to jest, kiedy odnosimy do siebie (przyrównujemy, zestawiamy) samą tylko wiedzę o jednym i tym samym przedmiocie oraz kiedy usiłujemy stwierdzić stopień pokrywania się (a w skrajnym przypadku — identyczność) pewnych konkretnych aktów świadomych *resp.* intencji — zdajemy się mieć do czynienia z próbą określenia prawdy w myśl k o h e r e n c y j n e g o jej rozumienia. Zgodnie z tym ujęciem, zamiast zestawiać to, co domniemane z tym, co dane, próbujemy przyrównywać do siebie domniemanie z daniem: akt sygnitywny z aktem intuitywnym. W ten sposób prawdę można więc ująć jako po prostu n o e t y c z n y k o r e l a t pierwszego (noematycznego) jej pojęcia. Z tym, że ów noetyczny korelat trzeba następnie rozpatrywać z punktu widzenia jego trzech istotnych momentów strukturalnych (*drei Komponente*): jakości (*Qualität*), materii (*Materie*) i pełni naocznej prezentacji (*Fülle*).

Stąd właśnie owe trzy noetyczne pojęcia prawdy — prawdy zdefiniowanej wyłącznie w terminach aktów, wśród których powtarza się za każdym razem pojęcie „istoty poznawczej aktu”. Różni zaś je okoliczność, iż w drugim (tu: pierwszym) akcent pada na jedność pokrywania się samych tylko i s t o t p o z n a w c z y c h dwu lub więcej pokrywających się aktów świadomych (*resp.* intencji). Husserl zdaje się uwzględniać w tym przypadku idealnie ujęty moment jakości poszczególnych aktów, czyli to, że mają to być akty p o z n a w c z e, a nie np. wyrażające życzenia lub jakieś stany emocjonalne naszej psychiki.

Z kolei trzecie (tu: drugie) pojęcie prawdy ujmuje ją dalej w terminach aktów, lecz akcentuje jednocześnie moment przedmiotowej p e ł n i istoty poznawczej aktu (*resp.* intencji) *in specie*. Ostatnie zaś rozumienie prawdy (spośród noetycznych — trzecie) eksponuje s e n s przedmiotowego ujęcia (*resp.* materię) aktu jako „p r a w i d ł o w o ś ć poznawczej istoty intencji *in specie*” — jako jej (tej intencji) „d o s t o s o w a n i e się” do ujmowanego przedmiotu („rzeczy samej”). Zresztą sam Husserl w ostatnim zdaniu definiującym prawdę w punkcie 4. wprost stwierdza, iż definicja ta wyraża „idealną, a więc ogólną, możliwość tego, by zdanie [w przypadku, gdy chodzi o prawidłowość sądu jako zdania w sensie logicznym — przyp. J. D.] dało się w ogóle wypełnić taką materią, której domaga się sens najściślejszej adekwacji”.²⁸

²⁸ Z dokonaną tu interpretacją wyróżnionych przez Husserla głównych pojęć prawdy porównaj ich rekonstrukcję (a także krótkie omówienie krytyczne), doko-

Konkludując, należałoby powiedzieć tak: wprowadzie klasyczne rozumienie prawdy jest dla Husserla punktem wyjścia w jego dociekaniach nad problematyką prawdy i nie zamierza on bynajmniej go pominąć lub zlekceważyć, lecz jednocześnie prawdę usiłuje też określać i rozumieć w sposób wyraźnie odbiegający od Arystotelesowskiego jej ujęcia. Oto bowiem, obok noematycznego pojęcia prawdy, Husserl podaje nadto jeszcze trzy inne, noetyczne jej określenia. Gdyby wszakże i te ostatnie usiłować odnieść do ugruntowanych w dotychczasowej tradycji filozoficznej teorii iprawdy, to zbieżności można by się dopatrzeć z koncepcją oczywistości i koncepcją koherencji.

Naturalnie, należy przy tym jednak pamiętać, iż zbieżność ta ma zapewne swoje granice. Husserlowskiej koncepcji oczywistości jako „cielesnej samoobecności przedmiotu” przyświeca bowiem idea, która utrudnia (czy wręcz uniemożliwia) wysunięcie pod jej adresem zarzutu po wielokroć kierowanego w stosunku do tradycyjnych wzorów poznania oczywistego — zarzutu, iż oczywistość stanowi określoną jakość pewnych przeżyć ze sfery czysto wewnętrznej (*resp.* psychicznej) i jako taka nie uwzględnia jakiegokolwiek odniesienia do „w sobie istniejącej rzeczywistości” (= świata przedmiotowego, obiektywnego). Jest więc to koncepcja na wskroś subiektywistyczna. I to bez względu na to, czy weźmiemy pod uwagę starą formułę Kartezjańską: *verum est quod clare ac distincte percipio*, czy też — idąc np. śladem neokantystów badeńskich, a zwłaszcza H. Rickerta — oczywistość ujmijmy jako nieodparcie narzucające się w niektórych sytuacjach poznawczych poczucie konieczności, obowiązku czy powinności, nie mówiąc już o wprost psychologizacyjnych próbach jej określenia. W każdym z tych przypadków oczywistość (ewidencja) była wszak czymś ugruntowanym czysto podmiotowo i — w odróżnieniu od koncepcji Husserla — wcale nie uwzględniającym rzeczywistości przedmiotowej.

Tymczasem to nowe, niesubiektywistyczne, Husserlowskie rozumienie oczywistości w sposób naturalny zdaje się wynikać z jego teorii intencjonalności, zgodnie z którą wszelka świadomość aktowa (*Bewusst-sein*) — z istoty swej — z a w s z e jest świadomością czegoś i bez tego przedmiotowego „czegoś” nie sposób jej w ogóle sensownie pojąć i opisać. Z drugiej natomiast strony — biorąc również pod uwagę niedorzeczność skrajnie obiektywistycznych (*resp.* naturalistycznych) stanowisk epistemologicznych — skoro nie sposób rozsądnie pomyśleć „w sobie istniejącego przedmiotu” bez jednoczesnego uczynienia go korelatem odpowiednich przeżyć i aktów świadomych, to równocześnie rysuje się potrzeba

naną przez Ernsta Tugendhata w pracy *Der Wahrheitsbegriff...*, zwł. s. 91—92 (pierwsze, noematyczne, pojęcie prawdy), s. 93—95 (trzecie i czwarte pojęcie prawdy) oraz s. 95—96 (drugie pojęcie prawdy).

i naturalna możliwość wzajemnego odnoszenia do siebie samych tych aktów i przeżyć oraz wyodrębnienia jedn o z g o d n y c h ze sobą (= prawdziwych) co do wszystkich swych istotnych momentów strukturalnych: jakości, materii i pełni naocznej. Przy czym — co Husserl również zwykł mocno podkreślać — ten ostatni moment strukturalny możemy jeszcze rozpatrywać z trzech zasadniczych punktów widzenia: zakresu pełni, jej żywości i realności samoprezentujących się obiektów. A wobec tego z g o d n o ś ć ze sobą odpowiednich intencji to coś więcej niż tylko — o co w gruncie rzeczy jedynie i generalnie zabiegali dotychczasowi rzecznicy koherencjonizmu (poczynając co najmniej od Leibniza) — z g o d n o ś ć l o g i c z n a, a w szczególności: ich niesprzeczność.

W świetle powyższych analiz wydaje się też zrozumiałym fakt, iż w swych późniejszych pracach — w tym między innymi w *Formale und transcendente Logik*³⁰ — Husserl zwykł eksponować trzecie z wyodrębnionych w *Logische Untersuchungen* pojęć prawdy, a jednocześnie, zwłaszcza w kontekście dokonywanej krytyki sądów predykatywnych, doceniał również doniosłość pojęcia c z w a r t e g o (sub. 4), określając je nawet mianem „krytycznego”.³¹ I choć nawiązujące wprost do klasycznej definicji prawdy pierwsze (noematyczne) jej określenie nigdy nie zostało przez Husserla uchylone czy zakwestionowane, to jednak — poczynając co najmniej od czasu ukazania się *Ideii I* — zdaje się pozostawać wyraźnie w cieniu, zaś na pierwszy plan wysuwają się n o e t y c z n e określenia prawdy. A dzieje się tak być może i nie bez tego, że, w odróżnieniu od pierwszego pojęcia prawdy, trzy pozostałe — jak zresztą wyraźnie stwierdza to Husserl już w *Logische Untersuchungen*³² — po prostu „zakorzenione są w określonym fenomenologicznym stanie rzeczy (*die alle in der besagten phänomenologischen Sachlage wurzeln*)” i jako takie winny być przydzielone do zupełnie innego szeregu pojęć niż ten, do którego przynależy prawda noematyczna.³³

Istnieje wszelako jeszcze inna droga zrozumienia i wyjaśnienia faktu eksponowania przez Husserla pierwszoplanowej roli noetycznych określeń prawdy (w tym przede wszystkim pojęcia trzeciego i czwartego) — droga i możliwość, na którą, o ile mi wiadomo, nikt dotychczas nie zwrócił wy-

²⁹ Por. Husserl: *Logische...*, II. Bd., 2. Teil, s. 83—84.

³⁰ Por. Husserl: *Formale...*, s. 113 i cały § 46.

³¹ Na okoliczność, iż w późniejszych pracach Husserl mówi o trzecim pojęciu prawdy (o prawdzie jako idealnej pełni dla domniemującej intencji), jako pojęciu podstawowym i „w sobie pierwszym”, a zatem wyraźnie je wyróżniając, wskazuje również A. P ó ł t a w s k i (*Aletejologia...*, s. 99) i także dla niego taki rozwój sytuacji wydaje się naturalny.

³² Por. Husserl: *Logische...*, II. Bd., 2. Teil, s. 122.

³³ Por. w tej sprawie również uwagę E. Tugendhata wyrażoną w *Der Wahrheitsbergiff...*, s. 93.

rażnej uwagi. Otóż, jeśli — co jest w pełni zgodne między innymi z treścią *Ideí I* — zdecydujemy się wyodrębnić, tak jak to uczynił Husserl, trzy zasadnicze nastawienia badawcze: naturalne, aprioryczne i fenomenologiczne, to narzuca się wówczas myśl o uporządkowaniu noematycznego pojęcia prawdy (sub. 1) naturalnej postawie badawczej, „krytycznego” pojęcia prawdy (prawda jako „prawidłowość intencji”, sub. 4) — nastawieniu apriorycznemu, zaś trzecie pojęcie prawdy (prawda jako idealna pełnia naoczna dla intencji, sub. 3) całą swą teoriopoznawczą doniosłość ujawnia dopiero w obrębie specyficznie fenomenologicznego nastawienia badawczego.

Jeszcze raz ujawnia się tym samym ścisły związek Husserlowskiej koncepcji prawdy z klasyczną jej definicją (tak niezmiernie ważną dla nauk uprawianych w naturalnym nastawieniu: nauk empirycznych), a także z koherencyjną teorią prawdy (traktowaną priorytetowo zwłaszcza w naukach apriorycznych) oraz z teorią oczywistości, której doniosłość staje się widoczna głównie w obrębie nauk o świadomości, w tym przede wszystkim — w samej fenomenologii. By jednak ową myśl o przyporządkowaniu poszczególnych pojęć prawdy określönemu nastawieniu badawczemu i odpowiednim naukom głębiej uzasadnić, trzeba by znacznie poszerzyć rozmiary niniejszego szkicu. Tym bardziej, że zapewne musieliśmy z konieczności uwikłać się w szereg dodatkowych analiz dotyczących tych wątków refleksji fenomenologicznej, które świadomie tu pominięliśmy lub które zostały jedynie ledwie zaznaczone. Na przykład, prawie nic nie mówiliśmy dotąd o metodzie rozważań konstytutywnych i jej teoretycznym związku z omawianą tu problematyką. Tymczasem — o czym być może również nie wszystkim wiadomo — istnieje numeryczna i rzeczowa zbieżność pomiędzy *c z t e r e m a*, rozróżnionymi przez Husserla w *Logische Untersuchungen*, pojęciami prawdy a również *c z t e r e m a* zasadniczymi pojęciami „konstytucji”.³⁴ Przy czym — i w jednym i w drugim przypadku — występuje jednocześnie owa charakterystyczna *dwoistość* w traktowaniu przez Husserla wymienionych zagadnień: tak jak zasadniczo mówić trzeba o noematycznym i noetycznym pojęciu prawdy, tak mówić również należy o noematycznym i noetycznym pojęciu konstytucji. Wszelako i ten wątek rozważań — podobnie jak poprzedni — odłożyć wypada do całkiem odrębnego omówienia.

³⁴ W sprawie rozumienia przez Husserla pojęcia „konstytucja” por. m.in. temu właśnie poświęcone rozważania R. Ingardena, zawarte w artykule *Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla*, [w:] *Z badań...*, s. 516—549, w tym zwłaszcza s. 543—546.

SUMMARY

The author begins with a reconstruction of the principal concepts of truth that function in Husserl's phenomenology. Four basic definitions are cited that are found in the *Logische Untersuchungen*, Volume II, which are then discussed in a less hermetic language and analyzed in a broader context of general assumptions of phenomenological philosophy in order to find possible connections with the existing epistemological tradition. A similar treatment covers Husserl's conception of evidence. The article discusses Husserl's views that are found both in *Logische Untersuchungen* and *Ideas I, Erfahrung und Urteil* and in *Formale und transzendente Logik*. The analyses permit the author to assert that Husserl's conception of truth draws not only from the classical definition of it but also from theory of evidence (in the new sense of the term) and the idea of coherence. Furthermore, as Husserl's epistemological standpoint undergoes evolution, the noematic concept of truth corresponding to traditional *Veritas* recedes more and more into the background while prominence is given to truth defined exclusively in terms of acts: noetic truth that in all instances displays one of the three significant moments of conscious experiences (matter, quality, full ocularity or its absence) thus being connected either with the theory of evidence or the idea of coherence. It is not difficult to observe that those ideas concerning the question of understanding truth clearly correspond to Husserl's three principal cognitive attitudes: the classical definition of truth to the natural attitude, coherence to the *a priori* attitude, and evidence (*Evidenz*) to the specifically phenomenological attitude.

