

Cezary Woźniak

Wczesnego Heideggera idea filozofii jako wiedzy primordialnej

Powszechnie uważa się, że punktem wyjścia i tym, co stanowi osnowę myślenia Heideggera, jest kwestia bycia. W 1927 roku Heidegger opublikował dzieło *Sein und Zeit* (Bycie i czas), którego zamierzeniem było ponowne postawienie pytania o sens bycia (die Frage nach dem Sinn von Sein). Dlaczego pytanie o sens bycia powinno zostać ponownie postawione?

Według Heideggera pytanie o bycie popadło w zapomnienie i zostało zaniedbane (Versäumnis). Najogólniej mówiąc, zapomnienie to nastąpiło wówczas, gdy w metafizyce bycie przestano myśleć z perspektywy niego samego, lecz poprzez byt. Przyczyny owego zapomnienia bycia tkwią w dwuznaczności samego pojęcia „byt” (ov), które jako imiesłów czasu terazniejszego od czasownika *einai* można rozumieć rzeczownikowo („bytujące”, „das Seiende”) bądź czasownikowo („bycie”, „das Sein”). Różnicę między tym, co jest (byt), i byciem tego, co jest (εστιν), Heidegger nazywa „różnicą ontologiczną”. Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu istoczenia się, dzięki któremu byt może dopiero bytem się stać. W tym kontekście Heidegger wskazuje na Arystotelesa, którego system filozofii pierwszej z jej pytaniem o sam byt i jego istotne składniki miał się w decydujący sposób przyczynić do utożsamienia bycia z bytem. Grecka ontologia w chwili swoich narodzin i kształtowania podstawowych pojęć (Parmenides, Platon, Arystoteles) miała jeszcze dostęp do źródłowego doświadczenia bycia. Później skostniała w tradycję, która przy braku namysłu nad nią, trwa w dziejach filozofii Zachodu, pod taką czy inną postacią. W Byciu i czasie Heidegger nie przedstawia szczegółowo genezy i dziejów zapomnienia bycia, wszelako wskazuje na trzy uprzedzenia czy stereotypy (Vorurteile), które

przez wieki funkcjonowały w filozofii, tworząc swego rodzaju dogmat o zbędności pytania o sens bycia. Zgodnie z tymi uprzedzeniami, pojęcie bycia jest najogólniejsze, niedefiniowalne i oczywiste. Uprzedzenia te dowodzą, że nie tylko brakuje odpowiedzi na pytanie o bycie, lecz że i samo to pytanie „pozostaje w mroku i nieukierunkowane”¹.

Zdaniem Heideggera dziejowe wykorzenienie i oddalenie filozofii od własnych źródeł sprawia, że dotychczasowa tradycja filozoficzna bardziej owe źródła zakrywała, niż je odsłaniała. Dlatego też w *Sein und Zeit* pojawiają się idee destrukcji dotychczasowych dziejów ontologii oraz powtórzenia pytania o bycie (Wiederholung der Frage nach dem Sein). To zamierzenie destrukcji ontologicznej tradycji Heidegger w *Sein und Zeit* wiąże z gruntownym opracowaniem zagadnienia temporalności, fenomen czasu nie może bowiem nie zostać uwzględniony w interpretacji bycia. Postulowana przez Heideggera destrukcja tradycji filozoficznej ma zarazem prowadzić do czegoś, co zostaje określone mianem źródłowych doświadczeń (ursprünglicher Erfahrung), na których gruncie dałoby się na nowo postawić pytanie o bycie. W paragrafie szóstym *Sein und Zeit* czytamy:

Jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych (gezeitigen) za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się w horyzoncie kwestii bycia destrukcję przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia.²

Czym byłyby te źródłowe doświadczenia i dlaczego trzeba do nich dotrzeć, aby móc postawić na nowo pytanie o bycie?

Heidegger był uczniem Husserla, nie był jednak bezkrytycznym zwolennikiem jego poglądów filozoficznych. Przyjmując ogólne założenia fenomenologii jako nauki o zjawiskach, co po raz pierwszy postulowały Husserłowskie *Badania logiczne* (1900/1901), Heidegger nie zgadzał się z rozwijanym przez Husserla programem badania subiektywności transcendentalnej jako miejsca konstytucji sensu wszelkiej przedmiotowości. W *Ideji fenomenologii* Husserl stwierdzał:

Każde przeżycie intelektualne i każde przeżycie w ogóle, jeśli zostało spełnione, może zostać uczynione przedmiotem czystego oglądania i uchwytywania (Fassen), i w oglądaniu tym będzie stanowiło daną absolutną. Dane jest wów-

¹ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1994, s. 7.

² *Ibid.*, s. 32.

czas jako coś istniejącego, jako pewne to-oto, (jako coś) w czego istnienie nie ma sensu wątpić.³

Według Husserla to, co dane świadomości może się stać przedmiotem jej czystego oglądu w akcie intelektualnym. W 1925 roku wykłady semestru letniego Heidegger poświęca analizie ewolucji filozofii Husserla.⁴ Odejście Husserla od koncepcji fenomenologii jako „czystej” deskrypcji fenomenów i przejście na poziom badań ejdetycznych wkiłało ją w problematyczność własnych założeń i w antynomie wewnętrzne. Ejdetyka przedmiotu możliwego dostarczała również rozstrzygnięć ontologicznej natury, które były dla Heideggera nie do zaakceptowania.⁵ Sedno krytyki Heideggera sprowadzało się do tego, że Husserl sprowadził niejako w swojej filozofii bycie do czystej, bezpośrednio danej obecności. Wbrew założeniom fenomenologii, Husserl miałby więc przyjąć naukowe i naturalistyczne wstępne pojęcie (Vorgriff) bycia. Idealistyczno-metafizyczny rys filozofii Husserla sprawiał, że filozofia ta różni się już bardzo od Heideggera wizji badań filozoficznych, i to nawet przy zastrzeżeniu, że jego krytyka nie uwzględnia wszystkich niuansów filozofii Husserla. Heidegger wychodził bowiem od innego, jego zdaniem pierwotniejszego niż u Husserla, określenia sfery źródłowości, która ma się stać „przedmiotem” badań fenomenologicznych. Sam Heidegger tak to ujmował:

To, co dla fenomenologii aktów świadomości spełnia się jako samo-pojawianie-się fenomenowi, zostało bardziej źródłowo pomyślane już przez Arystotelesa i w całym greckim myśleniu i istnieniu jako Aletheia, nieskrytość tego, co obecne. To, co badania fenomenologiczne fundowały na nowo jako przewodnie nastawienie myślenia, okazało się głównym rysem greckiej myśli, jeśli nie w ogóle filozofii jako takiej.

Im bardziej zdecydowanie wgląd ten stawał się dla mnie jasny, tym bardziej dręczące było pytanie: na jakiej podstawie i w jaki sposób określa się to, co zgodnie z zasadą fenomenologii musi być doświadczone jako „sama rzecz”? Czy jest to świadomość i przedmiotowość, czy też bycie bytu w jego nieskrytości i zatajeniu?⁶

³ Edmund Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 1990, s. 41.

⁴ Zob. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, GA 20.

⁵ Zob. Daniel O. Dahlstrom, „Heidegger’s Critique of Husserl”, w: *Reading Heidegger from the Start*, ed. Theodore Kisiel and John van Buren, New York 1994, ss. 231-244.

⁶ Martin Heidegger, „Moja droga do fenomenologii”, przeł. Cezary Wodziński, *Aletheia* 1990, nr 1 (4), s. 79.

Własne rozumienie filozofii odnajdujemy już we wczesnych wykładach Heideggera z roku 1919 „Idea filozofii a problem światopoglądu” oraz „Fenomenologia a transcendentálna filozofia wartości”.⁷ Widać w nich poszukiwanie innej drogi filozofowania przy dystansowaniu się od takich filozoficznych kierunków jak neokantyzm, fenomenologia czy psychologizm.⁸ W pierwszym z tych tekstów, rozważania Heideggera koncentrują się wokół kwestii, czym jest filozofia. Heidegger wskazuje tu przede wszystkim na metafizyczną naturę dotychczasowej filozofii, każda wielka filozofia przeszłości jest bowiem dla niego rodzajem światopoglądu, w którym wielcy myśliciele chcą zawrzeć ostateczne wytłumaczenie życia i świata. W tym sensie każda filozofia byłaby metafizyką. Filozofia i światopogląd są, według Heideggera w istocie tym samym. Heidegger zauważa dalej, że istnieje też i drugi rodzaj relacji między filozofią a światopoglądem, który zasadza się na postawie krytycznej; tu filozofia dążyłaby do stworzenia krytycznego, naukowego światopoglądu z jego zbiorem wartości i norm, co zarazem wyznaczałoby niejako horyzont jej możliwości. W opozycji do dotychczasowego statusu filozofii jako światopoglądu Heidegger rozwija alternatywną wizję filozofii jako „pranauki” czy „wiedzy primordialnej” (Urwissenschaft) poza jakimikolwiek związkami z ideologią, światopoglądem, czy też zależnością od nauki. Filozofia jako wiedza primordialna nie ma być dziedziną wiedzy teoretycznej, lecz sposobem odkrywania doświadczenia życiowego (Erlebnis). W pochodzących z tego samego okresu (1920/21) wykładach poświęconych fenomenologii życia religijnego czytamy:

Zbyt lekko podchodzono zawsze do problemu samorozumienia filozofii. Jeśli ujmijemy ten problem radykalnie, to stwierdzimy, że filozofia ma źródło w faktycznym doświadczeniu życiowym. A potem w faktycznym doświadczeniu powraca do tego źródła. Pojęcie faktycznego doświadczenia życiowego jest fundamentalne. Kto charakteryzuje filozofię jako poznawcze, racjonalne postępowanie, ten nie mówi – [w charakterystyce tej] ulega ideałowi nauki. [...] Co to znaczy: „faktyczne doświadczenie życiowe”? [Słowo] „doświadczenie oznacza: 1. doświadczającą aktywność, 2. coś, co dzięki niej zostaje doświadczane. Celowo używamy słowa [„doświadczenie”] w jego dwojakim znaczeniu, by wskazać na istotną [cechę] faktycznego doświadczenia życiowego: że sam doświadczają-

⁷ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, GA 56/57.

⁸ Zob. George Kovacs, „Philosophy as Primordial Science”, w: *Reading...*, op. cit., ss. 91-107.

cy i doświadczenie nie są od siebie oderwani jak [dwie różne] rzeczy. [...] [Słowo] „faktyczny” oznacza, że coś nie jest rzeczywistością naturalną, że nie jest przyczynowo zdeterminowane, że nie jest rzeczywiste na sposób rzeczy.⁹

Cytat ten zawiera wątki, które wydają się ważne nie tylko dla rozumienia punktu wyjścia filozofii Heideggera, lecz wręcz dla rozumienia całej „struktury” jego myślenia. Filozofia, w rozumieniu Heideggera, miałaby wypływać z doświadczenia życiowego, by następnie doń powrócić. Jak jednak? W jaki sposób dokonywałoby się odkrywanie doświadczenia życiowego?

Niewątpliwie wczesny Heidegger, wydobywając problem samorozumienia filozofii, nawiązuje do fenomenologii z jej Husserlowską zasadą wszelkich zasad. W §24 *Idej czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913) Husserl stwierdzał:

Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce, co do tej zasady wszelkich zasad: 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, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje.¹⁰

Heidegger uważa jednak, inaczej niż Husserl, że fenomenologiczna zasada wszelkich zasad jest w swojej istocie „antyteoretyczna”.¹¹ Według Heideggera, zasada wszelkich zasad opisuje „primordialną intencję” (Urintention) życia, „primordialną postawę (Urhaltung) doświadczenia życiowego i życia jako takiego”.¹² Heidegger przyjmuje za Husserlem możliwość źródłowego, primordialnego wymiaru doświadczenia (zauważmy, że w przytoczonym powyżej fragmencie wskazuje także na jego niedualistyczny rys), ale opowiada się za wizją filozofii jako przedteoretycznej metody jego odkrywania. „Faktyczne doświadczenie życiowe jest czymś zupełnie specyficznym”, powiada Heidegger, jest „czymś więcej niż zaznajamiające się doświadczenie [...] oznacza ono całe, aktywne i pasywne stanowisko człowieka wobec świata: jeśli chodzi o doświadczaną – przeżywaną – treść faktycznego doświad-

⁹ Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków 2002, s.12.

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideje czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1967, s.78 n.

¹¹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung...*, op. cit., s. 110.

¹² Ibidem.

czania życiowego, to oznaczmy ją jako ‘świat’, a nie jako ‘obiekt’”.¹³ Według Heideggera, świat jest czymś, w czym można żyć, czymś, co można też w formalnym sensie dookreślić jako świat otaczający (milieu), jako to, co napotykamy i co obejmuje nie tylko rzeczy materialne, lecz także przedmioty idealne, naukę, sztukę itd. Warto tu zauważyć, że myśl o napotykananiu czy zastawianiu świata pojawia się już w we wczesnych wykładach Heideggera, obok toposów właściwych całej jego filozofii, takich jak „światowanie świata” (Welt weltet), (jego) „dawanie” (es gibt), czy też „wydarzanie”/„wydarzenie” (Ereignis).¹⁴ Doświadczenia życiowego nie należy utożsamiać tylko z pewnym przebiegiem, procesem (Vorang), ale przede wszystkim wydarzeniem owej napotykananej całości świata.

W wykładzie „Z fenomenologii życia religijnego” określa on dalej doświadczenie życiowe jako nastawieniowe, odstępujące, indyferentne pod względem odniesienia, samowystarczalne zatroskanie o znaczeniowość¹⁵. Według Heideggera, doświadczenie jest indyferentne w tym sensie, że wszelkie różnice w jego sferze leżą po stronie treści, a wielorakość doświadczeń jest uświadamiana jedynie w doświadczonej treści. Świat (czy też poszczególne światy jako powyżej wskazane regiony) można scharakteryzować jedynie pod względem ich postaci, sposobu, w jaki są doświadczone. Heidegger nazywa to sensem odniesieniowym faktycznego doświadczenia życiowego. Ten indyferentny sposób ujmowania właściwy doświadczeniu ma jednak „tendencję do odstępowania w znaczeniowość”¹⁶. Według Heideggera, wszystko, czego doświadczamy w faktycznym doświadczeniu życiowym, ma cechę znaczeniowości. Heidegger tak rozumie to pojęcie:

Wszystko, czego doświadczamy w faktycznym doświadczeniu życiowym, ma cechę znaczeniowości – wszelka treść ma w [faktycznym doświadczeniu życiowym] tę cechę. Stwierdzenie to nie jest jeszcze rozstrzygnięciem epistemologicznym, ani na rzecz realizmu, ani na rzecz idealizmu. W formie znaczeniowości, która określa treść samego doświadczenia, doświadczam swoich wszelkich faktycznych sytuacji życiowych. Jasno się to okaże, gdy zapytam, jak doświadczam siebie samego w faktycznym doświadczeniu życiowym: – żadnych teorii!¹⁷

¹³ Martin Heidegger, *Fenomenologia...*, op. cit., s. 14.

¹⁴ Zob. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung...*, op. cit., ss. 73-75.

¹⁵ Martin Heidegger, *Fenomenologia...*, op. cit., s. 19.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibid., s. 5,16.

Dalej Heidegger deklaruje, że nie interesują go takie pojęcia, jak „dusza”, „związek aktów”, „świadomość transcendentálna”, czy też takie problemy jak „związek ciała i duszy”. Jego zdaniem w faktycznym życiu nie doświadczamy samych siebie jako związku przeżyć czy też jako odgranicezonego obiektu „ja”. Według Heideggera, „ja” zawsze jest związane ze światem otaczającym, a doświadczanie samego siebie nie jest „refleksją” teoretyczną, nie jest „spostreżeniem wewnętrznym” itp. Doświadczanie jest natomiast nachechowane znaczeniowością w taki sposób, że nasz własny świat nie jest wyodrębniany od świata otaczającego.

Dlatego też Heidegger powiada, że poznawana rzecz nie ma charakteru obiektu, ale jest doświadczana jako znaczeniowość, a „czyste zaznajamianie się nie zaznajamia z uformowanymi obiektami, a jedynie ze znaczeniowościami”, które z kolei dążą do usamodzielnienia i „w odstępującej tendencji doświadczania życiowego coraz bardziej wykształca się układ obiektowy, który coraz bardziej się stabilizuje”¹⁸. W jego opinii, filozofia naukowa nie byłaby niczym innym, jak tylko jeszcze ściślejszym uformowaniem dziedziny przedmiotowej. Ten opór przeciwko absolutyzowaniu teorii w filozofii będzie cechował całą filozofię Heideggera.

Tak w zarysie można by przedstawić Heideggerowskie rozumienie doświadczania życiowego. To rozumienie doświadczania życiowego wyznaczałaby też pewien horyzont możliwości dla filozofii: filozofia ma owe doświadczanie odkrywać, odsłaniać. Heidegger zauważa, że indyferencja i samowystarczalność doświadczania życiowego „stałe przesłania pojawiające się dążenia filozoficzne [...], a zarazem doświadczanie to „stałe odstępuje w [kierunku znaczeniowości]”¹⁹. Dlatego też z jednej strony doświadczanie życiowe jest tym, z czego wypływa i do czego powraca filozofia, z drugiej zaś jest też czymś, co stanowi przeszkodę w samym filozofowaniu. Jednocześnie docieramy tu do kluczowej kwestii samorozumienia filozofii.

Dla Heideggera filozofia nie byłaby jakąś teoretyczną nauką z określonym systemem pojęciowym, ale sposobem odkrywania doświadczania życiowego, co dokonywałoby się bez przyjmowania jakichkolwiek wstępnych założeń czy teoretycznych konstrukcji. Heidegger pozosta-

¹⁸ Ibid., s. 19.

¹⁹ Ibid., s. 18.

je tu wierny założeniom fenomenologii, nie utożsamia jednak metody fenomenologicznej z opisem; odrzuca też pogląd, że każdy opis jest zawsze jedynie pewnym teoretyzowaniem czy też uogólnianiem. Według niego, filozofia nie jest też żadną „teorią teorii”. Jest natomiast „poznawczym postępowaniem”, nauką widzenia „doświadczanego, przeżywanego odniesienia” (das erlebende Verhalten) poza uprzedmiotawiającym poznaniem związanym ze sferą obiektów.²⁰ Inaczej rzecz ujmując, chodziłoby tu o odsłonięcie źródłowej, primordialnej intencji czy też wymiaru doświadczania przed/poza jego ujęciem w okowy wiedzy teoretycznej, pojęciowej. Filozofia jako wiedza primordialna nie byłaby więc wiedzą teoretyczną o obiektach, lecz raczej sposobem ich odkrywania, widzenia, poznawania, czy też w języku Heideggera – zaznajamiania się z nimi. Faktyczność owego odkrywania potwierdzałaby się sama z siebie, bez odwoływania się do czegośkolwiek innego, w doświadczeniu, które Heidegger określa mianem „hermeneutycznej intuicji” (hermeneutische Intuition)²¹.

We wczesnych wykładach Heideggera nie znajdziemy szczegółowego omówienia owej intuicji hermeneutycznej, także i inne poruszone powyżej kwestie nie są przez niego dokładnie tematyzowane. Ewentualna krytyka tego stanu rzeczy musi jednak uwzględniać radykalizm Heideggerowskiego rozumienia filozofii. Przypomnijmy, że samowystarczalność i indyferencja doświadczania życiowego być może wyznaczałyby pewną granicę możliwości filozofii, pewien obszar poza możliwą znaczeniowością. To, co poza znaczeniowością, jednocześnie stale odkładałoby się, odstępowało w znaczeniowość, dążąc do artykulacji w nauce czy – jak to określa Heidegger – w „kulturze naukowej”. Heidegger zapytuje więc nawet, „jak można umotywować jakąś inną niż zaznajamianie się postać ujmowania” doświadczania życiowego.²² Jednocześnie twierdzi, że w faktycznym doświadczaniu życiowym występują motywacje czysto filozoficznej postawy, których jednak bliżej nie objaśnia. Powiada natomiast, że trudno je odnaleźć w obszarze doświadczania życiowego, można je natomiast „uwypuklić tylko dzięki specyficznemu odwróceniu [jakiego wymaga] postępowanie filozoficzne”²³. Według Heideggera, „dotychczas filozofowie starali się zbyć wła-

²⁰ Ibid., s. 14 oraz Martin Heidegger, *Zur Bestimmung...*, op. cit., s.98.

²¹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung...*, op. cit., s. 117.

²² Martin Heidegger, *Fenomenologia...*, op. cit., s. 18.

²³ Ibid., s.20.

śnie faktyczne doświadczanie życiowe jako coś w oczywisty sposób ubocznego, choć przecież właśnie w nim ma swe źródło filozofowanie, które też poprzez nawrót – istotny – do niego powraca”. Zapewne chodzi tu o odwrócenie tendencji do upodobnienia filozofii do poznania naukowego, teoretycznego, a może też szerzej rzecz ujmując: o odwrócenie tendencji do odstępowania filozofii w znaczeniowość. Przecież, jak twierdzi Heidegger, doświadczenie życiowe jest z gruntu indyferentne i samowystarczalne.

Filozofia w rozumieniu Heideggera wydarzałaby się więc niejako na styku indyferencji, samowystarczalności doświadczania życiowego i jego możliwej znaczeniowości; zawsze też byłaby weryfikowana przez samo doświadczanie, w tym doświadczeniu, które wczesny Heidegger nazywa intuicją hermeneutyczną. Kwestia znaczeniowości, sensu czegoś (Etwas) co jest dane (es gibt), odsyła zrazem do kwestii źródła (Ursprung) owego sensu. To źródło ma zostać odkryte.²⁴ Tym samym odkrywany, odsłaniany byłby pierwotny, źródłowy wymiar doświadczania życiowego, jego sfera primordialna (Ursphäre).²⁵ To nakierowanie na przedteoretyczną źródłowość doświadczania życiowego będzie charakterystyczne dla całego myślenia Heideggera.

Takie rozumienie filozofii jako wiedzy primordialnej nie tyle jednak definiuje jakiś program dla filozofii, ile raczej wydobywa problematyczność jej statusu i metody. Samo już przejście od teoretycznej do przedteoretycznej postawy filozoficznej wywołuje pytanie o istotę filozofii oraz o jej metodę. Orientacja na odkrywanie doświadczenia życiowego nie oznacza wyznaczania jakiegoś określonego obszaru odkrywania, który miałby się stać obiektem zainteresowania filozofii. Jeśli w filozofii ma być przełamany prymat postawy teoretycznej, nie może ona z góry wyznaczać tego obszaru; obszar ten jest z gruntu nieokreślony. Dlatego też i status filozofii, i jej metoda są dla wczesnego Heideggera czymś wciąż do określenia, i to określenia mającego ewentualnie dokonywać się w samej praktyce filozoficznej. Jak twierdzi Heidegger: „filozofia wciąż musi zdobywać jasność, co do swej istoty, co można uznać za mankament tylko wtedy, gdy za normę uznaje się ideę nauki”.²⁶

²⁴ Zob. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung...*, op. cit., ss. 67-76.

²⁵ Ibid., s. 60 n.

²⁶ Martin Heidegger, *Fenomenologia...*, op. cit., s. 10 n.

Jak ta idea filozofii jako primordialnej wiedzy zostaje rozwinięta przez Heideggera w *Sein und Zeit*, głównym dziele z wczesnej fazy jego filozofowania, dziele, w którym ma na nowo zostać postawione pytanie o bycie? Przede wszystkim, według Heideggera, pytanie o bycie, określane mianem „pytania wyróżnionego, fundamentalnego”, wymaga wpięrow opracowania sposobu jego stawiania, uzyskania jego odpowiedniej przejrzystości.²⁷ Temu celowi służą rozważania podjęte w § 2 rozprawy, który nosi tytuł „Formalna struktura pytania o bycie”. Heidegger stwierdza w nim, że pytanie o bycie zawiera momenty strukturalne właściwe każdemu pytaniu. Pytanie jako poszukiwanie (Suchen) jest już bowiem z góry ukierunkowane przez to, co poszukiwane. Poznawcze poszukiwanie może się stać badaniem (Untersuchen) w znaczeniu odsłaniania i określania tego, czego pytanie dotyczy. Pytanie jako zapytywanie o coś (Gefragtes) zawiera także to, czego zapytywane dotyczy (Befragtes), a w tym, o co pyta, tkwi ponadto właściwe intendowanie tego, do czego pytanie zmierza, o co się dopytuje (das Erfragte). W § 2 rozprawy czytamy więc, co następuje:

Jako poszukiwanie, zapytywanie wymaga już z góry ukierunkowania przez to, co poszukiwane. Sens bycia musi nam zatem być już w pewien sposób dostępny. Powiedzieliśmy, że zawsze poruszamy się w obrębie jakiegoś rozumienia bycia. Z tego rozumienia wyrasta wyraźnie pytanie o sens bycia i tendencja do pojęciowego uchwycenia go. Nie wiemy, co oznacza „bycie”. Już jednak, gdy pytamy: „czym jest bycie?”, utrzymujemy się w obrębie pewnego zrozumienia owego „jest”, choć nie możemy pojęciowo ustalić, co owo „jest” znaczy. Nie znamy nawet horyzontu, w którym moglibyśmy ten sens uchwycić i utrwalić. To typowe, niejasne rozumienie bycia stanowi pewne *factum*.

Choćby nawet owo rozumienie bycia było najbardziej chwiejne i mgliste i utrzymywało się na granicy samego tylko werbalnego rozumienia – ta nieokreśloność zawsze już dostępnego rozumienia bycia sama jest fenomenem pozytywnym, który wymaga rozjaśnienia.²⁸

Źródłem, z którego wypływałoby pytanie o bycie, jest więc przedontologiczne doświadczenie czy też rozumienie bycia, o którym tyle da się powiedzieć, że „cechuje” je nieokreśloność (Unbestimmtheit). Ta nieokreśloność „określa” równocześnie pytanie o bycie, nawet jeśli nie rozumiemy sensu bycia, znaczenia „jest”. Pytanie o bycie może być jednak postawione. Przedontologiczne doświadczenie czy też ro-

²⁷ Martin Heidegger, *Bycie...*, op. cit., s. 7.

²⁸ Ibid., s. 8 n.

zumienie bycia zawiera już bowiem możliwość postawienia tego pytania. Możemy zapytywać o bycie, gdyż możliwość pytania o nieokreślone i puste formalnie bycie jest nam jakoś dana, jest pewnym *factum*. Zamierzeniem tego pytania będzie pojęciowe uchwycenie sensu bycia. Możemy więc postawić pytanie o bycie, nawet jeśli – jak wskazuje Heidegger – zrazu nie wiemy, o co zapytujemy. Tak rozumiana dostępność czy też otwartość bycia wyznacza zarazem sferę źródłowości, która stanie się przedmiotem namysłu filozofa i to nie tylko w *Sein und Zeit*. Ta prymarna sytuacja określa też zarazem horyzont, w obrębie którego będzie pracowała cała myśl Heideggera. W późnym tekście Koniec filozofii i zadanie myślenia Heidegger stwierdzi, że jego myśl wciąż na nowo podejmowała próbę zadania w sposób bardziej pierwotny pytania, które padło w *Sein und Zeit*: „Inaczej mówiąc jest to próba poddania immanentnej krytyce stanowiska, z którego pytanie *Sein und Zeit* zostało postawione”²⁹. Filozofia Heideggera byłaby więc wciąż ponawianym pytaniem o bycie, wciąż postępującą radykalizacją podejmowania kwestii bycia.

W *Sein und Zeit* Heidegger twierdzi, że jeśli pytanie o bycie ma zostać postawione, wymaga ono teraz zapewnienia mu trafnego sposobu podejścia. Jak jednak ma się to stać? W tym samym § 2 rozprawy czytamy:

Bytuje wszystko, o czym mówimy, co uważamy, do czego się tak lub/owak odnosimy; bytuje także to czym my sami jesteśmy i jak jesteśmy. Bycie tkwi w „że-jest” i w „tak-a-tak-jest”, w rzeczywistości, obecności (*Vorhandenheit*), ciągłości (*Bestand*), obowiązywaniu (*Geltung*), istnieniu (*Dasein*), w „jest dane” („es gibt”). W którym bycie winniśmy odczytać sens bycia, od jakiego bytu winno wychodzić otwarcie bycia?³⁰

Prymarna nieokreśloność bycia zostaje więc teraz odniesiona dalej do bycia różnych bytów, na pytanie zaś, od jakiego bytu winno wychodzić otwarcie bycia, Heidegger odpowie, że tym bytem jesteśmy zawsze my sami jako pytający o bycie (*das wir, die Fragenden*). W *Sein und Zeit* czytamy: „Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu.”³¹ Tym, czego pytanie o sens bycia dotyczy w pierwszej kolejności – stwierdza dalej

²⁹ Martin Heidegger, „Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przeł. Krzysztof Michalski w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 202.

³⁰ Martin Heidegger, *Bycie...*, op. cit., s. 10.

³¹ *Ibid.*, s. 11.

Heidegger – jest byt o charakterze Dasein. Ów wyróżniony byt zostaje przez Heideggera terminologicznie określony jako „Dasein”³². Dasein, które „bytuje tu oto” (Da-sein), jest zarazem otwartością (Erschlossenheit) swego „tu oto” (Da), które Dasein zawsze „jakoś” rozumie. W tym rozumieniu bycia przez Dasein spoczywa zarazem otwartość bycia w ogóle. Otwartość, o której mowa w *Sein und Zeit*, należy jednak rozumieć raczej jako proces „odmykania” bycia przez Dasein niż jako jawność, nieskrytość tego ostatniego. Pytanie o bycie, o jego sens, splata się więc z zadaniem rozjaśnienia bycia Dasein. Heidegger określa owe badania mianem „analityki egzystencjalnej Dasein”. Egzystencja (Existenz) to sposób bycia właściwy tylko Dasein. Analityka egzystencjalna ma wydobyć na jaw egzystencjalne ukonstytuowanie Dasein, jego strukturę egzystencjalną, czyli tego, co charakterystyczne dla struktury jego bycia³³. Metodologią analityki egzystencjalnej jest fenomenologia, która opisuje strukturę bycia Dasein, wychodząc od jego codziennego, przeciętnego bytowania.

W § 7 *Sein und Zeit* Heidegger przedstawia własne rozumienie fenomenologii. Jakie ono jest? Na początek autor odwołuje się do etymologii słowa „fenomenologia”. Wyraz ten powstał ze złożenia dwóch greckich słów: „fenomen” (φαινόμενον) i „logos” (λογος). Słowo „fenomen” pochodzi od czasownika „fainesthai” (φαίνεσθαι), który znaczy „ukazywać

³² Słowo „das Dasein” w niemieckim oznacza „istnienie”. Heidegger nadaje mu jako terminowi analityki egzystencjalnej specyficzne znaczenie. Gdy na początku *Sein und Zeit* mówi o szczególnym bycie, który ma możliwość odnosić się do własnego bycia, nie oznacza to, że termin „Dasein” należy łączyć z takimi tradycyjnymi pojęciami, jak „człowiek”, „dusza”, „osoba”, „świadomość”, „podmiot” (wyjaśnieniu tej kwestii poświęcony jest § 10 rozprawy). Heideggerowskie Dasein było przekładane na języki polski jako „przytomność”, „bycie tu”, „byt ludzki”, „jestestwo”. Bogdan Baran w polskim wydaniu *Sein und Zeit* przekłada ten termin właśnie jako „jestestwo”. Żadna z tych propozycji nie jest jednak w stanie oddać w pełni sensu Heideggerowskiego Dasein. Jeśli przyjąć tezę o jego nieprzekładalności i zrezygnować z wyrażenia opisowego jako jego odpowiednika, to pozostaje możliwość transferu „Dasein” do języka polskiego (por. Jerzy Pieńkos, *Przekład i tłumacz we współczesnym świecie*, Warszawa 1993, s. 180). Podobnie czynią na przykład J. Macquarrie i E. Robinson, tłumacze cenionego angielskiego przekładu Heideggerowskiego dzieła (*Being and Time*, London 1962). Dlatego zdecydowałem się nie przekładać „Dasein” i posługiwać się oryginalnym terminem niemieckim.

³³ „Wszelkie eksplikacje, jakich dostarcza analityka jestestwa, uzyskuje się mając na uwadze strukturę jego i egzystencji. Ponieważ określa się ona na podłożu egzystencjalności, charakteru bycia jestestwa nazywamy *egzystencjalami*”, Martin Heidegger, *Bycie...*, op. cit., s. 62.

się”. Stąd bierze się określenie fenomenu jako tego, co „co się ukazuje, ukazujące się, widoczne”³⁴. Zawarty w obu tych słowach rdzeń „ja” odsyła do słowa φως, które oznacza „światło”, „jasność”, czyli do tego, w czym coś wydobywa się na jaw, stając się widzialnym. Dlatego fenomen jest dla Heideggera tym, co jawne (das Offenbare), tym, co „ukazuje się w sobie samym” (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende).

Logos, drugie ze słów składających się na pojęcie „fenomenologia”, oznacza dla Heideggera mowę, która ujawnia coś, o czym w mowie jest mowa. Logos pozwala widzieć (φαινεσθαι) to, o czym się mówi, od strony niego samego. W mowie – jeśli jest ona mową prawdziwą – to, co zostało powiedziane, jest tworzone, wypływa z tego, o czym się mówi. Heidegger sięga tutaj po jedną z trzech tradycyjnych wykładni pojęcia „logos” (λογος jako λογομενον), która wskazuje na „podmiotowy” charakter w mowie tego, o czym się rozmawia. Taka mowa ujawnia to, o czym się mówi, i czyni to dostępnym dla innych. Heidegger powołuje się tutaj na pogląd Arystotelesa, który taką funkcję mowy określał jako αποφαινεσθαι. Między logosem i fenomenem istnieje wewnętrzny związek, gdyż logos jako αποφαινεσθαι pozwala widzieć (φαινεσθαι, sehenlassen) to, o czym jest mowa.

Obie interpretacje terminów „fenomen” i „logos” składają się na pojęcie fenomenologii, która zgodnie z Heideggerowską wykładnią jej greckiego źródłosłowu (λεγειν το φαινομενα) ma umożliwić zobaczenie tego, co się ukazuje samo z siebie, i to takim, jakim się to ukazuje samo z siebie”. Fenomenologia nie może nazywać przedmiotu swych badań ani charakteryzować jego zawartości, lecz powinna dokonywać jedynie opisu sposobu, w jaki coś się ukazuje, dostarczając tym samym wiedzy o „jak” owego ukazywania się. Zgodnie z takim ujęciem fenomenowi tym, czego zobaczenie powinna umożliwiać fenomenologia, są fenomeny w ścisłym, fenomenologicznym sensie. Są one jednak najpierw i zwykle (zunächst und zumeist) ukryte, nie ukazują się. Zarazem należą istotowo do tego, co się najpierw i zwykle ukazuje – należą tak, że stanowią tego czegoś sens i podstawę. Jeśli fenomenologicznie rozumiany fenomen nie jest, zdaniem Heideggera, niczym innym jak (wyróżnionym) ukazywaniem się bytu, a więc jego byciem i sensem, to „ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia”. W tym miejscu Heideggerowskie wysiłki przemyślenia antycznej ontologii łączą się

³⁴ Ibid., s. 40.

niejako z inspiracją idącą od fenomenologii, która umożliwia teraz dostęp do bycia – tematu ontologii.

Fenomenologia staje się więc dla Heideggera metodą badań bycia bytu *resp.* sensu bycia w ogóle. Ponieważ bycie ma charakter fundujący wobec wszelkich fenomenów, badająca go fenomenologia może zostać określona mianem fenomenologii fundamentalnej. O ile ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia, o tyle też ontologia uzyskuje tu status ontologii fundamentalnej. Fenomenologia ta jest jednocześnie hermeneutyką, gdyż metodologicznym sensem deskrypcji fenomenologicznej jest wykładnia. W *Sein und Zeit* Heidegger obdarza termin „hermeneutyka” nowym znaczeniem. Hermeneutyka staje się u niego wykładnią bycia Dasein, albowiem do jego struktury należy, o czym już wspomnieliśmy, rozumienie bycia. W tak określonej analityce egzystencjalnej należy poszukiwać ontologii fundamentalnej jako źródła wszelkich ontologii³⁵. Bez przeprowadzenia tych badań wszelka ontologia musi być – według Heideggera – pozbawiona podstawy.

Sein und Zeit należy z pewnością interpretować w perspektywie zarysowanego powyżej Heideggerowskiego rozumienia filozofii, czyli jako realizację zamierzenia powrotu filozofii do sfery doświadczania życiowego, przy równoczesnej destrukcji tradycyjnej ontologii.³⁶ Destrukcja tradycyjnej ontologii wiąże się bowiem nierozzerwalnie z zamierzeniem dotarcia do „źródłowych doświadczeń”, co ma na nowo otworzyć możliwość postawienia kwestii bycia, czy też nawet – jak to gdzieś indziej ujmuje Heidegger – „zainicjować możliwość całkowicie nowej epoki filozofii”.³⁷ Rozprawa *Sein und Zeit* nie otwiera może nowej epoki filozofii, ale niewątpliwie jest jednym z ważniejszych dzieł, jakie powstały w toku jej dziejów.

Cezary Woźniak

³⁵ „Dlatego *ontologii fundamentalnej*, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w *egzystencjalnej analityce jestestwa*”, Martin Heidegger, *ibid.*, op. cit., s. 19.

³⁶ Zob. Otto Pöggeler, *Destruction and Moment*, w: *Reading...*, op. cit., ss. 137-156.

³⁷ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983, s. 225.