

JOSEFA PIEPERA INTERPRETACJA WIZJI PRAWDY U MARTINA HEIDEGGERA

Heidegger spostrzegł myśl Tomasza okularami Szkota.

Berthold Wald

WSTĘP

Polemikę Piepera z Heideggerem w kwestii rozumienia prawdy wyznacza kilka doniosłych rzeczy z zakresu powyższej problematyki. Zwraca więc najpierw uwagę fakt wyraźnego niezrozumiana ze strony Heideggera nauki średniowiecznej na ten temat, zwłaszcza w wydaniu św. Tomasza.

Pieper zatem wprawdzie akcentuje naznaczone krytycyzmem podejście Heideggera do myśli średniowiecznej, dotyczącej zagadnienia prawdy, zarazem pokazuje, iż autor *Sein und Zeit* nie rozumiał jej należycie. Owszem, w pewnym sensie za słuszne należy uznać takie jego krytyczne odniesienie. Nie powinien go jednak kierować do wszystkich myślicieli średniowiecza. A w sposobie formułowania ostrza swej krytyki Heidegger sprawia wrażenie, jakby obejmował nią całą myśl scholastyczną — podkreśla Berthold Wald. Jak spostrzega Pieper, wolno ją kierować, ale do Szkota, którego twórczością Heidegger zresztą wyraźnie się inspirował.

Spojrzenie autora *Sein und Zeit* na myśl średniowieczną w omawianej kwestii jawi się paradoksalne. Z jednej strony spostrzega ją krytycznie, ale z drugiej — czerpie z jej dorobku. W swej koncepcji prawdy wykazuje związek nie tylko z filozofią Szkota. Ujawnia go również w odniesieniu do myśli św. Hilarego, o czym świadczy teza o prawdzie jako rzeczywistości odślanającej byt.

W artykule zaznaczono również pewne elementy wspólne u Piepera i Heideggera w spojrzeniu na zagadnienie prawdy, ale przede wszystkim dochodzącą w nim do głosu odmienną punktu widzenia, gdyż ta zresztą ma miejsce.

Niniejsze analizy przybliżają także pewne podobieństwo ujęcia autora *Sein und Zeit* z koncepcją prawdy św. Tomasza. Okazuje się ono jednakże raczej zewnętrzne a nie istotne. Ujawnia się zaś na tle porównania poglądu o prawdzie rzeczy Akwinaty z tzw. otwartością *Dasein* Heideggera.

Naturalnie, w ramach polemiki z Heideggerem Pieper odnajduje również u niego obraz prawdy. Odróżnia przy tym spojrzenie tzw. wczesnego Heideggera, znanego z dzieła *Sein und Zeit* (1927), od późnego z jego pisma *Wesen der Wahrheit* (1943). Pieper akcentuje w sposób krytyczny, iż w *Sein und Zeit* uczeń Husserla za właściwą postać prawdy nie uważa prawdy wypowiedzi i prawdy ontycznej, jako że jej źródłowy fenomen spostrzega w otwartości *Dasein*. Ukazuje się przy tym, iż umiejscawia ją w sferze praktycznej. Na to wskazuje jego teza o pozateoretycznym sposobie otwierania się *Dasein*.

Również w krytycznej analizie myśliciel z Münster pokazuje nowy aspekt wizji prawdy u Heideggera, zarysowanej w dziele *Wesen der Wahrheit* — mianowicie spostrzeganie jej istoty w wolności. Wprawdzie, jak podkreśla Pieper, niektóre rzeczy już w *Sein und Zeit* wskazywały na takie jej rozumienie, które pogłębił Heidegger w *Wesen des Grundes* (1929), ale właściwą wykładnię powyższej tezy uczeń Husserla przedstawił w *Wesen der Wahrheit*. Wykładnia ta stanowi zresztą centrum jego rozważań w powyższym dziele.

Jakkolwiek Heidegger postawił pytanie o istotę prawdy — to jednak, zdaniem Piepera, nie odpowiedział na nie. Myśliciel z Münster nie poprzestaje przy tym na konstatacji tego faktu, lecz podaje również jego powody.

Według Piepera Heidegger również nie wyjaśnia innej kwestii ściśle związanej z zagadnieniem prawdy — mianowicie: „skąd *Dasein* posiada nakierowanie na byt”.

Analizy niniejsze oparto przede wszystkim na właściwym ich źródle, tj. *Heideggers Wahrheitsbegriff* Piepera tłumaczonym przez autora. Ważną pomocą w interpretacji zgodnej z zamysłem myśliciela z Münster okazały się treści zaczerpnięte z autoryzowanych rozmów autora z najwybitniejszym jego uczniem, prof. Waldem (wrzesień, grudzień 2006). Naturalnie, podstawą tych rozważań okazać się musiały dzieła niemieckiego fenomenologa *Sein und Zeit* oraz *Wesen der Wahrheit*, a także traktat św. Tomasza *De Veritate* i inne ważne ujęcia, np. Étienne Gilsona.

I. DLACZEGO ZARZUT HEIDEGGERA WZGLĘDEM TOMASZA JEST NIESŁUSZNY?

Heidegger w swej prezentacji istoty prawdy podkreśla, iż tym samym demonstruje myślenie powiązane z bytem¹. Jednocześnie zarzuca Tomaszowi, jakoby ten postępował odwrotnie i we własnej koncepcji prawdy na miejscu rzeczywistości umieszczał pojęcia, reprezentacje, znaki rzeczywistości. Zdaniem autora *Sein und Zeit* to, co właściwe dla prawdy, jawi się jako pokazywanie rzeczywistości a nie rozumienie pojęć. Zarzut ten wszakże w odniesieniu do Tomasza uznać trzeba za błędny. Również bowiem *uniwersalny nauczyciel* twierdził: „Czymś rozstrzygającym w poznaniu nie jest to, przez co my coś poznajemy. Inaczej mówiąc, według niego właściwym przedmiotem poznania nie są nasze pojęcia, nasze zdania, nasze

¹ J. Pieper, *Heideggers Wahrheitsbegriff*, w: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995, s. 187.

sady, lecz to, co poznajemy, czyli rzecz sama". Jest nią również wówczas, jeśli ją poznajemy za pomocą pojęć. A zatem krytyka spojrzenia Tomasza ze strony Heideggera w żadnym przypadku nie ma uzasadnienia. Owszem, odnosić się może do tego nurtu myśli średniowiecznej, którą reprezentuje Duns Szkot i jego uczniowie. Faktycznie, stosunek Heideggera do filozofii średniowiecza był określony przez jego dyskusję z logiką i koncepcją kategorii u Duns Szkota. Na jej podstawie się habilitował, co oznacza, iż uczynił to na gruncie filozofii, dla której przedmiotem poznania jest pojęcie.

Tymczasem Akwinata chce rozdzielić te dwa wymiary, czyli pojęcia i rzeczywistość, skoro podkreśla, iż tym, przez co poznajemy, są pojęcia (znaki, środki) oraz to, co należy poznać — rzecz sama. Heidegger zatem w swym ujęciu prawdy krytykuje Tomasza w punkcie, który wcale go nie dotyczy².

II. WPŁYW MYŚLI SZKOTA

Pieper z całym przeświadczeniem odnotowuje tzw. szkotystyczny rys zarówno myślenia Heideggera jak i jego wizji prawdy. Heidegger podobnie jak i Szkot odrzuca (stawia w cieniu) pojęcie *adaequatio*. Zaś swym określeniem prawdy jako wolności wykazuje jeszcze większe pokrewieństwo z myślicielem średniowiecznym. Ten ostatni bowiem spostrzegał wolność jako fundament możliwości intelektualnego poznania. Owo podobieństwo z ujęciem Szkota jawi się jednocześnie jako wspólny fundament błędnych interpretacji nauki średniowiecznej ze strony Heideggera.

Niemiecki egzystencjalista uważa swe spojrzenie na problematykę prawdy za rodzaj myślenia, które jawi się jako powiązane z bytem. Nie interesuje go, jak sam stwierdza, dostarczanie pojęć, co (jego zdaniem) charakteryzuje filozofię średniowiecza. Jednakże ten zarzut można postawić właśnie Szkotowi i jego uczniom, ale nie Tomaszowi. Owszem, w pewnym sensie należy usprawiedliwić Heideggera w tym, że stawia zarzuty Akwinacie. Jego myśl, jak podkreśla Wald, spostrzegał okularami Szkota. Wszakże w ten sposób przez całe wieki odczytywała wizję Akwinaty tradycja filozoficzna, z jaką zetknął się Heidegger. Tradycja ta nie akcentowała istnienia wyraźnej różnicy pomiędzy ujęciem Tomasza a Szkota. Stwierdza ją natomiast Pieper w *Wahrheit der Dinge*.

² Rozmowa autoryzowana z B. Waldem, wrzesień 2006 w Münster.

III. MYLNA INTERPRETACJA ŚREDNIOWIECZNEJ KONCEPCJI PRAWDY

Dobrem intelektu jest prawda.

Tomasz z Akwinu³

Heidegger zanim podważy średniowieczną naukę o prawdzie w swym dziele *Vom Wesen der Wahrheit*, najpierw przypomina obiegowe jej rozumienie w dwojaki sposób: prawdy zdania *adaequatio intellectus ad rem* i prawdy rzeczy *adaequatio rei ad intellectum*. Prawda zdania oznacza tu „zgodność tego, co zawarte w wypowiedzi z rzeczą, a prawda rzeczy jawi się jako zgodność rzeczy z tym, co o niej uprzednio pomyślane”⁴.

W opisie średniowiecznej nauki, zdaniem Piepera, Heidegger poczynił dwa mylne spostrzeżenia. Pierwsze odnosi się do rozumienia prawdy rzeczy, drugie — do pojęcia *adaequatio*. Może zrodzić się od razu pytanie, skąd wynika pierwsze nieporozumienie, skoro Heidegger słusznie sądzi, iż średniowiecze rozumie tę prawdę jako zgodność stworzonych rzeczy z ideą uprzednio pomyślaną w intelekcie Bożym.

Jednocześnie według autora *Sein und Zeit* myśl tego okresu prawdę zdania sprowadza do prawdy rzeczy. W świetle myśli tej bowiem intelekt ludzki byłby przez to prawdziwy, że odpowiednio do pomyślanej uprzednio idei w Boskim intelekcie realizowałby logiczną prawdę, prawdę zdania. Bez wątplenia, jak podkreśla Pieper, takie jest przesłanie filozofii scholastycznej. Heidegger mylnie je jednak interpretuje. Przesłanie takie nie oznaczało absolutnie, jak on sądzi, sprowadzenia prawdy zdania do prawdy rzeczy⁵. „Przenigdy średniowieczna nauka o bycie logicznej prawdy wypowiedzi nie sprowadzała do ontologicznej prawdy intelektu ludzkiego”⁶. Nigdy nauka ta nie zamierzała bowiem prawdy zdania uzasadniać przez wskazanie na siłę poznawczą człowieka. Prawdę zdania myśl średniowiecza uzasadniała raczej wyłącznie poprzez odwołanie się do rzeczy samej, tzn. wskazanie na możliwość jej poznawalności. Ta właśnie poznawalność na tym polegała, że rzeczy uprzednio były stwórczo poznane przez Boga. Dzięki temu okazywały się poznawalnymi dla człowieka. Ta poznawalność przez Boga i w niej mająca swe uzasadnienie poznawalność ze strony człowieka, wspólnie składają się na średniowieczne pojęcie prawdy rzeczy⁷. Dopiero do tak rozumianej prawdy rzeczy średniowiecze sprowadziło logiczną prawdę. „Średniowieczna nauka nie oznacza więc: logiczna prawda rzeczy istnieje, ponieważ i o ile istnieje ontologiczna prawda intelektu ludzkiego, lecz logiczna prawda rzeczy istnieje, ponieważ przedtem przedmiot poznania — sam byt prawdy ontologicznej jest prawdziwy”⁸.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, Lublin 1999, s. 102.

⁴ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 187.

⁵ *Ibidem*, s. 188.

⁶ *Ibidem*, s. 188.

⁷ *Ibidem*, s. 189.

⁸ *Ibidem*, s. 189.

Drugie mylne rozumienie ze strony Heideggera średniowiecznej nauki o prawdzie dotyczy pojęcia *adaequatio*. Według niego bowiem stwierdzenie: „wypowiedź jest prawdziwa, oznacza: ona odkrywa byt w nim samym, wypowiada, wskazuje, pozwala widzieć byt w jego otwartości. Prawda wypowiedzi musi być rozumiana jako rzeczywistość odsłaniająca byt. Prawda zatem nie ma struktury *adaequatio* — zgodności pomiędzy poznaniem i jego przedmiotem w sensie dostosowania podmiotu do drugiego obiektu. Obiegowa, odwołująca się do średniowiecznej nauki o prawdzie mowa o *adaequatio* rzeczy i intelektu wcale nie ujmuje istoty prawdy rozumianej jako prawda zdania”⁹.

Pieper komentując powyższą wypowiedź, zaskakująco konstatuje, iż niemiecki egzystencjalista przeocza dwie istotne rzeczy: po pierwsze — nie spostrzega, iż jego teza o prawdzie, którą rozumie jako rzeczywistość odsłaniającą byt, okazuje się powtórzeniem tezy średniowiecznej św. Hilarego z Poitiers oraz św. Augustyna (bliższe informacje na ten temat w następnym paragrafie). Po drugie — nie jest tak, jak sądzi Heidegger, że w nauce średniowiecznej oba elementy składowe pojęcia *prawda* (*prawda* jako rzeczywistość odsłaniająca byt i *prawda* jako *adaequatio*) są wzajemnie sprzeczne lub pozostają bez związku. Według bowiem spostrzeżenia Piepera tworzą one jedność¹⁰. „Podczas gdy poznający intelekt odkrywa to, co rzeczywiste, otrzymuje swą miarę od tego właśnie, co rzeczywiste”. Innymi słowy, skoro tylko rozum rozpoznaje byt, staje się przez niego naznaczony wewnętrznie. W rezultacie nie tylko można mówić o dostosowaniu, lecz po prostu o identyczności¹¹.

Stanowisko Heideggera staje się dla nas jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy uwzględnimy jego korzenie. Otóż pewną praformę powyższego zarzutu odczytujemy już u Szkota. Również on odrzucił *adaequatio*, czyli bierne dostosowanie siły poznawczej do jej przedmiotu w poznaniu *veritas non recipit adaequationem passivam*¹².

Podsumowując te rozważania, możemy powiedzieć, iż fakt powyższy ujawnia się w wielorakiej postaci. Po pierwsze, wyraża się w niesłusznym zarzucie wobec Akwinaty, jakoby ten zagadnienie prawdy sprowadził do rozumienia pojęć, a nie odsłonięcia rzeczy samej. O drugim fakcie niezrozumienia świadczy osąd Heideggera, zgodnie z którym myśl średniowiecza prawdę zdania uzasadniałaby przez odwołanie się do ludzkiego intelektu. Trzecie niezrozumienie dotyczy znaczenia, jakie średniowiecze (przede wszystkim Tomasz) przypisuje prawdzie wypowiedzi. Zdaniem Heideggera upatruje ono właśnie w niej istotę prawdy, co nie jest przecież zasadnym zarzutem. Tomasz bowiem prawdy tej nie uznaje za właściwą jej postać¹³. Czwarte błędne odczytanie filozofii scholastycznej w odniesieniu do problematyki prawdy konstatujemy w motywach, jakimi się kieruje Heidegger, gdy neguje lub przynajmniej podważa znaczenie (stawia je bowiem w cieniu) pojęcia *adaequatio* w sensie rozumianym przez Akwinatę.

⁹ Ibidem, s. 189.

¹⁰ Ibidem, s. 190.

¹¹ Ibidem, s. 190.

¹² Ibidem, s. 190.

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, dz. cyt., s. 72.

IV. PRAWDA JAKO OTWARTOŚĆ *DASEIN*• Czym jest *Dasein* i *Seiende*?

Otwartość na tajemnicę bytu — otwiera na Boga.

Martin Heidegger¹⁴

Jak wiadomo, różną interpretację otrzymują te kluczowe terminy w literaturze filozoficznej dotyczącej myśli Heideggera. Dlatego tak ważną rzeczą jest już u początku tych rozważań przybliżenie ich znaczenia w rozumieniu tu przedkładanym, czyli z punktu widzenia Piepera. Bez spełnienia tego warunku trudno byłoby mówić o właściwym odczytaniu myśli Heideggera.

• *Dasein* — jak podkreśla Pieper, jest dla Heideggera ludzkim bytem. Wyróżnia się tym, iż ustosunkowuje się poznawczo do bytu i tym samym do siebie¹⁵. Niemiecki fenomenolog używa słowo *Dasein* jako synonimu względem terminu *egzystencja*. Jego bowiem zdaniem o człowieku nie można w ten sam sposób mówić jak o innych rzeczach. Rzeczy są, żyją (np. zwierzęta), ale nie egzystują. Słowo *egzystencja* oznacza: ciągle wychodzić z siebie i kierować się na świat w formie czynu, ażeby siebie utwierdzać i potwierdzać¹⁶.

• *Seiende* — pojęcie to odnosi się do wszystkiego, co jest rzeczywiste. Wszakże człowiek jawi się nie tylko *Seiende*, ale również *Dasein* z tej racji, że poznawczo odnosi się do siebie samego. Powyższy bowiem moment Heidegger zastrzega dla wyrażenia *Dasein*. Wszystkie pozostałe rzeczy (byty) są tylko *Seiende*. Interesujące, ale w określeniu człowieka jako *Dasein* kryje się Kierkegaardowskie rozumienie ustosunkowania się do siebie samego. Właśnie Kierkegaard wprowadził pojęcie *egzystencji* dla podkreślenia, że człowiek ustosunkowuje się do siebie samego, tzn. egzystuje.

• Prawda rzeczy u Tomasza a otwartość *Dasein* według Heideggera

Heidegger zdolność rozumienia bytu przez *Dasein*, bycie odkrytym *Dasein* nazywa otwartością *Erschlossenheit* lub prawdą *Dasein*. W tej prawdzie, jego zdaniem, ma swe podstawy prawda antyczna, czyli odsłonięcie *Offenbarkeit* istniejących rzeczy. Teza ta wcale nie okazuje się sprzeczna w zestawieniu ze spojrzeniem dawnej nauki o bycie. Heidegger powołuje się wyraźnie na Tomasz z Akwinu, który (jego zdaniem, jakkolwiek nie tak precyzyjnie) utrzymywałby „ontyczno-ontologiczne pierwszeństwo *Dasein*”¹⁷. Czyni to nie bez podstaw. Trzeba bowiem odnotować pewną zbieżność poglądów z Akwinatą. Według Tomasza bowiem prawda rzeczy jako wszechobejmująca właściwość bytu jako bytu nie mogłaby istnieć, gdybyśmy nie przyjęli, że byt z natury ukierunkowany

¹⁴ F. Copleston, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1981, s. 174–175.

¹⁵ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁶ Rozmowa, wrzesień 2006 (B. Wald).

¹⁷ *Ibidem*., s. 192.

jest na to, aby być odpowiednim względem wszystkiego, co jest. Wszakże bytem tym jest dusza. Ta właśnie zdolność bycia czymś odpowiednim, którą Tomasz przypisuje duszy, wykazuje pokrewieństwo (przynajmniej tak na pierwszy rzut oka się wydaje) z tym, co Heidegger nazywa *Erschlossenheit Dasein*, czyli jego otwartością. Jednakże kwestia ta okazuje się bardziej złożona. Abstrahujemy od tego, że w relacji odpowiedniości między duszą a bytem ten ostatni jest tym, który naznacza, nadaje miarę, a dusza miarę tę otrzymuje. Ujawnia się bowiem rozstrzygająca różnica w spojrzeniu obu tych myślicieli na powyższą kwestię. Według Tomasza — to bycie czymś odpowiednim względem każdego bytu przynależy duszy z samej natury, podobnie jak i ze swej natury nasza siła poznania skierowana jest na byt. Tymczasem Heidegger istotę *Erschlossenheit* osadza w wolności¹⁸.

• Prymat *praxis* a otwartość *Dasein*

U Heideggera podstawą poznania nie jest kontemplacja *theoria*, jak widzimy to w średniowieczu, lecz działanie, czyn, egzystencja, a zatem życie — obcowanie z rzeczami. Innymi słowy, fundamentem poznania okazuje się nie teoretyczny stosunek do świata, lecz praktyczny. Ma u niego prymat *praxis*. W średniowieczu prymat wiodła *theoria*. Rzeczy poznawano, nazywano je, a następnie tworzone zdania, wypowiedzi, sądy. U Heideggera wysuwa się na pierwszy plan *Dasein*, który w swoim bytowaniu aktywnie potwierdza się w świecie. *Dasein* żyje w ciągłej trosce o siebie w imię interesu własnego i konieczności orientowania się w rzeczywistości. Właśnie na tej drodze odsłaniają się mu rzeczy¹⁹. Wszakże „wewnątrz świata odsłonięty *entdeckt* byt jest prawdziwy w jakimś drugim sensie”²⁰. Za pierwotnie prawdziwy uważa on bowiem *Dasein*. „Dopiero wraz z otwartością *Dasein* — *Erschlossenheit*, czyli wraz z prawdą *Dasein* dosięga się najbardziej źródłowego fenomenu prawdy. Prawda istnieje tylko o tyle, o ile i jak długo jest *Dasein*”²¹, czyli ludzki byt. Ta właśnie zdolność rozumienia bytu, to bycie odkrytym (dostępnym) nazywa Heidegger otwartością *Erschlossenheit* lub prawdą *Dasein*²². Prawda bowiem to otwartość *Dasein*²³.

Inaczej mówiąc, u Heideggera poznanie rzeczy jest bardziej pierwotnie zakorzenione w podmiocie *Dasein* aniżeli w samych rzeczach. *Dasein* może się kierować na wszystko i ze wszystkim konfrontować²⁴. Wtedy rzeczy jawią się jako odsłonięte (poznane) *erschlossen*. A zatem prymat u Heideggera zawsze dotyczy *Dasein*²⁵.

¹⁸ Ibidem, s. 191–192.

¹⁹ Rozmowa autoryzowana z B. Waldem w grudniu 2006 w Lublinie.

²⁰ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 191.

²¹ Ibidem, s. 191–192.

²² Ibidem, s. 192.

²³ M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia*, Warszawa 2004, s. 237.

²⁴ Konfrontować, czyli stawać wobec rzeczy i oceniać je w świetle tego, czy są pomocą, czy też przeszkodą — chodzi tu o poznanie rzeczy od ich strony funkcjonalnej.

²⁵ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald).

• Podstawa otwartości *Dasein*

Pierwotna podstawa otwartości *Dasein* względem rzeczywistości nie ma wydźwięku teoretycznego, lecz praktyczny. *Dasein* jest śmiertelny, jego przyszłość jest zagrożona, a musi orientować się wewnątrz rzeczywistości i potwierdzić w niej; dlatego w ogóle coś poznaje.

Poznanie jest ostatecznie następstwem jego konfrontowania się z rzeczami, istotnie określone przez *praxis*, przez ludzkie działanie, przez konieczność odnalezienia się. Jednakże na takiej dopiero drodze odsłania się mu *entbirgt* rzeczywistość.

Dodajmy tu jeszcze, iż otwartość *Dasein* częściowo ma swe korzenie w filozofii Diltheya²⁶.

• Prawda zdania i prawda rzeczy a *Dasein*

Według Heideggera teza, iż rodzimym miejscem prawdy jest sąd, rozmija się wręcz ze strukturą prawdy. Ta bowiem źródłowo nie zamieszkuje w zdaniu. Powyższe stanowisko prezentuje uczeń Husserla we wszystkich swych pracach. Autor *Sein und Zeit* potwierdza i wzmacnia tego rodzaju pogląd tym, iż prawdę zdania sprowadza do prawdy rzeczy jako (według niego) bardziej źródłowej postaci prawdy²⁷. „Prawda zdania jest zakorzeniona w bardziej źródłowej prawdzie, w przedpredykatywnej otwartości bytu *Seiende* zwanej prawdą ontyczną”²⁸. Ta zaś ostatnia jest dana przez to, że *Dasein*, by tak rzec, odsłania prawdę rzeczy. Czyni to zaś na drodze praktycznego obcowania ze światem.

• Dlaczego rzeczy są poznawalne (odsłaniają się)?

Dlaczego rzeczy są poznawalne? Na jakiej podstawie Pieper może twierdzić, cytując św. Anzelmą, iż byt tych rzeczy jest ich największym światłem? Fakt ten nie wynika przecież stąd, że są proste. Ma on bowiem uzasadnienie w tym, iż zostały stworzone i prezentują się jako wyraz Boskiego Ducha. Myśl tę jednakże Heidegger pomija (odsuwa na margines). Mówiąc jego językiem, rzeczy dlatego mają zdolność odsłaniania się, ujawniania, pokazywania oraz bycia poznany przez nas, ponieważ człowiek w trosce o swoją egzystencję odnosi się do nich²⁹.

²⁶ Rozmowa autoryzowana, wrzesień 2006 (B. Wald).

²⁷ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 191.

²⁸ Ibidem, s. 191.

²⁹ Człowiek odnosi się do rzeczy jako do czegoś, co jest względem nas raz jako zawada, a drugim razem tym, co sprawia radość; por. É. Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977?

Rzeczy również dlatego są odkryte *entdeckt* i odsłaniają się nam z tej racji, że człowiek jest kimś stającym się, czyli tym, kto nieustannie siebie przekracza³⁰.

• **Korzenie koncepcji prawdy (św. Hilary, św. Augustyn)**

Jak podkreśla Pieper, wprawdzie Heidegger zdaje się nie zauważać, ale jego rozumienie prawdy jako otwartości bytu okazuje się tezą, którą sformułowało już średniowiecze. Na jej dowód można przytoczyć stwierdzenie dwóch myślicieli: św. Hilarego z Poitiers *verum es manifestativum* (prawda jest tym, co ujawnia i odsłania byt) oraz św. Augustyna *veritas est quo ostenditur it quo est* (prawda jest tym, przez co pokazuje się to, co jest)³¹. Oba te stwierdzenia znajdują się u początków średniowiecznej refleksji nad istotą prawdy. I zarazem oba, jak przypuszcza Pieper, są tłumaczeniami średniowiecznych sformułowań, podobnie zresztą i własny zwrot Heideggera. Jednocześnie przynależą one do zasadniczego zasobu *auctoritates* przytaczanych ciągle w średniowiecznych kwestiach³².

V. PRAWDA JAKO WOLNOŚĆ

Wolnym jest ten, kto wypowiada zawsze prawdę.

Martin Heidegger³³

Jak już stwierdzono, według Piepera Heidegger kreśli obraz prawdy jako wolności dopiero w późniejszej fazie swojej twórczości, czyli w *Wesen des Grundes* (1929), a przede wszystkim w *Wesen der Wahrheit* (1943). W *Sein und Zeit* rozumie bowiem prawdę jako otwartość *Dasein*, dodając przy tym: „*Dasein* charakteryzuje rzucenie w świat” i zapytując: czy *Dasein* jako on sam kiedykolwiek rozstrzygnął o tym, czy chce, czy też nie chce wejść w *byt tu oto*, czyli w *Dasein*?³⁴. Równocześnie *Dasein* dopóki jest, okazuje się skazany na odniesienie do świata — stwierdza Heidegger w *Sein und Zeit*³⁵. Tym niemniej — zdaniem Heideggera (podkreśla Pieper) — *Dasein* w akcie wolności powierzył siebie światu, w który został rzucony, zamiast odnaleźć siebie jako już z natury i naturalnie zdanego na ten świat. Powyższa myśl niemieckiego fenomenologa — odnotowuje Pieper — wskazuje już, iż prawda według niego z istoty jest wolnością. Zarazem tutaj myślenie Heideggera pierwotnie interpretowane jako odniesienie do obiektu, w tym punkcie zaczyna zwracać się ku podmiotowi.

³⁰ Rozmowa autoryzowana, wrzesień 2006 (B. Wald).

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, dz. cyt., s. 25; J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 189.

³² J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 189–190.

³³ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 187.

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1941, s. 228.

³⁵ *Ibidem*, s. 87.

Jednakże Heidegger słusznie dystansuje się względem subiektywistycznej interpretacji jego zdania o prawdzie jako wolności, w myśl którego prawda byłaby zależna od dowolnego upodobania człowieka. Wolność bowiem, według niemieckiego fenomenologa, oznacza z samej swej definicji: pozwolić być bytowi lub — jak to we wcześniejszych pracach zaznacza — pozwolić władać światu³⁶.

Nie tylko określenie wolności, jak dowiemy się o tym w następnym paragrafie, ujawnia jej przyporządkowanie do woli w filozofii Heideggera. Również możliwość poznania i istota poznającego osadzone są w tej władzy duchowej. Wolno też powiedzieć, iż autor *Sein und Zeit* w swej tezie: „prawda jest wolnością” prawdę umiejscawia w woli. Prawda zdefiniowana jako wolność staje się podstawą wewnętrznej możliwości każdego rodzaju prawdy oraz korzeniem zarówno prawdy zdania jak i prawdy rzeczy.

W rezultacie znowu uwidacznia się tu pokrewieństwo filozofii Heideggera z myślą Szkota. Stwierdzenie szkockiego myśliciela *voluntas est superior intellectu* oznacza: wola przez nic innego okazuje się zdeterminowana jak tylko przez samą siebie, a wolność jest fundamentem intelektualnego poznania. Dodajmy, iż Tomasz z Akwinu sądzi odwrotnie, wyjaśniając, iż wolność ma swą podstawę w poznaniu. Z uwagi na to Pieper trafnie konkluduje, że Heideggera chciałoby się pod tym względem widzieć szkotystą, podobnie zresztą jak i całą nowożytną filozofię, sięgającą aż do Kartezjusza. Dla tego ostatniego myśliciela logiczne potwierdzenie i zaprzeczenie oraz zwątpienie są bowiem istotnymi postaciami woli — *modus volendi*³⁷.

W każdym razie silne zaakcentowanie przez Szkota subiektywnej aktywności w procesie poznania zapowiada specyficznie nowożytne rozumienie prawdy. „Jest ono również fundamentem błędnych interpretacji nauki średniowiecznej ze strony Heideggera. Jedno z nich jawi się u niego w postaci uszczuplenia określającej i nadającej miarę przedmiotowej rzeczywistości bytu i tkwiącej w niej prawdzie rzeczy”³⁸.

• Wolność i źródła jej rozumienia

Według pospolitego rozumu wolność jest zachceniem.

Martin Heidegger³⁹

We wcześniejszych pracach, np. w *Das Wesen des Grundes* wolność określa Heidegger jako pozwalanie władać światu. W dziele, które tu bliżej analizujemy *Vom Wesen der Wahrheit*, wolność oznacza *pozwalanie być bytowi*. „To chcę powiedzieć, gdy ja jako odstłonięty *Dasein* spotykam świat, pozwalam każdemu

³⁶ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 195–196; M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, w: *Heidegger dziś*, pr. zb. pod red. C. Wodźńskiego, Warszawa 1990, s. 22.

³⁷ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 196.

³⁸ *Ibidem*, s. 190.

³⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen...*, dz. cyt., s. 20.

bytowi być tym bytem, którym jest”⁴⁰. Zaś to ostatnie sformułowanie oznacza: *wdawać się w byt sich einlassen*, czyli nie być kimś obojętnym w stosunku do niego, lecz przeciwnie — opowiedzieć się aktywnie po jego stronie (zaangażować się). Pod słowem *wdawać się* nie należy bowiem rozumieć jedynie strzeżenia, pielęgnowania, planowania czy samego zajmowania się każdorazowo napotkanym bytem. *Wdawać się* oznacza także: otworzyć się na odsłanianie się bytu. Tego rodzaju ustosunkowanie się względem bytu nie ztraca się w jego odsłanianiu, lecz odwrotnie — rozwija się w postaci dania mu pierwszeństwa w takiej mierze, że ten ujawnia się w tym, czym jest i jakim jest⁴¹.

Jednocześnie powyższe odniesienie do bytu w postaci *wdawania się*, czyli zaangażowania podąża w kierunku wycofywania się (dystansowania się) względem bytu.

Powyższe swoiste definiowanie wolności jako pozwalanie być człowiekowi i pozwalanie władać światu, stanie się dla nas bardziej zrozumiałe, gdy uwzględnimy tło Heideggerowskiego odniesienia do rzeczywistości. Wszakże nie ma ono nic z prostoty ufnego spojrzenia na rzeczy nastawionego na przyjmowanie. To ostatnie jest możliwe tylko na gruncie aprobaty całości rzeczy. Tymczasem Heidegger, zdaniem Piepera, spostrzega ludzki *Dasein* wystawiony na niebezpieczeństwo świata istniejących rzeczy. *Dasein* doświadcza zagrożenia ze strony bytu *Seiende*⁴². Heidegger wszakże spostrzega wszelkie rzeczy, z jakimi człowiek ma do czynienia, jako coś, co napawa lękiem. Dlatego zasadnicza myśl Heideggera sprowadza się do prezentacji ludzkiego *Dasein* jako egzystencji przenikniętej nieustanna troską. Byt bowiem nie ukazuje się w sensie, o jakim informuje dzieło stworzenia; nie jest czymś dobrym, przeciwnie — jawi się jako coś, z czym człowiek musi się zmagać nieustannie, troszcząc się, a także konfrontować, sprawować kontrolę nad nim i z konieczności obcować w ten sposób, aby przeżyć. Zasadnicze nastawienie do rzeczywistości nie jest właśnie typu teoretycznego w sensie kontemplacji, lecz o charakterze *praxis*. Z rzeczami należy tak się obchodzić, aby służyły⁴³.

• Wiedza ludzka jako najpoważniejsze zagrożenie

Brzmi zaskakująco i niemal szokuje pogląd Heideggera na wiedzę. Otóż pośród przemocy płynącej ze strony bytu *Seiende* prezentuje się ona, jego zdaniem, jako największe zagrożenie. Jednakże Heidegger, zdaniem Piepera, rzeczywiście deprecjonuje wiedzę⁴⁴. Dla niego zasadniczy stosunek do rzeczywistości wyznacza bowiem nie *theoria* kontemplacja, lecz *praxis*. Heidegger po prostu podważa kontemplatywne odniesienie do rzeczywistości. Jak bowiem sądzi, wszelki byt w obliczu *Dasein* jawi się jako rzeczywistość, nad którą należy zapanować,

⁴⁰ Ibidem, s. 20.

⁴¹ Ibidem, s. 20; J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 194.

⁴² J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 194–195.

⁴³ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald).

⁴⁴ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 195.

a z obcowania z nią czerpać korzyści. Byt ten nie jest czymś bezproblematycznym, gdyż takim zmanifestowałby się na gruncie *theoria*⁴⁵.

- **Nie teoria, lecz praxis**

Jak już stwierdzono, w swej wizji prawdy jako wolności pokazuje się zarazem zasadnicze nastawienie Heideggera do rzeczywistości. Nie jest ono typu kontemplatywnego. Trzeba przezwyciężyć opór i inercję rzeczy oraz zapanować nad nimi, aby służyły. W konfrontacji z nimi musimy nieustannie pozbywać się lęku i zagrożenia, jakiego są one źródłem. Najwyraźniej uwidacznia się doniosłość *theoria* na tle porównania wizji rzeczywistości Heideggera z jej najbardziej radykalnym przeciwieństwem. To ostatnie dostrzega Pieper u Goethego. Jednakże stosunek względem bytu u autora *Fausta* ma wydźwięk kontemplatywny i całkowicie teoretyczny⁴⁶. Na taki jego charakter wskazują następujące słowa wielkiego poety skierowane do Herdera: „Mój zwyczaj widzieć i odczytywać wszystkie rzeczy takimi, jakimi one są; moja wierność, by pozwolić oku być światłem; moje całkowite wyrzeczenie się wszelkich roszczeń czynią mnie tutaj w niezwykłym ukojeniu szczęśliwym”⁴⁷. Innymi słowy — Goethe widzi całe swoje szczęście w spotkaniu z rzeczywistością. Szczęście oznacza u niego otwarcie się na nią. Natomiast Heidegger zdaje się żywić przeciwne przekonanie, czyli nie spostrzegać, iż ufnie odniesienie względem rzeczywistości warunkuje szczęście, odbiera ją przecież jako zagrożenie. Inaczej zresztą być nie może, gdyż stosunek do niej określa nie *theoria* kontemplacja, lecz zamiar wzięcia jej w posiadanie, zdobycia, czerpania korzyści⁴⁸.

- **Prawda jako wolność i wolność trwożliwa**

Zdaniem Piepera heideggerowskie ujęcie prawdy *Dasein* jako wolności pozwolenia być bytowi przypominać będzie inną mowę o wolności, a w niej domaganie się wolności namiętnej, odartej z człowieczej iluzji bycia pewną samej siebie i lękającej się wolności do śmierci⁴⁹. U Heideggera bowiem wolność powiązana jest z lękiem i prezentuje się jako ta, którą nieustannie należy utwierdzać w obliczu wszystkiego, co napotykaemy w świecie⁵⁰.

⁴⁵ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald).

⁴⁶ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald)..

⁴⁷ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 195.

⁴⁸ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald).

⁴⁹ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 195.

⁵⁰ Rozmowa autoryzowana...

VI. PRAWDA Z PERSPEKTYWY NIEPRAWDY

Zdaniem Piepera uzyskalibyśmy dalsze istotne rozjaśnienie w kwestii prawdy u autora *Sein und Zeit*, gdybyśmy spojrzeli na nią z punktu widzenia przeciwnego jej pojęcia, czyli nieprawdy lub inaczej mówiąc, nadużycia prawdy. Jeśli bowiem istota prawdy, jak twierdzi Heidegger, nie jest ograniczona do prawdy zdania, wtedy również nieprawda musiałaby być (jego zdaniem) umiejscowiona poza poznaniem w bycie samym. Niemiecki fenomenolog, wprowadzając „na gruncie dosyć spornej argumentacji, wszakże dociera nie tylko do nieprawdy bytu, lecz także do punktu, w którym nauka o prawdzie łączy się z centralną myślą jego filozofii — mianowicie z nauką o nicości”⁵¹.

VII. SKĄD DASEIN POSIADA NAKIEROWANIE NA BYT?

Bóg jest pierwszym Poruszycielem w porządku poznawczym.
É. Gilson⁵²

Skąd *Dasein*, czyli ludzki byt czerpie możliwość nakierowania się na byt? — pyta słusznie Pieper. Owszem, odpowiedź na to pytanie może zostać udzielona przy formalnym samoograniczeniu się w obrębie tego, co zastane (dane). „Siła poznawcza ma to nakierowanie na byt stąd, skąd posiada naturę, ponieważ siła ta ze swojej najbardziej wewnętrznej istoty przyporządkowana jest bytowi *Sein*”⁵³. Na powyższe pytanie można jednak odpowiedzieć w podobny sposób, jak uczynili to Platon i Tomasz z Akwinu. Według pierwszego myśliciela rzeczywistość Boska — idea dobra (jako władczyni) sprawia zarówno prawdę rzeczy jak również poznanie. Zdaniem Akwinaty natomiast dusza ludzka i rzeczy (byty) ujawniają wzajemne odniesienie do siebie. Intelkt Boski bowiem uczynił duszę poznającą, a rzeczy poznawalnymi. Z tego właśnie względu obie te rzeczywistości z natury swej wykazują tendencję do wzajemnej relacji.

Tymczasem w przeświadczeniu autora *Sein und Zeit* powyższe nakierowanie ma swe źródło w wolności *Dasein*⁵⁴.

Na przykładzie problematyki nakierowania *Dasein* na byt i kwestii prawdy ukazuje się, jak podkreśla Pieper, fascynujący, ale i sprawiający zakłopotanie charakter jego filozofowania. Stawia on inspirowane teologią pytania o wyzywającej radykalności. Domagają się one również odpowiedzi o naturze teologicznej. Wszakże tego rodzaju odpowiedzi Heidegger odrzuca, nie znajdując w ich miejsce innych. Przyznaje się tylko do niewiedzy oraz, zgodnie z tym, co mówi Goethe, do spokojnej czci względem tego, co niezbadane. Uwzględniając taki rys filozofowania Heideggera, rozumiemy, dlaczego pytanie o prawdę i jej istotę pozostaje w jego dziele bez odpowiedzi.

⁵¹ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 196–197.

⁵² É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 258.

⁵³ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 198; M. Heidegger, *Vom Wesen...*, dz. cyt., s. 16.

VIII. DLACZEGO PYTANIE O PRAWDĘ POZOSTAJE BEZ ODPOWIEDZI?

Heidegger nie udziela odpowiedzi, na jakiej podstawie możliwe jest poznanie ontycznej prawdy — celnie zauważa Pieper⁵⁵. Nie akceptuje on bowiem nauki Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą rzeczy, zanim je poznamy, mają już swe odniesienie do Boskiego intelektu — konstatuje B. Wald⁵⁶.

Niezależnie od tego faktu autor *Sein und Zeit* mówi o prawdzie i o tym, że rzeczywistość nam się odsłania. Jednakże to odsłonięcie dochodzi dlatego do skutku, że czyni to podmiot *Dasein*. Rzeczy same z siebie nie są bowiem odsłonięte lub możliwe do poznania — jak ma to miejsce u Tomasza z Akwinu — z tej racji, że są poznane przez Boga. Heidegger nie podziela powyższego stanowiska. Według niego w takim stopniu rzeczy stają się poznawalnymi, w jakim człowiek obcuje z nimi. Tymczasem u Akwinaty kwestia ta ma się odwrotnie — rzeczy są poznawalne również wtedy, jeśli człowiek ich nie poznaje. Wynika to stąd, że są przecież poznane przez Boga. Inaczej mówiąc, znajdują się w drugiej relacji do możliwości poznania ze strony Boga. U Heideggera natomiast rzeczy (byty) znajdują się tylko w relacji do możliwości ich poznania przez człowieka. I dlatego Pieper pyta się w ten sposób: jeśli rzeczy mają odniesienie tylko do możności poznania ze strony człowieka, to na jakiej podstawie rzeczywiście możliwe staje się to, że są poznawalne i mogą cieszyć się posiadaniem powyższej właściwości? Tomasz z Akwinu podkreśla, iż dzieje się tak z uwagi na odniesienie tych rzeczy do intelektu Boskiego. Wszakże Heidegger nie tylko nie daje tego typu odpowiedzi, ale i nie uwzględnia jej⁵⁷.

Lepiej zrozumiemy, dlaczego Heidegger nie odpowiada na pytanie o istotę prawdy, gdy uwzględnimy jeszcze rzecz następującą: otóż u Piepera, który broni klasycznej koncepcji prawdy, ta ostatnia zawsze ma swe miejsce w akcie poznania. Tymczasem dla Heideggera nie jawi się ona jako rzeczywistość wywiedziona z tego aktu i jako coś, co można posiadać na zawsze. Okazuje się bowiem czymś aktualnym w naszym odniesieniu do czegoś i zawsze tylko pod takim warunkiem. Poza tą relacją nie istnieje prawda. Nic nie istnieje, o czym moglibyśmy powiedzieć: to jest ważne i prawdziwe, ponieważ takie są rzeczy. Dla Heideggera prawda jest zawsze tylko w bezpośrednim odniesieniu do rzeczywistości i wśród indywidualnych, historycznie zmiennych uwarunkowań⁵⁸.

IX. ELEMENTY WSPÓLNE I RÓŻNICA UJĘCIA PRAWDY
U PIEPERA I HEIDEGGERA

Jedna tylko rzecz w kwestii spojrzenia na prawdę okazuje się wspólna dla obu tych myślicieli. Pojęcie prawdy jawi się u nich czymś dużo bardziej zasadniczym

⁵⁵ J. Pieper, *Heideggers...*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁶ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald).

⁵⁷ Rozmowa autoryzowana, wrzesień 2006 (B. Wald).

⁵⁸ Rozmowa autoryzowana, grudzień 2006 (B. Wald); M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 347.

i rozleglejszym aniżeli tylko pojęcie prawdy zdania lub prawdy sądu. Jednocześnie u Heideggera zanika rozstrzygające znamię prawdy — mianowicie rozróżnienie pomiędzy prawdą i fałszem. Formułuje bowiem pojęcie prawdy, które wyklucza przeciwne pojecie, to jest fałsz. Wprawdzie Heidegger wypowiada się językiem bardziej współczesnym na temat prawdy. Akcentuje takie jej rozumienie, którego istotnym elementem jest historyczność lub, inaczej mówiąc, nieustanna zmienność. Prawda nie jawi się u Heideggera czymś raz na zawsze ustalonym, lecz ciągle się zmienia, ponieważ rzeczywistość w zależności od sytuacji ludzkiego *Dasein* i od jego troski pokazuje się ciągle na nowo i inaczej. Można również powiedzieć, podobnie jak się wyraził Tugendhat, uczeń Heideggera: „Heidegger nie przybliżył pojęcia prawdy w tym sensie, który zakłada możliwość błędu i fałszu”. Tymczasem Pieper postępuje odwrotnie. Jego pojecie prawdy jest przyporządkowane zasadniczym jej kryterium: ważności, niezmienności, niedziejowości i naturalnie — alternatywie prawdziwości. Jeżeli coś jest prawdziwe, pozostaje takim w każdym czasie i zawsze; nie może być dziś prawdą, a jutro okazać się fałszem. Pieper broni zatem dawnego, klasycznego pojęcia prawdy.

Natomiast Heidegger definiuje prawdę na określonej drodze ludzkiej wolności. Tym samym chce on zaznaczyć łączność pomiędzy ludzkim poznaniem i sposobem, w jaki człowiek siebie rozumie i w jaki jest sobą. Odpowiedź Piepera w tej kwestii brzmi: naturalnie człowiek odgrywa pewną rolę w poznaniu, ale nie w przypadku jego treści. To, co poznane, jawi się albo jako prawdziwe (gdyż rzecz pokazuje się — podkreśla Pieper) lub w postaci fałszu. Pieper opowiada się zatem zdecydowanie za klasycznym ujęciem prawdy, zgodnie z którym prawda oznacza zawsze, iż rzecz pokazuje się, a poznanie zgadza się z tym, co się pokazuje, prezentując się ważnym. Podczas gdy u Heideggera pojęcie ważności nie istnieje, jako że prawda jest według niego istotnie historycznie zmienna⁵⁹.

Artykuł, zgodnie z brzmieniem tytułu, przybliży koncepcję prawdy u Heideggera spostrzeganą przez Piepera — najwybitniejszego znawcę dzieła św. Tomasza w Niemczech w XX w. Pieper wydobywa jej ujęcie w całej twórczości autora *Sein und Zeit*, czyli u tzw. wczesnego Heideggera (prawda jako otwartość *Dasein*) i późnego (prawda jako wolność). Prawda jako wolność graniczy u niego z trwożliwą wolnością. Rozumienie tej wolności ma swe źródło w wizji rzeczywistości widzianej jako rodzącej nieustanne zagrożenie *Dasein*. Charakterystyczne, iż niemiecki fenomenolog prawdę umiejscawia w sferze *praxis*, a nie *theoria* — jak czyni to myśl średniowieczna i klasyczna. Takie jego stanowisko odzwierciedla spojrzenie na byt, który nie jawi się jako dobry, ale przeciwnie — napawa lękiem. Pieper akcentuje, że Heidegger ostatecznie nie udziela odpowiedzi na pytanie o istotę prawdy i nie wyjaśnia ściśle z nią związanej kwestii pt. „Skąd *Dasein* posiada nakierowanie na byt *Seiende*”. Niemiecki fenomenolog stawia nieuzasadnione zarzuty pod adresem koncepcji prawdy w myśli Akwinaty, ujawniając jej niezrozumienie. Poddając krytyce naukę średniowieczną, sam wyraźnie się nią inspiruje, szczególnie w wersji Dunska Szkota, ale w pewnej mierze również św. Hilarego i św. Augustyna. Rzecz to paradoksalna, ale w swym rozumieniu prawdy Heidegger jawi się pod pewnym względem szkotystą, o czym świadczy definiowa-

⁵⁹ Rozmowa autoryzowana, wrzesień 2006 (B. Wald).

nie prawdy jako wolności i negacja (czy też postawienie w cieniu) pojęcia *adaequatio*. Istnieje wprawdzie pewne podobieństwo ujęcia prawdy z jednej strony w filozofii Piepera, Tomasza oraz Heideggera z drugiej, ale dominują różnice. Stanowisko Piepera może się wydawać surową krytyką Heideggerowskiego spojrzenia na prawdę. Jednakże prezentuje się on w nim jako obrońca klasycznej koncepcji, zwłaszcza w wydaniu Tomasza z Akwinu. Tę zaś Heidegger albo niesłusznie podważa, albo przynajmniej nie zauważa jej doniosłości.

DER WARHEIT BEI HEIDEGGER INTERPRETIERT VON J. PIEPER

ZUSAMMENFASSUNG

Das Artikel stellt die Auffassung der Wahrheit bei Heidegger interpretiert von Pieper den hervorragendsten Kenner Thomas Philosophie in Deutschland des XX Jh.

Pieper holt die Auffassung dieser Wahrheit in dem ganzen Werke des Verfassers *Sein und Zeit* heraus, das heist bei frühem Heidegger (die Wahrheit als die Entdecktsein Dasein) und spatem Heidegger (die Wahrheit als die Freiheit).

Die Wahrheit als die Freiheit grenzt bei ihm an angstliche Freiheit. Die Auffassung dieser Freiheit hat seine Quelle in der Vision der Wirklichkeit, die Heidegger als die Gefährdung bemerkt. Charakteristisch, dass dieser deutsche Fenomenologe die Wahrheit lokalisiert im Bereich *praxis und nicht theoria* — wie tut das klassische und mittelalterische Philosophie. Diese Stellung illustriert das Ansehen auf dem Sein, der sich nicht als gut presentiert, aber umgekehrt, das Angst bewirkt.

Pieper akzentiert, dass Heidegger letztlich keine Antwort auf die Frage über das Wesen der Wahrheit gibt und erklärt nicht das Problem: woher hat Dasein „Die Weisung zum Seienden“.

Heidegger stellt keine richtige Vorwürfe gegen die Betrachtungsweise der Wahrheit bei Thomas von Aquino.

Der Verfasser *Sein und Zeit* kritizisiert mittelalterliche über die Wahrheit, aber selbst inspiziert sich von diese Lehre, besonders wenn es um die Lehre bei Scotus geht. Heidegger versteht die Wahrheit anlich wie Scotus, weil bestimmt diese Wahrheit als die Freiheit und negiert den Begriff *adaequatio*.

Es geben die Anlichkeiten der Auffassung der Wahrheit zwischen Pieper, Thomas von Aquino, Heidegger, aber dominieren die Verschiedenheiten.