

Uniwersytet imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii

Mgr Jakub Duraj

„Krytyka i etyka komunikacji na przykładzie hermeneutyki Martina
Heideggera (1919-1929)”

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
Dra hab. Prof. UAM Andrzeja Przyłębskiego

Poznań 2010

„Nie filozofujemy po to, aby pokazać,
że potrzebujemy jakąś filozofię, lecz właśnie po to,
aby pokazać, że nie potrzebujemy już żadnej”

– Martin Heidegger, 1920 rok¹.

¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59: Phänomenologie der Anschauung und Ausdruck. Theorie der philosophischen Begriffsbildung: 1920*, Claudius Strube (Hersg.), Frankfurt am Main 1993, str. 191.

Spis treści

Spis treści.....	3
Wykaz stosowanych skrótów.....	5
Wstęp: „Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?”	8
I. Konteksty.....	21
1. Perspektywa interpretacyjna	21
2. Alternatywa interpretacyjna: decyzyonizm – bierna uległość	26
3. Normatywny wymiar <i>Bycia i czasu</i> według Habermasa: decyzyonizm	29
3.1. Kwestia bycia.....	29
3.2. Ontologia fundamentalna jako analityka egzystencjalna	34
3.3. Hermeneutyczna reinterpretacja fenomenologii	37
3.4. Egzystencyjny wymiar ontologii	42
3.5. Decyzyonizm	46
4. Posłuszeństwo i posłuch	54
4.1. Normatywna konsekwencja filozofii „pозwrotowej”	54
4.2. Dwa motywy normatywne w <i>Byciu i czasie</i>	59
5. Habermasa krytyka uniwersalistycznego roszczenia hermeneutyki oraz konserwatywnego pojęcia tradycji	62
II. Silne pojęcie teorii – Husserl	73
1. Myślenie metafizyczne	73
2. Fenomenologia jako transcendentalna ejdetyka przeżyć	79
3. Intencjonalność i porządek konstytucji.....	84
4. Praktyka w kontekście silnego pojęcia teorii	93
III. Intersubiektywność i moralność	99

1. Świat jako kontekst odesłań.....	102
2. Husserlowskie ujęcie intersubiektywności w <i>Medytacjach kartezjańskich</i>	115
3. Heideggera koncepcja intersubiektywności.....	122
3.1. Rozumienie	123
3.2. Uprzedniość współbycia	133
3.3. Racjonalność powszedniości	137
4. Mowa – działania językowe.....	151
5. Reinterpretacja zagadnienia transcendentalnej syntezy <i>a priori</i>	162
6. Kwestia praktyczna i jej horyzont.....	171
6. 1. Kwestia praktyczna.....	172
6.2. Umotywowanie kwestii praktycznej	179
6.3. Dziedzictwo jako horyzont kwestii praktycznej	183
IV. Normatywna przesłanka ontologii fundamentalnej	190
1. Problem uzasadnienia – dwa typy decyzyzjonizmu	190
2. Właściwość jako partycypacja.....	204
3. Dyskurs a sumienie	214
3.1. Dyskurs a procedury?	214
3.2. Sumienie a dyskurs	234
Zakończenie	239
BIBLIOGRAFIA:	243
A. Prace Heideggera:	243
B. Pozycje książkowe:	245
C. Artykuły:	250

Wykaz stosowanych skrótów

W pracy stosuję dwojaką metodę cytowania oraz sporządzania odsyłaczy. Obok tradycyjnych przypisów, umieszczam w nawiasach okrągłych skrót prac Heideggera wraz z występującą po dwukropku stroną, o którą chodzi. Dotyczy to bądź cytatu (poprzedzonego każdorazowo cudzysłowem), bądź myśli, która zlokalizowana jest na wskazanej w nawiasach stronie (w takim wypadku znajdujący się w nawiasie odsyłacz pełni tę samą funkcję, co „por.” (tj. „porównaj”) stosowany w tradycyjnych przypisach. Wszelkie podkreślenia w formie tekstu rozstrzelonego pochodzą ode mnie.

Lista prac Heideggera pojawiających się w nawiasach okrągłych, uporządkowana zgodnie z – kolejno: 1. niemieckim wydaniem cytowanej pracy, 2. polskim przekładem jednoznacznej pracy, 3. innymi polskimi przekładami, 4. niemieckimi tomami *Gesamtausgabe (Dzieł zebranych)*² obejmującym sobą wykłady (w kolejności chronologicznej):

1. SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen 1986;
2. BC = *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2004²;
3. PIA = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, Stuttgart 2002;
4. RKJ = „Uwagi do ‘Psychologii światopoglądów’ Karla Jaspersa (1919-1921)”, przeł. Mateusz Falkowski, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;
5. FIT = „Fenomenologia i teologia (1927)”, przeł. Józef Tischner i Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;
6. CJM = „Czym jest metafizyka (1929)”, przeł. Krzysztof Pomian, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;
7. OIP = „O istocie podstawy (1929)”, przeł. Justyna Nowotniak, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;

² Szczegółowe dane bibliograficzne zawarte zostały w bibliografii.

8. LH = „List o ‘humanizmie’”, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi, różni tłumacze*, Warszawa 1999;
9. KPM = *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1989;
10. MDF = „Moja droga do fenomenologii”, przeł. Cezary Wodziński, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński, Warszawa 1999;
11. N = *Nietzsche. Tom 1.*, przeł. Andrzej Gniazdowski, Piotr Graczyk, Wawrzyniec Rymkiewicz, Mateusz Werner, Cezary Wodziński, Warszawa 1998;
12. WDM = *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, Warszawa 2000;
13. FŻR = *Fenomenologia życia religijnego: 1920/21*, przeł. Grzegorz Sowiński, Warszawa 2002;
14. ONT = *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. Mateusz Bonecki i Jakub Duraj, Nowa Wieś 2007;
15. GA 1 = *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978;
16. GA 56/57 = *Zur Bestimmung der Philosophie: 1919*, Frankfurt am Main 1987;
17. GA 58 = *Grundprobleme der Phänomenologie: 1919/20*, Frankfurt am Main 1993;
18. GA 59 = *Phänomenologie der Anschauung und Ausdruck. Theorie der philosophischen Begriffsbildung: 1920*, Frankfurt am Main 1993;
19. GA 61 = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung: 1921/22*, Frankfurt am Main 1985;
20. GA 17 = *Einführung in die phänomenologische Forschung: 1923/24*, Frankfurt am Main 1994;
21. GA 18 = *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: 1924*, Frankfurt am Main 2002;
22. GA 64 = *Der Begriff Zeit: 1924*, Frankfurt am Main 2004;
23. GA 19 = *Platon: Sophistes: 1924/25*, Frankfurt am Main 1992;
24. GA 20 = *Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: 1925*, Frankfurt am Main 1979;
25. GA 21 = *Logik. Die Frage nach der Wahrheit: 1925/26*, Frankfurt am Main 1976;
26. GA 24 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie: 1927*, Frankfurt am Main 1989;

27. GA 25 = *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*: 1927/28, Frankfurt am Main 1977;
28. GA 27 = *Einleitung in die Philosophie*: 1928/29, Frankfurt am Main 1996;

Wstęp: „Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?”

Znana anegdota opowiada o tym, jak to jakiś czas po ukazaniu się *Sein und Zeit* studenci zadali Heideggerowi podczas wykładu pytanie, które obrosło potem zarówno sławą (wśród zwolenników uprawiania filozofii na sposób ontologiczny), jak i niesławą (wśród krytyków i oponentów takiego sposobu uprawiania filozofii). Pytanie to brzmiało: „Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?”. Oburzony Heidegger miał odpowiedzieć: „Jak to, przecież już *Bycie i czas* jest etyką!”³

1.

Sytuowanie myśli Martina Heideggera w kontekście zagadnień związanych z normatywnością należy bez wątpienia do zadań ryzykownych. Autor *Bycia i czasu* nie tylko unika wyraźnego sformułowania pytania o powinność moralną, ale i – stosownie do powziętego przez siebie zamiaru przekroczenia dotychczasowej tradycji filozofii zachodniej – programowo obywa się bez jej tradycyjnych kategorii związanych z tą dziedziną filozofii, do której przynależą zarówno owo pytanie, jak i wskazana problematyka. Podkreśla on na przykład, iż jego własne stanowisko porzuca „sztuczne i dogmatyczne” założenie podmiotu teoretycznego, który uzyskuje następnie swe uzupełnienie „od strony praktycznej” w jakiejś dołączonej ‘etyce’” (BC: 397); czyli krótko mówiąc – porzuca tradycyjny rozdział teorii i praktyki wraz z przynależnym doń instrumentarium kategoriałnym (BC: 450).

Trudności nadmienionego zadania nie ułatwia w żadnym razie przekazana drogą anegdotyczną wspomniana deklaracja samego Heideggera, w myśl której *Bycie i czas* – niezależnie od tego, iż obywa się bez odnośnego wokabularza – jest etyką w pewnym fundamentalnym sensie. Chodzi tutaj właśnie o sens owego fundamentalizmu. Otóż

³ Anegdotę tę przytacza Paweł Dybel w swoim krytycznym artykule, który rozpatruje Heideggerowskie pojęcia sumienia i winy pod kątem ich egzystencjalnej relatywizacji, do której dochodzi na gruncie wspomnianego ontologicznego sposobu uprawiania filozofii – zob. Paweł Dybel, „Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?” (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w *Sein und Zeit* Martina Heideggera), [w:] *Aletheia* Nr 1(4)/1990: *Heidegger dzisiaj*, Piotr Marciszuk, Cezary Wodziński (red. nauk.), Warszawa 1990. W nieco okrojonej wersji anegdotę tę przytacza również Heidegger (LH: 303).

mówiąc ogólnie, transcendentálny charakter ontologii fundamentalnej pozwala uznać, iż interpretacja warunków możliwości egzystowania (oczywiście, w Heideggerowskim znaczeniu egzystencji rozumiejąco odniesionej do sensu) stanowi zarazem interpretację warunków możliwości egzystowania etycznego. Innymi słowy mówiąc, interpretacyjna eksplikacja naszego bycia-w-świecie⁴ stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o to, jak żyć. Rozstrzygnięcie to koresponduje z wzmiankowaną samowykładnią Heideggera. Jak zauważa Paweł Dybel, zgodnie z takim rozumieniem, *Bycie i czas* zawiera w sobie wymiar etyczny w podobnym sensie, w jakim etykę rozumiał Spinoza – a mianowicie jako namysł nad warunkami wszelkiej moralności⁵.

Stosownie do ostatniego stwierdzenia dodałbym, że etyczny wymiar filozofii Heideggera należałoby wiązać nie tyle z zagadnieniami normatywnymi w ścisłym rozumieniu normatywności (tak jak rozumie je np. Herbert Schnädelbach⁶), ile raczej z refleksją nad warunkami ich zrozumiałości oraz zastosowania (aplikacji). W konsekwencji wymiar ten należałoby przesunąć na neutralną względem nich metapłaszczyznę, w ramach której dokonuje się tego typu wstępna refleksja, poprzedzająca konkretne procedury uzasadniające.

Pewien asumpt do powyższego wniosku daje sam Heidegger. W wykładach z cyklu *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), krytykując normatywne roszczenia fenomenologii Husserla, pisze on: „Sensu normy i normatywności nie da się wyprowadzić dopóty, dopóki nie uprzytomnimy sobie, jaki

⁴ Termin ten analizuję w cz. 1. oraz cz. 3. Rozdziału III.

⁵ Por. Paweł Dybel, „Panie Heidegger...”, op. cit., str. 326; na temat odnośnej interpretacji *Etyki Spinozy* – zob. Leszek Kołakowski, „Spinoza i tradycja humanizmu nowożytnego”, [w:] Benedykt de Spinoza, *Etyka*, przeł. Ignacy Myślicki, na nowo opracował i poprzedził wstępem Leszek Kołakowski, Warszawa 1956, str. 28-42.

⁶ Herbert Schnädelbach proponuje następującą klasyfikację kontekstów normatywnych – zob. Herbert Schnädelbach, „Racjonalność i normatywność”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2001, str. 83-88: (1.) normy odnoszące się do szeroko pojętych przedmiotów (rzeczy, zdarzeń, osób, instytucji itp.), w ramach których wyróżnić można: (1.1.) „normy normalne” ustalające w trybie opisowym, co jest charakterystyczną – zwykłą – cechą danego przedmiotu; (1.2.) „normy normalizujące (standardy)” ustalające, jakie cechy musi posiadać dany przedmiot, aby sprostać odpowiednim wymogom; (1.3.) „normy idealne” ustalające maksymalną amplitudę pozytywnych cech charakteryzujących dany przedmiot; (2.) normy odnoszące się do działań, w ramach których wyróżnić można: (2.1.) „normy regulatywne” określające, co należy uczynić, aby zrealizować działania określonego rodzaju; (2.2.) „normy dyrektywne” określające, co należy uczynić, aby osiągnąć cel określonego rodzaju; (2.3.) „normy preskryptywne” określające w trybie deontycznych modalności „dozwolone”, „zalecane” i „zakazane”, co wolno i co powinno się czynić. Tylko w przypadku (2.3.) mamy do czynienia z ścisłym rozumieniem normatywności, gdzie wchodzące w grę normy występują w trybie kategoriowym; w pozostałych przypadkach wchodzące w grę normy występują w trybie opisowym bądź hipotetycznym.

charakter bycia oznacza *normujące bycie* oraz *normowane bycie*. Możliwość normatywności pozostaje nie objaśniona, o ile w badaniu nie jest ona rozumiana jako normatywność *czegoś (für)*, a tzn. o ile nie obejmuje ono sobą strukturę bycia owego *Dla-czegoś (Wofür)*” (GA 17: 86-87). Innymi słowy, Heidegger zarzuca tutaj Husserlowi brak pytania o sens podstaw, z jakich wyprowadza się normatywność (kwestia uzasadnienia), oraz warunków jej obowiązywania (kwestia rozumienia).

2.

Niezależnie od wzmiankowanych „wewnętrznych” problemów interpretacyjnych, wskazać można przynajmniej dwa inne powody zasadniczej i chyba dość powszechnej wśród filozofów i historyków filozofii nieufności, jaką wzbudza filozofia Heideggera sytuowana we wskazanym kontekście:

1. Chodzi o fakt fatalnego skompromitowania jej twórcy angażem politycznym w roku 1933⁷. Skompromitowania, którego nie umniejsza wcale rychła abdykacja ze stanowiska pierwszego narodowosocjalistycznego rektora Trzeciej Rzeszy, skoro do końca trwania tej ostatniej autor *Sein und Zeit* nie wystąpił z partii, a jeszcze w 1935 roku – rzekomo już skruszony i, jak mówi inna jeszcze anegdota, „powracający z Syrakuz”⁸ – mówił o „wewnętrznej prawdzie i wielkości” ruchu narodowosocjalistycznego⁹.
2. Chodzi o autorytet argumentów Jürgena Habermasa, którego opinia wyrażona w krytycznym szkicu pt. „Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: Martin Heidegger”¹⁰ oraz laudacji na cześć Hansa–

⁷ Historyczną prezentację odnośnej kwestii zawiera głośna swego czasu książka Victora Fariasa – zob. Victor Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. Paweł Lisicki i Robert Marszałek, Warszawa 1997.

⁸ Por. Hans-Georg Gadamer, „Powrót z Syrakuz”, przeł. Artur Dorobiński, [w:] *Heidegger dzisiaj...*, op. cit., str. 249-251.

⁹ Podają za – Julian Young, *Heidegger – filozofia – nazizm*, przeł. Hanna Szłapka, Warszawa – Wrocław 2000, str. 19.

¹⁰ Stanowi on VI. rozdział *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* – Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2005.

Georga Gadamera pt. *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*¹¹ po dziś dzień stosunkowo powszechnie uznawana jest za wiążącą.

Powód pierwszy – fakt politycznego zaangażowania Heideggera – stanowi słabą rację na rzecz wskazanej nieufności, ponieważ wysuwany w roli argumentu, obarczony jest błędem natury metodologicznej. Błąd ten polega na kontaminacji kwestii biograficznej oraz merytorycznej; stanowi on zatem pewną odmianę błędu genetycznego, polegającego na niepoprawnym przejściu od szczegółowych okoliczności sformułowania danej jednostki teoretycznej (twierdzenia, koncepcji itp.) do jej waloryzacji merytorycznej (w rozpatrywanym przypadku: negatywnej)¹².

Natomiast powód drugi – opinia Habermasa – stanowić będzie w ramach dalszych wywodów i interpretacji kontekst polemiczny przyjętej przeze mnie interpretacji filozofii Heideggera. Interesuje mnie przede wszystkim tzw. „wczesny” etap jego myśli. Zamyka się on latami 1919-1929. Obejmują one sobą wydanie *Sein und Zeit* (1927). Odnośnie do tego dzieła Habermas na różny sposób stara się pokazać, dlaczego Heidegger popada w nim w pułapkę monologiczności, od której starał się wyzwolić wraz z porzuceniem założeń filozofii podmiotu. Zdaniem Habermasa, treść normatywną tej próby streścić można w formule decyzyjonizmu, która jest w tym sensie pusta, że nie zakłada żadnych kryteriów dla wyboru, z którym wiąże się decyzja¹³. Z tym właśnie krytycznym wnioskiem przedstawionym przez Habermasa dyskutuję w niniejszej pracy.

Wysunięta przeze mnie teza interpretacyjna brzmi następująco: przesłanka normatywna zawarta w *Byciu i czasie* nie wyczerpuje się w formule decyzyjonizmu – stanowi o niej bowiem określony rodzaj partycypacji w intersubiektywnie podzielanym świecie; polega on na autonomicznym i autokrytycznym stosunku do norm i reguł działania składających się na powszednie

¹¹ Jürgen Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main 1979.

¹² Za oddzieleniem biograficznych wyborów Heideggera od zawartości merytorycznej jego dzieł optuje Julian Young – zob. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit. W podobnym duchu utrzymane jest studium Cezarego Wodzińskiego – zob. Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994. Warto również nadmienić, że, poniekąd z powodu politycznego angażu Heideggera, w przypadku wielu jego egzegetów i komentatorów jest częstokroć tak, że kwestię etyczną rozpatrują oni w kontekście ontologii politycznej; czynią to np. Pierre Bourdieu oraz Richard Wolin – zob. Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1988; Richard Wolin, *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, übers. von Reiner Frost, Wien 1991.

¹³ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 179.

struktury odnośnego świata. Rozstrzygnięcia moralne rozgrywać się zaś powinny (jak moim zdaniem sugeruje to Heidegger) w przestrzeni komunikacyjnej określonej ramami tradycji, które są jednakże rewidowane. Z uwagi na powyższe, Heideggerowskie pojęcie sumienia nie stanowi wyłącznie instrumentu indywidualizacji (jak twierdzi Habermas), lecz jest ono kontrolną instancją dyskursu prowadzącego do owych rozstrzygnięć. Konsekwencją przekroczenia założeń filozofii podmiotu jest powiązanie etyki z komunikacją (rozumianą na sposób bliski koncepcjom działań językowych). Krytyka komunikacji jest tutaj zarazem jej hermeneutyką, tj. eksplikacją jej założeń. Wskazując na ich kontyngencję, zarazem zaś na cyrkularność uzasadnień uzyskiwanych w ich ramach, eksplikacja ta prowadzić ma nie tyle do stanowczości jednorazowej decyzji (jak twierdzi Habermas), lecz raczej do rewidowalności przyjętych ustaleń. Przyjęta przez Heideggera koncepcja sumienia sytuuje je „ponad” dyskursem, lecz odnosi się ono zawsze do niego – Heideggerowski podmiot (*Dasein*) jest bowiem bytem w sposób niezbywalny uspołecznionym, a ramy tego społecznienia mają charakter komunikacyjny.

Przyjęta przez mnie metodologia polega na rekonstrukcji i wzajemnym powiązaniu tych założeń przyjętych przez Heideggera, które pozwalają na potwierdzenie powyższych tez interpretacyjnych. Uznaję, że dzieło Heideggera (nawet *Bycie i czas*, które jak zauważa Habermas, jest najbardziej rygorystyczną argumentacyjnie z jego prac¹⁴) jest na tyle wielowątkowe i wewnętrznie niekoherentne, że dopuszcza rozmaite interpretacje. Potwierdzenia mojej szukam w wyprowadzeniu konsekwencji z przyjętych przez Heideggera założeń, które wyodrębniam, odwracając niejako „porządek lektury”, jaki przyjął w swej krytycznej interpretacji Habermas. Posiłкую się w tym rozmaitymi pracami Heideggera pochodzącymi z interesujących mnie lat jego działalności naukowej (1919-1929). Habermas nie mógł znać większości z nich, a świadczą one, moim zdaniem, na rzecz odmiennej rekonstrukcji normatywnej przesłanki zawartej w *Byciu i czasie*. Niemniej jednak przedłożonej przeze mnie interpretacji nie traktowałbym jako historyczno-rekonstrukcyjnej. Została ona bowiem zaadoptowana do przyjętych tez interpretacyjnych, ponadto osadzona jest w kontekstach problemowych, które pojawiły się długo po sformułowaniu przez Heideggera swojej propozycji filozoficznej

¹⁴ Por. ibidem, str. 165.

(chodzi m. in. o problematykę teoriokomunikacyjną czy interesów konstytuujących poznanie). Staram się również, na ile jest to możliwe, unikać zawiłej terminologii stosowanej z upodobaniem przez Heideggera. Próbuję, na ile jestem w stanie, przekładać ją na bardziej zrozumiałą, klasyczną bądź współczesną terminologię.

Z uwagi na powyższe, moje podejście do interpretowanego przedmiotu określiłbym mianem nieortodoksyjnego.

3.

Opinia Habermasa na temat filozofii Heideggera stanowi kontekst krytyczno-polemiczny rekonstruowany przeze mnie w Rozdziale I., gdzie po dokonaniu niezbędnych wprowadzeń w podstawowe założenia „wczesnej” myśli Heideggera (m. in. pojęcie ontologii fundamentalnej, hermeneutycznej metody fenomenologii):

1. Rekonstruję przedstawioną w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* alternatywę interpretacyjną, na którą składa się, z jednej strony, zawarta *implicite* w *Byciu i czasie* przesłanka normatywna, z drugiej zaś – konsekwencja późniejszego (tzw. „pозwrotowego”) historiozoficznego etapu myśli Heideggera.
2. Rekonstruję zarzut Habermasa wysunięty przeciw uniwersalistycznemu roszczeniu hermeneutyki, wspierającemu się na jednostronnie, gdyż wyłącznie językowo, koncypowanym pansemiotyzmie, przesłaniającym pozajęzykowe źródła kształtowania znaczeń¹⁵. Te ostatnie są zarazem – co istotniejsze – źródłami ustanawiającymi relacje panowania i podległości, w odniesieniu do których hermeneutyka nie dysponuje, jak twierdzi Habermas, krytyczną – ukierunkowaną normatywnie – perspektywą teoretyczną. W sposób systematyczny wypływa z tego zarzut konserwatyzmu, jakim Habermas

¹⁵ Argument ten został przez Habermasa sformułowany przede wszystkim podczas jego głośnej swego czasu polemiki z Hansem-Georgiem Gadamerem. W związku z tym, iż autor *Teorii działania komunikacyjnego* uważa, że hermeneutyka Gadamera stanowi rozwinięcie ontologicznych założeń przyjętych przez Heideggera, to uznać można, iż podstawowe argumenty wysuwane przez Habermasa w polemice (a przynajmniej w początkowej jej fazie) z hermeneutyką Gadamera są *ceteris paribus* argumentami (opcjonalnie) dotyczącymi ontologii Heideggera.

obarcza tradycję hermeneutyczną. Dotyczy on roli, jaką w ramach tej tradycji pełni autorytet tradycji, a w konsekwencji – określona koncepcja funkcji, jaką pełni język – chodzi mianowicie o reprodukcję przekazu tradycji.

Szczególnie ważną rolę odgrywa w niniejszej pracy pierwszy człon wspomnianej w punkcie 1. alternatywy interpretacyjnej. Jest nim stanowisko, które Habermas rozpoznaje jako decyzyjonistyczne. W myśl stanowiska decyzyjonizmu, wszelkie rozstrzygnięcia, które określić można mianem etycznych, stanowią rezultat samej tylko decyzji. Jako taka, pozostaje ona bez uzasadnienia. Odnośnie do powyższego staram się pokazać, jak mogłaby wyglądać Heideggerowska wersja takiego stanowiska; przy tej okazji przywołuję więc i eksplikuję pewną część repertuaru stosowanych przez Heideggera pojęć (m. in. zdecydowanie, trwoga, bycie-ku-śmierci, autentyczność/właściwość), ażeby potem (w Rozdziale IV.) zreinterpretować je stosownie z punktu widzenia odmiennych założeń.

Habermas sytuuje założenia rozpoznane przez siebie w *Byciu i czasie* w nurcie myślowym nawiązującym do Fichteńskiej figury czynu pierwotnego (*Tathandlung*): samoustanowienia się podmiotu przez niczym nieograniczoną decyzję¹⁶. Z uwagi na to – jak twierdzi on – Heidegger miałby na powrót popaść w sidła Husserlowskiego solipsyzmu, do przekroczenia którego zbliżył się on stosunkowo blisko.

Wbrew powyższemu uważam, że Heidegger rzeczywiście przekracza założenia i ograniczenia charakterystyczne dla transcendentalnej fenomenologii świadomości, jaką zaprojektował Husserl, swoim systemem wieńcząc niejako klasyczne rozumienie pojęcia i funkcji filozofii. Heidegger – jak staram się pokazać – porzuca to pojęcie, zarazem zaś zakłada inną przesłankę normatywną dla swojej ontologii fundamentalnej niż ta, którą przedstawił Habermas (mianowicie wspomniany decyzyjonizm, rewersem którego jest naturalizm stanowiska odwołującego się do autorytetu tradycji). W Rozdziale II. rekonstruuje i interpretuje stanowisko Husserla z okresu *Ideji*; chodzi mi przy tym szczególnie o to, aby pokazać:

1. Pod jakimi względami stanowi ono przykład tego, co Habermas nazywa myśleniem metafizycznym (chodzi mi szczególnie o tytułowe dla tego rozdziału silne pojęcie teorii – tj. zakładające separację teorii i praktyki przy prymacie przypadającym tej pierwszej).

¹⁶ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 175.

2. W jaki sposób zakłada ono możliwość uzasadnienia ostatecznego.
3. Pod jakimi względami uzasadnienie to zakłada możliwość swojej pierwszoosobowej (w istocie solipsystycznej) realizacji.

Chodzi mi o wydobycie monologicznego charakteru rozważań prowadzonych przez Husserla. W kontekście wspomnianych powyżej zarzutów Habermas przekonuje bowiem, iż wprowadzając bliskie pragmatyzmowi pojęcie świata, Heidegger był wprawdzie na dobrej drodze, by ostatecznie zerwać z podmiotowym modelem uprawiania filozofii, a sposób, na jaki konstytuuje się i reprodukuje intersubiektywnie podzielany świat, objaśnić środkami przyjętymi przez teorię komunikacji, tym niemniej jednak popadł on na powrót w manowce filozofii podmiotu w tym właśnie momencie, w którym prowadzone przez niego analizy poruszają kwestię intersubiektywności¹⁷. Przejście od samotnej działalności celowej (analizowanej przez Heideggera w początkowych partiach *Bycia i czasu*) do społecznej interakcji, mogłoby – jak argumentuje Habermas – doprowadzić do rozpoznania, że świat uobecnia się jako wspólne tło świata przeżywanego nie tylko poprzez rozumienie (jak zakładać ma hermeneutyka w jego krytycznym ujęciu), ale również w ramach porozumienia. Heidegger – twierdzi Habermas – nie idzie jednak tą drogą; przyjmuje bowiem, podobnie jak Husserl, uprzywilejowanie pierwszoosobowej perspektywy, z uwagi na co (wskazane przez Ernsta Tugendhata¹⁸) monologowe wykładanie zamiarów związanych z działaniem celoworacjonalnym stanowić by miało prototypiczną formę artykulacji samorozumienia¹⁹.

W Rozdziale III. przedstawiam odmienny układ przesłanek niż ten, który doprowadził Habermasa do wyprowadzenia przedstawionych przez niego wniosków. Uważam bowiem, że jego sposób lektury jest w stosunku do *Bycia i czasu* niezyczliwy. Po eksplikacji Heideggerowskiego pragmatyzującego ujęcia świata oraz rekonstrukcji ujęcia intersubiektywności przedstawionego przez Husserla w *Medytacjach kartezjańskich* (Habermas z nim właśnie wiąże domniemany solipsyzm stanowiska Heideggera), staram się przedstawić moją kontrargumentację; jej rozwinięcie polega zaś na:

¹⁷ Por. ibidem, str. 175-176.

¹⁸ Zob. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 2000, str. 164-245.

¹⁹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 176.

1. Rekonstrukcji i analizie Heideggerowskiego rozumienia intersubiektywności, przeprowadzonych pod kątem argumentów, które przemawiałyby za tym, iż:
 - a. wbrew temu, co w swojej krytyce głosi Habermas, *Dasein*²⁰ jest pierwotnie uspołecznione – porządek Husserlowskiej konstytucji ulega więc odwróceniu;
 - b. należy odwrócić „porządek lektury” i przyjąć, że działanie teleologiczne jest zrozumiałe w kontekście przestrzeni publicznej, nie odwrotnie – tę ostatnią zaś, jak można przyjąć, charakteryzuje wzajemne spełnianie oczekiwań związane z odgrywaniem ról społecznych, wobec czego działanie teleologiczne odczytywać należy w kontekście działania regulowanego przez normy;
2. Pokazaniu, w jakim sensie Heideggerowska koncepcja języka jako mowy stanowi protokoncepcję działań językowych, zaś roszczenia związane z mową jako rodzajem działania znajdują swą legitymizację z uwagi na role społeczne, w kontekście których dochodzi do aktów mówienia.
3. Pokazaniu, w jaki sposób w ramach koncepcji Heideggera świat życia, jako ramy uspołecznienia, reprodukuje się niejako bezprzedmiotowo – poprzez praktykę, która w przypadku Heideggera przejmuje funkcję transcendentalnej syntezy *a priori*, ustanawiając zarazem historycznie zmienne horyzonty obowiązywania, co do których założyć można, iż sankcjonują one również pewnego typu partykularne interesy.
4. Pokazaniu, na czym – w kontekście powyższego – polegać by miało w przypadku Heideggera wskazane przez Tugendhata pytanie praktyczne, prowadzące do rozważań z zakresu etyki.

²⁰ Gwoli wyjaśnienia: Stosowany przez Heideggera termin „Dasein” postanowiłem pozostawić w jego oryginalnej lekcji. Uważam bowiem, iż zarówno propozycja Leszka Kołakowskiego, by termin ten przekładać jako „byt ludzki”, jak i Krzysztofa Michalskiego („przytomność”) oraz Bogdana Barana („jestestwo”) w dość znacznym stopniu zaciemniają intuicje znaczeniowe, jakie wyłaniają się w toku zastosowania tamtego. Podobnego zabiegu dokonano tłumacząc jeden z tomów „dzieł zebranych” – por. Martin Heidegger, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. Mateusz Bonecki i Jakub Duraj, Nowa Wieś 2007 (cytowane jako ONT). Oprócz tej pozycji, we wszystkich cytatach zapożyczonych z polskich przekładów dzieł Heideggera termin „jestestwo” zamieniam zatem konsekwentnie na „Dasein” bez odnotowywania odnośnego zabiegu w przypisie.

W ostatnim punkcie mowa jest o etyce. Wbrew temu, co twierdzi Habermas, uważam, że w przypadku myśli „wczesnego” Heideggera nie streszcza się ona w pustej (pozbawionej kryteriów i instancji kontrolnej) formule decyzyjizmu. Rozważaniom Heideggerowskiej formuły etyki poświęcony jest Rozdział IV. niniejszej pracy; staram się w nim pokazać, że:

1. Heideggerowska próba, by normatywną przesłankę przewodzącą przedstawionym przez niego interpretacjom uzasadnić ontologicznie (tj. na podstawie samego interpretowanego przedmiotu), zmierza na manowce; niezależnie jednak od tego daje ona asumpt do tego, by odmiennie, niż to zrobił Habermas, ulokować problematykę decyzyjizmu. Uważam, że stanowisko Heideggera rzeczywiście reprezentuje sobą pewne aspekty decyzyjizmu – na innym jednakże poziomie teoretycznym. Jak staram się pokazać, decyzyjizm ten polega w jego przypadku na doborze określonego instrumentarium kategorialnego oraz określonym układzie założeń, w ramach których zastosowane kategorie interpretacyjne uzyskują swe znaczenie. To ostatnie zaś ma charakter perswazyjny – jest to, jak twierdzą, przejaw określonej strategii interpretacyjnej, jaką stosuje Heidegger (niezależnie od tego, że gdzie indziej poszukuje on jej uzasadnienia). Otóż, Heideggerowska ontologia jest interpretacją przedontologicznego rozumienia bycia ucieleśnionego w intersubiektywnych strukturach powszedniości. Jak staram się pokazać w Rozdziale III., w kontekście moralnym rozumienie to Heidegger wiąże z heteronomicznością i zewnątrzsterownością wyborów: zdaniem się na dyktat opinii publicznej, które prowadzi do redukcji słuszności do akceptacji. Wychodząc od powyższego deskryptywnego ustalenia, w Rozdziale IV. staram się pokazać, że Heidegger w taki sposób przeprowadza proponowane przez siebie interpretacje, że ontologia fundamentalna, na która się one składają, stanowi zarazem aplikację swej własnej zasady, która pod postacią normatywnej przesłanki przewodzi tamtym. Holistyczna interpretacja sposobów bycia stanowi więc formułę ich ukierunkowania – stanowi odpowiedź na pytanie o to, jak żyć. Tym samym zaś Heidegger, jak twierdzą, porzuca rekonstruowane przez mnie w Rozdziale II. Husserlowskie założenie separacji teorii i praktyki (w przypadku myśli Heideggera stanowią one

jedność). Wspomniana formuła nie zakłada przy tym żadnego metauzasadnienia – wobec czego na poziomie wyboru sposobu interpretacji życia rzeczywiście mówić możemy o decyzyonizmie. Jest to jednak decyzyonizm innego typu, niż to zakłada Habermas. Polega on – jak twierdę – na preferowanym sposobie egzystowania, do którego Heidegger próbuje nakłonić swoich czytelników²¹.

2. Zgodnie z sensem założeń przyjętych przez Heideggera, przyjąć można – jak twierdę – że kwestia słuszności rozgrywa się w obszarze, który polaryzuje następujący układ pojęć²²:
 - a. intersubiektywność (Heideggerowskie współbycie),
 - b. komunikacja (Heideggerowska mowa),
 - c. sumienie,
 - d. decyzja.

Do formuły etycznej, którą rozwijam w referowanym tu w skrócie Rozdziale IV., prowadzą – z grubsza rzecz ujmując – następujące kroki:

1. *Dasein* określa w sposób niezbywalny jego partycypacja w intersubiektywnych strukturach powszedniości;
2. wszelkie rozumienie porusza się w horyzontach sensu, które ucieleśnia tradycja, reprodukowana na sposób komunikacyjny²³;

²¹ Swoista dramaturgia konstrukcji *Bycia i czasu* oraz patos emanujący ze stosowanych przez Heideggera struktur pojęciowych prowadzić mogą do przesłonięcia innych przyjętych przez niego założeń. Uważam, że dopiero lektura oparta na demitologizacji wykreowanej przez Heideggera niezwykłości i niepowtarzalności, którą przejawiać ma zaprezentowana przez niego myśl, pozwala na rozpoznanie znaczenia tych przesłanek w perspektywie całości dzieła i, co za tym idzie, na przesunięcie jego akcentów, konsekwencją którego jest odmienne, niż to przyjął Habermas, odczytanie założonej przez Heideggera przesłanki normatywnej. Nie podważam przy tym tego, iż Habermas przeprowadził tego rodzaju demitologizację. Uważam, że przeprowadził, lecz idzie ona w innym kierunku – demaskuje iluzję nowatorstwa jednej możliwości interpretacyjnej, którą stwarza „wczesna” myśl Heideggera. Moją aspiracją jest zaś demitologizacja maskowanej struktury, która jest punktem wyjścia dla tamtej możliwości; co – jak mi się wydaje – czyni tę myśl mniej radykalną, niż jest ona w rzeczywistości.

²² O ile podstawę przyjętego przeze mnie doboru pojęć stanowią konteksty, w których Heidegger używa przyjętego przez siebie pojęcia właściwości, można by wskazać szereg innych jeszcze pojęć, które dookreślałyby wchodzącą w grę sytuację, w której rozgrywa się kwestia słuszności. Dla przykładu, można by przytoczyć szereg analiz temporalnych, jakie – stosownie do tego, co założył Heidegger – dookreślać mają sens bycia podlegającego przedstawionym przez niego interpretacjom. Świadomie pomijam tutaj pewne wchodzące w grę wątki.

²³ Jako że Heidegger, jak uważam, rozumie komunikację na sposób zbliżony do tego, jaki przyjmuje koncepcja działań językowych, w kontekście reprodukcji horyzontów sensu ucieleśnionych w tradycji można mówić w szerokim sensie jako o działaniu; tym samym zaś samo pojęcie komunikacji, jakie można wydobyć z analiz przeprowadzonych przez Heideggera, pozwala na powiązanie etyki z komunikacją. Prezentowane tutaj kroki składające się na zaproponowaną przez mnie formułę etyczną stanowią uściślenie tego związku.

3. sumienie zdaje sprawę z kontyngencji zarówno własnego usytuowania w ramach horyzontów sensu określającego rozumienie, jak i samych tych horyzontów.

W kontekście powyższych wstępnych założeń decyzja prowadząca do określonych rozstrzygnięć o charakterze moralnym zakłada, jak staram się pokazać, iż:

1. odniesiona jest ona zawsze do sytuacji, którą określają historycznie ukształtowane horyzonty sensu – są one (wbrew temu, co hermeneutyce zarzuca Habermas) rewidowalne, niemniej na gruncie założeń przyjętych przez Heideggera nie da się wskazać ostatecznej instancji, która byłaby w stanie pozytywnie wyznaczyć jej zakres; tym samym zaś nie da się przyjąć uzasadnienia ostatecznego;
2. podlega ona komunikacyjnemu uzgodnieniu, instancją kontrolną dla którego jest, z jednej strony, indywidualne sumienie, które zdaje sprawę ze wspomnianej dwojakiej kontyngencji, z drugiej zaś wskazana przez Heideggera struktura sytuacji hermeneutycznej, nad która nadbudowuje się sytuacja komunikacyjna²⁴ – sytuacja hermeneutyczna zakłada możliwość problematyzacji wszelkich założeń określających aktualną postać rozumienia²⁵.

Intersubiektywność jest w myśl powyższego zarazem punktem wyjścia analiz przeprowadzonych przez Heideggera, ale zarazem ich punktem dojścia – stanowi on, jak uważam, pewną wartość moralną, której urzeczywistnienie polega na określonym sposobie partycypacji we wspólnotowym świecie przekonań. Ogólny charakter założeń dla tej partycypacji podałem w punkcie 2. Zakłada ona silne pojęcie jednostkowej autonomii. Decyzje moralne, które są efektem – jak chciałbym to raz jeszcze podkreślić – międzypodmiotowych uzgodnień, zakładają dodatkowo obecność sumienia. Jest ono jednostkowe, w innym jednak – jak twierdzą – sensie, niż to przyjął w swojej interpretacji Heideggera Habermas. Nie prowadzi on moim zdaniem do radykalnej indywidualizacji poprzez izolację od wspólnoty,

²⁴ Heidegger zakłada, iż zdecydowanie przywodzi do sytuacji. Sytuacja jest sytuacją rozumienia i jako taka stanowi ona przesłankę dla komunikacji – wypowiedź jest bowiem pochodną rozumienia. Przedontologiczne rozumienie bycia reprodukuje się i transformuje w kontekście działań instrumentalnych oraz działań językowych. Kwestia rewaloryzacji horyzontów sensu, które one konstytuują, staje się zatem kwestią wypracowania odpowiedniego pojęcia sytuacji hermeneutycznej, która stanowi założenie dla sytuacji komunikacyjnej (i argumentacyjnej).

²⁵ Słabości tego ujęcia omawiam w cz. 4. Rozdziału IV.

lecz do autonomii własnego uczestnictwa w tych uzgodnieniach. Zgodnie z założeniami charakteryzującymi sytuację hermeneutyczną, właściwe dosłyszenie głosu sumienia prowadzić ma do desubstancjalizacji wszelkich treści, które stanowiłyby na pozór nienaruszalny horyzont. Oczywiście jego obowiązywania maskowałaby bowiem tę okoliczność, iż jest on kontyngenty, jako taki zaś – skrywa nierzadko moment przymusu i przemocy, jakie go ukształtowały.

Jak staram się pokazać, ten i inne aspekty zaprezentowanego przeze mnie rozwinięcia normatywnej przesłanki przyświecającej Heideggerowskim interpretacjom składającym się na ontologię fundamentalną realizuje interes emancypacji (w sensie przyjętym przez Habermasa). Znana Heideggerowska formuła głosząca pierwszeństwo egzystencji przed esencją stanowiłaby zaś inny sposób wysłowienia tej emancypacji. Czyni ona z jednostki (by odwołać się do Richarda Rortyego) zadanie, które nie ma z góry założonego klucza w postaci metafizycznych gwarancji, tak bardzo poszukiwanych przez filozofię na przestrzeni jej poplatońskiej historii.

I. Konteksty

1. Perspektywa interpretacyjna

W charakterystycznym dla siebie żartobliwym tonie, Odo Marquard pisze o hermeneutyce, że jest ona „sztuką wydobywania z tekstu czegoś, czego w nim nie ma: w przeciwnym razie do czego innego – skoro już mamy tekst – mielibyśmy jej potrzebować?”²⁶. Heurystycznego środka dostarcza tutaj model pytania-odpowiedzi. Jego znaczenie dla aktywności interpretacyjnej najdobitniej uświadomił Hans-Georg Gadamer. „Jasne jest – pisze on w *Prawdzie i metodzie* – że wszelkie doświadczenie zakłada strukturę pytania. (...) Do istoty pytania należy, że ma ono sens. Ten sens zaś jest sensem kierunku. Sens pytania jest więc wyłącznym kierunkiem, z którego może nadejść odpowiedź, jeśli ma być sensowna. Wraz z pytaniem w pewnej perspektywie staje to, o co ono pyta”²⁷. W konsekwencji, sens tekstu rozumiemy „tylko o tyle, o ile uzyskujemy horyzont pytania, który z konieczności obejmuje jako taki również inne możliwe odpowiedzi”²⁸.

Pytanie, na które chciałbym odpowiedzieć w niniejszej pracy zrodziło się, jak miałem już okazję odnotować we Wstępie, z lektury *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* Habermasa. Chodzi o obecną w filozofii Heideggera treść normatywną. Staram się rozważyć problem, czy możliwa jest tu inna odpowiedź niż ta, którą przedstawia Habermas.

Gdy Habermas stwierdza, iż *Bycie i czas* „można uważać za ślepią uliczkę tylko pod tym warunkiem, że się ją umieści w innym kontekście dziejów myśli niż ten, który Heidegger sobie retrospektywnie dobiera”²⁹, to nie trudno się domyślić, iż wspomniany tutaj kontekst stanowi koncepcja działania komunikacyjnego, z perspektywy

²⁶ Odo Marquard, „Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka”, [w:] Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. Krystyna Krzemioniowa, Warszawa 1994, str. 120.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2004, str. 493.

²⁸ Ibidem, str. 503.

²⁹ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 165.

założeń której dokonuje on swych interpretacyjnych rozstrzygnięć. Pozwalają mu one bowiem na restaurację wartościowych wątków dyskursu nowoczesności, który w przypadku Heideggera został zerwany. Autor *Bycia i czasu* w samowiedzy podmiotu miał bowiem widzieć wyłącznie stronę autorytarną, przeoczył natomiast jej stronę pojednawczą³⁰.

Habermasowska krytyka przeprowadzona z tej perspektywy ma w tym sensie zewnętrzny charakter, że jej konkluzja stanowi zarazem jej założenie. Niezależnie od autoegzegezy Heideggera, *Bycie i czas* uznać bowiem można za ślepą uliczkę, o ile rzeczywiście nie obiecuje ono nic ponad decyzyjonistyczną stanowczość, która okazuje się w dodatku woluntarystycznym rewersem jednostronnie ujętej – tj. wyłącznie z uwagi na autorytarne konsekwencje – filozofii podmiotu³¹.

Heidegger nie wypracował teoriokomunikacyjnych kryteriów waloryzacji dyskursu – tj. normatywnych roszczeń ważnościowych, spełnienie których stanowi w ramach koncepcji Habermasa warunek obowiązywania rezultatów dyskursu argumentacyjnego, który ze swej strony przejmuje tę funkcję, jaką do tej pory pełnił ześrodkowany w podmiocie i monologicznie nastawiony rozum. Heidegger również odrzuca substancjalne jego pojęcie (rozum jako autonomiczna władza nadzmysłowego wglądu), pytanie tylko – na rzecz czego?

Sens powyższego pytania ukierunkowują dwa bardziej szczegółowe:

1. Czy na gruncie założeń przyjmowanych przez twórcę *Sein und Zeit* jedyną normatywnie zalecaną formą indywiduacji jest, jak sugeruje Habermas, negacja intersubiektywnie podzielanego kontekstu przekonań, jaki stanowi tradycja?
2. Czy intersubiektywność stanowi dla Heideggera wyłącznie formę reprodukcji (konserwacji) tradycji, czy też raczej jest ona konceptualizowana przez niego w sposób, który *implicite* zakłada jakąś formułę krytycznego do niej stosunku, wykraczającego poza horyzont odwołań do tego, co już usankcjonowane i w tej postaci odgrywa rolę nieprzekraczalnego autorytetu; a jeśli tak – jaką?

Mówiąc obrazowo, chodzi o to, czy ostateczną figurą wyjściowego splotu – tradycji, intersubiektywności i indywiduacji – jest hermeneutyczne koło poruszające się po

³⁰ Por. ibidem, str. 156.

³¹ Poniżej – w cz. 2. tego Rozdziału – rekonstruję wspomnianą problematykę.

linii, tyle że zamykającej się w okrąg, który przerwać może wyłącznie z decyzji zrodzona siła?

Innymi jeszcze słowy, chodzi po pierwsze o to, czy, jak to formułuje Manfred Riedel, moment decyzji – niemieckie *Entschluß*, zawiera w sobie również moment rozumowania – niemieckie *Schluß*, po wtóre zaś o to, czy poprzedzające decyzję wnioskowanie jest w stanie wyjść poza *topiki* tradycji, znajdując swe zastosowanie również w posttradycyjnych koncepcjach *ethosu*³².

Zakładając niekwestionowaną obecność aspektu komunikacyjnego (przynajmniej w jego zdegenerowanej formie, względem której oponuje w swej interpretacji Habermas), w toku rozważań ukierunkowanych powyższymi pytaniami powinniśmy również uzyskać odpowiedź na pytania, których treść bezpośrednio nawiązuje do tytułu dysertacji; chodzi mianowicie o to:

1. W jakim sensie Heideggerowska ontologia ma związek z hermeneutyką?
2. W jakim sensie mamy w jej ramach do czynienia z krytyką?

Rozpoczęta w latach siedemdziesiątych systematyczna redakcja i publikacja rękopisów Heideggera (zawierających w przeważającej mierze teksty wykładów prowadzonych przez niego w kolejnych semestrach akademickich), stawia zawartość *Bycia i czasu* w nieco innym świetle niż to, które dobrał sobie z perspektywy dystansu czasowego Heidegger. W szczególności dostarcza ona argumentów dla reinterpretacji założeń, z uwagi na które dzieło to uchodzić może za wyraz aporii, w które popada filozofia świadomości, o ile próbuje przekroczyć siebie za pomocą swych własnych środków. Po za tym dostarcza ona argumentów, z uwagi na które osłabić można rozpatrywaną konkluzję interpretacyjną Habermasa.

W związku z powyższym, zamierzona reinterpretacja możliwa jest pod przynajmniej trzema wstępnymi warunkami:

1. Uznanie, że pomiędzy *Byciem i czasem* (uzupełnionym opublikowanymi manuskryptami z tego okresu) a pismami „pозwrotowymi” nie zachodzi relacja ciągłości, w związku z czym dokonać można periodyzacji filozofii Heideggera na niezależne od siebie okresy. Okresy te są niezależne, ponieważ brak pomiędzy nimi ciągłości semantycznej (następuje zmiana znaczenia używanych przez Heideggera pojęć), a co za tym idzie

³² Por. Manfred Riedel, „Seinsverständnis und Sinn für das Tunliche. Der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie”, [w:] Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, str. 132-133.

konceptualnej. Rozpatrywana koncepcja nie zachowuje ciągłości pomiędzy pismami „przed-” i „pozwrotowymi”, rozpada się zatem na przynajmniej dwie koncepcje. Theodore Kisiel – autor pierwszej monografii rekonstruującej treść wykładów poprzedzających *Bycie i czas* oraz tych, które następują bezpośrednio po jego publikacji – proponuje następującą periodyzację filozofii Heideggera: „młody Heidegger” do roku 1919, „wczesny” 1919-1929, „późny” od lat trzydziestych do pięćdziesiątych oraz „stary” od lat pięćdziesiątych³³.

2. Uznanie, że w ramach stosownych okresów pomiędzy dziełami opublikowanymi przez samego Heideggera a manuskryptami, które zostały zredagowane i opublikowane pośmiertnie, zachodzą związki o charakterze eksplikatywnym, wobec czego treść zawartą w manuskryptach wysuwać można w roli argumentów uzupełniających, objaśniających oraz interpretujących treść pism opublikowanych przez Heideggera.
3. Uznanie, że za maksymę interpretacyjną przyjąć należy swoistą zasadę interpretacyjnej życzliwości. Głosiłaby ona, że (odwołując się do sformułowania zaproponowanego przez Gadamera) rekonstruowana całość przedstawia sobą pewną pełnię, którą można wstępnie antycypować, niezależnie od niekonsekwencji i pęknięć, z jakimi mamy do czynienia w interpretowanym dziele (są one skądinąd warunkiem, który umożliwia antycypację takiej pełni, o ile reprezentuje ona sobą pewną interpretacyjną alternatywę³⁴). Stosownie do tej maksymy, uznać by należało, iż w ramach rekonstruowanej całości wyodrębnić można pewien korpus założeń podstawowych, z uwagi na które pomijać można te treści, które w stosunku do tych założeń znajdują się w relacji sprzeczności bądź są nierelwantne.

Jak zatem łatwo zauważyć, proponowane przeze mnie ujęcie zakłada raczej adaptacyjny charakter wchodzącej w grę interpretacji. Wiodącą rolę odgrywa

³³ Por. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Los Angeles-London 1995, str. *xiii*.

³⁴ Dlatego dla eksplikacji tej zasady nie nadaje się np. propozycja Donalda Davidsona, względem interpretowanego przedmiotu zakłada ona bowiem, że jest na ogół wewnętrznie spójny oraz prawdziwy (względnie: akceptowalny lub przynajmniej mogący do takiej akceptacji kandydować).

tutaj pewien układ założeń (hipotez interpretacyjnych), z uwagi na które reinterpretował będę sproblematyzowaną przez Habermasa treść, przy eksplikatywnym wykorzystaniu spuścizny udostępnionej po śmierci Heideggera.

Pewnym argumentem na rzecz przyjętej strategii interpretacyjnej jest to, że stosuje ją sam zainteresowany. Interpretacja jest ontologicznym gwałtem – stwierdza dosadnie Heidegger (BC: 392). O ile moja interpretacja jest niekiedy gwałtem, zwłaszcza na literze interpretowanego przedmiotu, to wyrasta ona z ducha jednego z podstawowych założeń hermeneutyki. Hermeneutyka zakłada nieistnienie idealnej treści dla interpretacji, tym samym zaś brak uzasadnienia dla wyłączności jakiejś interpretacji (nawet jeśli mamy do czynienia z przypadkiem autointerpretacji).

Skoro zgodnie z założeniem hermeneutycznym, każdą interpretację determinują jej własne założenia, to wykształcona w jej ramach własna tożsamość teoretyczna jest w jakiejś mierze pochodną treści tego, w stosunku do czego się dana koncepcja krytycznie odnosi. Odniesienie to jest w tym sensie niedowolne, iż każda filozofia mówi w języku jakiejś tradycji i w związku z problemami jakiejś tradycji. Jak zauważa Heidegger, „jest rzeczą naiwną sądzić, że można – tak dziś, jak i kiedykolwiek – rozpocząć filozofię zupełnie od początku, będąc tak radykalnym, żeby pozbyć się wszelkiej tak zwanej tradycji” (GA 59: 29).

Z uwagi na powyższą okoliczność, próba ustosunkowania się do kontekstu, w który wpisana jest dana myśl, skazana jest – o ile chce być zrozumiana i reprezentować sobą podstawowy walor dyskursywności – na nawiązania i odsyłacze, poza którymi znajduje się być może wyłącznie mrok mistyki języka w pełni prywatnego. Nie sposób nie zauważyć, że w tego typu mistykę popadł Heidegger po 1934 roku (zaś uwodzicielski jej powab sprawił, że ortodoksyjni wyznawcy utożsamili zrozumienie danej myśli z wiernym powtarzaniem słów jej twórcy). Podobna uwaga dotyczy sporej części recepcji również „przedzwrotowej” filozofii Heideggera.

Od powyższego założenia – utożsamiającego rozumienie z repetycją – praca poniższa się dystansuje w przekonaniu, iż podstawowym wyrazem zrozumienia jest przekład. Z uwagi na to założenie postaram się, w miarę możliwości, zadośćuczynić maksymie, by o interpretowanym przedmiocie nie mówić jego własnym językiem.

2. Alternatywa interpretacyjna: decyzyjonizm – bierna uległość

W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Habermas podjął się próby holistycznej (choć skrótowej) interpretacji filozofii Heideggera z uwagi na krytyczne zadanie prześledzenia, w jaki sposób Heidegger dokonuje próby tego, „by na drodze przewyciężenia metafizyki od wewnątrz przekroczyć próg myślenia ponowoczesnego”³⁵. W ujęciu Habermasa, próg ten wyznacza detronizacja rozumu w imię wyzwolenia tego, co rzekomo spętać miała, z emfazą demaskowana przez Adorna i Horkheimera, „dialektyka oświecenia”. Swą zawołaną mitologizacją rozumu – przymusem racjonalizacji wszelkiego mitu i wszelkiej irracjonalności – swe spełnienie miałyby ona znajdować, jak twierdzą Adorno i Horkheimer, w racjonalności instrumentalnej³⁶.

Habermas rozpatruje filozofię Heideggera zgodnie z kierunkiem jej retrospektywnej autoegzegezy³⁷. Wychodzi on mianowicie od jej deklarowanego punktu dojścia, jaki stanowić ma tzw. „późna” metafizyka, którą Heidegger tworzył i rozwijał w latach trzydziestych i potem. Proklamuje ona ostateczne przekroczenie słownika filozofii świadomości. Zgodnie z autointerpretacją samego Heideggera, nawet *Bycie i czas*, wbrew pierwotnym założeniom, niedostatecznie wyzwoliło się z jej okowów; w konsekwencji, jak twierdzi Heidegger, dzieło to uznać należy za „ślepa uliczkę” (LH: 303).

Datowany na rok 1934 „zwrot”, jaki dokonuje się w ramach jego refleksji, miałby stanowić sposób przewyciężenia aporii *Bycia i czasu*, gdzie porzucenie filozofii podmiotu miałyby się odbywać za pomocą jej własnych struktur i figur myślowych³⁸. Krytyka Habermasa zmierza w tym kontekście do tego, by pokazać, iż:

1. W przypadku Heideggera „próg ponowoczesności” przekroczony zostaje w sposób, który swój koniec znajduje w wymykającej się asertorycznemu ujęciu zdań opisowych propozycjonalnie pustej mowie o tym, co miałyby być alternatywą dla „ślepej uliczki” *Bycia i czasu* i w ogóle

³⁵ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 154 (podkreślenie – J.D.).

³⁶ Por. ibidem, str. 127-154.

³⁷ Por. ibidem, str. 154.

³⁸ W grę wchodzi tu nade wszystko opozycje, z obecnością których, zdaniem Heideggera, mamy do czynienia pomimo radykalnej zmiany terminologii.

negatywnej strony nowoczesności i jej oświeceniowej dialektyki³⁹. Wchodząca w grę mowa (czy raczej, jak dodałbym, retoryka) ma, jak zauważa Habermas, określony sens illokucyjny – sprzyja uległości wobec losu; czego efekt perlokucyjny polegać by miał na „treściowo niejasnej gotowości posłuchu wobec auratycznego, ale nieokreślonego autorytetu”⁴⁰.

2. *Bycie i czas* – „tę argumentacyjnie najbardziej rygorystyczną pracę filozofa Heideggera można uważać za ślepą uliczkę tylko pod tym warunkiem, że się ją umieści w innym kontekście dziejów myśli niż ten, który Heidegger sobie retrospektywnie dobiera”⁴¹.

Wywody Habermasa podążają tropem szczególnego przypadku splotu metafizyki i polityki, z jakim mamy do czynienia w przypadku Heideggera. Przyjęta przez tego ostatniego autoegzegetyczna perspektywa koresponduje z określonymi wyborami politycznymi. Stanowi ona, jak zauważa Habermas, dogodny środek tego rodzaju ich eksplikacji, który usprawiedliwiłby oddzielenie „swoich działań i wypowiedzi od siebie jako osoby empirycznej i przypisanie ich losowi, którego nie sposób pociągnąć do odpowiedzialności”⁴².

Przyjęta przez Heideggera autoegzegeza, która umożliwia wskazaną eksplikację, ma za swe założenie pewną treść normatywną. Jest ona obecna zarówno w *Byciu i czasie*, jak i w okresie „pozwrotowym” (choć w innej już postaci). Ona właśnie miałaby wyjaśniać (oczywiście w oczach samego zainteresowanego bądź jego protagonistów) polityczny angaż Heideggera w sposób zwalniający go z odpowiedzialności. Angaż ten byłby bowiem rezultatem zgodności z własnymi założeniami teoretycznymi, konsekwencją których jest określona koncepcja odpowiedzialności (lub raczej jej braku). Uprzedzając nieco dalsze wywody: kwestię swej odpowiedzialności „rozpuszcza” Heidegger w specyficznej – bo impregnowanej na dyskursywność, za to przepełnionej emfazą – historiozofii „dziejów bycia”.

Habermas wydobywa odnośne założenia o charakterze normatywnym, oczywiście z zamiarem krytycznym. W rezultacie jego krytykę odczytywać można jako

³⁹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 164.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, str. 165 (podkreślenie – J. D.).

⁴² Ibidem, str. 180. Cytat został zmieniony pod względem gramatycznym.

demitologizację splotu dzieła, odautorskiej postawy i autoegzegezy – splotu, który dla Heideggera należał do „kwestii bycia”, nie zaś sfery decyzji.

Wbrew powyższemu, Habermas stawia hipotezę interpretacyjną, że dokonany przez autora *Sein und Zeit* w 1934 roku zwrot „jest faktycznie rezultatem doświadczenia z narodowym socjalizmem, więc doświadczenia z historycznym zdarzeniem, które się Heideggerowi poniekąd przytrafiło”⁴³.

Zgadając się z powyższym, dodałbym, że historia własnych wyborów stanowiła dla Heideggera motywację dla określonego umiejscowienia racji, które za tymi motywami miałyby rzekomo przemawiać. W konsekwencji, w przypadku jego retrospektywnej autoegzegezy mamy do czynienia z określoną wizją „logiki” przemian prowadzących do nowej perspektywy myślowej, jak również z ujednoznacznieniem tego, co *in statu nascendi* uznać można było za propozycję otwartą, wymykającą się polaryzacji, której ekstrema są w przypadku Heideggera następującymi po sobie koniecznymi (jak chce on) etapami procesu dochodzenia do prawdy („doświadczenia bycia”). Natomiast w przypadku Habermasa są one opozycyjnymi wersjami tej samej figury: mianowicie figury wyjścia z aporii rozumu poprzez reaktywną defensywę, w ramach której, jak pisze on, „suty wystrój filozoficznych pojęć służy raczej za przykrywkę z trudem już tajonego końca filozofii”⁴⁴.

W kolejnych dwóch podrozdziałach dokonam rekonstrukcji wyinterpretowanej przez Habermasa z obu okresów filozofii Heideggera treści (przesłanki) normatywnej oraz jej krytyki. Wchodząca w grę treść normatywną wpisać można w następującą alternatywę: decyzyjonizm – uległość (podporządkowanie). Jej człony zrekonstruuje w kierunku odwrotnym do idącej tropem intencji Heideggera, interpretacji zaproponowanej przez Habermasa. Zależy mi w szczególności na zaakcentowaniu rozpoznanej przez tego ostatniego załączkowej obecności alternatywnych możliwości przekroczenia założeń filozofii podmiotu. W Rozdziale III. postaram się przedstawić argumenty świadczące za tym, że ich obecność w *Byciu i czasie* jest dużo donioślejsza, niż zakłada Habermas. W Rozdziale IV. postaram się pokazać, jaką funkcję mogłyby one pełnić w ramach alternatywnej

⁴³ Ibidem, str. 181

⁴⁴ Ibidem, str. 67.

przesłanki normatywnej niż zaproponowana przez Habermasa. Teraz zaś przejdę do rekonstrukcji tej ostatniej, jak również rekonstrukcji założeń, które do niej prowadzą.

3. Normatywny wymiar *Bycia i czasu* według Habermasa: decyzyjonizm

Zanim przejdę do rekonstrukcji wyводу przedstawionego przez Habermasa – kilka wstępnych uwag (mają one częściowo charakter dygresji historycznej) o założeniach charakteryzujących ontologię Heideggera. Odwoływałem się będą do nich tak w toku tej rekonstrukcji, jak i dalszych wywodów. Krytyka przedstawiona przez Habermasa stosuje te rozróżnienia, nie zawsze jednak precyzuje ich sens.

3.1. Kwestia bycia

Niezależnie od własnego dziejowego usytuowania oraz wglądów w wyroki losu, który rzucił na szalę niełaski moralną reputację filozofa (patrz cz. 4. tego Rozdziału), Heidegger do końca swych dni powtarzał, że *Sein und Zeit* zrodziło się z jednego jedyne pytania. W 1907 roku „los” – rękoma Conrada Gröbera, zaprzyjaźnionego proboszcza na parafii w Konstancji – podsunął młodemu gimnazjaliście bardzo konkretną inspirację; była nią rozprawa Franza Brentano pt. *O różnych znaczeniach bytu u Arystotelesa (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles)*⁴⁵. Od tej pory Heideggerowi nie dało spokoju pytanie, jaki jest klucz pozwalający zunifikować różnorakie sposoby, na jakie orzeka się o bycie – jakie jest rozwiązanie zagadki *analogia entis*?⁴⁶ „W dość nieokreślony sposób – pisał on w 1969 roku –

⁴⁵ Na temat okoliczności biograficznych, w jakich kształtowało się myślenie Heideggera – zob. Bogdan Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, str. 13-30. Argumentację zakładającą ciągłość myśli Heideggera wyznaczonej sygnalizowanym pytaniem zawiera praca Otto Pöggelera – zob. Otto Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2002.

⁴⁶ *Analogia entis* ustanawia relację podobieństwa co do natury, w kontekście którego możliwe jest homonimiczne zastosowanie nazw. W myśl założeń przyjętych przez Arystotelesa, o bycie mówi się różnorako i w różnym sensie, niemniej w obszarze orzekania można wskazać pewne analogie, które

poruszyła mnie myśl: skoro o bycie mówi się w różnych znaczeniach, które z nich jest przewodnim znaczeniem podstawowym? Co to znaczy bycie?” (MDF: 101). W ten oto sposób zrodziło się późniejsze pytanie o sens bycia – *die Frage nach dem Sinn von Sein*⁴⁷.

Początkowo, w okresie dysertacji doktorskiej (1914) i habilitacyjnej (1916), Heidegger, będąc pod wpływem neokantyzmu badeńskiego, rozpatrywał zagadnienie bycia w kontekście teoriopoznawczym. Neokantyści badeńscy dokonali rozszerzenia podstawowego założenia przyjętego przez Kanta, które głosi, że poznanie przedmiotów (należących do przyrody) możliwe jest dzięki warunkom ich możliwości, identyfikowanym – obok form naoczności, tj. czasu i przestrzeni – z funkcjami intelektu: siecią apriorycznych kategorii, z uwagi na które uporządkowany i ustrukturyzowany zostaje materiał wrażeniowy dostarczany przez zmysły.

Rickert, pod którego wpływem znajdował się bezpośrednio Heidegger, przyjął dodatkowo pojęcie wartości. Miało ono być odpowiednikiem Kantowskiej kategorii, tyle że zastosowanym w obszarze zjawisk kultury. Zgodnie z założeniami badeńczyków, dany fakt uzyskać może status faktu kulturowego, o ile odniesiony zostaje do wartości. Fakt kulturowy są teoretycznie zrozumiałą postacią uzyskuje jednakże dopiero w wyniku odniesienia go do sfery wartości obowiązujących transcendentalnie, które rozumiane są jako warunkami możliwości poznania świata kulturowego⁴⁸.

Heidegger, włączając się w nurt badań zainicjowanych przez Laska, również poszukiwał logiki kategorii ontologicznych⁴⁹. Uznał on bycie za tego rodzaju aprioryczną kategorię, która – jak pisał – „jest stałym momentem w tym, co

wynikają z natury tego, o czym się orzeka – na przykład zdrowym nazywa się to wszystko, co ma wspólnego ze zdrowiem. Na ten temat – zob. Josef de Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt 1993, str. 25-26.

⁴⁷ Będąc w zgodzie z dotychczasową tradycją translacyjną, należałoby tutaj mówić o bycie, nie o byciu. Heideggerowskie „das Sein” stanowi przeciw homofoniczne wyrażenie dla tych, które stosuje poprzedzająca go tradycja – po polsku przekładanych konsekwentnie jako „byt”. Niemniej z uwagi na przekroczenie jej założeń, polscy tłumacze Heideggera postanowili „das Sein” oddawać w jego przypadku jako „bycie”, rezerwując „byt” dla ontycznej sfery przedmiotów bytujących, „das Seiende” – literalnie: „coś bytującego”. Jak zaznaczyłem we Wstępie, podobnej wolty dokonuję w ramach interpretacji samego Heideggera.

⁴⁸ Na temat antynaturalistycznej metodologii neokantyzmu badeńskiego – zob. Anna Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Poznań 1984.

⁴⁹ Na temat związków Laska i Heideggera – zob. Andrzej Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, str. 83-92 oraz Theodore Kisiel, “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”, [w:] *Man and World* Nr 28, Dordrecht 1995.

przedmiotowe, jest kategorią kategorii. (...) nie oznacza to nic innego, jak warunek możliwości poznania przedmiotowego” (GA 1: 156). Heidegger przejął tutaj wprowadzone przez Laska rozróżnienie na empiryczną sferę tego, co jest – bycia (*Sein*), oraz niezmysłowo występującego obowiązywania (*Gelten*), które należy dodatkowo odróżnić od bytu nadzmysłowego, przynależącego do sfery metafizycznej. Stosownie do tych założeń, obowiązywanie umożliwiać ma poznanie rzeczywistości empirycznej, tworząc zarazem podstawę jej sensu. „Cokolwiek, co jest poznane – pisze Heidegger – cokolwiek, o czym się sądzi, musi wejść w świat sensu; tylko w nim bowiem poznaje się i sądzi. Tylko wtedy, gdy żyję w tym, co obowiązuje, wiem o tym, co jest” (GA 1: 222).

Wbrew pierwotnemu założeniu neokantowskiemu, Lask uznał, iż formy kategoriałne należą wprawdzie do sfery niezmysłowego obowiązywania, lecz sfera ta jest w sposób nierozzerwalny sprzężona z byciem. W myśl tego, rzeczywistość jest ustrukturowana w taki sposób, iż sens – jako połączenie formy (tj. kategorii) i materii – stanowić ma wyłącznie moment jasności w samym przedmiocie, nie zaś efekt jego ujęcia. Wobec tego zakwestionowana została tutaj teza o autonomii logiki (rozszerzonej o kategorię wartości). Sama przedmiotowa sfera doświadczenia byłaby już bowiem – bez względu na ewentualny produktywny wkład świadomości transcendentalnej – logicznie uporządkowana⁵⁰.

W kontekście tego rozłamu wewnątrz obozu neokantystów miał sobie Heidegger uświadomić, iż – jak pisze Andrzej Przyłębski – „obowiązywanie musi być obowiązywaniem dla kogoś, dla jakiegoś podmiotu. Nie może to być jednak abstrakcyjny podmiot transcendentalny, lecz żywy, historycznie zmieniający się człowiek”⁵¹.

Zainspirowany rozważaniami Laska, Heidegger zwrócił uwagę na znaczenie, jakie w kontekście logiki kategorii ma moment konkretności, historycznego osadzenia. Tropem tej rozbieżności względem zasadniczych założeń charakteryzujących tradycję filozofii transcendentalnej podąża on również wtedy, gdy próbuje określić

⁵⁰ Por. Andrzej Przyłębski, *Emila Laska...*, op. cit., str. 101. Theodore Kisiel mówi w tym kontekście o „panarchii logosu”, „apriorycznie skategoryzowanym królestwie intencjonalnie ustrukturyzowanego znaczenia”, które „zasypuje” wskazany przez Fichtego *hiatus irrationalis*, tj. transcendentalną otchłań, jaka rozpościera się pomiędzy logiczną ważnością (obowiązywaniem) pojęć a alogiczną przypadkowością wrażliwości – por. Theodore Kisiel, „Heidegger – Lask – Fichte”, [w:] *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Thom Rockmore (red. nauk.), Amherst 2000, str. 243 i n.

⁵¹ Andrzej Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, str. 81.

swoje miejsce na mapie powstającej szkoły fenomenologicznej. Już w swej rozprawie habilitacyjnej Heidegger korzystał z rozwiązań zaproponowanych przez Husserla (zwłaszcza w *Badaniach logicznych*). Potem zaś próbuje on wypracować swe własne rozumienie fenomenologii, którą rozpatruje przede wszystkim na płaszczyźnie metodycznej; dla „wczesnego” Heideggera fenomenologia wiąże się bowiem przede wszystkim z „bojem o metodę” dostępu do doświadczenia (GA 58: 135). Każdy z cyklów wykładów prowadzonych przez Heideggera w interesującym mnie okresie (1919 – 1929) na uniwersytetach we Fryburgu (1919 – 1923), Marburgu (1923 – 1928) i na powrót we Fryburgu (od 1928 roku) dotyczył, w jakiejś przynajmniej mierze, głównych zagadnień poruszanych przez fenomenologię – dotyczył ich wprost, w charakterze nawiązań, zmodyfikowanych zastosowań, jak również ich krytyki⁵². Tekst, który uznać można za zwieńczenie odnośnego okresu, *O istocie podstawy*, stanowi ontologiczną interpretację intencjonalności, czyli podstawowego tematu Husserlowskiej fenomenologii.

Jednym z centralnych założeń „wczesnej” myśli Heideggera jest różnica ontologiczna (*ontologische Differenz*), jaka zachodzi pomiędzy bytem (*Seiende*) a jego byciem (*Sein*) (GA 24: 22). Dotychczasowi filozofowie, twierdzi Heidegger, próbowali określać byt, z góry zakładając, jaki charakter ma jego bycie. Tymczasem – argumentuje on – bycie jest zawsze już jakoś rozumiane, to rozumienie zaś jest najczęściej niezależne od prób określenia istoty bytu, co więcej – poprzedza je, stanowiąc ich entymematyczną (i najczęściej nieuświadomioną) przesłankę. Jest ona obecna nie tylko w wykładni filozoficznej. Wszelkie dziedziny naukowe (ontyczne ujęcia rzeczywistości) przyjmują jakieś rozumienie bycia, którego geneza jest w pewnym stopniu przednaukowa: „Opracowanie podstawowych struktur

⁵² Dość powszechnie znany jest małostkowy i cyniczny stosunek Heideggera do jego współpracowników z kręgu instytucjonalnego, również do Husserla – na ten temat zob. np. Karl Jaspers, „Heidegger”, przeł. Paweł Tarnaczewski, [w:] *Teksty* Nr 6 (42), Wrocław 1978, str. 163-179. Tym niemniej związany więzami instytucjonalnymi, być może również przyzwyczajony, Heidegger, wykładając, nie krytykował fenomenologii Husserla frontalnie, tzn. traktując ją jako jawny kontekst polemiczny dla wypracowywanej przez siebie *in statu nascendi* koncepcji. Otwarta krytyka, jeśli już występuje, to jest ona nader zdawkowa i oszczędna, a jej przeciwwagę stanowi wiele uwag apologetycznych. Kiedy zaś już dochodzi do wyraźnego sformułowania zarzutów dotyczących samych założeń fenomenologii (GA 20: 148-157), Heidegger, nie rozwijając ich, płynnie przechodzi do prezentacji swych własnych analiz, znanych potem z *Bycia i czasu*. Nie dziwi więc, że to ostatnie dzieło, przez samego Husserla przyjęte chłodno i przy zdeklarowanym niezrozumieniu, stanowi już dojrzały owoc interesującego mnie okresu. Treść *Bycia i czasu* jest przy tym rezultatem, nie zaś realizacją krytyki założeń fenomenologii Husserla, *implicite* przebiegającej na przestrzeni lat poprzedzającej jego publikację. Zarówno owe założenia, jak i ich krytykę *Bycie i czas* ma już za sobą – niezależnie od tego, że wciąż jeszcze występuje pod szyldem badań fenomenologicznych.

danej dziedziny – pisze Heidegger – dokonuje się już w pewien sposób w przednaukowym doświadczeniu i wykładni tego obszaru bycia, w którym się sama ta dziedzina przedmiotowa mieści” (BC: 12/3). Wszelka ontyczna wykładnia porusza się więc na gruncie pewnej ontologii, która przeważnie bywa przyjęta niejawnie (FT: 58).

Wykładnia ontyczna dotyczy bytu. Badanie ontologiczne również go dotyczy – lecz prowadzone jest z uwagi na bycie, które się za nim kryje (BC: 9); bycie jest bowiem tym, „co określa byt jako byt, tym, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany” (BC: 8). Bycie dane jest wyłącznie poprzez rozumienie (BC: 235). To ostatnie konstytuuje się niejako spontanicznie – przed wszelką teorią; nierzadko nie posiada ono w ogóle swojej artykulacji. Jej właśnie dostarczyć ma ontologia, wprzęgnięta jednakże w bardziej podstawowe zadanie: „Kwestia bycia – pisze Heidegger – mierzy zatem nie tylko w aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący – i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia – lecz także w warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują” (BC: 15).

Tym warunkiem jest ludzki sposób bycia, na oznaczenie którego Heidegger używa terminu *Dasein*⁵³. „Ontycznie rzecz biorąc – pisze Heidegger – *Dasein* nie jest nam tylko bliskie czy najbliższe – to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*. Pomimo to (a może właśnie dlatego) jest ono ontologicznie najdalsze. Jego najbardziej swoiste bycie cechuje (...) to, że rozumie ono to [bycie] i zawsze już utrzymuje się w pewnej wykładni swego bycia. (...) Jest ono sobie samemu ontycznie ‘najbliższe’, ontologicznie najdalsze, ale przedontologiczne przecież nieobce” (BC: 20/1).

Przysługujące *Dasein* rozumienie bycia samo jest określeniem ontologicznym (BC: 16). Do rozumienia tego dochodzi w taki lub inny sposób jeszcze przed ontologią – ma ono charakter przedontologiczny. Wobec tego kwestia możliwości ontologii odsyła do bardziej podstawowej – opracowania ontologii tego bytu, który dysponuje przedontologicznym rozumieniem bycia. Wymaga ona ontologii fundamentalnej. Ma ona być radykalizacją przysługującego *Dasein* przedontologicznego rozumienia bycia (BC: 19). Poniżej postaram się

⁵³ O względach, z uwagi na które postanowiłem pozostać przy oryginalnej lekcji tego terminu, pisałem we Wstępie.

pokazać, jak należy to rozumieć. Teraz zaś przejdę do rekonstrukcji wyводу Habermasa.

*

Zasadnicze momenty krytycznej analizy, jaką Habermas przeprowadza w odniesieniu do „wczesnej” (obejmującej sobą *Bycie i czas*) filozofii Heideggera, oscylują wokół konsekwencji trzech strategicznych decyzji pojęciowych, jakich miał – w interpretacji Habermasa – dokonać tamten; chodzi mianowicie o następujące posunięcia⁵⁴:

1. szczepienie filozofii transcendentalnej z ontologią – ażeby móc wyróżnić analitykę egzystencjalną jako ontologię fundamentalną;
2. reinterpretację fenomenologii jako hermeneutyki ontologicznej – ażeby ontologię fundamentalną zrealizować pod postacią egzystencjalnej hermeneutyki;
3. obsadzenie hermeneutyki egzystencjalnej motywami filozofii egzystencji – ażeby przedsięwzięcie ontologii fundamentalnej móc osadzić w problematyce wyrastającej na gruncie konkretnie doświadczanych problemów życiowych.

3.2. Ontologia fundamentalna jako analityka egzystencjalna

W odniesieniu do wspomnianej pierwszej decyzji pojęciowej, przygotowują ją dwa inne jeszcze posunięcia. Otóż, Heidegger:

⁵⁴ Por. *ibidem*, str. 170.

1. Posługując się słownikiem wpisującym się w neoontologiczny zwrot, jaki miał miejsce w niemieckiej filozofii po pierwszej wojnie światowej (Rickert, Scheler, Hartman *et consortes*), dokonuje radykalizacji rozkładu pojęcia transcendentalnej podmiotowości w tym jej znaczeniu, jakie przyjmuje pokantowska filozofia transcendentalna⁵⁵. Impulsu dla tego przedsięwzięcia dostarczyła mu filozofia życia, która produktywne możliwości transcendentalnej syntezy zastąpiła witalistycznie zabarwioną produktywnością życia, ekspresywistycznie generującego swe własne sensory i znaczenia, odtwarzane potem w rozumieniu⁵⁶.
2. Porzuca założenia filozofii życia (przyjęty przez nią model czyni bowiem rekurs do pojęcia świadomości, która swoje przeżycia rozpoznaje w tych ekspresywnych wytworach) i zwraca się ku określeniu warunków możliwości bycia-w-świecie⁵⁷ tak, ażeby nie zatracić zarazem bogactwa różnicowań wypracowanego przez fenomenologię Husserla⁵⁸. W oto ten sposób w ramach problematyki transcendentalnej dokonuje się znaczące przesunięcie: jej przewodni motyw teoriopoznawczy (zachowany również przez Husserla⁵⁹) traci swój prymat na rzecz wykładni ontologicznej⁶⁰.

W konsekwencji nauki szczegółowe osadza Heidegger w konkretnych układach życiowych możliwości; przestają się one zatem sprowadzać do swobodnych czynności poznawczych (jak chciała tego tradycja neokantowska)⁶¹. „Naukom – pisze Heidegger – jako zachowaniom człowieka przysługuje sposób bycia tego bytu (człowieka)” (BC: 16)⁶².

⁵⁵ Por. ibidem, str. 165-166.

⁵⁶ Por. ibidem, str. 166.

⁵⁷ Pojęcie to analizuję szczegółowo w cz. 1. Rozdziału III.

⁵⁸ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 166.

⁵⁹ Postaram się to pokazać w cz. 2. Rozdziału II.

⁶⁰ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 167.

⁶¹ Por. ibidem, str. 167-168.

⁶² „Nie można – pisze gdzie indziej Heidegger – rozważać nauki jako systemu twierdzeń i kontekstów uzasadnień, lecz jako coś, w czym faktyczne *Dasein* konfrontuje się z samym sobą” (ONT: 78). Osadzenie nauki w kontekstach życia ma dla Heideggera konsekwencję, którą warto, jak mi się wydaje, przytoczyć choćby na marginesie. Otóż – pisze Heidegger – „matematyka jest nauką najmniej ścisłą (*streng*), ponieważ dostęp jest tu najłatwiejszy. Nauki o duchu w sposób bardziej istotny zakładają naukową egzystencję, aniżeli matematyk kiedykolwiek może ją osiągnąć” (ONT: 78). Osadzając te uwagi w innym jeszcze kontekście, warto dopowiedzieć, że Heideggera oddelegował Husserl do badań nad

Nauki pozytywne zajmują się kwestiami ontycznymi, wypowiadają się o czymś w świecie – np. o naturze bądź kulturze⁶³. „Podjęta – pisze Habermas – w nastawieniu transcendentnym analiza warunków tych ontycznych rodzajów poznania precyzuje wówczas kategoriałny porządek dziedzin przedmiotowych jako obszarów bycia”⁶⁴. Teoria poznania poddana zostaje przez Heideggera interpretacji ontologicznej, czego najjaskrawszym przykładem jest jego interpretacja filozofii Kantowskiej (KPM: 66-79).

Sens kategoriałnego porządku dziedzin przedmiotowych ujawnia się jednak dopiero w wyniku cofnięcia się ku kontekstowi przedteoretycznemu.

Dopiero bowiem – jak zauważa Habermas – cofnięcie się do rozumienia bycia przez tych, którzy już w swym codziennym życiu odnoszą się do bytu w świecie (rozumiejąc jakoś jego bycie), pozwala zrozumiale usytuować wiedzę naukową w horyzontach sensu, w których porusza się powszednie rozumienie świata, obiektywizowane potem ewentualnie przez nauki⁶⁵. „Na to przedontologiczne rozumienie bycia – pisze Habermas – natykamy się, gdy w nastawieniu transcendentnym wycofujemy się zapytując poza ten odsłonięty przez transcendentną filozofię kategoriałny porządek bytu”⁶⁶. Analiza uprzedniego rozumienia świata ucieleśnionego przede wszystkim w rozmaitych formach egzystowania prowadzi do uchwycenia pewnych struktur, które poprzedzają tamten porządek.

Dla odróżnienia odnośnych struktur od tradycyjnie pojętych kategorii (zarezerwowanych dla ontologii regionalnych), Heidegger nazywa je egzystencjałami (*Existenzialien*) (BC: 56). Jako że poprzedzają one kategorie bytu w całości (w szczególności zaś kategorie dziedzin bycia, do których naukowcy odnoszą się obiektywizując), analityka egzystencjałna, która prowadzi do ich wyodrębnienia, ma charakter ontologii fundamentalnej⁶⁷. Jako taka, ma ona stanowić aprioryczny warunek możliwości zarówno nauk, jak i samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują (BC: 15).

„fenomenologią życia religijnego” (czego efektem był wykład w semestrze zimowym 1920/21 (FZR)), natomiast Oscara Beckera do badań nad „fenomenologią egzystencji matematycznej”.

⁶³ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 167.

⁶⁴ Ibidem (podkreślenie – J. D.).

⁶⁵ Por. ibidem, str. 168.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Por. ibidem.

3.3. Hermeneutyczna reinterpretacja fenomenologii

W kroku drugim Heidegger nadaje metodzie fenomenologicznej sens hermeneutyki ontologicznej⁶⁸. Jest to rezultat krytycznego wniosku dotyczącego zawsze już dokonanej strukturyzacji rzeczywistości w ramach praktyki życia. Z uwagi na nią problematyzacji ulega Husserlowskie pojęcie, danej dzięki bezpośredniemu wglądowi naocznemu, ewidencji, do jakiej prowadzić ma badanie fenomenów. Kwestie te omówię szerzej w Rozdziale II. oraz cz. 1. Rozdziału III, tutaj tylko pokrótce.

Husserl przyjął, że najbardziej pewny dostęp do badanej przedmiotowości gwarantuje świadomość. W jej kontekście operuje on pojęciem naoczności. Podstawowy cel metody fenomenologicznej polega na uzyskaniu takiego rodzaju naoczności, która prezentowałaby przedmioty źródłowo – tj. tak, jak się one same z siebie ukazują⁶⁹. Tego typu naoczność – naoczność źródłowa – jest dla Husserla źródłem prawomocności poznania; to, co się jej ukazuje – fenomeny – odznacza się bowiem pełną transparencją. Husserl uznał, iż jest tak z tego powodu, ponieważ medium ujawniania się fenomenów jest świadomość; jej treści zaś (przeżycia lub akty) są – w przeciwieństwie do przedmiotów względem niej transcendentnych – dane są bezpośrednio i w pełni, tzn. nie pozostawiają niczego, co byłoby jedynie domniemywane (jak to ma miejsce w przypadku bytu transcendentnego względem świadomości) (GA 20: 143).

Heidegger radykalizuje powyższe założenie. Pyta o sens tak rozumianej fenomenalności (GA 20: 151). Jego zdaniem, ujawnia ona wprawdzie coś – niemniej jednak jest to wyłącznie byt, i to w *modus* bytu uchwyconego w refleksji (GA 20: 143). Husserl – argumentuje Heidegger – przeoczył kwestię bycia tak rozumianego bytu (GA 20: 151). Z góry przyjął bowiem, że właściwym kontekstem, w jakim należy je rozpatrywać jest świadomość (GA 20: 140). Już w manifeście programowym, który Heidegger wygłosił w 1919 roku, inaugurującym interesujący mnie – tj. „wczesny” –

⁶⁸ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 168-169. W tym miejscu przerywam na chwilę rekonstrukcję wywodu Habermasa, aby dokonać pewnych ustaleń, z których korzystał będę w Rozdziale III. oraz IV.

⁶⁹ Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1967 [dalej cytowane jako: Edmund Husserl, *Idee I*], str. 78-79.

okres jego filozofii, pytał on o przedteoretyczny kontekst poprzedzający tego typu rozstrzygnięcia⁷⁰. W nim właśnie dokonuje się spontanicznie rozumienie bycia. W *Byciu i czasie* kontekst ten powiązać można z pojęciem przedontologicznego wymiaru rozumienia albo z pojęciem rozumienia egzystencyjnego (o nim za chwilę).

W przeciwieństwie do tego, co założył Husserl, bycie bytu dane w rozumieniu o charakterze przedontologicznym jest najczęściej skryte. Dlatego Husserlowską ewidencję zastępuje Heidegger pojęciem jawności (*Offenbarkeit*), którego sens odnosi do momentu opozycyjnego: jawność jest rezultatem ujawniania tego, co zrazu skryte, przesłonięte⁷¹. Dlatego prawda hermeneutyczna ma dla Heideggera określony sens apofantyczny – jest ona nieskrytością tego, co zrazu było niewidoczne. W ten sposób interpretuje on greckie pojęcie ἀλήθεια (BC: 278).

Stosownie do powyższego, do fenomenów dotrzeć można wyłącznie w sposób pośredni, bezpośrednio dany jest bowiem tylko byt, który przesłania sposób, w jaki sam jest dany⁷². Aby ten sposób wydobyć i wyeksplikować, potrzebny jest szczególny wysiłek apofantyczny – odpowiada mu raczej model egzegezy tekstu, aniżeli naocznego ujęcia⁷³. Ostatecznie więc fenomenologia w rozumieniu Heideggerowskim nie dotyczy bezpośrednio danych zjawisk, lecz skrywającego się za nimi sensu⁷⁴.

Pytanie o sens bycia jest dla Heideggera zapoznanym pytaniem filozofii (BC: 6). Chce on postawić je na nowo – temu służyć ma ontologia fundamentalna, realizowana jako analityka egzystencjalna. Jej metodą jest – jak podkreśla Heidegger – fenomenologia (BC: 35). Badać ma ona fenomeny (BC: 36-40). Fenomenem nazywa Heidegger to, co „*się-w-nim-samym-ukazuje*, to, co jawne (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*)” (SZ: 28); bądź też, w innym sformułowaniu: „*ukazywanie-się-w-nim-samym (das Sich-an-ihm-selbst-zeigen)*” (SZ: 31)⁷⁵.

⁷⁰ Na ten temat – zob. Norbert Leśniewski, „Idea filozofii jako nauki źródłowej. Szkic wprowadzający”, [w:] *Między spekulacją a namysłem. Ku źródłom badania filozoficznego*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.), Poznań 2006.

⁷¹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 168. W tym miejscu wracam do uwag Habermasa.

⁷² Por. ibidem.

⁷³ Por. ibidem, str. 169.

⁷⁴ Por. ibidem. Od tego miejsca ponownie wykraczam poza wywód Habermasa.

⁷⁵ W polskim tłumaczeniu *Sein und Zeit* występuje natomiast następująca wersja odnośnych fragmentów: fenomenem ma być to, „*co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne” (BC: 36) bądź też „*ukazywanie-się-czegoś-w-sobie-samym*” (BC: 39). Na tę rozbieżność wskazuje Norbert Leśniewski – por. Norbert Leśniewski, „'Logika' – ontologia – fenomenologia. Próba interpretacji filozofii Heideggera (1919-1929)”, [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* Nr 1 (61), Warszawa 2007, str. 277.

Heideggerowi nie chodzi, jak widać, o jakieś konkretne, takie lub inne, „coś”, lecz o samo ukazywanie się, o sposób, w jaki się ono dokonuje, słowem – o jego „jak”. Dokładniej mówiąc, chodzi o struktury, które umożliwiają to ukazywanie się (oraz samą ukazującą się treść)⁷⁶. Podlegać one mają stosownej artykulacji pojęciowej (BC: 40-43). Artykulacja ta ma charakter apofantyczny – jej zadaniem jest ujawnienie owych struktur, uwidocznienie ich, zgodnie z sensem greckiego wyrażenia ἀποφάνεσθαι (BC: 41).

Patrząc od strony metodycznej mielibyśmy zatem do czynienia z sytuacją następującą: bycie, którego sens wydobyć ma ontologicznie zorientowana fenomenologia, ukazuje się w postaci fenomenalnej. Jest ono jednak dane uprzednio w rozumieniu. Jego przedontologiczną postać fenomenologia poddać ma radykalizacji. Rozumienie jest zaś podstawowym sposobem bycia (BC: 187).

Radykalizacja, o której mówi Heidegger, polegałaby zatem na wydobyciu struktur umożliwiających to rozumienie. Chodzi więc o nie co innego, jak struktury ludzkiego egzystowania. Zwróćmy uwagę na następujący fragment *Bycia i czasu*: „Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia *Dasein*. (...) Samo to bycie, do którego *Dasein* może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze jakoś się odnosi, nazywamy egzystencją. (...) Tylko samo aktualne *Dasein* rozstrzyga o egzystencji, podejmując ją lub zarzucając. Tylko przez samo egzystowanie można się uporać z kwestią egzystencji. Przewodnie *tutaj* rozumienie siebie samego nazywamy egzystencyjnym (*existenziell*). Kwestia egzystencji jest ontyczną ‘sprawą’ *Dasein*. Nie potrzeba do tego teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji. Pytanie o nią ma na celu wydobycie, co konstytuuje egzystencję. Kontekst owych struktur nazwiemy egzystencjalnością. Jej analityka ma charakter rozumienia egzystencjalnego (*existenzial*), nie zaś egzystencyjnego” (BC: 16/17).

Część wspomnianych struktur analizuję w Rozdziale III. oraz IV. Teraz zaś chciałbym zwrócić uwagę na pewną istotną, moim zdaniem, kwestię. Splata się ona bezpośrednio z trzecią ze wskazanych przez Habermasa strategicznych decyzji pojęciowych, które prowadzą do wchodzącej w grę przesłanki normatywnej. Heidegger – jak widzieliśmy w kroku pierwszym – dokonał szczeplenia problematyki transcendentalnej z ontologiczną, by swą ontologię fundamentalną realizować w formie

⁷⁶ Por. ibidem.

analitikę egzystencjalnej, tzn. jako analizę sposobów bycia, które charakteryzują człowieka. Analiza ta polegać ma na wydobyciu z badanych fenomenów struktur egzystencjalnych, jako warunków możliwości rozumienia (w rozumieniu bowiem udostępnia się bycie). W kontekście metody, jaką stosować ma ta analiza, zaobserwować można pewną niekonsekwencję w objaśnieniach podawanych przez Heideggera. Werbalnie trzyma się on bowiem linii wytyczonej przez Husserla. Przeczą temu jednak – jak chciałbym podkreślić – inne, przyjęte przez Heideggera, założenia. Stosownie do linii Husserlowskiej:

1. Fenomenologia ma być badaniem wracającym, jak głosi słynne powiedzenie Husserla, „z powrotem do rzeczy samych!” – to samo mówi Heidegger o fenomenologii w służbie swojej ontologii (BC: 44).
2. Analizy przeprowadzone w jej ramach powinny się legitymizować możliwością bezpośredniego wykazywania – to również Heidegger deklaruje (BC: 44).
3. Analizy przeprowadzone w jej ramach powinny być zrealizowane w trybie opisowym – tę deklarację również można u Heideggera odnaleźć (BC: 45).

Stosownie do założeń wskazanych w trzech powyższych punktach, Heidegger podaje definicję apofantycznej funkcji fenomenologii: „Fenomenologia to zatem: ἀφαινεσθαι τὰ φαινόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, ujrzeć od strony niego samego tak, jak się ono ukazuje od strony niego samego (*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*)” (SZ: 34)⁷⁷.

Uważam, że wbrew powyższym deklaracjom Heidegger nie jest wierny deskryptywnej metodzie fenomenologii, która umożliwiać ma „powrót do rzeczy samych”, tj. oglądanie ich tak, jak się ukazują od strony nich samych. Sam zresztą zaraz po sformułowaniu odnośnej definicji dodaje on, iż metodycznym sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja (BC: 47).

Fenomenologia została zatem przez Heideggera zreinterpretowana – ma on mieć charakter hermeneutyczny. A skoro *Dasein* przypadać ma ontologiczny prymat – wszelkie bycie jest bowiem możliwe wyłącznie na gruncie rozumienia, które jest jego udziałem (BC: 16) – staje się jasne, dlaczego hermeneutyka ta ma charakter egzystencjalny, przekraczając tym samym dotychczasową jej

⁷⁷ Na mylność polskiego przekładu wskazuje Paweł Dybel – por. Paweł Dybel, „Idea fenomenologii jako opisu ‘rzeczy samych’ u Husserla i Heideggera”, [w:] *Fenomenologia* Nr 3 (2005), Poznań 2005, str. 60.

samoświadomość związaną nie tylko z technicznym jej rodowodem (który wiąże ją z kodyfikacją reguł interpretacji tekstów teologicznych i prawniczych), ale i z bardziej współczesną hermeneutyką, poszukującą (jak np. Dilthey) podstaw możliwości rozumienia i interpretowania (nie tylko tekstów). W przypadku Heideggera hermeneutyka zatem, jak pokazuje Gunter Scholtz⁷⁸:

1. przestaje mieć znaczenie techniczne,
2. przekracza (charakterystyczne dla wspomnianego Diltheya) założenia hermeneutyki filozoficznej,
3. staje się filozofią hermeneutyczną – filozofowaniem za pomocą interpretacji, które cechuje wyraźnie antyepistemologiczna tendencja⁷⁹.

Sens tego ostatniego stwierdzenia ulegnie rozjaśnieniu, gdy weźmiemy pod uwagę trzecią ze wskazanych przez Habermasa strategicznych decyzji pojęciowych, jakie podjął (lub podjąć miał) Heidegger.

W ramach podsumowania przytoczę jeszcze definicję filozofii, jaką podaje Heidegger (chodzi oczywiście o jego filozofię). Wskazuje ona na analizowane tutaj związki, zarazem zaś sygnalizuje to, co nazwę egzystencyjnym wymiarem ontologii: „Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki *Dasein*, która jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*” (BC: 48)⁸⁰.

⁷⁸ Na temat trzech różnych pojęć hermeneutyki: hermeneutyki technicznej, hermeneutyki filozoficznej oraz filozofii hermeneutycznej – zob. Gunter Scholtz, „Czym jest i od kiedy istnieje ‘filozofia hermeneutyczna’?”, przeł. Dorota Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. Tom 1: Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Stanisław Czerniak i Jarosław Rolewski (red. nauk.), Toruń 1994.

⁷⁹ Por. ibidem, str. 60.

⁸⁰ Heidegger używa niekiedy terminu hermeneutyka faktyczności. W ten sposób zatytułował on swój wykład z semestru letniego 1923 roku (*Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*). Za sprawą rozlicznych relacji Gadamera (m. in. w *Prawdzie i metodzie*), który uczestniczył w tym wykładzie, uzyskał on swoistą sławę wiele lat przed początkiem ukazywania się spuścizny Heideggera. Heidegger już wtedy – co widać po tytule – łączy hermeneutykę z ontologią, obie zaś – z egzystencją: „W tytule niniejszego badania – pisze on – [pojęcia] hermeneutyki *nie* używa się w znaczeniu nowożytnym, a tym bardziej nie w sensie choćby najszerzej pojętej nauki o wykładni. Termin ten, w odniesieniu do swego źródłowego znaczenia oznacza tu raczej: określona jedność realizacji (*Einheit des Vollzugs*) ἐμπνησέειν (komunikowania (*Mitteilen*)), tzn. wykładania faktyczności, prowadzącego do napotkania (*Begegnung*), widoczności (*Sicht*), uchwycenia (*Griff*) i pojęcia (*Begriff*). (...) Hermeneutyka ma za zadanie każdorazowo własne *Dasein* udostępnić temu *Dasein* w jego charakterze bycia, zakomunikować mu je, wytropić samowyobcowanie (*Selbsentfremdung*), którym jest ono dotknięte. Dla *Dasein* wykształca się w hermeneutyce możliwość, by stać się i być dla siebie *rozumiejąco*” (ONT: 20/1). Hermeneutyka faktyczności – pisze nieco dalej Heidegger – jest „wykładnią, tzn. pierwotnie nie polega ona na żadnym prostym odzwierciedlaniu czegoś. Wszelkie wykładanie jest wykładaniem na coś (*auf et was hin*). (...)”

3.4. Egzystencyjny wymiar ontologii

W kroku trzecim analityka egzystencji, postępująca zarazem transcendentalnie, jak i hermeneutycznie, powiązana zostaje z problematyką egzystencji⁸¹, a dokładniej mówiąc – problematyką egzystencyjną, jeśli wziąć pod uwagę podane wyżej rozróżnienie na to, co egzystencyjne (inaczej życiowo-konkretne) oraz to, co egzystencjalne (konstytuujące ontologiczną strukturę egzystencji). Sam Heidegger przyznaje się do tego, iż jego ontologia zakotwiczona jest ontycznie (BC: 393), interpretacjom, jakie się na nią składają, przyświeca bowiem faktycznie założony ideał (BC: 390/1)⁸².

Habermas również wskazuje na ten obecny w ontologii fundamentalnej motyw. Aby pokazać, dlaczego mianowicie jest on w niej obecny, Habermas wskazuje na następujące przesłanki, które odnajduje w myśleniu Heideggera⁸³:

1. *Dasein* rozumie samo siebie ze względu na możliwość bycia sobą oraz niebycia sobą, czemu odpowiada para terminologiczna: właściwość – niewłaściwość (patrz cz. 6.2. Rozdziału III.).
2. *Dasein* jest tego rodzaju bytem, który „ma być (*zu sein*)” swoim byciem (patrz:), do określenia jego bycia należy zaś troska o to bycie (patrz cz. 3.1. Rozdziału III.).
3. *Dasein* musi uchwycić siebie w horyzoncie swoich możliwości i swoje życie samemu wziąć we własne ręce⁸⁴ (patrz cz. 6.2. Rozdziału III.).
4. Filozofujący, jak Heidegger, zdany jest na przedontologiczne rozumienie bycia oraz swą własną cielesno-dziejową egzystencję⁸⁵.
5. Cechą egzystencji filozofującego jest – w myśl poprzednich założeń – troska o swoje własne bycie, hermeneutyczne upewnianie się o egzystencyjnych możliwościach bycia⁸⁶.

Tego, co decydujące, dostarczył *Husserl*. Trzeba tu jednakże umieć słuchać i uczyć się. Zamiast tego widzimy zapobiegliwość przy nieznanomości rzeczy” (ONT: 82).

⁸¹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 169-170 i n.

⁸² Wróć do tego problemu w cz. 1. Rozdziału IV.

⁸³ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 169. Porządek tych przesłanek został wprowadzony przez mnie.

⁸⁴ Habermas mówi tutaj o zsekularyzowanej wersji motywu, który pojawia się u Kierkegarda, mianowicie: odpowiedzialności za własne zbawienie – por. *ibidem*.

⁸⁵ Czyli na to, co egzystencyjne, życiowo-konkretne.

„W tym sensie – konkluduje Habermas – człowiek jest z natury istotą ontologiczną, której pytanie o bycie narzuca się egzystencyjnie. Analityka egzystencjalna wyrasta z najgłębszego porwywu samej ludzkiej egzystencji”⁸⁷.

Analityka egzystencjalna jest zatem – przychylam się bardzo do tego – zakorzeniona ontycznie (egzystencyjnie). Jak pisze Heidegger: „Ze swej strony jednakże egzystencjalna analityka jest ostatecznie zakorzeniona *egzystencyjnie*, tzn. *ontycznie*. Tylko wtedy, gdy samo zapytywanie badające w sposób filozoficzny zostaje egzystencjalnie uchwycone jako możliwość bycia egzystującego *Dasein*, rodzi się możliwość otwarcia egzystencjalności egzystencji, a wraz z nią w ogóle możliwość podjęcia należycie ufundowanej problematyki ontologicznej” (BC: 18)⁸⁸.

W tym jednym miejscu – argumentuje Habermas – różnica ontologiczna została wyminięta, zaś „ściśle metodologiczne rozróżnienie między ogólnością transcendentalnie dostępnych egzystencjałów i szczegółowością konkretnie doświadczanych problemów egzystencji – zatarte”⁸⁹.

Zanim przejdę do omówienia tego, co składa się na normatywną przesłankę, która – zdaniem Habermasa – towarzyszy obranej przez Heideggera drodze, chciałbym zwrócić uwagę na inne jeszcze konsekwencje wskazanej konkluzji; wykraczają one poza wywód Habermasa (zostaną one przeze mnie wykorzystane w Rozdziale IV.):

1. Ontologia fundamentalna stanowi aplikację przyjętej przez siebie przesłanki normatywnej. Interpretowanie splecione tutaj zostaje z działaniem, wobec czego – jak zauważa Habermas – „objaśnienie struktur bycia-w-świecie (które zajęły miejsce warunków obiektywności doświadczenia) nasuwa się jednocześnie jako odpowiedź na pytanie, jak żyć”⁹⁰. Hermeneutyka jest tutaj zatem zarazem etyką – promuje określony rodzaj życia, stanowi – jak o swojej ontologii mówi Heidegger – określony sposób ukierunkowania życia (GA 27: 8).
2. Egzystencjały pełnią w ontologii fundamentalnej funkcję performatywną (względnie preskryptywną); ich znaczenie poznawcze

⁸⁶ Dla potwierdzenia tej uwagi Habermasa zwróćmy uwagę na następujące słowa Heideggera: „Poszukujemy właściwej możności bycia *Dasein*, którą by owo *Dasein* samo z siebie poświadczyło swą egzystencyjną możliwością. Najpierw musi się znaleźć samo to świadectwo” (BC: 337).

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 169/70.

⁸⁸ Moim zdaniem fragment ten jest bardziej trafny od tego, który przytacza Habermas – zob. ibidem, str. 170.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, str. 171.

jest ograniczone⁹¹. Jest tak, ponieważ kategoryalny porządek rozwijany w ramach ontologii fundamentalnej – struktury egzystencjałów – jest rezultatem zastosowania wchodzącej w grę przesłanki. Jako momenty interpretacji sposobów bycia oraz przysługującego im sensu, egzystencjały mają zarazem umożliwić samo egzystowanie (GA 61: 86)⁹². Zwróćmy uwagę na znamieny fragment pracy *Kant a problem metafizyki*: „Ponieważ rozumienie – co ujawnia właśnie ontologia fundamentalna – jest nie tylko pewnym typem poznawania, ale przede wszystkim stanowi podstawowy moment egzystowania w ogóle, to musi ono wyraźnie dokonywać projektowania, zwłaszcza tego w pojmowaniu ontologicznym, musi być z konieczności konstrukcją” (KPM: 259)⁹³. Kategorie, jako schematy interpretacyjne (GA 61: 86), umożliwiają mają wykształcenie sytuacji, w której podejmowana jest decyzja (patrz cz. 3. Rozdziału IV.).

3. W ontologii fundamentalnej zawarta jest pewna strategia retoryczna⁹⁴. Wiąże się ona z wchodzącą w grę przesłanką normatywną. Słownik, jaki proponuje Heidegger, jest semantycznie rozmyty nie tylko dlatego, że w zamierzeniu służyć ma on przekroczeniu założeń całej dotychczasowej filozofii, lecz również dlatego – jak twierdzą – że wpisany jest w tę strategię. Celem tworzonych przez Heideggera parafraz czy neologizmów, jak również stosowania tradycyjnych pojęć w nowych, zaskakujących kontekstach, jest wobec tego wytworzenie określonego efektu illokucyjnego⁹⁵. Miałby on, jak uważam za N. Leśniewskim, prowadzić do perlokucji, polegającej na podjęciu interpretacji zawartej w

⁹¹ Dlatego Heidegger mówi często, że używane przez niego kategorie (egzystencjały) mają charakter eksplikatywny (ONT: 22) lub interpretacyjny: „Kategorie – pisze on – mają charakter interpretacyjny i tylko interpretacyjny, służą do [interpretacji] faktycznego życia, przyswojone zostały w egzystencyjnym zatroskaniu” (GA 61: 86/7).

⁹² Okoliczność tę rozpoznaje C.-F. Gethmann – zob. Carl-Friedrich Gethmann, „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987.

⁹³ Podobnie mówi Heidegger w *Byciu i czasie* – interpretacja jest projektowaniem (BC: 392).

⁹⁴ Sama retoryka, jako dyscyplina, jest bowiem – jak podkreśla Heidegger – wykładnią *Dasein*. „Retoryka – pisze on – jest niczym innym, jak wykładnią konkretnego *Dasein*, hermeneutyką samego *Dasein*” (GA 18: 110).

⁹⁵ Ernst Tugendhat mówi o ewokatywnym sposobie postępowania, z jakim mamy do czynienia w przypadku interpretacyjnych analiz przedstawionych przez Heideggera – mają one wywołać w czytelniku odpowiednie stany emocjonalne, odpowiednie postawy – por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 165.

ontologii fundamentalnej i zastosowaniu jej w kontekście własnego bycia⁹⁶. Iluzja fenomenologicznej bezstronności opisu (by przypomnieć o problematyce fenomenu) stanowi być może część tej strategii. W przypadku ontologii fundamentalnej wszelkie „definicje” mają jednak, jak twierdzą, charakter perswazyjny.

Definicja perswazyjna jest to taka charakterystyka znaczeniowa danego wyrażenia, która ma m. in. na celu zmianę skojarzeń emocjonalnych związanych z definiendum⁹⁷. W przypadku Heideggera wyrażenie definicja opatrzyłem cudzysłowem, jest bowiem oczywiste, że pojęcia, którymi on operuje, nie zostają przez niego zdefiniowane w sposób, który odpowiadałby formalnym warunkom definicyjnej poprawności. Neologizmy, które wprowadza, definiują inne neologizmy – *ignotem per ignotem* to najczęstsza przypadłość Heideggerowskich wywodów. Jest to, jak sądzę, spadek po fenomenologii Husserla, w szczególności zaś jednej z jej zasad naczelnych, która analizowane treści odsyłać każe do naoczności, gdzie miałyby one podlegać bezpośredniemu wykazywaniu⁹⁸. Również Heidegger stosuje często podobną retorykę, wtedy zwłaszcza, gdy mówi o wykazywaniu (*Ausweisung*) fenomenów. Wbrew temu, Tugendhat – jak widzieliśmy przed chwilą – charakteryzuje jego sposób postępowania jako ewokatywny, co wydaje mi się przekonujące.

W wykładach z 1921 roku Heidegger rozważa problematykę definicji, poszukując niejako „trzeciej drogi” pomiędzy stanowiskiem definicyjnego rygoryzmu, jaki zakładają np. nauki formalne, a luźnym podejściem do problemu definicyjnego, wedle którego filozofia to przede wszystkim przeżywanie (GA 61: 13-42). W rezultacie tych rozważań dochodzi on do wniosku, że definicja wskazywać ma zasady (*Prinzipien*), na podstawie których możliwe jest rozumienie sensu (GA 61: 58).

Powyższy wniosek koresponduje z późniejszymi uwagami zawartymi w *Byciu i czasie*. Heidegger mówi tutaj, że chodzi mu nie uzasadnienie, lecz odsłonięcie podstawy, ukazanie jej (BC: 11) Podstawa nie pełni tutaj jednakże roli racji metafizycznej – za analizowanymi przez ontologię fundamentalną fenomenami nie stoi, jak zaznacza Heidegger, nic innego (BC: 45). Podstawę należy w związku z

⁹⁶ Por. Norbert Leśniewski, „Logika’ – ontologia...”, op. cit., str. 277.

⁹⁷ Szerzej na ten temat – zob. Tadeusz Pawłowski, *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*, Warszawa 1986, str. 149-168.

⁹⁸ Por. Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, str. 401.

tym rozumieć jako *sens* – częściowo artykułowany, częściowo zaś nadawany przez wykładnię. *Sens* – jak będę miał jeszcze okazję analizować (patrz cz. 3.1. Rozdziału III.) – jest stanem zrozumiałości (BC: 194). Jako że przyjąłem tutaj za Habermasem, iż interpretacje składające się na ontologię fundamentalną mają swoją przesłankę normatywną, wchodzący tutaj w grę *sens* ewokowany jest poprzez zabiegi, które, parząc od strony metodologicznej, mają charakter perswazyjny. Nakłaniają mianowicie do określonych sposobów bycia.

3.5. Decyzjonizm

Jak przekonuje Habermas, Heidegger był na dobrej drodze, by zrealizować wyznaczone przez siebie zadanie i przekroczyć założenia charakteryzujące filozofię podmiotu. Jak wynika to z wywodu Habermasa, nie mogło mu się to jednak powieść – właśnie wskutek określonej, *implicite* tkwiącej u podstaw jego interpretacji przesłanki normatywnej.

Zrekonstruuję teraz treść krytyki przedstawionej przez Habermasa, uzupełniając ją stosownymi cytatami. Do spraw tych wrócę w Rozdziale III., gdzie poddam analizie to, co Habermas uważa za mocną stronę propozycji Heideggera, oraz w Rozdziale IV., gdzie spróbuję sformułować alternatywną przesłankę normatywną.

Habermas twierdzi, iż Heidegger dzięki wyżej przybliżonym trzem strategicznym posunięciom mógł pozbawić relację podmiotowo-przedmiotową waloru paradygmatycznego oraz zlikwidować charakterystyczne dla filozofii podmiotu metodologiczne uprzywilejowanie autorefleksji, nie rezygnując przy tym z transcendentalnego sposobu, na jaki postawił on problem ontologiczny⁹⁹.

W kontekście ontologicznej interpretacji problematyki transcendentalnej, świat stanowi dla Heideggera horyzont otwierania sensu, na podstawie którego interpretacyjnie eksplikowane są te związki sensu, w których codzienna

⁹⁹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 170.

egzystencja zawsze już z góry się znajduje¹⁰⁰. Stanowią one jej przednaukową prawdę, umożliwiając spotkanie się przedrozumienia i bytu¹⁰¹. Nie chodzi już jednak o odniesienie podmiotu do przedmiotu, lecz uprzywilejowane osadzenie w pewnych relacjach, których całościowy kontekst składa się na świat¹⁰². Tego ostatniego nie należy zatem rozumieć jako ogółu dostępnych poznawczo stanów rzeczy, lecz jako praktyczno-życiową przestrzeń nie-objektywizującego obchodzenia się z rzeczami-narzędziami¹⁰³. W grę wchodzi tu nade wszystko działania celoworacyjne, analizowane przez Heideggera (oczywiście w innej terminologii) w początkowych partiach *Bycia i czasu* (BC: § 15).

Habermas zauważa, iż perspektywę interpretacji świata podziela Heidegger z pragmatystami – Peircem, Meadem czy Deweyem; jej oryginalność polega zaś na tym, że Heidegger próbuje ją wykorzystać w krytyce filozofii świadomości, rozciągając swe pragmatyzujące analizy świata jako kontekstu odesłań na relacje intersubiektywne: na perspektywę intersubiektywnych stosunków, jakie jednostka nawiązuje z innymi¹⁰⁴. Heidegger – zauważa Habermas – rzeczywiście porzuca charakterystyczny dla fenomenologii mit izolowanego Ja i wprowadza na jego miejsce przeciętne struktury intersubiektywności związane z codzienną praktyką komunikacyjną¹⁰⁵. Habermas uważa jednak, że w tym właśnie momencie przedsięwzięcie Heideggera utyka¹⁰⁶. Utyka ono w miejscu, w którym – jak twierdzi autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* – właśnie otworzyło obiecującą perspektywę problemową:

1. Przejście od samotniczego działania celoworacyjnego „do społecznej interakcji faktycznie obiecuje rozpoznanie tych procesów porozumienia – a nie tylko rozumienia – które uobecniają świat jako intersubiektywnie wspólne tło świata przeżywanego”¹⁰⁷.
2. „Z języka używanego komunikacyjnie – pisze Habermas – można odczytać struktury wyjaśniające, jak świat przeżywany – sam

¹⁰⁰ Por. ibidem, str. 170-171.

¹⁰¹ Por. ibidem, str. 171.

¹⁰² Por. ibidem, str. 171.

¹⁰³ Por. ibidem, str. 172.

¹⁰⁴ Por. ibidem.

¹⁰⁵ Por. ibidem, str. 173-174.

¹⁰⁶ Por. ibidem, str. 172.

¹⁰⁷ Ibidem, str. 173. W cz. 5. tego Rozdziału przybliżyę problem rozróżnienia na rozumienie i porozumienie – jest on związany z zarzutem, jaki Habermas stawia hermeneutyce (w sporze z Gadamerem).

bezpodmiotowy – reprodukuje się jednak za sprawą podmiotów i ich działania komunikacyjnego. W ten sposób załatwione byłoby pytanie o ‘kto’ *Dasein* (...)”¹⁰⁸.

Heidegger – uważa Habermas – mimo wszystko jednak nie obrał drogi, która prowadzi do teorii komunikacji, i powrócił do założeń filozofii podmiotu¹⁰⁹. Powodem tego stanu rzeczy była przyjęta przezeń przesłanka normatywna. Wpisana jest ona w parę terminologiczną: *Eigentlichkeit* – *Uneigentlichkeit*, tj. właściwość / autentyczność – niewłaściwość / nieautentyczność¹¹⁰. Heidegger rozróżnia dwa rodzaje egzystencji albo sposoby egzystowania – właściwy oraz niewłaściwy. Twierdzi on wprawdzie, że nie są to rozróżnienia moralne, niemniej jednak z rozwinięciem struktury egzystowania właściwego utożsamić można odpowiedź na pytanie o to – jak żyć. Dokładnie tak czyni Habermas. Uważam jednak, że przeocza on kilka istotnych okoliczności. Zanim je podejmę (Rozdział III. oraz IV.), streszczę teraz zawartość jego krytyki, dokonując przy tym niezbędnych objaśnień bądź uzupełnień.

Otóż, Habermas uważa, że powrót na pozycje filozofii podmiotu jest efektem kontrastującego ujęcia, które odpowiedzi na pytanie o „kto” *Dasein* (o to, „kim” jest *Dasein*) poszukuje w przeciwstawieniu się *Dasein* przeciętnym strukturom intersubiektywności, ucieleśnionym również w codziennych praktykach komunikacyjnych¹¹¹. Heidegger sferę tę oznacza egzystencjałem Się (*das Man*). Określenie to pochodzi niewątpliwie od sposobu, na jaki na ogół przyswajane są i reprodukowane obiegowe opinie, przekonania czy zachowania: „Używamy sobie – pisze Heidegger – i bawimy się, tak jak *się* używa: czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od ‘tłumu’, tak jak *się* zwykle to robi; uznajemy za ‘oburzające’ to, co *się* za oburzające uznaje” (BC: 162).

¹⁰⁸ Ibidem. W cytacie „jestestwo” zamieniono na „*Dasein*”.

¹⁰⁹ Por. ibidem.

¹¹⁰ W polskiej recepcji Heideggera mamy do czynienia z zastosowaną tutaj alternatywą translacyjną odnośnie do stosowanego przez autora *Sein und Zeit* pary terminów „*Eigentlichkeit*” i „*Uneigentlichkeit*”. Idąc niewątpliwie tropem interpretacji przedłożonych przez Th. W. Adorna czy J. Derridę, Krzysztof Michalski w swej monografii wydanej po raz pierwszy w 1978 roku zaproponował, by odnośną parę terminologiczną przełożyć za pomocą wyrażen „autentyczność”, „nieautentyczność” – zob. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998. Natomiast polski przekład *Sein und Zeit* pióra Bogdana Barana, jak również większość badaczy, przyjmuje formułę „właściwość” – „niewłaściwość”. Nie rozstrzygając na razie, w jaki sposób chcę rozumieć termin Heideggerowski, zachowuję tutaj tę dwuznaczność.

¹¹¹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 174.

Jak zauważa Habermas, ucieleśnione w codziennej praktyce komunikacyjnej Się wiąże Heidegger z relacją podległości względem innych¹¹². Się tworzy wręcz, jak mówi Heidegger, rodzaj dyktatury (BC: 162): „*Dasein* jako powszednie wspólne bycie jest *pod władzą* innych. Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie. Inni mogą korzystać wedle upodobania z powszednich możliwości bycia *Dasein*. Ci inni nie są przy tym *określonymi* innymi. Przeciwnie, każdy inny może ich zastąpić. Decydująca jest tylko dyskretna, od *Dasein* jako współbycia niepostrzeżenie przejęta dominacja innych. Należy się samemu do innych i utrwała ich władzę” (BC: 162)¹¹³.

„Kto” jest zatem tutaj rozmytym, trudnym do ustalenia „Się” – zgodnie z zasadą konstytutywną dla tego typu odwołujących się do *communis opinio* uzasadnień, iż wybiera się to właśnie, co „się” w danych okolicznościach przyjęło wybierać; to, co w danych okolicznościach wybiera statystyczna większość lub ten podmiot sprawczy (najczęściej rozmyty), który moderuje gusta i wybory większości¹¹⁴. „Wraz z zaturaniem Się – pisze Heidegger – zostaje już rozstrzygnięta najbliższa faktyczna możliwość bycia *Dasein* – zadania, reguły, mierniki, pilność i zakres zatroskanego i troskliwego bycia-w-świecie” (BC: 337).

Zauważmy przy tym (wykraczając poza Habermasa), iż Heidegger charakteryzuje struktury świata powszedniości związane z Się jako pewien kontekst „reguł działania i norm publicznych” (SZ: 288). W związku z tym zdanie jednostki na dyktat Się oznaczałoby również (obok powielania obiegowych opinii i zachowań) respektowanie intersubiektywnie podzielanych reguł działań i norm publicznych. Jest to ważka okoliczność. Habermas uważa – jak zaraz zobaczymy – że egzystencja właściwa prowadzi do zerwania ze światem wspólnym. Ja natomiast uważam, iż wiąże się ona z modyfikacją sposobu uczestnictwa w tym świecie (stosowna argumentacja zawarta jest w Rozdziale IV.); ma ona związek (choć nie tylko) właśnie z wspomnianymi regułami działania i publicznymi normami (określają one, jak postaram się pokazać w cz. 3.3. Rozdziału III., ramy racjonalności powszedniości).

¹¹² Por. ibidem.

¹¹³ Egzystencjał zwany przez Heideggera współbyciem (*Mitsein, Miteinandersein*) analizuję w cz. 3. Rozdziału III.

¹¹⁴ Zob. np. następujący fragment: „*Dasein*, określone jako współbycie, wiąże się z byciem wiedzionym przez panującą wykładnię, którą *Dasein* ma na swój temat; przez to, co *się* sądzi, przez modę, przez tendencje (*Strömungen*), przez to, co dzieje: tendencję, którą jest żaden, modę, którą jest nikt” (GA 64: 120).

Habermas przekonuje, że Heidegger idzie jednak po linii myślowej Husserla, jak również, z drugiej strony – Kierkegaarda. W przypadku fenomenologii transcendentnej Husserla nie ma miejsca na myśl, że podmioty są zarazem zindywidualizowane i uspołecznione¹¹⁵. Natomiast w przypadku teologii „bojaźni i drżenia” jednostka jest zawsze radykalnie samotna i musi sprostać zadaniu własnego zbawienia¹¹⁶. Tyle że Heidegger – jak zauważa Habermas – nie dopuszcza możliwości oparcia się na jakiejś instancji „ontoteologicznej” (metafizycznej lub teologicznej). Dla Heideggera filozofia ma bowiem charakter ateistyczny¹¹⁷. Swe „zbawienie” prowadzące do egzystowania właściwego jednostka uzyskać może zatem wyłącznie niejako sama z siebie. „Zbawienie” to ma więc, jak zauważa Habermas, postać paradoksalnego, gdyż nie mającego w niczym oparcia, samopotwierdzenia¹¹⁸.

W związku z powyższym, Habermas stara się zwrócić uwagę na następujące okoliczności:

1. (W kontekście Husserla) Heidegger dyskwalifikuje przeciętne struktury tła świata przeżywanego, o ile wykraczają one poza izolowane *Dasein* – są one bowiem strukturami istnienia nieautentycznego (niewłaściwego)¹¹⁹. Intersubiektywność konstruuje on w związku z tym podobnie jak Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* – każdorazowo moje *Dasein* miałyby konstytuować współbycie, tak jak transcendentalne Ja konstytuuje intersubiektywność świata wspólnego mnie i innym. Dla analizy procesów konstytutywnych Heidegger nie może przy tym spożytkować fenomenu języka – swe analizy poprowadził on bowiem w kierunku, który wiąże go z Się¹²⁰.
2. (W kontekście Kierkegaarda) Heidegger powtarza w pewnym sensie figurę wprowadzoną przez Fichtego, stosuje ją jednak w odniesieniu do skończonej

¹¹⁵ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 174.

¹¹⁶ Por. ibidem.

¹¹⁷ Por. ibidem. Filozofia – jak zwykł mawiać Heidegger – jeżeli chce legitymizować się radykalizmem, nie powinna przyjmować żadnego światopoglądu, zasadniczo więc jest ona ateistyczna (PIA: 28; GA 61: 197, 199; GA 20: 109). Kierkegaard natomiast zajmował, jak uważa Heidegger, „stanowisko wiary, zasadniczo na zewnątrz filozofii” (ONT: 38). Mimo to jednak Heidegger wskazuje na niego, jako na źródło swej inspiracji: „Towarzyszem w poszukiwaniach był młody *Luter*, wzorem *Arystoteles*, którego tamten nienawidził. Bodziec dał *Kierkegaard*, oczy zaś wprawił mi *Husserl*” (ONT: 11). Nazwiska te w żadnej mierze nie zdają oczywiście wyczerpująco sprawy z genealogii myśli Heideggera.

¹¹⁸ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 174.

¹¹⁹ Por. ibidem, str. 173.

¹²⁰ Por. ibidem, str. 174.

egzystencji jednostkowej (która zajmuje miejsce wszechmocnego pra-Ja)¹²¹. Wolność, jaką zakłada ta figura, polega na samoustanowieniu i samopotwierdzeniu poprzez czyn (Fichteński *Tathandlung*)¹²². U Heideggera funkcję tę pełni projektowanie sensu świata, realizowane jednakże poprzez jednostkowe wybory. Nie mają one jednak żadnej instancji kontrolnej poza indywidualnym sumieniem, które w milczeniu przyzywa do zdecydowanego działania. Wobec tego – jak zauważa Habermas – *Dasein* miałyby uzasadniać się samo z siebie, Heidegger zaś realizowałby za pomocą tej figury, pozornie tylko przezeń wyeliminowany, klasyczny dla filozofii postulat uzasadnienia ostatecznego,¹²³.

Punkt drugi wymaga tutaj osobnego komentarza¹²⁴. Ruch samouzasadnienia *Dasein* wiąże się tutaj z przekroczeniem struktur powszedniości – wiąże się on z, by tak rzec, „postawieniem na siebie”, tzn. na swój indywidualny projekt sensu¹²⁵. Wskażmy najpierw negatywne aspekty tego ruchu:

1. Przekracza on publiczne obowiązywanie Się, pozbawia je znaczenia (BC: 343-344).
2. Odcina on od uczestnictwa w sposobie komunikacji (tzw. gadanie – *Gerede*), charakteryzującej struktury Się (BC: 341).
3. Nie polega on na roztrząsaniu własnego życia wewnętrznego (BC: 344).

Są to charakterystyki, za pomocą których Heidegger stara się przybliżyć proces „uwłaściwienia” – tj. osiągnięcia stadium egzystencji właściwej. Inicjacja przypada

¹²¹ Por. ibidem, str. 175.

¹²² Por. ibidem.

¹²³ Por. ibidem.

¹²⁴ Bardziej szczegółowe analizy przeprowadzam w cz. 6. Rozdziału III. oraz w Rozdziale IV.

¹²⁵ Podobną perspektywę interpretacyjną, jako jeden z członów alternatywy, przyjmuje polska autorka, Ewa Kobylińska, w swej interpretacji zestawiającej koncepcje Husserla oraz Heideggera w terminach epistemologii historycznej Jerzego Kmity – por. Ewa Kobylińska, „Fenomenologiczna koncepcja intencjonalności a hermeneutyczny pansmiotyzm”, [w:] *Studia metodologiczne* Nr 21 (1982), Poznań 1982. Zdaniem Kobylińskiej, koncepcję Heideggera można zinterpretować w sposób, który utożsamia indywidualność ze skrajnym indywidualizmem, eksplikowanym za pomocą pojęcia interpretacji adaptacyjnej odniesionej do zastanego – historyczno-kulturowego – kontekstu sensów (stanowi on w tym wypadku negatywny punkt odniesienia). „Rozumienie hermeneutyczne – pisze Kobylińska – jest konsekwencją destrukcji klasycznej sytuacji epistemologicznej. Ponieważ (...) to, co przeżywane, tożsame jest ze sposobem przeżywania, a ów sposób opiera się na indywidualnym, i co najważniejsze – oryginalnym paradygmacie sensów, to przeżywanie (rozumienie) utwierdza tylko jednostkę we własnym światopoglądzie. Z pewnością nie stanowi ono niezbędnego warunku komunikacji (...); jest to raczej rodzaj samorozumienia zakorzenionego w pierwotnym doświadczaniu przedpojęciowym; można je określić jako interpretację skrajnie adaptacyjną, bo zrelatywizowaną tylko do indywidualnych wartości. Przekonania kulturowe – Heideggerowski świat – mają znaczenie tylko o tyle, o ile stanowią materiał, obszar semantyczny poddający się usensawiającej aktywności jednostki” (ibidem, str. 130/1).

tutaj pewnego typu doświadczeniu – trwodze (*Angst*), w wyniku której *Dasein* w tym sensie konfrontuje się z własną śmiercią, że uświadamia sobie, iż bez względu na wymienialność ról i powtarzalność projektów bycia w świecie intersubiektywnym, jest przynajmniej jedno takie wydarzenie, którego będzie ono musiało doświadczyć bez zdania na innych. Tym wydarzeniem jest własna śmierć – człowiek jest bowiem, choć przeważnie woli sobie raczej tego nie uświadamiać, byciem-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*).

Metodyczna funkcja tego ostatniego fenomenu jest podwójna. Pozwala on, po pierwsze, widzieć poszczególne sposoby egzystowania w perspektywie ich temporalnej całości (wszystkie one mają swój kres, który jest nie bez znaczenia na ich sens), zarazem zaś, po drugie, wskazać na ich podstawę. Bez względu bowiem na konformizm neglizowany przez Heideggera w krytyce Się, każde bez wyjątku *Dasein* stanowi podstawę swoich wyborów, tzn. nawet jeśli jest ono – by użyć innej nieco terminologii – zewnątrzsterowne, to przecież nadal – jako ono samo. Konfrontacja z byciem-ku-śmierci uświadamia zatem – by uciec do jeszcze innej terminologii – że bez agenta nie ma kontraktu¹²⁶. Dzięki uświadomieniu sobie tego można – jak wynika to z wywodów przedstawionych przez Heideggera – wziąć sprawy, czyli własne życie, we własne ręce, tj. egzystować właściwie – przyswoić sobie własne bycie (BC: 54). Świadectwo właściwego bycia daje zaś – jak powiada Heidegger – sumienie (*Gewissen*) (BC: 296). Jego zew (*Ruf*) wyrывa z zatury w Się i wzywa do Siebie (tzn. do egzystowania właściwego) (BC: 345).

W wyżej zamieszczonym punkcie trzecim mowa o tym, że właściwość nie polegać ma na roztrząsaniu swojego życia wewnętrznego. Przeciwnie – polegać ma ona na działaniu: „Słyszeć zew właściwie – potwierdza to litera tekstu Heideggera – znaczy doprowadzić się do faktycznego działania” (BC: 370). Jest to jednak – jeśli wziąć pod uwagę punkt 1. oraz 2. – określony rodzaj działania; taki mianowicie, który:

1. nie bierze pod uwagę obowiązujących jego reguł i norm (tj. tego, co publicznie obowiązujące);
2. nie bierze pod uwagę tego, co na ich temat (jak i naszego własnego działania) mają do powiedzenia inni.

¹²⁶ Por. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit., str. 77.

Są to niewątpliwie stwierdzenia (lub raczej konsekwencje stwierdzeń Heideggera), które dają asumpt do wyinterpretowania takiej przesłanki normatywnej, jaką wskazał Habermas: egzystencja właściwa/autentyczna – jak przyjmuje on – odcina od wspólnoty, by egzystencjalnym wysiłkiem pojedynczego *Dasein* tworzyć (niejako zawsze na nowo) sens świata¹²⁷.

Heidegger wprowadza w tym kontekście dodatkowy egzystencjał: zdecydowanie (*Entschlossenheit*) (BC: 340). W efekcie jego myśl jest dość często wiązana z wyrastającą z ducha Hobbessa (*autoritas, non veritas facit legem*), rodzącą się ówczesnie tradycją decyzyzjonizmu (m. in. Carl Schmitt i Ernst Jünger)¹²⁸. Decyzyzjonizm przyjmuje, że „nie dysponujemy żadnymi wystarczająco (*hinreichend*) relevantnymi kryteriami lub dostatecznie (*hinreichend*) jednoznacznymi intuicjami, ażeby ocenić dany przypadek w uzasadniony sposób”¹²⁹. Wobec tego przedstawiciele tego stanowiska przyjmują, że decyzje są treściowo nieokreślone. W aspekcie moralnym zbliża to decyzyzjonizm do etyk o charakterze proceduralnym, one również bowiem rezygnują z treściowego określenia norm. Etyki proceduralne powstrzymują się, częściowo lub całkowicie, od treściowego określania pryncypiów oceny moralnej, a jedynie proponują lub przepisują określone metody lub procedury, za pomocą których pryncypia te mogą zostać wyszukane, wytworzone lub sprawdzone i przetestowane. Decyzyzjonizm nie przyjmuje jednak żadnych tego typu procedur, bywa z tego powodu nazywany niekiedy „etyką proceduralną bez procedury”¹³⁰. Decyzje rozumie się tutaj jako sądy czy rozstrzygnięcia, które podejmowane są bez żadnych norm i reguł – tj. na gruncie spontanicznych pobudzeń woli.

Decydując o sobie, Heideggerowskie *Dasein* stawia na siebie – jego wybory są jednak niczym nieuzasadnione. Sumienie przemawia bowiem, jak zaznacza Heidegger, wyłącznie w *modus* milczenia (BC: 344). Nie dziwi więc, że Habermas uznać mógł, iż instancja kontrolna dla zdecydowania jest pusta – jego przedmiot (przedmiot zdecydowanego wyboru) jest bowiem zależny wyłącznie od decyzji¹³¹. Sumienie może tu ewentualnie – jak dodałbym – kontrolować

¹²⁷ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 173.

¹²⁸ Por. Richard Wolin, *Seinspolitik...*, op. cit., str. 60-66.

¹²⁹ Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin – New York 2003, str. 110 (podkreślenie – J. D.).

¹³⁰ Por. ibidem, str. 105.

¹³¹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 179.

zachowywanie dystansu do przeciętności i świata publicznego. Swą koncepcją *Dasein* Heidegger powracałby więc – jak podkreśla Habermas – na pozycje solipsyzmu, charakterystycznego dla filozofii podmiotu¹³².

Powyższa konkluzja jest oczywiście zgodna z treścią Heideggerowskiej autoegzegezy. W jej myśl, *Bycie i czas* niedostatecznie wyzwoliło się z okowów filozofii podmiotu. Patrząc retrospektywnie, Heidegger stwierdza, iż był to podstawowy powód zwrotu, jaki dokonał się w jego myśleniu około 1933 lub 1934 roku.

Oprócz deklarowanego wyzwolenia z owych okowów, jakie pętały wcześniejszą koncepcję egzystencji, „zwrot” przynosi również zasadniczą reorientację problematyki normatywnej.

4. Posłuszeństwo i posłuch

4.1. Normatywna konsekwencja filozofii „pozwrutowej”

„Zwrot” jest w interpretacji Habermasa tym krokiem, w którym Heidegger przekracza wspomniany wyżej „próg myślenia ponowoczesnego”. Krok ten dokonuje się w toku interpretacji Nietzscheańskiego dionizyjskiego mesjanizmu¹³³. Heidegger uznaje go za ostatnią figurę zachodniej metafizyki, niezależnie od tego, iż występuje ona w szacie jej przewyciężenia. Dopiero „pozwrutowa” filozofia „źródeł”, „drugiego początku filozofii” miałaby stanowić wyjście z błędnego koła, w jakim znalazła się tamta – błędnego koła, pod które w jego autointerpretacji podpada również aporetyzacja *Bycia i czasu* dokonana w kategoriach filozofii świadomości. Powyżej przedstawiłem Habermasowską wizję tej aporetyzacji. Teraz zaś postaram się pokazać, iż próba jej przewyciężenia stanowi w istocie innego typu ślepą uliczkę (by trzymać się przywołanego już porównania).

¹³² Por. ibidem, str. 174.

¹³³ Por. ibidem, str. 155.

Heidegger realizuje „zwrot”, radykalizując Nietzscheański motyw końca metafizyki. Z uwagi na zawartą w nim *implicite* treść normatywną, motyw ten stanowi zarazem kryterium krytycznej rekonstrukcji dziejów metafizyki, jak również – co podkreśla Habermas – sposób na przywrócenie filozofii utraconego panowania. Rezultatem młodohegłowskiej krytyki i desublimacji ducha była bowiem – jak zauważa on – defensywa filozofii na płaszczyźnie nie tylko dynamicznie autonomizujących się nauk szczegółowych, moralności oraz sztuki, lecz również w obrębie świata polityczno-społecznego¹³⁴.

Heidegger przywraca filozofii jej utraconą moc w tej mierze, w jakiej przypisuje metafizyce wyróżnioną funkcję poznawczą. Jest to możliwe przy pewnym założeniu. Habermas eksplikuje je następująco: „sens historycznych losów danej kultury lub społeczeństwa ustala pewne zbiorowo obowiązujące uprzednie rozumienie wszystkiego, co może się w świecie wydarzyć. To ontologiczne przedrozumienie zależne jest od tworzących horyzont pojęć podstawowych, które niejako przesadzają sens bytu”¹³⁵. Epokowe przemiany tego przedrozumienia odzwierciedlają się zaś w dziejach metafizyki. Filozof ma do nich wyróżniony dostęp (w czym przejawia się jego uprzywilejowanie). „Już dla Hegla – komentuje Habermas – dzieje filozofii były kluczem do filozofii dziejów. Porównywalną rangę mają dla Heideggera dzieje metafizyki; dzięki nim filozof dociera do źródeł, z których każda epoka wyrokiem losu czerpie swoje własne światło”¹³⁶.

Heidegger tworzy rozległą perspektywę dziejów metafizyki zachodniej. Wyróżnionym pojęciem podstawowym staje się dlań Kartezjańska pewność samowiedzy, która odsyłać ma zarazem do Protagorasa (*homo mensura rerum*), jak i Nietzschego (*Wille zur Macht* jako atrybut *Übermensch*, charakteryzowanego przezeń na modłę idealnego typu esesmana)¹³⁷. Wszelkie konstelacje pojęciowe wywodzą się tutaj jednak i zarazem prowadzą do tej samej figury – tj. racjonalności technicznej czy, inaczej mówiąc, jednostronnie ujętej racjonalności, zorientowanej na schemat działania celoworacjonalnego (instrumentalnego). Filozofia świadomości pełni w tym kontekście rolę wiodącą. „Filozofia świadomości – komentuje Habermas – wychodzi od pojedynczego podmiotu, który poznając i działając, staje wobec

¹³⁴ Por. ibidem, str. 154-155.

¹³⁵ Ibidem, str. 155 (podkreślenie – J. D.).

¹³⁶ Ibidem, str. 155.

¹³⁷ Por. ibidem, str. 155-156.

obiektywnego świata rzeczy i zdarzeń. Zapewnienie trwałości podmiotu ukazuje się jako kalkulujące podejście do postrzegalnych i podatnych na manipulacje przedmiotów”¹³⁸.

Heidegger podejmuje tutaj znany przynajmniej od czasów Hegla, charakterystyczny motyw dyskursu nowoczesności – krytykę subiektywizmu¹³⁹. Skrajność jego stanowiska polega przy tym na tym, że:

1. Efektem jego krytyki ześrodkowanego w podmiocie rozumu jest redukcja rozumu do rozsądku, wobec czego w samowiedzy podmiotu prócz strony autorytarnej nie potrafi on dostrzec tej pojednawczej – samowiedza jawi mu się wyłącznie jako instrument panowania¹⁴⁰.
2. Efektem tej redukcji jest zaś niwelacja wszelkich orientacji normatywnych do roszczeń związanych z władzą – w wyniku czego nie może Heidegger odróżnić perspektywy uniwersalnej (humanizmu, Oświecenia czy choćby pozytywizmu) od partykularystycznej autoafirmacji w duchu rasizmu i nacjonalizmu albo reakcyjnych doktryn typu Spenglera czy Jüngera¹⁴¹.

Ponieważ w ujęciu Heideggera podmiotowość pełni funkcję zasady scalającej całość dziejów metafizyki, wyjście z kryzysu, który diagnozuje on m. in. za pomocą przywołanych tu przeze mnie kategorii, odbyć się może tylko poprzez projektowane na przyszłość cofnięcie się, powrót do presokratejskich źródeł – „drugi początek” filozofii, „zwinięcie i przewyciężenie” („*Verwindung und Überwindung*”) metafizyki.

W odniesieniu do powyższego, Habermas zauważa jednak, że akt przewyciężenia metafizyki nie może mieć charakteru demaskatorskiej krytyki, w ramach której przewyciężenie metafizyki stanowiłoby ostatni akt obnażenia jej własnych założeń – obecnych jeszcze zarówno u Nietzschego, jak i w *Byciu i czasie*. Jest tak, ponieważ autorefleksja, która by miała tego dokonać, sama musiałaby poruszać się w perspektywie przynależnej do dyskwalifikowanej nowożytności, dzielając tym samym paradoksy właściwe każdej autoreferencjalnej krytyce rozumu¹⁴². Dlatego też – jak argumentuje autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*

¹³⁸ Ibidem, str. 160 (podkreślenie – J. D.).

¹³⁹ Por. ibidem, str. 156.

¹⁴⁰ Por. ibidem, str. 156-157.

¹⁴¹ Por. ibidem, str. 157.

¹⁴² Por. ibidem, str. 178.

– Heidegger porzucił dyskursywne środki należące do jej repertuaru i sięgnął po figurę wglądu sytuującego się poza refleksją¹⁴³. „Myślenie naukowe – komentuje ten ruch Habermas – i metodycznie uprawiane badania podlegają ryczałtowej dyskwalifikacji, ponieważ poruszają się w obrębie nowoczesnego rozumienia bycia, wytyczonego przez filozofię podmiotu. Nawet filozofia, póki nie zrezygnuje z argumentacji, tkwi w zaklętym kręgu obiektywizmu”¹⁴⁴.

Poprzez to przekroczenie, a raczej rezygnację, miałyby właśnie realizować się wspomniana przeze mnie przywrócona moc filozofii. Pozadyskursywne, oparte na wglądzie, „myślenie istotne” docierać ma bowiem do wspomnianego historycznego losu danej kultury czy społeczności, wyznaczającego granice i sposób przejawiania się konstytutywnych dla niej sensów. Z uwagi na *implicite* normatywne założenie, iż tak los, jak i sens nie mogą być na powrót subiektywną konstrukcją poznającej i działającej podmiotowości, „myślenie istotne” przybiera w tym kontekście postać kontemplatywnego wsłuchiwania się w „przesłanie” rzeczzonego losu (i wpisanych wń sensów)¹⁴⁵. W wyniku czego ten ostatni zostaje w nieunikniony sposób hipostazowany i staje się, jako „los bycia” – dostępnym wyłącznie myślicielowi¹⁴⁶ – podmiotem zmian w świecie. Sama zaś koncepcja Heideggera przyjmuje w rezultacie wyraźnie historiozoficzne oblicze.

Normatywna konsekwencja tych posunięć jest przy tym następująca: „Bycie – pisze Habermas – wymyka się asertorycznemu ujęciu zdań opisowych, można je jedynie okrążyć i ‘wymilczeć’ mową pośrednią. Propozycjonalnie pusta mowa o byciu ma zarazem sens illokucyjny, mianowicie sprzyja uległości wobec losu. Jej praktyczno-polityczna strona polega na perlokucyjnym efekcie treściowo niejasnej gotowości posłuchu wobec auratycznego, ale nieokreślonego autorytetu. Retoryka późnego Heideggera wynagradza brak propozycjonalnej zawartości samego tekstu: nastroja adresatów do obcowania z pseudo-sakralnymi mocami”¹⁴⁷.

Depotencjalizacja waloru krytycznego jest tutaj trudna do przeoczenia. O ile bowiem, jak argumentuje Habermas, *Bycie i czas* zachowywało jeszcze jakąś instancję kontrolną – problematyczną wprawdzie, gdyż opartą na pustej formule

¹⁴³ Por. ibidem, str. 159.

¹⁴⁴ Ibidem, str. 159/60.

¹⁴⁵ Por. ibidem, str. 163.

¹⁴⁶ Los ten, jak można nieco ironicznie dodać, dostępny jest ewentualnie jeszcze poetom, lecz nie wszystkim – gdyż tylko mistycyzującym symbolistom, jak Hölderlin, Rilke czy Trakl.

¹⁴⁷ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 164 (podkreślenie – J. D.).

decyzjonizmu – o tyle „zwrot” rozpuszcza wszystko w anonimowym wymiarze przesłania losu, który staje się „metahistoryczną instancją uczasowionej mocy źródłowej, błędnie wyposażoną w atrybut dziania się prawdy”¹⁴⁸.

Tak ustanowiony, sytuujący się poza wszelką krytyką autorytet losu daje się dowolnie interpretować i aktualizować pod względem swoich przejawów i prawowitych nośników; nie dziwi więc, że z perspektywy wyborów roku 1933 Heidegger mógł płynnie i niepostrzeżenie przejść do wypełnienia niektórych kategorii występujących w *Byciu i czasie* zupełnie nową treścią¹⁴⁹. O ile egzystencja była tam interpretowana w sposób zindywidualizowany, jako zaangażowane dokonywanie wyborów, tak teraz wpisana zostaje w ponadindywidualny byt narodu, którego „dola” zesłana mocą losu wyznacza zakres zadań, z których realizacją należy się bez oporu zgodzić – wszelka zmiana jest bowiem właśnie zmianą zesłaną wewnętrznymi wyrokami losu.

W ten oto sposób kwestia odpowiedzialności została zniesiona – dokonując eksplikacji swego politycznego zaangażowania, Heidegger nie interpretuje go w kategoriach upadku w dominującą ówczesnie zdegradowaną intersubiektywność „Się” (za co subiektywnie można być odpowiedzialnym), lecz jako obiektywne, należące do samego losu, „usunięcie się prawdy”. „Jeśli najbardziej zdecydowanemu filozofowi – komentuje Habermas – dopiero stopniowo otworzyły się oczy na naturę reżimu, to sprawcą tej spóźnionej lekcji dziejów powszechnych ma być sam bieg świata, i to nie konkretna historia, ale wysublimowana, awansowana na poziom ontologii”¹⁵⁰.

Konsekwencja normatywna tego historiozoficznego zwrotu obarczona jest niewątpliwie zasygnalizowanym deficytem racjonalnego uzasadnienia swych podstaw oraz stanowiących ich konkretyzację rozstrzygnięć. W rezultacie to, co w kontekście bardziej dyskursywnych założeń uchodzić może za stanowiące jeden z przejawów deformacji jednostronnie zracjonalizowanej praktyki powszedniości, uchwytnie wypaczenie codziennej praktyki komunikacyjnej, zostaje przez Heideggera zaszyfrowane pod postacią administrowanej przez – oczywiście nie wszystkich – filozofów doli narodu¹⁵¹. Jak pokazują rozważania Hermanna Mörchena, na gruncie

¹⁴⁸ Ibidem, str. 179. Przekład zmieniony gramatycznie.

¹⁴⁹ Por. ibidem, str. 181.

¹⁵⁰ Ibidem, str. 184.

¹⁵¹ Por. ibidem, str. 163.

tego założenia argument siły nieodzownie wypiera siłę (lepszego) argumentu, redukując obowiązywanie i słusność do relacji władzy: panowania i podległości; instrumentalną transparencję filozofii podmiotu zastępują tu bowiem nieprzejrzyste pozadyskursywne moce o autorytarnych uroszczeniach¹⁵².

4.2. Dwa motywy normatywne w *Byciu i czasie*

Krok, jakim był „zwrot”, jest dla Habermasa na tyle nieprzekonywujący, że nie znajduje on wewnętrznych racji, które przemawiałyby za jego uczynieniem. „Przypuszczam – konkluduje Habermas – że Heidegger tylko wskutek przejściowej identyfikacji z ruchem narodowego socjalizmu – któremu jeszcze w 1935 roku przyznawał wewnętrzną prawdę i wielkość – mógł dojść do uczasowione filozofii źródeł późnego okresu”¹⁵³.

Wskazując na pozamerytoryczny motyw kroku poczynionego przez Heideggera, Habermas rewaloryzuje zarazem wzajemny stosunek, jaki zachodzi pomiędzy jego punktem wyjścia i dojścia. To, co sam Heidegger uznaje za przewyciężenie filozofii podmiotu, Habermas interpretuje jako jej abstrakcyjną negację, która, mało tego, nadal tkwi w cieniu założeń tamtej¹⁵⁴. W konsekwencji, figury pojawiające się po „zwrocie” stanowią opozycyjną wersję wcześniejszych motywów, umożliwiając wyżej wzmiankowany zabieg wypełnienia kategorii występujących w *Byciu i czasie* nową treścią¹⁵⁵.

Zauważmy w tym miejscu, iż niezależnie od tego, czy relację, jaka zachodzi pomiędzy oboma etapami filozofii Heideggera, potraktujemy jako pozytywne przewyciężenie pierwszego przez drugi (jak zakłada Heidegger) czy też raczej jako, dokonaną przez drugi względem pierwszego, abstrakcyjną negację o charakterze dopełnienia (jak zakłada Habermas), moment przewyciężający bądź negujący uznać

¹⁵² Zob. Hermann Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. Michał Herer i Robert Marszałek, Warszawa 1999, zwłaszcza str. 6 – 141. Zob. również: Włodzimierz Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998, str. 30-48.

¹⁵³ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 179.

¹⁵⁴ Por. ibidem, str. 162.

¹⁵⁵ Por. ibidem, str. 176-177.

można za (co prawda skrajną) metafizyczną transpozycję podstawowego aspektu hermeneutycznej koncepcji tradycji. Jest ona obecna również w *Byciu i czasie*.

Podstawy do wysunięciu powyższego wniosku o transpozycji elementu hermeneutycznego w metafizyczny dostarcza funkcja, jaką odnośne elementy odgrywają w ramach procedury uzasadnienia:

1. W wersji metafizycznej, tradycja transponowana w zhipostazowane dzieje (los) bycia, zachowuje w pełni suwerenność tego, co pierwsze – tj. źródła. Jest tak niezależnie od tego, iż koncepcja ta, negując fundamentalizm zachodniej metafizyki, zaprzecza ponadczasowemu charakterowi jego genezy. Uhistorycznienie nie prowadzi tutaj do spodziewanej relatywizacji, przeciwnie – „uczasowione” źródła uzyskują status quasi-absolutu, określając (pozapojęciowo) zakres możliwości działań i ich ewaluacji, które w wyniku nieobecności elementu dyskursywnego zajmują miejsce uzasadnienia.
2. W wersji hermeneutycznej, tradycja również określa zakres możliwych działań i ich ewaluacji, nie zatracając przy tym jednak elementu dyskursywnego (zachowując tym samym obecność uzasadniania). Zakresu tego nie regulują wyroki instancji metafizycznej, lecz historycznie i kulturowo określone okoliczności sytuacji argumentacyjnej, w odniesieniu do których zakłada się zazwyczaj, iż:
 - a. są one w tym sensie nieprzekraczalne, że uniemożliwiają skonstruowanie uzasadnienia ostatecznego i w pełni uniwersalnego;
 - b. w toku przemian, jakim ulegają, krystalizuje się w ich ramach pewien zestaw przekonań, instytucji czy osób, odwołując się do autorytetu których kształtowane są ewaluacje i ich uzasadnienia; co istotne, autorytet ten jest również w pewnym sensie nieprzekraczalny – w tym mianowicie, iż stanowi on ostateczną instancję w ramach procedury uzasadnienia.

Nie dyskutując na razie, czy koncepcja tradycji przedstawiona przez Heideggera w *Byciu i czasie* zbiega się w pełni z hermeneutyczną funkcją uzasadniającą przedstawioną w punkcie drugim, zauważmy, na razie z grubsza, że koncepcja prawdy przyjęta przez niego w § 44. tego dzieła relatywizuje ją do horyzontu rozumienia sensu, określającego warunki, pod jakimi dany sąd uchodzić może za ważny

przedmiotowo. W rezultacie – jak argumentuje Ernst Tugendhat – Heidegger nie zakłada waloryzacji samych tych warunków: jego koncepcja prawdy przeocza bowiem sam problem prawdy jako takiej¹⁵⁶. O ile już taka wstępna postać problemu, jaki niesie ze sobą zagadnienie prawdy, wskazuje na obecność elementu nieprzekraczalnego, niepodatnego na krytyczną rewaloryzację w jakimkolwiek trybie, o tyle też uzasadnionym wydaje się, że wskazana powyżej transpozycja możliwa jest na gruncie odnośnej funkcji.

Rozpołowiona „zwrotem” alternatywa interpretacyjna byłaby zatem obecna już na wczesnym etapie filozofii Heideggera. Interpretacyjną konkluzję Habermasa można w tym kontekście doprowadzić do postaci opozycji: wspólnotowe – jednostkowe, gdzie pierwszy jej człon określa nieprzekraczalną w pewnym zakresie tradycją, drugi zaś napięcie, jakie występuje pomiędzy zakorzenieniem w jej ramach a potrzebą indywidualizacji, która swą pełną – normatywnie zalecaną – realizację znajduje w negacji.

Dokonane w ten sposób scalenie dwóch wątków interpretacyjnych prowadzi nas do zapowiedzianego wyżej rozszerzenia krytycznych wniosków Habermasa o treść jego zarzutów wysuwanych względem hermeneutyki (głównie Gadamera). W tym kontekście problemowym ta ostatnia stanowi nie tylko – skądinąd zgodnie z ujęciem Habermasa – rozwinięcie założeń przyjętych przez Heideggera, lecz również reprezentuje sobą, relewantną z punktu widzenia moich rozważań, wykładnię i ewaluację funkcji, jaką pełni tradycja (a zatem, wprzęgnięty na powrót w kontekst hermeneutyczny, drugi człon alternatywy interpretacyjnej Habermasa).

Zasygnalizowany zarzut Habermasa w sposób systematyczny powiązany jest z innym jeszcze stawianym hermeneutyce – mianowicie z krytyką przyjmowanego przez nią uniwersalistycznego roszczenia do językowej zrozumiałości oraz konserwatywnego pojęcia tradycji, jaka się z nim wiąże. Rekonstrukcja tego zarzutu da zarazem sposobność rozpoznania jednego z wstępnych warunków, jaki spełnić musiałaby krytyczna rewaloryzacja wskazanego kontekstu wyjściowego, ażeby móc wyjść poza same tylko indywidualizujące gesty.

¹⁵⁶ Por. Ernst Tugendhat, „Heideggers Idee von Wahrheit”, [w:] *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Otto Pöggeler (red. nauk.), Königstein/Ts. 1984, str. 296-297.

5. Habermasa krytyka uniwersalistycznego roszczenia hermeneutyki oraz konserwatywnego pojęcia tradycji

W polemice ze sformułowaną przez Gadamera tezą o uniwersalności kwestii hermeneutycznej¹⁵⁷ Habermas tezę tę próbuje podważyć, obnażając granice myślenia hermeneutycznego. Jego intencja jest pozytywna, jak bowiem pisze on: „Świadomość hermeneutyczna jest niepełna, dopóki w zasięgu refleksji nie znajdują się granice hermeneutycznego rozumienia”¹⁵⁸.

Filozofia hermeneutyczna, tak jak pojmuje ją Habermas, wyrasta z dwóch komplementarnych rodzajów doświadczeń – hermeneutycznego oraz retorycznego. Pierwszy związany jest z aktywnością rozumienia przekazu, drugi z aktywnością tworzenia tego przekazu. Oba rodzaje doświadczeń uświadamiają, że pomiędzy językiem a praktyką zachodzi ścisły związek. Jest on widoczny zwłaszcza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę następujące wnioski, jakie płyną z hermeneutyczno-retorycznej inspiracji hermeneutyki filozoficznej:

1. Język naturalny (potoczny) jest w tym sensie refleksyjny, że jest każdorazowo swoim własnym metajęzykiem, i zakłada – z uwagi na tę jego cechę – uświadomioną postawę mówiącego podmiotu wobec języka¹⁵⁹. Stwierdzenie to opiera się na spostrzeżeniu, iż „środki języka naturalnego wystarczają zasadniczo do objaśnienia sensu dowolnych tekstów symbolicznych, jakkolwiek teksty te mogą zrazu wydawać się obce i

¹⁵⁷ Hans-Georg, Gadamer, „Uniwersalność problemu hermeneutycznego”, [w:] *Pamiętnik Literacki* LXVIII, z. 4, Warszawa 1977. Rezygnuję tutaj ze szczegółowej rekonstrukcji przebiegu tej polemiki. Dla porządku przytoczę jedynie jej chronologię: Hans-Georg Gadamer, „Die Universalität des hermeneutischen Problems”, 1966; – Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967; – Hans-Georg Gadamer, „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, 1967; – Jürgen Habermas, „Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, 1970; – Hans-Georg Gadamer, „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, 1971. Jeśli chodzi o polską literaturę przedmiotową, wymienić warto nade wszystko dwa artykuły stanowiące omówienie odnośnej polemiki – zob. Zdzisław Krasnodębski, „Rozumienie i emancypacja. Spór pomiędzy teorią krytyczną a hermeneutyką”, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, T. 29, Warszawa 1979; Andrzej Maciej Kaniowski, „Krytyczna teoria Jürgena Habermasa a punkt widzenia hermeneutyki”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 11 (180), Warszawa 1980. Zob. również Andrzej Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa 2008, str. 166-188.

¹⁵⁸ Jürgen Habermas, „Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki”, [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, Hubert Orłowski (red. nauk.), Warszawa 1986, str. 43.

¹⁵⁹ Por. Jürgen Habermas, „Uniwersalistyczne roszczenie...”, op. cit., str. 35-37.

niedostępne”¹⁶⁰. Patrząc jednak z innej jeszcze strony, wpisany w horyzont tego rozumienia nieuchronny dystans względem tego, co obce i odległe, uświadamia, że również zroszowały kontekst własny i aktualny można w każdej chwili zdemaskować jako potencjalnie niezroszowały. Dlatego też intersubiektywność porozumienia w języku potocznym jest zasadniczo tyleż nieograniczona, co cząstkowa. Komunikacja zakłada tutaj kompetencję w rozpoznawaniu tak komunikatu jawnego, jak i – niejawnego zazwyczaj – komunikatu o sposobie użycia. Uwidacznia to związek języka z tradycją. Kompetencja komunikacyjna nie obywa się tutaj bowiem bez uwikłania w jej kontekst, który dostarcza użytkownikowi ucieleśnionych w tradycji, uprzednio funkcjonujących schematów interpretacji.

2. Język naturalny (potoczny) jest w tym sensie ambiwalentny, że współwystępują w nim elementy kognitywne oraz ekspresywne, w związku z czym komunikacja jest w stanie tworzyć oraz zmieniać postawy wyznaczające działania¹⁶¹. Z uwagi na tę okoliczność język naturalny przyjmuje częstokroć funkcję działania – zachodzi bowiem korelacja pomiędzy dobozem środków językowych (kognitywnych i ekspresywnych) a podjęciem bądź zaniechaniem działania, bądź też decyzją przyjęcia lub odrzucenia wzorów, kryteriów oceny i norm dla działań.
3. Język naturalny (potoczny) jest w tym sensie produktywny, że – po pierwsze – przy użyciu skończonej liczby elementów i reguł da się w nim wyprodukować i zrozumieć nieskończony zbiór zdań oraz – po drugie – jest on zdolny do zmieniania samych reguł umożliwiających interpretację¹⁶². „Kunstowny dyskurs – pisze Habermas – który doprowadza do *consensusu* w rozstrzygnięciu praktycznych zagadnień, oznacza tylko, że w pewnym momencie próbujemy świadomie ingerować w ten żywiołowy proces i zmieniać dobrze przyswojone schematy interpretacji po to, by nauczyć się (a także nauczyć innych) zarazem inaczej widzieć i na nowo oceniać to, co było tradycyjnie z góry zroszowały”¹⁶³. Ambivalencja tej językowej produktywności polega na tym, że może ona służyć zarówno oświecaniu,

¹⁶⁰ Ibidem, str. 35.

¹⁶¹ Por. ibidem, str. 37.

¹⁶² Por. ibidem, str. 37-38.

¹⁶³ Ibidem.

jak i otępiającej agitacji albo perswazji manipulacyjnej; natomiast wolność, która wiąże się z tą produktywną mocą, ograniczona jest tą koniecznością, że jest wolnością zawsze wobec lub w opozycji do zastanego kontekstu interpretacyjnych reguł.

Uświadomiony na tych trzech płaszczyznach – rozumienia, działania i ekspresji – związek języka i praktyki ukazuje zarazem sposoby wnikania w strukturę języków naturalnych, jakie podsuwa przyswajanie posługiwania się kompetencją językową. Uświadomiona dzięki refleksji hermeneutycznej równoczesna wolność, jak i zależność od języka (rozwierająca zarówno subiektywistyczny, jak i obiektywistyczny pozór krępujący świadomość naiwną), przede wszystkim zaś jego wynikająca ze ścisłego związku z działaniem nieneutralność aksjologiczna, każe Habermasowi zapytać, czy istnieje taki poziom doświadczenia, który wykraczałby poza możliwość tego rodzaju urefleksyjnionego stosunku do kompetencji językowej i uniwersalnego roszczenia, jaki się z nim wiąże, wymykając się tym samym wskazanym granicom, które na pozór dają się – jak to zdaje się zakładać hermeneutyka filozoficzna – dowolnie przesuwac.

Habermas przedstawia następujące trzy argumenty przeciw uniwersalistycznemu roszczeniu hermeneutyki:

1. Teorie naukowe obywają się w swej konstrukcji bez języka naturalnego; sam zaś przekład ich zawartości na język komunikacji potocznej wykracza poza refleksję nad podstawami i doświadczeniem tego ostatniego, musi bowiem pośredniczyć między językiem naturalnym a monologowymi systemami językowymi. Konsekwencją tego jest „wyjście z dialogowej struktury języka potocznego oraz używanie języka dla celów rygorystycznej budowy teorii i organizacji celowo-racjonalnego działania”¹⁶⁴.
2. Epistemologia genetyczna Jeana Piageta pozwala przyjąć, iż język w tym sensie nie jest uniwersalnym medium doświadczenia świata, iż „nakłada się” on na wcześniejsze rozwojowo przedjęzykowe schematy poznawczo-operacyjne, jak: przestrzeń, czas, przyczynowość i substancja oraz reguły formalno-logicznego wiązania symboli, których podstawy mają charakter przedjęzykowy właśnie. „Jeśli prawdą jest – konkluduje Habermas – że inteligencja operacyjna sprowadza się do przedjęzykowych schematów

¹⁶⁴ Ibidem, str. 41.

poznawczych, a przeto może instrumentalnie posługiwać się językiem, to granicę uniwersalistycznego roszczenia hermeneutyki wyznaczają językowe systemy nauki i teorie racjonalnego wyboru. Przy tym założeniu można mianowicie wykazać, dlaczego zbudowane na zasadzie monologu systemy językowe są wprawdzie interpretowane w odniesieniu do języka naturalnego, ale mogą być ‘zrozumiane’ z pominięciem problematyki hermeneutycznej: oto warunki rozumienia nie są tożsame z warunkami potocznej komunikacji”¹⁶⁵.

3. Psychoanaliza oraz krytyka ideologii – dyscypliny zajmujące się systematycznymi zniekształceniami komunikacji, polegającymi na tym, że odnośnie do obiektywizacji języka potocznego ich podmiot (jednostkowy bądź zbiorowy) nie potrafi w aktach komunikacyjnych rozpoznać swych własnych intencji – posługują się, podobnie jak koncepcja gramatyk generatywnych Noama Chomsky’iego, „rozumieniem eksplanacyjnym, które wykracza poza granice hermeneutycznego rozumienia sensu”¹⁶⁶. Rozumienie praktykowane przez psychoanalizę oraz krytykę ideologii nie dotyczy bowiem tego, co dookreśla przekaz komunikacyjny (a co stanowi kontekst historyczny i kulturowy); dotyczy ono natomiast wadliwej organizacji samej mowy.

Z punktu widzenia krytycznej konkluzji interpretacyjnej najistotniejszy jest argument trzeci. Zdaniem Habermasa, neglżuje on bowiem obecność obszarów wymykających się rozumieniu hermeneutycznemu. Dokonuje ono w związku z tym sublimacji wszelkich procesów społecznych w konstytuowany i transmitowany językowo przekaz kulturowy, z uwagi na co można temu rozumieniu zarzucić idealizm językowości (*Idealismus der Sprachlichkeit*)¹⁶⁷.

Ze względu na przyjęty przez siebie jednostronny – tj. wyłącznie od strony językowej koncypany – pansemiotyzm, rozumienie hermeneutyczne przeocza i przesłania pozajęzykowe konteksty genezy znaczeń. Jest to o tyle niebezpieczne, że – jak argumentuje Habermas – konteksty te są zarazem źródłami przemocy i opresji, której nie może przeniknąć język naturalny (potoczny), w czym przejawia się jego tendencja do ideologizacji.

¹⁶⁵ Ibidem, str. 41-42.

¹⁶⁶ Ibidem, str. 42.

¹⁶⁷ Por. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 179.

Język petryfikuje to, od czego sam współzależy, a co samo w sobie ma charakter pozajęzykowy – tzn. pracę i panowanie. „To w języku – pisze Zdzisław Krasnodębski – dokonuje się uprawomocnienie stosunku przemocy, co umożliwia jego instytucjonalizację. Językowe uprawomocnienia (*Legitimationen*) panowania maskują jego istnienie. Stosunek przemocy wyraża się zatem w języku, lecz nie jest przez niego wypowiedzany. Język jest ideologiczny. Mówi coś innego od tego, co naprawdę znaczy. To kłamstwo nie jest kłamstwem w języku, lecz kłamstwem samego języka. Do jego zdemaskowania, i odsłonięcia prawdziwego znaczenia słów, nie wystarczają już zwykłe procedury hermeneutyczne. Aby wykroczyć poza pozory i wydobyć na jaw prawdziwy sens, nie dając się zwieść pozorną niewinnością słów, należy (...) przejść od hermeneutycznego doświadczenia do krytyki ideologii”¹⁶⁸.

Krytyka ideologii, tak jak ją pojmuje Habermas, wymaga przyjęcia pewnego systemu odniesień, który wykroczyłby poza uobecnioną w języku tradycję, a przy tym uchwycił uwarunkowanie jej przemian, przede wszystkim zaś – wyjaśnił przyczyny wzmiankowanych zaburzeń komunikacji, polegających na wadliwej organizacji samej mowy¹⁶⁹. W tym celu autor *Zur Logik der Sozialwissenschaften* proponuje rozumienie hermeneutyczne uzupełnić funkcjonalną analizą systemów społecznych, która nie rezygnując z podmiotowej perspektywy intencjonalnej, uzupełnia ją o przedmiotowy kontekst, w odniesieniu do którego stosuje się model wyjaśniania przyczynowego¹⁷⁰.

Rozpatrywanie działania z podwójnego punktu widzenia, zarazem podmiotowego (subiektywnego) oraz przedmiotowego (funkcjonalnego), umożliwia uchwycenie tych przejmowanych przez kulturowy przekaz tradycji funkcji, które – nie artykułując się w tym przekazie i nie będąc przezeń wyrażane – przyjmują postać ideologiczną¹⁷¹.

¹⁶⁸ Zdzisław Krasnodębski, „Rozumienie i emancypacja...”, op. cit., str. 304/5.

¹⁶⁹ Nie oznacza to wszakże, iż Habermas odrzuca kategorię rozumienia, przeciwnie – broni ją przed eliminowaniem z nauk społecznych oraz przed jej pozytywistyczną trywializacją, w myśl której (jak to przedstawia głośny swego czasu artykuł Theodora Abela – zob. Theodore Abel, „Operacja zwana ‘Verstehen’”, przeł. Andrzej Przyłębski, [w:] *Język – świat – rozumienie. Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.), Włocławek 2007) rozumienie jest jedynie przednaukową procedurą służącą jako wstępna – możliwa, lecz niekonieczna – faza przyczynowego wyjaśniania niektórych zachowań ludzkich; w kwestii obrony przed takim rozumieniem kategorii rozumienia – zob. Andrzej Szahaj, *Teoria krytyczna...*, op. cit., str. 84-87.

¹⁷⁰ Por. Andrzej Maciej Kaniowski, „Krytyczna teoria Jürgena Habermasa...”, op. cit., str. 96-97.

¹⁷¹ Por. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 192.

Psychoanalityczna praktyka terapeutyczna (będąca dla Habermasa modelem wszelkiej nauki krytycznej) pozwala na przyjęcie hipotezy, w myśl której istnieją takie obiektywizacje języka potocznego, w których podmiot, jako twórca tych wypowiedzi, nie rozumie swych własnych intencji. Podmiot ten nie rozumie ich, ponieważ nie korespondują one z rzeczywistymi motywacjami, które doprowadziły do ich powstania¹⁷².

Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia na poziomie życia zbiorowego. Również i tutaj występują bowiem systematyczne zniekształcenia komunikacji; jak argumentuje Habermas, „wzory systematycznie zniekształcanej komunikacji powracają także w mowie normalnej – powiedzmy: w mowie patologicznie nienacechowanej. Tak rzecz ma się w przypadku pseudokomunikacji, kiedy zakłócenia komunikacji są dla uczestników niedostrzegalne. Dopiero ktoś z zewnątrz zauważa, że żaden z nich nie rozumie drugiego. Pseudokomunikacja rodzi system nieporozumień, który w świetle fałszywego *consensusu* pozostaje niewidoczny. Otóż hermeneutyka nauczyła nas, że – dopóki poruszamy się w obrębie języka naturalnego – jesteśmy zawsze uczestnikami i nie umiemy wejść w rolę refleksyjnego partnera. Nie dysponujemy przeto żadnym powszechnym kryterium, które pozwalałoby ustalić, kiedy jesteśmy uwikłani w fałszywą świadomość pseudonormalnego porozumienia, a coś, co w rzeczywistości wymagało systematycznego wyjaśnienia, uważamy po prostu za trudność, którą można hermeneutycznie objaśnić”¹⁷³.

Nie dysponując żadną płaszczyzną eksplanacyjną we wskazanym powyżej sensie, hermeneutyka bezkrytycznie dopuszcza zatem do tego, by tradycja konserwowała (ewentualną) fałszywą świadomość porozumienia, jakie kształtuje się w ramach tamtej. Porozumienie to ulega ideologizacji, dochodzi tutaj bowiem do¹⁷⁴:

1. racjonalizacji motywów działania na poziomie działania jednostkowego oraz zbiorowego (zakładając, iż motyw zrationalizowany jest czymś różnym od motywu rzeczywistego);

¹⁷² Na temat związku psychoanalizy i krytyki ideologii – zob. Andrzej Maciej Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Warszawa 1986, str. 355-370.

¹⁷³ Jürgen Habermas, „Uniwersalistyczne roszczenie...”, op. cit., str. 43-44.

¹⁷⁴ Por. Jürgen Habermas, „Interesy konstytuujące poznanie”, przeł. Lech Witkowski, [w:] *Colloquia Communia* Nr 2 (1985), Warszawa 1985, str. 164-165.

2. zafiksowania pewnych stosunków podległości jako „obiektywnie wiążących mocy”.

„Systemy pracy i panowania – argumentuje Habermas – dokonują relatywizacji procesu transmisji tradycji, w związku z czym może ona uchodzić za moc absolutną wyłącznie dla uniezależnionej hermeneutyki”¹⁷⁵.

Dopiero zatem w wyniku wyodrębnienia pozajęzykowej płaszczyzny genezy znaczeń, jaką stanowią praca i panowanie, przede wszystkim zaś przyjęcia płaszczyzny demaskującej niejawne determinanty zakłóceń komunikacyjnych (chodzi o psychoanalizę oraz funkcjonalną analizę systemów społecznych) można, zdaniem Habermasa, uzyskać normatywnie ukierunkowane, krytyczne pojęcie działania społecznego: „Obiektywna zależność – pisze on – na podstawie której zrozumieć można działanie społeczne, składa się jednocześnie z języka, pracy i panowania”¹⁷⁶.

Perspektywa teoretyczna rozdzielająca powyższe porządki pozwala przekroczyć wskazane ograniczenia, jakie cechują myślenie hermeneutyczne, wspierające się na określonej – konserwatywnej – koncepcji tradycji. Funkcję, jaką pełni ta ostatnia, uwydatnia Habermas wychodząc od następujących konstatacji:

1. Świadomość hermeneutyczna doprowadziła do destrukcji obiektywistycznego przesądu funkcjonującego w ramach nauk humanistycznych, uświadamiając, iż nie istnieje poznanie bezzałożeniowe, a rzeczowość rozumienia wymaga „refleksji nad kontekstem oddziaływania dziejów, który uprzednio wiąże poznający podmiot z jego przedmiotem”¹⁷⁷.
2. Świadomość hermeneutyczna przypomniła naukom społecznym o problemach wynikających z uprzedniego symbolicznego ustrukturywania ich dziedziny przedmiotowej, czego podstawową konsekwencją jest ten stan rzeczy, iż „wybór ram kategoryalnych i podstawowych predykatów teoretycznych musi odpowiadać uprzedniemu próbnemu pojęciu dziedziny przedmiotowej”¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 179 (podkreślenie – J. D.).

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Jürgen Habermas, „Uniwersalistyczne roszczenie...”, op. cit., str. 39.

¹⁷⁸ Ibidem, str. 40.

Upřednia symboliczna strukturyzacja rzeczywistości wyznacza również ramy, w jakich realizuje się powszednie rozumienie. U Gadamera strukturyzacja ta przybiera postać pewnego zasobu *Vorurteilen* – przed-sądów, wstępnych sądów czy wreszcie (przy interpretacji niezycziwej) przesądów – kształtujących upřednie rozumienie o charakterze już ukształtowanego i historycznie osadzonego porozumienia. Zasób ten stanowi podstawę, w oparciu o którą przebiega interpretacja związków znaczeń i sensów; jako takie są one bowiem zawsze skontekstualizowane i zrelatywizowane do tego zasobu. Ma to swą następującą – uwydatnioną przez Habermasa – konsekwencję: „Uświadomioną w drodze hermeneutycznej zależność rozumienia sensu od kontekstu – zależność, która sprawia, że wychodzimy zawsze od opartego na tradycji upředniego rozumienia, a każda nowo zdobyta wiedza wykształca wciąż nowe upřednie rozumienie – Gadamer obraca ontologicznie w nieuchronny prymat tradycji”¹⁷⁹.

Habermas argumentuje, że hermeneutyczna aktywność interpretacji niezrozumiałych bądź błędnie zrozumianych znaczeń opiera się w sposób nieodzowny na horyzontalnie wstecz sięgającym *consensusie*, jaki wyłonił się w toku tradycji. W zasadniczych swych zrębach *consensus* ten jest w tym sensie nieprzekraczalny, iż nie można go skonfrontować z jakimś wykraczającym poza historyczne jego ramy, pryncypialnym kryterium, w świetle którego można by było orzec, czy każdorazowo faktyczny *consensus* – tak, jak się on historycznie ukształtował – jest słuszny, czy też nie jest.

Ażeby mogło dość do powyższej konfrontacji, należałoby wyjść niejako poza ramy wyznaczone historycznymi horyzontami tradycji i niejako „za plecami” partycypujących w tych horyzontach uczestników porozumienia zażądać ponownego jego uprawomocnienia. „Ale żądanie tego rodzaju – argumentuje Habermas – możemy wysuwać wobec uczestników tylko wówczas, gdy wdamy się z nimi w rozmowę. Tym samym zaś stajemy znowu wobec hermeneutycznej konieczności – musimy z góry zaakceptować oczyszczający sytuację *consensus*, do którego ma doprowadzić podjęta rozmowa jako podstawowe porozumienie. Pokusa, by owo z pewnością przypadkowe porozumienie zakwestionować abstrakcyjnie jako fałszywą świadomość, jest bezsensowna, ponieważ nie możemy wykroczyć poza rozmowę, którą jesteśmy. Z tego Gadamer wnosi o ontologicznym prymacie

¹⁷⁹ Ibidem, str. 54 (podkreślenie – J. D.).

tradycji językowej, wyższej ponad wszelką możliwą krytykę; możemy przeto krytykować jedynie poszczególne przekazy sami należąc do pojemnego kontekstu przekazów tradycji”¹⁸⁰.

Z punktu widzenia hermeneutyki, argumentuje Habermas, jesteśmy więc „zobowiązani odwoływać się do konkretnych uprzednich porozumień, które ostatecznie sprowadzają się do socjalizacji, do przyswajania związków tradycji”¹⁸¹. Etyczna moc oraz zasięg hermeneutycznych procedur ograniczają się zatem, w myśl powyższego, do konkretnych problemów i zagadnień, których rozwiązanie jest z góry ograniczone ramami autorytetu tradycji. Dopiero bowiem ten autorytet ustanawia rozum, nie odwrotnie (jak chcieli tego myśliciele Oświecenia)¹⁸². Również poznanie opiera się na tej relacji: „W koncepcji Gadamera – pisze A. M. Kaniowski – poznanie, czyli dotarcie do prawdy, musi opierać się na pewności, a tej może dostarczyć tylko autorytet. Zatem na straży poznania nie stoi żadna niezawodna metoda, nauka czy też teoria. Są one bowiem tak samo jak ich stosowanie zdeterminowane przez pewne wykraczające poza rozumienie sądy (...)”¹⁸³.

Uznając autorytet za element podstawowej przesłanki normatywnej, staje się hermeneutyka podstawowym medium pozwalającym na przywracanie naruszonej ciągłości tradycji i porozumienia ukształtowanego w jej ramach¹⁸⁴. W skrajnym przypadku – postulowanym skądinąd przez niektóre wersje myśli hermeneutycznej, te zwłaszcza, które zachowują neutralność aksjologiczną względem interpretowanych treści¹⁸⁵ – hermeneutyka redukowałaby działanie społeczne do dokonań interpretacyjnych uczestników komunikacji, samo działanie upodabniając do mówienia, a interakcję do konwersacji¹⁸⁶.

Z uwagi na powyższe, język pełniłby w hermeneutyce – jak argumentuje Habermas – przede wszystkim funkcję reprodukcji kulturowej, umożliwiając ponawiane i ponawialne uobecnianie tradycji. Nie byłby on natomiast w stanie sprostać

¹⁸⁰ Ibidem, str. 54-55 (podkreślenie – J. D.).

¹⁸¹ Ibidem, str. 54.

¹⁸² Por. Andrzej Maciej Kaniowski, *Filozofia społeczna...*, op. cit., str. 340.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Por. Andrzej Maciej Kaniowski, „Krytyczna teoria Jürgena Habermasa...”, op. cit., str. 95.

¹⁸⁵ Wysoce instruktynne pod tym względem są prace Gerharda Pfafferotta oraz Bernharda Irrganga – zob. Gerhard Pfafferott, *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Königstein/Ts. 1981; Bernhard Irrgang, *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive*, Paderborn 1998.

¹⁸⁶ Por. Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, T. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, Warszawa 1999, str. 180.

zadaniu integracji społecznej – zadaniu realizowanemu w warunkach konfliktowych potrzeb i przekonań transcendujących ustalone ramy tradycji¹⁸⁷. Dodatkowo zaś, jak już wzmiankowałem powyżej, język – tak jak go pojmuje tradycja hermeneutyczna – kryje w sobie tendencję do zideologizowanej przemocy: „w dogmatyce kontekstu tradycji – argumentuje Habermas – dochodzi do głosu nie tylko obiektywność języka w ogóle, ale represyjność stosunku przemocy, który deformuje intersubiektywność porozumiewania się jako taką i systematycznie zniekształca potoczną komunikację. Dlatego każdy *consensus*, do którego wiedzie rozumienie sensu, zasadniczo ściąga na siebie podejrzenie, że został wymuszony przez pseudokomunikację (...). Jeśli nawet uznamy, że rozumienie sensu ma strukturę przesądu, nie pozwala to jeszcze utożsamić faktycznie ustalonego *consensusu* z *consensusem* prawdziwym”¹⁸⁸.

Reasumując, Habermas przyjmuje, iż:

1. Wynikiem przeoczenia granic dla uniwersalistycznych uroszczeń hermeneutyki jest brak świadomości nieneutralnych aksjologicznie pozajęzykowych kontekstów genezy znaczeń.
2. Z uwagi na nieprzekraczalny autorytet tradycji i wyłącznie uczestniczącą – tj. nie dopuszczającą do przyjęcia refleksyjnej perspektywy teoretycznej – koncepcję hermeneutycznego doświadczenia, wspomnianych kontekstów nie da się krytycznie rewaloryzować, o ile wpisane są w horyzont usankcjonowanej autorytetem tradycji; tym samym zaś, przyjmując z góry prawomocność autorytetu tradycji, hermeneutyka filozoficzna nie

¹⁸⁷ Habermas wyróżnia następujące funkcje języka (powiązane z określonymi stanowiskami reprezentowanymi przez wskazanych w nawiasie myślicieli): 1. reprodukcji kulturowej / uobecniania tradycji (H.-G. Gadamer); 2. socjalizacji / kulturowej interpretacji potrzeb (G. H. Mead); 3. integracji społecznej / koordynacji planów różnych podmiotów w interakcji społecznej (teoria działania komunikacyjnego) – por. Jürgen Habermas, „Rekonstrukcyjne *versus* rozumiejące nauki społeczne”, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, [w:] *Kultura i Społeczeństwo* Nr (3) 1986, Warszawa 1986, str. 6.

¹⁸⁸ Jürgen Habermas, „Uniwersalistyczne roszczenie...”, op. cit., str. 55 (rozstrzelenie – J. D.). Zamiast dogmatycznego przesądu zrehabilitowanych przesądów tradycji, Habermas proponuje hermeneutykę krytycznie oświeconą – hermeneutykę, która inkorporując metahermeneutyczną wiedzę o warunkach możliwości systematycznie zniekształconej komunikacji, wiązałaby rozumienie z zasadą racjonalnego dyskursu. Zasada ta przybiera postać wyidealizowanych warunków dyskursu, w odniesieniu do których (jako do swojego kryterium) konstytuuje się prawdziwość, jako własność ustaleń dyskursu przebiegającego w takich – wyidealizowanych – warunkach. Założona prawda tradycji (Gadamer) zostaje więc zastąpiona regulatywną utopią dyskursu idealnego, która – jak przyznaje sam Habermas – ma charakter pewnej historiozofii, z uwagi na którą waloryzowany jest dyskurs aktualny i usankcjonowane autorytety (por. *ibidem*, str. 55-56).

dysponuje dostatecznym kryterium odróżniania tego, co tylko faktycznie obowiązujące, od tego, co słuszne.

II. Silne pojęcie teorii – Husserl

1. Myślenie metafizyczne

Jednym z podstawowych wątków organizujących przebieg niniejszej pracy stanowi idea uzasadnienia ostatecznego tudzież pewności płynącej z takiego uzasadnienia. Obie – uzasadnienie ostateczne i pewność – nie stanowią dla mnie jednak *argumentandum*, lecz rozpatruję je jako pewnego rodzaju fenomeny z zakresu historii filozofii czy – szerzej – kultury myślowej. Fenomeny te stanowią zatem dla mnie przedmiot badawczego zainteresowania w tej mierze, w jakiej pod postacią odnośnych idei ulegają krytycznej rewizji w ramach projektu filozoficznego „wczesnego” Heideggera. Rezultatem tejże rewizji jest odrzucenie założenia czyniącego z uzasadnienia ostatecznego oraz pewności ideału zasady regulującej i motywującej działania. Wbrew wykładni przyjętej przez Habermasa, obstawał będę przy bardziej „miękkiej” wersji decyzyjonizmu.

Natomiast gdy chodzi o samo pojęcie filozofii, wskazana rewizja ma radykalne – w źródłowym tego słowa znaczeniu – konsekwencje. Swym przeformułowaniem jej głównego wątku – kwestii podstawy, która w ramach projektu poddanego przeze mnie interpretacji staje się po części kwestią sensu (patrz cz. 3.4. Rozdziału I.) – sięga bowiem do samego korzenia jej pojęcia, o ile, począwszy już od Platona, jedną z kluczowych jego komponent znaczeniowych jest właśnie idea fundamentu, zasady czy ostatecznej racji uzasadniającej. Nie ulega wątpliwości, że nie inaczej na dzieje filozofii patrzył Heidegger. „Zalążki – mówił on – obecne są, i to nie przypadkowo, już u Arystotelesa i Greków; na przykład istnienie świata, tak jak się on ukazuje, rozumiane jest jako pozór, wobec czego wszelkie późniejsze decydujące pytania filozofii powstały na gruncie idei absolutnej pewności, zgodnie z tendencją, ażeby przewyciężyć przypadkowość istnienia świata” (GA 17: 43).

Dzieje idei destruowanej przez filozofię „wczesnego” Heideggera – dzieje idei uzasadnienia ostatecznego – są długie, w zasadzie pokrywają się z dziejami filozofii Zachodu. Filozofia Husserla, z której pewnymi założeniami i konsekwencjami

konfrontować będę w toku pracy koncepcję Heideggera, wieńczy pewien ich etap – jakkolwiek w formie barokowej restytucji wątku określającego ich ciągłość¹⁸⁹.

Przekraczając czy radykalizując – jak uważa Habermas i inni autorzy¹⁹⁰ – założenia przyjęte przez Husserla (nade wszystko chodzi o założenia zaprezentowane w *Ideach I*), Heidegger przekracza zarazem (pytanie: czy do końca?) cały paradygmat myślowy odwołujący się do idei *prima philosophie*, jako teoretycznej dziedziny zorientowanej na silne racje uzasadniające. Habermas paradygmat ten opatruje mianem myślenia metafizycznego. Myślenie metafizyczne charakteryzuje on za pomocą czterech podstawowych jego aspektów:

1. Myślenie w kategoriach tożsamości¹⁹¹ – zakłada ono, że da się pojęciowo ująć płaszczyznę, w ramach której wszystko znajduje swe odniesienie do czegoś podstawowego (jak istota, zasada, Bóg czy natura), z uwagi na które rozpoznać można genetyczną, ontologiczną oraz logiczną jedność wszechrzeczy (ustanawiającą i umożliwiającą tożsamość w ramach różnicy charakteryzującej empirycznie dostępną rzeczywistość przedmiotową).
2. Myślenie idealistyczne¹⁹² – zakłada ono, że pomiędzy tego typu podstawą a jej zróżnicowanymi konkretyzacjami zachodzi wewnętrzny związek, koncyptowany (już przez Parmenidesa) na sposób geometryczny; odzwierciedlać go mają relacje pojęciowe. Rodzajowemu i gatunkowemu ujęciu zjawisk odpowiada tutaj idealny porządek rzeczy (Platonizująca perspektywa idealizmu uznała pojęcia za formy, *formae rerum*, umożliwiające ukonstytuowanie się rzeczywistości przedmiotowej).

¹⁸⁹ Historyczno-kulturowe *pendant* dla zmierzchu całego nowożytnego paradygmatu filozofowania stanowi znana teza Jean-Francois Lyotarda – „papieża postmodernizmu”, kierunku, który w roli raczej nurtu myślowego, niż nowego systemu w ramach filozofii, przeciwstawiany jest właśnie jej klasycznemu pojęciu – który twierdzi, że z perspektywy historii kulturowej modernizm został przekroczony w tym sensie, iż to, co dotąd uchodziło za kryzys legitymizacji, obecnie (tj. w latach 60-tych XX wieku) staje się stanem normalnym. System społeczno-kulturowy w coraz szerszych swych obszarach praktycznie obywa się bowiem bez idei uzasadniających w ich klasycznym filozoficznym sensie, tj. Boga, Rozumu czy Natury – por. Jean-Francois Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1997.

¹⁹⁰ Zob. np. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia...*, op. cit., str. 196; Manfred Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, str. 206; Karl-Otto Apel, „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, [w:] *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg (wyd.), Frankfurt am Main 1989, str. 142-151.

¹⁹¹ Por. Jürgen Habermas, „Motive nachmetaphysischen Denkens”, [w:] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, str. 36-37.

¹⁹² Por. ibidem, str. 37-38.

3. Utożsamienie *prima philosophia* z filozofią świadomości¹⁹³ – zakłada ono, że ta ostatnia stanowi mentalistyczny odpowiednik zasady ontologicznej, którą podważyła krytyka nominalistyczna (pojęcia przestały być rozumiane jako *formae rerum*, stając się *signa rerum* – nazwami oznaczającymi rzeczy). Nowy – mentalistyczny – paradygmat filozofowania zakłada, iż pojęcia są kategoriałnymi określeniami subiektywnej sfery świadomości, refleksyjne zwrócenie ku której gwarantuje absolutną pewność poznania. To ostatnie ujawniać ma świadomość bądź to (wersja fundamentalistyczna) jako czynnik konstytuujący wszelką rzeczywistość przedmiotową, bądź też (wersja dialektyczna) jako moment ducha, który dokonuje samopoznania w ramach natury i historii, jednając się ze swą wyobcowaną istotą. Świadomość, niezależnie od swej przyjętej wersji, cechuje tutaj refleksyjne samoodniesienie, które jako takie ma charakter totalizujący – nie ma bowiem niczego niedostępnego dla refleksji, ona zaś uprawiana jest w kategoriach tożsamości: wszelkie zróżnicowanie sprowadza do swej podstawy.
4. Założenie silnego pojęcia teorii¹⁹⁴ – stosownie do niego, istnieć ma pewien uprzywilejowany sposób dostępu do prawdy, a jego wstępnym warunkiem jest wycofanie się z zaangażowania w dynamikę życia, określoną codziennymi, partykularnymi potrzebami i interesami. Zdystansowanie od uczestnictwa w powszednich życiowych troskach prowadzić ma do wykształcenia nastawienia teoretycznego. Kontemplacja, która jest jego istotą, dostarczać ma poznania czystego (wolnego od doraźnych potrzeb i partykularnych interesów) i poprzedzającego wszelką praktykę. Dla tej ostatniej dostarczać ma ona normatywnego ukierunkowania.

Poniżej postaram się prześledzić pewne aspekty tak scharakteryzowanego myślenia metafizycznego w ramach transcendentalizmu Husserla (z okresu *Ideii I*). Habermas uznał¹⁹⁵, iż to właśnie fenomenologia Husserla reprezentuje sobą paradygmatyczny przypadek silnego, w powyższym sensie, pojęcia teorii. Zdaniem Habermasa, pojęcie to

¹⁹³ Por. ibidem, str. 38-39.

¹⁹⁴ Por. ibidem, str. 39-40.

¹⁹⁵ Por. Jürgen Habermas, „Interesy konstytuujące...”, op. cit., str. 158.

swą kulminację znajduje w pismach o kryzysie nauk europejskich¹⁹⁶. Husserl miałby tam restytuować nie co innego, jak klasyczne, czyli antyczne rozumienie filozofii. Stosownie do niego, filozofia (jako *theoria*) polegać by miała na niezaangażowanej kontemplacji, prowadzącej do prawdy i mądrości. Kontemplując, filozof miałby rozpoznawać w sobie niezmienny ład kosmosu, następnie zaś odtwarzać go pojęciowo – ażeby we wspólnocie *ethosu* dostosować życie do jego teoretycznej formuły¹⁹⁷. Stosownie do tego, życie kontemplacyjne, *bios theoretikos* poprzedza tutaj wszelką praktykę; ta ostatnia wymaga zatem uprzedniego przyjęcia pewnej postawy – normującego ją, teoretycznego stylu życia: „Jak nieomal wszyscy filozofowie przed nim – pisze Habermas – Husserl bez dalszego namysłu przyjął (...) ideę poznania, które zachowuje platoński związek czystej teorii z tokiem życia. Tym, co ostatecznie wytwarza kulturę naukową, jest nie informacyjna zawartość teorii, lecz wykształcenie się wśród samych teoretyków pełnego umysłu i oświeconego sposobu życia”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Zob. Edmund Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. Sławomira Walczewska, Toruń 1999.

¹⁹⁷ Por. Jürgen Habermas, „Interesy konstytuujące...”, op. cit., str. 157-158. Ze względu na separację teorii i praktyki, zasadniczą rolę odgrywa tutaj, zarysowane już w poemacie Parmenidesa, w sposób wyraźny zaś skonceptualizowane w *Timajosie* Platona, oddzielenie dwóch porządków – tj. bytu i stawania się (czasu). Ten pierwszy jest ponadczasowy i niezmienny, to drugie zmienne i przemijające. Pierwszy objęty jest *logosem* poznania rozumowego (*noesis*) oraz intelektualnego (*dianoia*), tworząc korpus wiedzy pewnej i prawdziwej (*episteme*); drugie objęte jest niepewnymi mniemaniami (*doxa*), które czynią rekurs do samego tylko zmysłowego oglądania: bądź to oglądania czasowych zjawisk (*pistis*), bądź to oglądania tylko ich reprezentacji (*eikasia*). Filozof dostrzegając (*mimesis*) w swej duszy kosmiczny ład bytu, przekuwa go w ramach życia wspólnotowego (*ethos*) na formy zgodne z tym pierwszym, odzwierciedlając w działaniu porządek ukierunkowującego go poznania.

¹⁹⁸ Ibidem, str. 158. Tego typu sprzężenie teorii i praktyki zostało zatraczone przez pozytywistyczną świadomość naukową. Tradycja pozytywistyczna, zachowująca związek z występującymi od zarania filozofii jej kosmologicznymi aspiracjami, które wpisują się w tradycyjne pojęcie teorii, dokonała istotnej modyfikacji jej treści. Podzielając kosmologiczną intencję teoretycznego opisu wszechświata w porządku jego praw takim, jakim on jest, zakazała odwoływać się w tym poznaniu do wartości, które ingerują w owo „jest”, tworząc historycznie zmienny świat ludzkich interesów. Oczyszczenie oglądu teoretycznego od wartości – neutralność aksjologiczna: rozdział faktów i wartości – znalazło przy tym swe odzwierciedlenie w logicznym rozróżnieniu twierdzeń opisowych (odzwierciedlających treści poznawcze) oraz twierdzeń wartościujących czy normatywnych (wyrażających treści emotywnie). Tym samym – jak argumentuje Habermas – pozytywistyczna koncepcja nauki odziedziczyła wyłącznie dwa elementy klasycznego pojęcia teorii: metodologiczny sens nastawienia teoretycznego oraz podstawowe ontologiczne założenie o strukturze świata, jako niezależnej od poznającego. Roszczenie praktyczne – istotny składnik tradycyjnego pojęcia teorii – pozostał w ramach odnośnej tradycji poza granicą nauki; natomiast wartości okazały się, jak pisze Habermas, „nominalistycznymi produktami ubocznymi trwającej stulecia krytyki emfatycznego pojmowania Bytu, na którą teoria była onegdaj wyłącznie zorientowana” (ibidem, str. 159). Koniec końców, wraz z tą dewaluacją tradycja pozytywistyczna porzuciła również *ethos bios theoretikos*, w ramach którego mamy do czynienia ze sprzężeniem wglądu teoretycznego oraz ukierunkowującego działanie rozwoju osobowości. „Koncepcja teorii – podsumowuje Habermas – jako procesu rozwijania osobowości stała się apokryficzna. Dzisiaj wydaje się nam, że mimetyczna zgodność duszy z ładem wszechświata, który wydawał się dostępny kontemplacji, zaprzęgła tylko poznanie teoretyczne w służbę internalizacji norm” (ibidem, str. 160).

Husserl był przekonany, że stworzona przez niego fenomenologia spełnia „utajone tęsknoty filozofii” – swym odkryciem, jakim dla Husserla jest odmienna, niż to zakładał klasyczny transcendentalizm Kanta czy Fichtego, koncepcja świadomości transcendentalnej, dostarcza ona bowiem, jak twierdzi Husserl, ostatecznych podstaw tak doświadczenia, jak i nauk¹⁹⁹. Tym samym zaś fenomenologia realizować miałaby zadanie nakreślone przez Husserla w manifeście programowym z 1911 roku. Polega ono na nadaniu filozofii postaci ściślej – filozofia miałaby być *streng* *Wissenschaft*. Zadanie to obejmowało sobą zarówno kwestie teoretyczne, jak i praktyczne (aksjonormatywne), powracając tym samym do źródeł filozofowania: „Od swoich pierwszych początków – pisze Husserl – filozofia pretendowała do tego, aby być ściłą (*streng*) nauką, i to nauką, która czyniłaby zadość najwyższemu potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałyby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”²⁰⁰.

¹⁹⁹ Por. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 200.

²⁰⁰ Edmund Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Włodzimierz Galarowicz, Warszawa 1992, str. 7. Nieco dalej (str. 8) Husserl deklaruje, że jego fenomenologia reprezentuje sobą „niezbywalne roszczenie do czystego i absolutnego poznania (i co nierozłącznie się z tym wiąże – do czystego wartościowania i chcenia)”. Ma ona być nauką rzeczywiście ściłą (*streng Wissenschaft*), która w odróżnieniu od – ściśłych w innym sensie (*exakte Wissenschaft*) – nauk formalnych dostarczałyby uzasadnionego poznania nie tylko w ramach uniwersum matematyczno-logicznego, lecz także w odniesieniu do wszystkich dziedzin materialnych, obejmując swym zadaniem również kwestie aksjologiczno-normatywne. Realizacja tego zadania stanowiłaby zarazem sposób wyjścia z kryzysu, jaki dotknął filozofię w jej tradycyjnym rozumieniu w wyniku, z jednej strony, dyferencjacji poznania na mnogość ujęć empirycznych uzyskiwanych w coraz bardziej wyspecjalizowanych naukach szczegółowych, naturalizujących również kwestie stanowiące dotąd przedmiot zainteresowania filozofii, oraz, z drugiej strony, w związku z wystąpieniem różnych wersji filozofii światopoglądowych, relatywizujących przedmiotową ważność poznania oraz kwestię obowiązywania wartości do kontekstu historyczno-kulturowego – por. ibidem, str. 72-73. Naturalizacjom praktykowanym w ramach nauk szczegółowych zarzuca Husserl nieuprawnioną redukcję logicznych form wiedzy do faktów empirycznych; od *Badań logicznych* szczególnym przedmiotem tej krytyki był psychologizm uprawiany w ramach logiki. Zgodnie z przyjmowanymi przez ten nurt założeniami, eksperymentalna obserwacja faktów zachodzących w ludzkiej psychice stanowić ma empiryczną podstawę tej nauki, wyznaczając tym samym jej przedmiot; w wyniku tego prawa logiki, w tradycji kantowskiej rozumiane jako aprioryczne i konieczne formy myślenia w ogóle, zostają utożsamione z prawidłowościami empirycznie przebiegającego myślenia, tracąc tym samym swój idealny status. W odniesieniu do tak pojętych założeń istotę krytyki Husserla wyrazić można ogólnie za pomocą formuły błędu naturalistycznego: naturalizm w nieuprawniony sposób redukuje moment idealny do realnego, naturalnego i empirycznego, podczas gdy – jak argumentuje Husserl – fakty objaśniać mogą wyłącznie fakty: „Wywodzić z faktów argumenty za lub przeciw ideom, jest niedorzecznością (...)” (ibidem, str. 73). Natomiast relatywizacje praktykowane w ramach filozofii światopoglądowej krytykuje Husserl wykazując sprzeczność pragmatyczną zawartą w jej centralnym założeniu. Sprzecznością tą obarczone jest stwierdzenie głoszące, iż w związku z występującym pluralizmem form przekonań i wartości, dodatkowo zmieniających się wraz z okolicznościami historyczno-kulturowymi, nie można wyodrębnić żadnej ponadczasowo i ponadkulturowo uprawomocnionej ich postaci. Stwierdzenie to, proponując jako ponadczasowo i ponadkulturowo obowiązujące zdanie kwestionujące możliwość formułowania zdań o takiej właśnie formie, obala to, co samo głosi. Słowem, historyczna względność sama jest historycznie względna. Jak powiada Husserl: „Historia, empiryczne nauki humanistyczne w ogóle nie mogą same przez się w żaden sposób

Poniżej postaram się pokazać, jak silnymi założeniami obwarowana jest Husserlowska konstrukcja uzasadnienia. Chodzi mi przede wszystkim (patrz cz. 3. niniejszego Rozdziału) o wyłuskanie sposobu, na jaki Husserl odróżnia fakty od wartościowań, przyjmując, że w doświadczeniu dają się wyodrębnić jego momenty elementarne, w żaden sposób nie obciążone interpretacyjnie (nie tylko wartościująco). Ustalenia ta są istotne w kontekście pojęcia doświadczenia, jakie zakłada Heidegger. Otóż jak zobaczymy w Rozdziale III., stosownie do przyjętych przez niego założeń już na poziomie spostrzeżenia zmysłowego mamy do czynienia z czynnikami interpretacyjnymi, wobec czego nie ma pełnej możliwości separacji faktów od wartościowań, doświadczenie zaś należy pojmować jako uczestnictwo (GA 27: 85). Wbrew temu Habermas w swej krytyce Heideggera zakłada, że Heidegger powraca do założeń przyjętych przez Husserla²⁰¹. Poniżej (patrz cz. 3. niniejszego Rozdziału) zrekonstruuje Husserla ujęcie doświadczenia predykatywnego, ażeby w Rozdziale III. przedstawić kontrargumenty świadczące przeciwko interpretacji zaproponowanej przez Habermasa.

Z kolei przyjęte przez Husserla odróżnienie faktów od wartościowań pozwala mu w kolejnym kroku dokonać kolejnego odróżnienia – wartościowań faktycznie obowiązujących od tych obowiązujących absolutnie (patrz cz. 4. niniejszego Rozdziału). Warunkiem ich uchwycenia jest możliwość swoistego „demontażu” doświadczanej rzeczywistości i wyodrębnienia w tym doświadczeniu momentów czystych, tj. takich, które nie stanowią rezultatu kontyngentnej genezy, lecz mają ważność idealną – ponadczasową i transkulturową. Husserl zakłada, że uchwycenie jest jednocześnie uzasadnieniem – poniżej (tj. w cz. 2. niniejszego Rozdziału) postaram się przybliżyć założenia dla takiego ujęcia.

rozstrzygnąć, ani w sensie pozytywnym, ani w negatywnym, czy należy uznawać różnicę pomiędzy religią jako tworem kulturowym a religią jako ideą, tzn. jako ważną religią, pomiędzy sztuką jako tworem kultury a ważną sztuką, pomiędzy historycznym a ważnym prawem, a wreszcie też pomiędzy historyczną a ważną filozofią (...)" (ibidem, str. 57/8).

²⁰¹ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 176.

2. Fenomenologia jako transcendentna ejdetyka przeżyć

W naturalnym nastawieniu, charakterystycznym dla codziennego doświadczania świata, immanentnie zawarty jest, jak zakłada Husserl, moment przekonania (asercja poznawcza) o jego istnieniu oraz o istnieniu jego składowych. Krytyczny aspekt metody fenomenologicznej polegać ma na zawieszeniu tego typu naiwno-realistycznie żywione przekonań – na ich fenomenologicznej (inaczej transcendentnej) redukcji, prowadzącej do wyłączenia generalnej tezy nastawienia naturalnego. Treść tej ostatniej ujmuje Husserl następująco: „Znajduję stale obecną (*vorhanden*), jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzenno-czasową rzeczywistość, do której sam należę, tak jak i wszyscy ludzie znajdujący się w niej i w podobny sposób do niej odnoszący. ‘Rzeczywistość’ tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą”²⁰².

Podobnemu „wzięciu w nawias” podlegają, jak zakłada Husserl, nie tylko naiwno-realistyczne przekonania potoczne, lecz również rezultaty badawcze funkcjonujących już nauk szczegółowych oraz formalnych, a także przekazy o charakterze światopoglądowym. W stosunku do wszystkich zastanych kontekstów przekonaniowych i normatywnych – doświadczenia potocznego (jego presumpcji i oczywistości), nauk (ich założeń i rezultatów poznawczych) oraz przekazów światopoglądowych (usankcjonowanych przez nie norm i wartości) – fenomenolog dokonujący redukcji wstrzymać się winien od jakichkolwiek asercji, przyjmując postawę bezzałożeńową.

Zgodnie z założeniem przyjętym przez Husserla, wszystkie wyżej wymienione konteksty stanowią przedmiot zainteresowania badawczego tylko pod postacią pewnego *factum* – bez roszczenia do prawomocności jakichkolwiek rozstrzygnięć przyjmowanych w jego ramach. Zgodnie z założeniami redukcji fenomenologicznej, treści obowiązujące w ramach tych kontekstów zostają zredukowane do samych tylko ich odpowiedników, jakie stanowią przyporządkowane im sensy²⁰³.

²⁰² Edmund Husserl, *Filozofia jako...*, op. cit., str. 93/4.

²⁰³ W przypadku naiwno-realistycznych presumpcji dotyczących świata transcendentnego uzyskany więc zostaje sens „jawienia się tego, co transcendentne”, przy jednoczesnym uchyleniu transcendentnego charakteru źródła obowiązywania tego sensu.

W konsekwencji również świat, jako pierwotny kontekst, do którego odniesiona jest świadomość potoczna, zostaje rozpatrywany wyłącznie jako odpowiednik czy korelat uchwytyjacej go świadomości. „Konsekwentny sprzeciw wobec naturalizacji świadomości – pisze Włodzimierz Galewicz – dążność do jej wiernego, czystego opisu – doprowadzają wreszcie Husserla do uznania konieczności ‘subiektywistycznego zwrotu’ w filozofii: radykalny filozof nie może zajmować się przedmiotami w świecie, lecz musi zwrócić się w refleksji do przeżyć świadomości, w których te przedmioty poznajemy i dzięki którym mamy prawo je uznawać”²⁰⁴.

Sens – jako to, co uzyskane zostaje dzięki zastosowaniu procedury redukcyjnej – stanowi ogólne znamię przeżyć. Całościowa struktura tych przeżyć – świadomość – stanowi obszar badawczy fenomenologii, udostępniony w wyniku przyjęcia nastawienia odmiennego niż nastawienie naturalne. Przez „wzięcie w nawias” przedmiotowych presumpcji konstytutywnych dla tego ostatniego oraz w wyniku zwróceniu refleksji nie na treść dostępną w doświadczeniu, lecz na sam sposób jej ujęcia (co oznacza uzyskanie aktów drugiego stopnia, bo nadbudowanych nad aktami ujmującymi przedmiot od strony jego treści), uzyskuje fenomenolog nastawienie odpowiednie dla swego zadania badawczego, tj. – nastawienie fenomenologiczne. „Żyjemy teraz – pisze Husserl – całkowicie w takich aktach drugiego stopnia, dla których tym, co dane, jest nieskończone pole absolutnych przeżyć – podstawowe pole [badań] fenomenologii”²⁰⁵. Przy czym:

1. nie chodzi o konkretne przeżycia tego lub owego faktycznego podmiotu, lecz przeżycia zredukowane do ich czystych – niezależnych od konkretnych ich przejawów, a nade wszystko od presumpcji lokujących ich przedmiotową ważność w sferze transcendentnej względem świadomości – odpowiedników (przeżyć jako takich);
2. tak zredukowane odpowiedniki faktycznych przeżyć zostają, dzięki refleksji, uprzedmiotowione do czegoś, co jest przedmiotem oglądu w ramach naoczności;
3. realizowany w modus refleksji naoczny ogląd przeżyć prowadzić ma do opisowego uchwycenia ich momentów rodzajowo i gatunkowo wspólnych, których przedjęzykową postać stanowi istota, *eidōs* – naocznie

²⁰⁴ Włodzimierz Galewicz, „Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej”, [w:] *Filozofia współczesna* T. 1., Zbigniew Kuderowicz (red. nauk.), Warszawa 1983, str. 162 (podkreślenie – J. D.).

²⁰⁵ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 163.

dana treść poznawcza skupiająca w sobie zestaw cech konstytutywnych danego zjawiska²⁰⁶.

W odniesieniu do fenomenologii Husserl powiada w tym kontekście następująco: „Co się tyczy fenomenologii, to chce ona być opisową nauką dotyczącą istoty transcendentalnie czystych przeżyć [uprawianą] w nastawieniu fenomenologicznym i jak każda opisowa, a nie podstawiająca za swe przedmioty konstrukcji (*substruierende*) i nie idealizująca dyscyplina ma swe uprawnienia w sobie”²⁰⁷.

Uchwyceniu istoty (*eidos*) służy drugi rodzaj procedury fenomenologicznej – stanowi go redukcja eidetyczna. Jej zastosowanie prowadzi do uchwycenia momentu ogólności (rodzajowej bądź gatunkowej) przeciwstawionego jednostkowości tak konkretnego przeżycia, jak i jego przedmiotu. Pełna prawomocność uchwycenia istoty w ramach naoczności eidetycznej (naoczności pozwalającej uchwytować istoty) wiąże się z zastosowaniem dodatkowych jeszcze procedur (tzw. uzmiennianie,

²⁰⁶ Już we wczesnych *Badaniach logicznych* Husserl podjął kwestię powszechnej obowiązywalności treści poznawczych. Przybrała ona tam postać zagadnienia semantycznego (logicznego w ówczesnej terminologii). Husserl podjął się tam zadania wyodrębnienia wyrażeń, których znaczenia nie byłyby zależne od okazjonalnego kontekstu ich użycia, a zatem wyrażeń o znaczeniach transokazjonalnych (zwanych przez niego wyrażeniami obiektywnymi), tj. zrozumiałych bez konieczności uwzględnienia okoliczności i kontekstu, w ramach którego zostały wypowiedziane – por. Edmund Husserl, *Badania logiczne. Tom III: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2000, str. 98-108. Odróżniając za Brentanem idealną jedność gatunkowo pojętego znaczenia od poszczególnych aktów znaczeniowych, w ramach których uobecniają się te pierwsze (tj. znaczenia gatunkowe), Husserl postawił pytanie o medium tego uobecniania. Sam akt znaczeniowy, obok pustego domniemywania, uznał on za jeden z gatunków przeżyć. Te ostatnie charakteryzują świadomość. Z uwagi na sposób, w jaki świadomość uzyskiwać ma dostęp do znaczeń gatunkowych, jej teoretyczne pojęcie scharakteryzowane w *Badaniach logicznych* krytycznie wykracza poza jej tradycyjne pojęcie psychologiczne, w filozofii rozprzestrzenione ówczesznie przez psychologizm Milla czy Lippsa oraz psychologię eksperymentalną Wundta. W przypadku Husserla świadomość przestaje więc być klasą faktycznie przebiegających przeżyć (procesów psychicznych), uogólnienie których stanowią mają idealne prawa logiki (rozumiane jako nadbudowane nad empirycznymi prawami myślenia) oraz idealne znaczenia (rozumiane jako nadbudowane nad konotacjami związanymi z czasoprzestrzennie zlokalizowanymi wypowiedziami), staje się zaś pojęciem oznaczającym idealny podmiot uchwytujący (dzięki naoczności czystej) znaczenia gatunkowe. Odmienne niż w przypadku neokantystów oraz Fregego, który znaczenia (*sensy* – *Sinn*) umiejscawiał w „trzecim królestwie”, sferze ontologicznie niezależnej zarówno od rzeczywistości fizycznej, jak i psychicznej, Husserłowska świadomość pełniła w kontekście rozważań prowadzonych w *Badaniach logicznych* funkcję przede wszystkim epistemologiczną: prowadzić ma do udostępnienia warunków, które utożsamić można z podstawami wiedzy (przede wszystkim logiki) oraz pewnego zakresu doświadczenia. Tym niemniej oba skorelowane ze sobą pojęcia – świadomość oraz znaczenia gatunkowe – uzyskały tam, jeśli wziąć pod uwagę status bytowy ich desygnatów, pewną interpretację ontologiczną. Zarówno bowiem gatunkowo pojęte znaczenia, jak i uchwytująca je świadomość mają charakter inwariantny w stosunku do swych okazjonalnych i empirycznych odpowiedników. Za pomocą tak pojętej relacji obydwu klas elementów Husserl broni naukowej odrębności logiki względem psychologii, twierdząc, że pomieszczenie inwariantnego momentu idealnego ze wariabilnym momentem faktualnym stanowi rodzaj błędu naturalistycznego – zob. Edmund Husserl, *Badania logiczne. Tom I. Prologomena do czystej logiki*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2006.

²⁰⁷ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 233-234.

neutralizacje uważnościowe), niemniej najistotniejszym punktem tego etapu wywodów Husserla jest założenie utożsamiające bezpośrednio ujęcia na tym poredukcyjnie oczyszczonym poziomie poznawczym z uprawomocnieniem ujęcia jego treści.

Założenie to wyrażone zostało przez Husserla pod postacią „zasady wszystkich zasad”. Jej treść głosi, 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 takich granicach, w jakich się tu prezentuje”²⁰⁸. Redukcja prowadzi ma zatem do bezpośrednio oczywistej naoczności, w związku z czym uznaje ją Husserl za „niewątpliwie prawomocną (*gültig*) fundamentalną metodę najbardziej pierwotnego określania sensu (...)”²⁰⁹.

Opartą na wglądzie rekonstrukcję czystej struktury przeżyć, jako sfery konstytuowania sensu obiektywności, utożsamia Husserl z odtworzeniem warunków możliwości doświadczenia oraz dokonaniem transcendentalnej syntezy a priori, dzięki której w akcie przeżycia zazębić się mogą oba człony relacji podmiotowo-przedmiotowej. Warunki te w tym sensie miałyby, jak zakłada Husserl, charakter zakresowo uniwersalny, iż określając każdy z typów ujęcia empirycznego, jak zresztą w ogóle wszelki rodzaj odnoszenia się do czegoś, są już zawsze w doświadczeniu zakładane. W tym też znaczeniu wskazywana przez Husserla struktura miałaby charakter transcendentalny: nie stanowiąc uogólnienia nadbudowanego

²⁰⁸ Ibidem, str. 78-79.

²⁰⁹ Edmund Husserl, *Idee II*, str. 254 (cytat został zmieniony pod względem gramatycznym). Założona przez Husserla odpowiedniość ujęcia oraz przedmiotu zredukowanego do jego sensu ma być bezpośrednio pewna, niepowątpiewalna, ponieważ za sensem nie stoi już nic innego, wobec czego jego (tj. sensu) ostatecznym nośnikiem ma być tutaj (tj. w ramach fenomenologicznie oczyszczonej świadomości) samo jego przejawianie się – stąd mowa o absolutnym bycie czystej świadomości. Tego typu świadomość zostaje przez Husserla określona jako fenomenologiczne residuum, które jest ostateczne w tym sensie, iż jako uzyskane dzięki redukcji fenomenologicznej stadium teoretyczne (w Husserla sensie) przekraczające ograniczenia świadomości empirycznej samo nie podlega już żadnej kolejnej redukcji. W kontekście redukcji fenomenologicznej odniesionej do wymiaru temporalnego mówi wprawdzie Husserl o jeszcze głębszym poziomie fenomenologicznym, jaki stanowić ma Pra-Ja (*Ur-Ich*) – ostateczne źródło konstytucji wszelkich sensów. Stanowi jednak ono pewien punkt graniczny niedostępny dla żadnej refleksji, nie dający się zobiektywizować i zupełnie niewyraźalny. Jako taki miałby on być uchwytty wyłącznie dzięki odtworzeniu jego aktywności (a zatem dzięki przejściu od refleksji do czynu).

nad doświadczeniem, poprzedzałyby je i warunkowała²¹⁰ – i to, jak zobaczymy poniżej, w pewnym mocnym znaczeniu.

Husserl założył, iż tak rozumianą strukturę przeżyć odsonić można z absolutną pewnością. Założenie to ma jednak u swych podstaw, jak argumentuje Ernst Tugendhat, bezkrytycznie przyjęty dogmat źródłowo prezentującej naoczności²¹¹. Naoczność tę charakteryzują dwa przynajmniej podstawowe aspekty, których znaczenie jest w związku z interesującymi mnie zagadnieniami kluczowe. Otóż, źródłowo prezentująca naoczność:

1. ma być źródłem prawomocności poznania;
2. jako tego rodzaju źródło prawomocności poznania, nie wymaga ona już żadnego innego wyższego uprawomocnienia.

Prawomocność ta miałaby wywodzić się z refleksyjnie dostępnej sfery spostrzeżenia immanentnego. Tym samym perspektywa pierwszoosobowa (stylizowana fenomenologicznie) znajdowałaby się pod parasolem chroniącym ją przed ostrzem krytyki²¹². „Filozofia – komentuje Andrzej Póltawski – staje się wtedy nauką o tym, co jest dane w sposób absolutny: nauką absolutną. Jest to motyw dogmatyczny, zakładający z góry istnienie takiej sfery bytu. Husserl sądzi, że krytyka radykalna możliwa jest tylko na gruncie dania absolutnego – ale z dalszego wyjaśniania i krytyki

²¹⁰ W związku z zagadnieniem doświadczenia koncepcja Husserla wyróżnia zatem trzy następujące poziomy: (1) poziom doświadczenia empirycznego, (2) poziom struktury transcendentalnej oraz (3) poziom teoretyczny – (3a) naukowy bądź (3b) fenomenologiczny. Struktura transcendentalna umożliwia zachodzenie doświadczenia na poziomie empirycznym, będąc jednak w pełni niezależną od tego poziomu. Pewne fragmenty poziomu empirycznego stanowią przedmiot badawczy nauk, których założenia występują jednak na poziomie transcendentalnym. Dostęp do poziomu transcendentalnego uzyskiwany zostaje na poziomie teoretycznym poznania fenomenologicznego, które docierając do niego, uprawomocnia pewne zakresy, odpowiednio – doświadczenia empirycznego oraz naukowego, o ile ich treść zgadza się z konieczną ejdetyką czystej struktury transcendentalnej lub, inaczej mówiąc, z idealnymi warunkami swojej możliwości – por. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998, str. 25.

²¹¹ Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, str. 194. Warto w tym kontekście przytoczyć również następującą uwagę Romana Ingardena: „Istnienie takiego źródła nie może już podlegać dyskusji, nie może być, że tak powiem, rozważane dialektycznie. Trzeba to po prostu przyjąć (...)” (Roman Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. Andrzej Póltawski, Warszawa 1974, str. 58).

²¹² Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff...*, op. cit., str. 194. Próbę obrony Husserla przed zarzutem Tugendhata zawiera praca Jacka Filka – zob. Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996. Główny, jak mi się wydaje, kontrargument polegałby na tym, że kwestia uzasadnienia stanowi istotę rozumu, nie zaś – jak chce Tugendhat – umotywowania świadomości poprzez jej prawdę (por. ibidem, str. 157-158).

rezygnuje się o tyle, o ile ostateczne uprawomocnienie poznania wydaje się już uzyskane na gruncie spostrzeżenia immanentnego”²¹³.

Dzięki powyższemu założeniu, Husserl może utożsamić odsłanianie subiektywnego porządku sensu w ramach aktualnego własnego ujęcia z ujawnianiem uniwersalnej struktury bytowej świata, w ramach której zająbiają się porządki sensów wielu empirycznych podmiotów²¹⁴. Tropem tego zagadnienia podążę w kolejnym podrozdziale. Zrekonstruuję w nim sposób, w jaki Husserl ujmuje intencjonalne odnoszenie się aktu do jego przedmiotu. Konsekwencją tego ujęcia jest nieuchronna separacja porządku doświadczenia i wartościowania. Prowadzi do niej Husserla koncepcja konstytucji.

3. Intencjonalność i porządek konstytucji

Zgodnie z wyżej przedstawionymi ustaleniami, sens przedmiotu ujawniającego się w doświadczeniu zostaje przez Husserla zrelatywizowany do ujmującej go świadomości. Jak pisze sam Husserl: „(...) wszystko, co w szerokim sensie jest przedmiotem, da się pomyśleć tylko jako odpowiednik możliwej świadomości, dokładniej: pewnego możliwego ‘ja myślę’ a tym samym jako dające się odnieść do czystego Ja”²¹⁵. Z drugiej jednak strony Husserl zauważa, iż świadomość jest w sposób niezbywalny „świadomością czegoś” – jest zawsze na coś nakierowana, do czegoś odniesiona. Tę ogólną własność świadomości nazywa Husserl za Brentaną intencjonalnością. Intencjonalność stanowi ogólne znamię wszelkich przeżyć

²¹³ Andrzej Póltawski, Andrzej Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, str. 250.

²¹⁴ W myśl tego, warunki możliwości przedmiotów doświadczenia umożliwiają konstytucję własności odzwierciedlanych następnie w ramach aktywności poznawczej (potocznej lub naukowej). Ale jako że te pierwsze mają być dostępne pierwszoosobowemu wglądowi poredukcyjnego nastawienia fenomenologiczno-egzistencjalnego, Husserl czuje się w uprawnieniu, by stwierdzić, co następuje: „(...) złożony z rzeczy, każdorazowo ujmowany naocznie lub dający się naocznie ująć świat otaczający osoby pokrywa się ze światem takim, jak się pojawia solipsystycznemu podmiotowi (...)” (Edmund Husserl, *Idee II*, str. 285). Solipsyzm metodyczny stanowiska Husserla zakłada zatem, iż w perspektywie pierwszoosobowej można w sposób prawomocny zrekonstruować świat doświadczenia, ponieważ w tym samym pierwszoosobowym trybie dane są warunki świata przedmiotowego – zaś dostęp do nich jest, na mocy zasady wszystkich zasad, niepowątpiewalny (objęty ewidencją apodyktyczną).

²¹⁵ Edmund Husserl, *Idee II*, str. 143.

świadomych. Ich treść jest, zgodnie z założeniem stanowiącym rezultat redukcji, treścią wyłącznie w *modus sensu* „bycia treścią intencjonalnie uchwyconą”, zaś świadomość jest zawsze świadomością intencjonalnie zwrócona na jakąś treść. „To, co intencjonalne – pisze Husserl – jako takie, tym, czym jest, jest jako intencjonalny odpowiednik takiego a takiego rodzaju świadomości, która jest świadomością tego właśnie”²¹⁶.

W przypadku intencjonalności mamy zatem do czynienia z relacyjną strukturą, na którą składa się świadomość intencjonalnie odniesiona do jakiejś treści oraz treść zrelatywizowana do uchwytyjającej ją świadomości. Sposób uchwycenia treści, na którą nakierowana jest świadomość, realizowany jest w ramach aktu intencjonalnego.

W ramach Husserlowskich analiz aktu intencjonalnego wyodrębnić zaś można triadyczną strukturę, na którą składają się następujące momenty²¹⁷:

1. *noeza* – realizacja aktu, czyli sposób ujęcia danej treści, która w ten sposób – jako ujęta treść – uzyskuje status zawartości przeżycia, którego przedmiot jest względem niego transcendentny;
2. *noemat* – intencjonalny przedmiot aktu, inaczej przedmiot ujęty poprzez daną treść²¹⁸;
3. *sens noematyczny* – to, co ukierunkowuje realizację aktu, przesądzając przy tym, jaki rodzaj treści scharakteryzuje dany noemat, z uwagi na co

²¹⁶ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 342.

²¹⁷ Na ten temat – zob. Dagfin Føllesdal, „Husserl’s Notion of Noema”, [w:] *Journal of Philosophy* Nr 66 (1969); Aron Gurwitsch, „Husserl’s theory of the intentionality of consciousness”, [w:] *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Hubert L. Dreyfus (wyd.), Cambridge – London 1982; Jacek Pańniczek, „Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego zrozumienia koncepcji intencjonalności Husserla”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 1 (254), Warszawa 1987.

²¹⁸ Obok treści, poprzez którą dany jest przedmiot, wyróżnić tutaj można jeszcze, nieistotny z perspektywy toku głównego wywodu, materiał wrażeniowy (inaczej daty hyletyczne), który stanowi biernie recypowane podłoże funkcji intencjonalnej, które, jako takie, jest zawsze jakoś przeżywane, nigdy jednak przedmiotowo uświadamiane. W tym też sensie uznać je można w duchu Quine’a za jednoznacznie nieintencjonalny – niezależny od aktu i nie podlegający interpretacji – rezultat oddziaływania przedmiotu na aparat percepcyjny, w pełni zdeterminowany charakterem bodźca oraz procesami fizjo-neurologicznymi – por. Willard Van Orman Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa 1999, str. 14-15. Tak rozumiany materiał wrażeniowy nie stanowi cech empirycznych przedmiotu, lecz ich bodźcowy – występujący na poziomie fizjo-neurologicznym – odpowiednik, w przeciwieństwie do tamtego pozbawiony odniesienia do sensu. Nadmienmy jeszcze, że założenie obecności tego hyletycznego wymiaru przeżycia stanowić może argument za realistyczną interpretacją poglądów Husserla. On sam przyjmuje rzecz następującą (Edmund Husserl, *Idee II*, str. 303): „Przebiegając wstecz warstwy konstytucji rzeczy docieramy w końcu do dat wrażeniowych jako do ostatnich prymitywnych prapredmiotów, które nie są już konstytuowane przez żadną aktywność Ja (...)”.

uzyska on swą tożsamość (ciągłość) w ramach sekwencji noezy; wobec tego sens noematyczny ująć można również jako regułę przebiegu noezy²¹⁹.

Stosownie do założeń przyjętych przez Husserla, noemat nie stanowi reprezentacji przedmiotu, stąd też sens zachowuje samo rozróżnienie noezy (sposobu ujęcia przedmiotu) oraz noematu (przedmiotu ujętego). Ten ostatni jest transcendentny wobec przeżycia, jakkolwiek stanowi moment samej struktury aktu intencjonalnego i jest jego „wytworem” wyznaczonym przez jego własny sens (tj. sens noematyczny). Również i sens noematyczny jest względem przeżycia transcendentny. Natomiast przysługuje mu inny status jako składnikowi aktu intencjonalnego. Zgodnie z założeniami Husserla, chociaż sens noematyczny zawiera się w akcie jako jego konstytutywny składnik, to nie jest jego wytworem (jak noemat). Tym bardziej nie jest on wytworem empirycznego odpowiednika aktu intencjonalnego – tj. aktu w znaczeniu psychologicznym. Pomimo że Husserl odrzuca również możliwość interpretacji platonizującej²²⁰, to Heidegger, jak zresztą większość krytyków Husserla oraz krytycznie nastawionych komentatorów, interpretuje ten aspekt fenomenologicznej koncepcji aktu intencjonalnego wbrew intencjom tego ostatniego – tj. właśnie przez pryzmat platonizmu²²¹. Heidegger twierdzi (nieco ogólnikowo), że stanowisko Husserla jest wyrazem „przedwczesnego rozprawienia się ze starym sporem o uniwersalia” (GA 20: 98)²²².

Zgodnie z założeniem charakterystycznym dla całego transcendentalizmu, możliwość odpowiedniości, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem (noezą) a przedmiotem (noematem) uzależniona jest od obecności pierwotnej syntezy *a*

²¹⁹ Por. Andrzej Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, op. cit., str. 241.

²²⁰ Por. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 73-74.

²²¹ Na ten temat – zob. Klaus Held, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert i Otto Pöggeler (red. nauk.), Frankfurt am Main 1989, zwłaszcza str. 112-116. Mariusz Moryń zauważa, że platonizujące stanowisko przypisać można Husserlowi już w *Badaniach logicznych*. Znaczenia zostały tam scharakteryzowane „(...) jako idealne, aczasowe, ogólne i obiektywne byty, tworzące świat stabilnych i pozaintencjonalnych struktur” (*Transcendentalizm, intencjonalność...*, op. cit., str. 110).

²²² W wyniku tego Husserl miałby, jak można by rozwinąć tę uwagę, zaprzepaścić stworzoną w *Badaniach logicznych* możliwość uchwycenia niemetafizycznego warunkowania zmysłowo dostępnych empirycznych okoliczności przez struktury kategoriałne, bez redukcji tych ostatnich do ekstrapolacji immanentnych spostrzeżeń (jak przyjmował Locke) czy też określeń refleksyjnych (w sensie Kanta). W kontekście rozważań nad Husserlowską koncepcją sensu noematycznego Jaakko Hintikka zauważa, że nietrudno upodobnić go do czegoś w rodzaju „przyrządu naprowadzającego strzelca na cel”; takie rozumienie sensu noematycznego prowadzi zaś w prostej linii do reifikującego utożsamienia go z pojedynczym bytem (indywiduum w ogólnym logicznym sensie tego słowa), który jest wprawdzie abstrakcyjny, pomimo to jednak samodzielny i niezależny – por. Jaakko Hintikka, „Intencje intencjonalności”, [w:] Jaakko Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 1992, str. 131.

priori (inaczej mówiąc: apriorycznej syntezy w ogóle). Jak wspomniano, Husserl przyjmuje, że synteza ta stanowi dokonanie (*Leistung*) samej świadomości, rozpatrywanej jako świadomość transcendentálna. Pytanie o sposób, w jaki świadomość empiryczna odnosi się do swego przedmiotu, zostaje więc sprowadzone do pytania o sposób konstytuowania jego przedmiotowości na poziomie transcendentálnym. Widzieliśmy już, że z uwagi na założenie wskazane przez Tugendhata, sposób ten jest dostępny z uprzywilejowanej pierwszoosobowej perspektywy refleksji immanentnej²²³.

W kontekście rozważań nad syntezą *a priori* kluczową rolę odgrywa zasada korelująca noezę i noemat. Jak zakłada Husserl: „(...) trzeba poznać ogólnie noetyczną i noematyczną korelację jako odpowiedniość przenikającą na wskroś wszystko, co intencjonalne (*alle Intentionalien*), wszystkie tetyczne i syntetyczne warstwy (...)”²²⁴. W oparciu o sens noematyczny aktu każda noeza, niezależnie od czynników indywidualizujących, dysponuje pewnym tożsamym noematem, nad którym nadbudowują się inne noematy; ten pierwszy tworzy w ramach doświadczenia pewną „inwariantną tożsamość” (GA 20: 92).

O ile uznać (tak jak to czyni Heidegger), że sensory noematyczne są platońskimi powszechnikami, w oparciu o które dokonuje się konstytucja ich ujednostkowień składających się na empiryczny świat przedmiotowy, to w swym rozwinięciu zasada korelacji przybiera postać pewnego typu izomorficznej struktury, z uwagi na którą w ramach doświadczenia empirycznego transcendentálnie – tj. przed i niezależnie od konkretnych okoliczności doświadczenia empirycznego – przesądzona zostaje:

²²³ Synteza *a priori* prowadzi zatem do sytuacji poznawczej, w ramach której podmiot, w oparciu o swe transcendentálne założenia pod postacią ejdetyki określa przedmiotowe (sensów noematycznych), konstytuuje przedmiot. Zauważmy, iż synteza ta stanowi rozwiązanie w tym sensie dogmatyczne, iż z góry zakłada sytuację poznawczą – zakłada więc to, co miała dopiero objaśnić. Co więcej, zakłada swój prawidłowy przebieg, sięgając po rozwiązanie metafizyczne, jakie stanowi założenie uniwersalnego momentu intencjonalności, w oparciu o który dokonuje się konstytucja przedmiotu – ten moment stanowi sfera noematycznych sensów. Ernst Tugendhat twierdzi, iż Husserl dokonał tutaj pewnej kontaminacji, której parafrazą byłoby stwierdzenie, iż bezpośrednio i oczywistość aktualnego przeżycia utożsamia Husserl z jego uprawomocnieniem. „Pojęcie konstytucji – pisze Tugendhat – zawiera ontologiczny prymat fenomenologicznych sposobów prezentacji i subiektywnego spełnienia wobec danej uprzednio prawdy przedmiotowej i prymat ten prowadzi teraz, na płaszczyźnie transcendentálnej, do epistemologicznego prymatu każdorazowo własnej realizacji w ramach wykazywania, niemniej nie do możliwego ugruntowania sensu tej realizacji w oparciu o Ja” (Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff...*, op. cit., str. 218). Uprzedniej treści przedmiotowej, konkluduje Tugendhat, nie da się skonstruować na podstawie podmiotu, wobec czego wyjaśnienie konstytucji w oparciu o subiektywność należy odnieść również do innych sposobów doświadczenia – do związków motywacji praktycznych, zakładających historycznie osadzoną intersubiektywność (por. ibidem, str. 245). To właśnie czyni Heidegger – radykalizuje Husserlowską koncepcję syntezy *a priori* (patrz cz. 5. Rozdziału III.).

²²⁴ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 438.

1. kwestia tożsamości przedmiotów nakierowanych na nich intencjonalnych aktów;
2. kwestia tożsamości pewnego zakresu własności tych przedmiotów dla nakierowanych na nie intencjonalnych aktów.

Dzięki założeniu prowadzącemu do tych wniosków rozwiązuje Husserl problem zapewnienia intersubiektywnej jednozgodności świata doświadczenia²²⁵. Zgodnie z tym, świat jest w pewnym zakresie tożsamy dla wielu doświadczających go podmiotów, ponieważ intencjonalne odniesienie do przedmiotu określa transcendentálna zasada korelacji, ustanawiająca odpowiedniość indywidualnie realizowanej noemy i publicznie podzielanego noematu²²⁶.

W odniesieniu do przedmiotów intencjonalnych konstytuowanych w ramach aktów pod postacią noematycznych odpowiedników tych aktów (tj. noematów wyznaczonych ich noematycznym sensem), Husserl zakłada, iż konstytuują się one warstwowo, a przy tym – jak głosi założenie transcendentálnej teorii konstytucji – jedne warstwy przedmiotowe zakładają jako swą możliwość warstwy ontologicznie bardziej podstawowe.

Najbardziej podstawowy poziom konstytucji utożsamia Husserl z tym poziomem, w odniesieniu do którego mówić można o jednozgodności doświadczeń wielu podmiotów. Do jednozgodności tej dochodzić ma dzięki temu, że ten zakres treści opisowych, który dotyczy tego podstawowego poziomu, ma mieć charakter uniwersalny – tzn. musi on, zdaniem Husserla, stanowić założenie dla każdego aktu zachodzącego na tym poziomie doświadczenia. Tak rozumiana treść zyskuje w koncepcji Husserla status „obiektywnego określenia”²²⁷. Z uwagi na to ostatnie, pole

²²⁵ Carl-Friedrich Gethmann zauważa, że powyższa kwestia stanowi w ogóle wyjściowe zagadnienie całej fenomenologii Husserla. Jak pisze Gethmann: „Skoro faktem jest, iż wszelkie poznanie jest poznaniem faktycznie egzystujących indywiduów (a zatem jest ono ‘po prostu subiektywne’, bo zależne od kontyngentnych okoliczności świata społecznego, psychicznego, fizycznego itd.), to w jaki sposób istnieć mogą treści poznawcze charakteryzujące się powszechną obowiązywalnością, takie zatem, które są ‘transsubiektywne’, ‘intersubiektywne’ bądź – jak również mówimy – ‘obiektywne’?” (Carl-Friedrich Gethmann, „Heidegger und die Phänomenologie“, [w:] Carl Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin – New York 1993, str. 17).

²²⁶ W figurze myślowej wyłaniającej się z propozycji Husserla Roman Ingarden dostrzega restytucję wątku przedkrytycznej metafizyki, zakładającej – jak na przykład czynił to Leibniz – istnienie *praestabilitam harmoniam*, z uwagi na którą zachodzi konieczna koordynacja doświadczeń wielu monadycznych podmiotów – por. Roman Ingarden, *Z badań nad...*, op. cit., str. 581.

²²⁷ „Obiektywne określenie – pisze Husserl – określa rzecz przez to, co jej przysługuje i musi przysługiwać, jeżeli ma się pojawić mnie lub komukolwiek pozostającemu w porozumieniu ze mną, i dla każdego należącego do komunikującej się wspólnoty winna móc uchodzić za to samo – także dla mnie przy wszystkich możliwych odmianach zmysłowości” – Edmund Husserl, *Idee II*, str. 122-123.

możliwego doświadczenia jest w pewnym zakresie takie samo dla wielu możliwych podmiotów, zaś identyfikowane za jej pomocą przedmioty mają identycznie ułożone odniesienia przedmiotowe.

Podstawowym rodzajem aktu na tym poziomie doświadczenia, z którym Husserl wiąże występowanie określeń obiektywnych – umożliwiających identyczną dla wielu przedmiotów realizację swych aktów – jest doświadczenie zmysłowe. Paradigmatycznym przypadkiem doświadczenia zmysłowego jest przy tym dla Husserla spostrzeżenie, które „(...) wśród aktów doświadczenia w pewnym określonym, zdrowym (*gut*) sensie odgrywa rolę pra-doświadczenia, z jakiego wszystkie inne akty doświadczeniowej czerpią główną część uzasadniającej jej mocy”²²⁸.

Założenie wskazujące na prymat dostępnych w spostrzeżeniowym doświadczeniu określeń obiektywnych koresponduje przy tym z innym założeniem wyjściowym dla analiz intencjonalnych – założeniem, którego konsekwencje przesądziły o większości rozstrzygnięć ontologicznych wyłaniających się z toku Husserlowskich analiz. Już w samym punkcie wyjścia – tj. w ramach opisu naturalnego nastawienia – Husserl założył bowiem, że podstawowy wymiar doświadczenia wiązać należy z jego zmysłowo daną warstwą materialną, *resp.* rzeczową.

W myśl powyższego, doświadczenie jest w podstawowym swym sensie spostrzeżeniowym odnoszeniem się do zmysłowo danych przedmiotów (rzeczy). Tworzą one tę podstawową warstwę konstytucyjną, z uwagi na którą możliwe są inne rodzaje odnoszenia się²²⁹. „Ostatecznie – pisze Husserl – jako najniższy stopień u podstaw wszystkich innych realnych przedmiotów leży materialna rzeczywistość

²²⁸ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 122.

²²⁹ Husserl przyjmuje, że można wyodrębnić trzy zasadnicze poziomy („warstwy”), na jakich przebiega konstytucja regionów rzeczywistości. Są to: 1. przyroda nieożywiona, 2. przyroda ożywiona, 3. świat duchowy. Husserl wskazuje również pojęcia rozgraniczające dla tych regionów oraz odpowiadające im typy nauk. Są to odpowiednio: 1. rzecz rozciągła oraz matematyczne przyrodoznawstwo dla przyrody nieożywionej, 2. istota żywa oraz biologia i naturalistyczna psychologia dla przyrody ożywionej, 3. Ja osobowe i świat wartości oraz nauki humanistyczne dla świata duchowego. Dwa pierwsze poziomy składają się na naturę badaną w nastawieniu naturalistycznym, w ramach którego stosuje się wyjaśnianie przyczynowe (dotyczące relacji, w jakich pozostają występujące w doświadczeniu przedmioty, oraz ich oddziaływania na aparat fizjologiczny). Trzeci poziom składa się na kulturę badaną w nastawieniu personalistycznym, gdzie stosuje się rozumienie związków motywacji – por. Zdzisław Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania, Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, str. 151-169.

(*Realität*) i tym samym na pewno fenomenologii materialnej przyrody przypada pewna wyróżniona pozycja”²³⁰.

Husserl zakłada, iż każdy sens noematyczny doprowadzić można do jego ejdetycznej postaci, zaś w odniesieniu do *eidos* Husserl zakłada, że każdą z nich doprowadzić można do postaci językowej²³¹. Tym samym składający się na *eidos* zestaw cech istotnych uzyskuje swe odzwierciedlenie w zestawie orzeczników składających się na treść pojęcia, natomiast konstytucja – w aktach predykcji²³². „Oczywiście przez to – pisze Husserl – zostaje odgraniczona w każdym noemacie pewna całkiem ustalona zawartość. (...) przez rozwinięcie i pojęciowe ujęcie uzyskujemy pewien zamknięty zbiór formalnych albo materialnych (...) ‘orzeczników’ i one w swym zmodyfikowanym znaczeniu wyznaczają ‘treść’ omawianego przedmiotowego rdzenia noematu”²³³. Sens noematyczny (rdzeń noematu) daje się zatem skonceptualizować do swej pojęciowej postaci, zaś wyznaczona przez niego treść charakteryzująca (noemat) uzyskuje status opisu.

Husserl przyjmuje, iż w porządku relacji nadbudowywania pierwotny i podstawowy jest opis fizykalny. Dopiero ukonstytuowanie jego odpowiednika przedmiotowego umożliwi bardziej złożoną aktywność intencjonalną. W tym kontekście rozróżnia Husserl „(...) intencjonalność: 1. jako tę, zgodnie z którą przedmioty są uświadamiane, samą tylko świadomość, przedstawianie i 2. jako tę, która stanowi zachowanie się aktów w stosunku do tego, co przedstawione, ‘zajmowanie postawy’. Odróżniamy więc świadomość przedmiotu i zajęcie postawy, zachowanie się w stosunku do przedmiotu”²³⁴.

Jak zatem widać, dystynkcje wprowadzone przez Husserla są w zasadniczym zarysie zbieżne z nieco późniejszymi propozycjami powstałymi na gruncie anglosaskiej filozofii analitycznej. W ramach tej ostatniej odróżnia się opis fizykalny, tj. zdanie (bądź koniunkcję zdań) stwierdzające dany stan rzeczy, oraz opis mentalny, identyfikowany poprzez obecność postawy propozycjonalnej. Ta ostatnia stanowi zbiorcze określenie wyrażen typu „wierzy, że”, „wątpi, czy”, „oczekuje, że”, „ma nadzieję, że” itp. Przez postawę propozycjonalną rozumie się „(...) wyrażenie językowe

²³⁰ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 530.

²³¹ Por. zwłaszcza: Edmund Husserl, *Idee I*, str. 429-430.

²³² Por. Mariusz Moryń, *Intencjonalność, świadomość...*, op. cit., str. 91.

²³³ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 450.

²³⁴ Edmund Husserl, *Idee II*, str. 389.

aksjologicznego, interpretacyjnego, najogólniej intencjonalnego stosunku do wchodzącego w grę stanu rzeczy”²³⁵. Identyfikowany obecnością idiomów postawy propozycjonalnej opis mentalny subiektywizuje zatem uchwytne w opisie fizycznym stan rzeczy²³⁶.

Założenia dotyczące relacji, w jakiej pozostają na gruncie fenomenologii Husserla oba rodzaje opisów, odgrywają zasadniczą rolę w kontekście analizy „nastawienia naturalnego”. Ma ona dotyczyć sposobu, na jaki rzeczywistość doświadcza jednostka nieobeznana z konceptualnym aparatem filozofii i nauk. Tym niemniej uznać można, iż Husserl – milcząco zakładając paradygmat, opartej na spostrzeżeniu, relacji podmiotowo-przedmiotowej – sposób ten opisuje jako konstatację sądów egzystencjalnych oraz predykcji odzwierciedlających rozpoznawanie empirycznych własności postrzeganych przedmiotów. Dopiero wtórnie, tj. w drugim akcie, domniemany nieuprzedzony podmiot tego naturalnego doświadczenia dołącza do tak uchwyconego przedmiotu swój stosunek aksjologiczny czy interpretacyjny, subiektywizując rzeczywistość przedmiotową, pierwotnie tożsamą intersubiektywnie ze względu na pewien zakres jej własności. Tak bowiem wynika ze zrekonstruowanego porządku konstytucji²³⁷. Heidegger dokonuje podobnego rozpoznania: „(...) dla każdego kontekstu intencjonalnego o powikłanym charakterze mniemanie teoretyczne kształtuje fundament, tak że wszelki sąd, wszelkie chcenie, wszelkie kochanie ufundowane jest na pewnym przedstawieniu, które w ogóle okazuje to, co da się chcieć, nienawidzić i kochać” (GA 17: 272).

²³⁵ Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, str. 13.

²³⁶ Jako że idiomy postawy propozycjonalnej nie podlegają logice predykatów – osadzają jedno zdanie w drugim w taki sposób, że połączenia tego nie da się rozłożyć na funkcje prawdziwościowe i kwantyfikatory – zdania tworzące opis mentalny uznaje się za intensjonalne, tj. nie spełniające warunku ekstensjonalności: wymienialności *salva veritate*. Zgodnie z tym ostatnim, dany kontekst zdaniowy jest ekstensjonalny, jeżeli jego wartość logiczna nie może ulec zmianie w wyniku: (1) zastąpienia jakiegoś zdania składowego innym zdaniem o tej samej wartości logicznej, (2) predykatu składowego innym predykatem o tych samych denotatach, (3) terminu jednostkowego innym o tym samym desygnacie (por. Willard Van Orman Quine, *Od bodźca do nauki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 1998, str. 133).

²³⁷ Takie rozumienie porządku nastawienia naturalnego zawiera również krytyka zaprezentowana przez Heideggera (ONT: 91-95). Warto też zwrócić uwagę na następujący fragment *Bycia i czasu*: „Opisać świat ‘fenomenologicznie’ będzie znaczyło: wskazać bycie bytu obecnego w świecie i utrwalić je pojęciowo i kategorialnie. Bytem w świecie są rzeczy, rzeczy przyrodnicze (*Naturdinge*) i rzeczy ‘wyposażone w wartości’. Ich rzeczowy charakter staje się problemem, ponieważ zaś rzeczowy charakter tych ostatnich buduje się na rzeczowym charakterze przyrody, zatem bycie rzeczy przyrodniczych, przyroda jako taka, stanowi podstawowy temat. Fundującym wszystko charakterem bycia rzeczy przyrodniczych, substancji, jest substancjalność. Co stanowi jej ontologiczny sens?” (BC: 81).

Perspektywa uczestnika jest zatem, w myśl tego, możliwa wyłącznie jako nadbudowana nad perspektywą obserwatora – odniesieniem dla tej pierwszej jest bowiem uprzednio ukonstytuowany ogół empirycznie dostępnych przedmiotów²³⁸. I nawet niezależnie od sposobu konceptualizacji kontekstu dla tej postawy, akty odniesione do przedmiotów fizykalnych są przeddyskursywnie transcendentalnie prawdziwe, zaś ich treść związana z podstawowym poziomem konstytucji ma być, zgodnie z założeniem przyjętym przez Husserla, identyczna, ponieważ wyznaczają ją wspomniane sensory noematyczne.

Jako że Husserl zakłada, iż na tym podstawowym poziomie doświadczenia występują wyłącznie własności fizykalne (i ich relacje), a sam przejawiający w ich syntezie (zgodnie z należącą do noematycznego sensu regułą jej przebiegu) przedmiot może być dany w izolacji, podstawową formułą konceptualizacji świata doświadczenia jest predykatywna forma zdaniowa logiki apofantycznej (demonstratywnej). Według Husserla, najniższa płaszczyzna predykcji odnosi się do pojedynczego aktu spostrzeżenia, w ramach którego uchwycona zostaje rzecz jednostkowa. „Każda – komentuje Heidegger – poszczególne faza spostrzeżenia w ramach całości ciągłych jej następstw stanowi, w sobie samej, pełne spostrzeżenie rzeczy” (GA 20: 82). Doświadczenie przedpredykatywne opiera się na takich właśnie aktach spostrzeżeniowych – Husserl nazywa je prostymi uchwyceniami (*schlichte Erfassen*) i stanowią one podstawę rekonstrukcji genealogii logiki²³⁹. W konsekwencji, świat pojmować może Husserl niejako po linii tradycji empirystycznej – jako konglomerat syntez dokonanych na prostym, nie obciążonym jeszcze interpretacyjnie materiale wrażeniowym²⁴⁰.

W ten oto, nieco bardziej szczegółowy sposób, wyeksplikowałem separację, jaką wprowadza Husserl pomiędzy porządkiem bytu (doświadczenia) oraz wartościowania. W myśl tego, filozof dokonujący refleksji uprawianej w nastawieniu ejdetyczno-fenomenologicznym jest w stanie oddzielić syntezę konstytuującą doświadczenie w jako obiektywnym przebiegu od jego subiektywnych dodatków. Dzięki temu

²³⁸ Jak pamiętamy, przedmioty te rozumie Husserl jako rzeczy naturalne, tj. należące do materialnej przyrody. „Dopiero ów byt – pisze Heidegger – *qua* rzecz naturalna jako fundament wszystkich różnorodnych możliwości bycia stanowi podłoże dla określeń kultury, historii itd., w tym charakterze, że na bycie w sensie natury nakłada się charakter wartości” (GA 17: 272).

²³⁹ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki. Odniesienie do § 69 b *Bycia i czasu*”, przeł. Jakub Duraj, [w:] *Heidegger w kontekstach*, Norbert Leśniewski (red. nauk.), Bydgoszcz 2007, str. 92.

²⁴⁰ Por. Andrzej Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość...*, op. cit., str. 49.

fenomenolog, jak można domniemywać, czuje się upoważniony, by zająć krytyczne stanowisko względem zastanych, społecznie obowiązujących kontekstów aksjonormatywnych. W ten zaś sposób przyjmuje on silne założenie dotyczące teorii, charakterystyczne dla myślenia metafizycznego (w przyjętym przez Habermasa sensie).

4. Praktyka w kontekście silnego pojęcia teorii

Jak już wspomniałem, w manifeście z 1911 roku Husserl zarysował program rehabilitacji filozofii poprzez uczynienie ją nauką ścisłą. Projekt Husserla zakłada możliwość dotarcia do takiej płaszczyzny poznania, która charakteryzując się absolutną mocą uzasadniającą, restytuowałaby kwestię ponadczasowej obiektywnej ważności (*Gültigkeit*), przeciwstawioną faktycznemu obowiązywaniu (*Gelten*)²⁴¹. Zasięg mocy uzasadniającej tejże płaszczyzny miałby być, zgodnie z założeniem Husserla, uniwersalny. Miałaby ona bowiem obejmować sobą dwie tradycyjnie – od czasów Kanta oraz Droysena, który formy naoczności (przestrzeń i czas) uznał za dystynktywne tytuły obszaru zjawisk fizykalnych z jednej strony oraz zjawisk historycznych z drugiej²⁴² – przeciwstawne dziedziny rzeczywistości, tj. stałą i niezmienną w swych prawach przyrodę oraz zmienną i niepodatną na nomologiczne ścisłe uogólnienia historię, wraz z przejawiającymi się w jej ramach wartościami. Tym samym wskazane przez Husserla uzasadnienie obejmowałoby sobą kwestię prawomocności tak założeń nauk empirycznych, jak i nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*).

Definicyjne ustalenia przyjmowane w ramach badeńskiej wersji neokantyzmu określają zasięg nauk humanistycznych przy odwołaniu do pojęcia wartości: rzeczywistość stanowi przedmiot badawczy nauk humanistycznych, o ile wchodzące w grę fakty odniesione są do jakiejś wartości. Nauki humanistyczne są zatem naukami o wartościach – tych faktycznie konstytuujących rzeczywistość kulturową oraz tych ponadczasowo obowiązujących. Husserlowski projekt nauki uzasadniającej wykazuje pod tym względem istotną paralelność: treść pozytywna jego krytyki naturalizmu i

²⁴¹ Por. ibidem, str. 57.

²⁴² Por. Johan Gustav Droysen, *Grundriss der Historik*, Haale 1925, str. 66-77.

filozofii światopoglądowej obejmuje sobą zarówno aspekt poznawczy, jak i aksjologiczno-waloryzujący. „Temat – pisze Heidegger – stanowi świadomość, a mianowicie nomologiczność (*Gesetzlichkeit*) wszelkiego możliwego odnoszenia się (*Verhalten*). Nomologiczność ta jest, jako taka, idealna, swą podstawę znajdując w idei: należy ją umocnić jako normatywność (*Normgesetzlichkeit*), ażeby uzyskane zostało powszechne i *absolutnie obiektywne unormowanie całego bytu ludzkości*” (GA 17: 86).

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na pewne istotne aspekty przedsięwzięcia, jakiego podjął się Husserl. Myśl Heideggera poddaje je rewizji, w toku której realizuje się (jak zobaczymy w Rozdziale III. oraz IV.) destrukcja pewnych podstawowych założeń paradygmatu myślowego, w jakim porusza się Husserl. Teraz zaś chodzi mi o następujące zagadnienia:

1. W myśli Husserla problematyka praktyczna zostaje zredukowana do teoretycznej. Jak komentuje Heidegger: „W tej mierze, w jakiej *voeiv* zaczerpnięte zostaje ze sfery poznania teoretycznego, znaczenie sfery praktycznej jest tutaj pochodną znaczenia sfery teoretycznej” (GA 20: 61). Poznaniu przypada tutaj prymat – wola jest względem niego wtórna²⁴³. Widać to zwłaszcza, gdy Husserl mówi o ustalaniu prawdy aksjologicznej i praktycznej: „Teoretyczna prawda’ lub ‘doxologiczna prawda’, *resp.* oczywistość ma swą paralelę w ‘aksjologicznej i praktycznej prawdzie, *resp.* oczywistości’, przy czym ‘prawdy’ podpadające pod te nazwy zostają poznane i uzyskują wyraz w prawdach doxologicznych, mianowicie w specyficznie logicznych (apofantycznych)”²⁴⁴. Husserl zajmuje tutaj niewątpliwie stanowisko kognitywizmu – uznaje, że zdania o normach czy wartościach dają się waloryzować logicznie, spełniają one więc dokładnie takie samo roszczenie, co wypowiedzi o faktach²⁴⁵. Widzieliśmy już, jak

²⁴³ Por. Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, op. cit., str. 147.

²⁴⁴ Edmund Husserl, *Idee I*, str. 484. Zob. również – ibidem, str. 508-509. W kontekście Husserlowskiej koncepcji języka Mariusz Moryń pisze następująco: „(...) brak osobnego opisu struktury kategorii aksjologicznych i prakseologicznych można rozumieć jako konsekwencję tezy o wyróżnionym charakterze oraz o ‘uniwersalności pierwiastka logicznego’. Pomiędzy kategoriami aksjologicznymi i prakseologicznymi a kategoriami formalno-ontologicznymi występuje paralelność – nie oznacza to ich tożsamości, lecz stanowi, iż przeświadczeniowa syntaksa formalno-ontologiczna jest formą obiektywizacji syntaksy aksjologicznej i prakseologicznej” (Mariusz Moryń, *Intencjonalność, świadomość...*, op. cit., str. 92).

²⁴⁵ Por. Krzysztof Michalski, *Logika i czas: próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, str. 118.

problematyczny charakter ma założona instancja uzasadniająca, tj. źródłowo prezentująca naoczność. Niemniej Husserl przyjmuje, że w oparciu o nią rekonstruować można absolutnie obowiązującą aksjologię, która dostarczyć ma ukierunkowania działań wchodzących w skład życiowej praktyki²⁴⁶. W ten sposób przywraca on Platonskie rozumienie filozofii pierwszej²⁴⁷ jako zdystansowanej kontemplacji prowadzącej do wglądu w prawdę w celu jej zastosowania w *ethosie* życia wspólnotowego²⁴⁸. Jak pamiętamy, motyw ten nazwany został przez Habermasa silnym pojęciem teorii. Jest on charakterystyczny dla myślenia metafizycznego, które przekracza Heidegger.

2. Husserl przyjmuje, że poznanie motywuje do podjęcia działań z nim zgodnych. W poprzednim punkcie widzieliśmy, że Husserl przyjął możliwość rozpoznania norm i wartości obowiązujących w sposób absolutny – byłyby one dostępne dla ujęcia zdaniowego. Heidegger wychodzi z przeciwnego stanowiska. Uważa on, że jednym z błędów Husserla było przyjęcie, iż człowiek jest każdorazowo nastawiony na uzyskanie poznania prawdziwego, samą zaś prawdę scharakteryzować można jako własność zdaniową – jako obowiązywanie wypowiedzianego zdania (GA 17: 97). Możliwość regulowania praktyki byłaby tutaj uwarunkowana możliwością uzyskania takiego poznania oraz przyswojenia go, tj. internalizacji. „Obowiązywanie – pisze Heidegger – ma charakter wypowiedzianego zdania, gotowego poznania, o ile stało się ono *publiczne*, tzn. zorientowane jest na komunikowalność (*Mittelbarkeit*), rozpowszechnienie (*Weitergabe*) i przyswojenie (*Aneignung*)” (GA 17: 98). Husserl założył, że prawda jest wartością, która motywuje do podjęcia odpowiedzialności za nią, a zatem do działań zgodnych z poznaniem,

²⁴⁶ Por. Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, op. cit., str. 149.

²⁴⁷ Na powrót motywu Platonskiego wskazuje również Heidegger: „Rozdział tego, co obowiązujące, oraz tego, co faktyczne, został po prostu bez najmniejszej nawet zmiany przejęty w postaci, w jakiej panował w ramach tradycyjnie platonizującej filozofii. Krytyka historyzmu pokazała, iż przedmiot troski – absolutne obowiązywanie w sensie wykształcenia idei ludzkości – wyłącza bycie tu-oto człowieka i właściwy jemu sposób pytania (*eigentliche Befragung*)” (GA 17: 95).

²⁴⁸ Heidegger komentuje: „(...) możliwość konkretnej moralności uzależniona zostaje od obecności etyki jako nauki wiążącej w sposób absolutny” (GA 17: 85).

które jest prawdziwe²⁴⁹. Na gruncie tego założenia kwestia przyswojenia sobie tego, co obowiązuje, staje się nieproblematyczna. W przypadku koncepcji Husserl mamy więc do czynienia z wywodzącym się z tradycji Sokratejskiej silnym internalizmem w kwestii norm oraz motywów. Internalizm ten zakłada, iż:

- a. normy (rozumiane przez Husserla jako prawdziwe zdania o wartościach) kształtują przekonania moralne;
 - b. posiadanie przekonania moralnego implikuje działania z nimi zgodne.
3. Etyka może być uprawiana przy założeniu solipsyzmu metodycznego. Widzieliśmy już, na czym polega założenie bezpośrednio prezentującej naoczności. Naoczność ta ma stanowić źródło prawomocności poznania. Husserl założył, że pod dokonaniu redukcji transcendentalnej, tj. eliminacji naiwno-realistycznych presumpcji dotyczących doświadczanego świata, jak również „wzięciu w nawias” całej dotychczasowej wiedzy o świecie, wszystko, co prezentuje się z bezpośrednią oczywistością jest pewne w sposób apodyktyczny. Uzasadnienie jest więc uzależnione od możliwości uzyskania takiego typu naoczności, realizuje się bowiem w jej medium. Naoczność tę wykształcić można na gruncie świadomości. Świadomość uznał Husserl za absolutną w tym sensie, iż (jak głosi maksyma: *nulla re indiget ad existendum*) nie jest ona zależna od bytu względem niej transcendentnego. Nie jest ona zależna również od innych podmiotów świadomych. Co oznacza, że zadanie uzasadnienia zrealizować można w perspektywie doświadczenia wypracowanego pierwszoosobowo. Habermas zwraca uwagę, że monologiczność stanowi podstawowy rys charakteryzujący filozofię podmiotu²⁵⁰. Jest ona zarazem wyróżnikiem myślenia metafizycznego, o ile właśnie monologiczne wykładanie wglądu w prawdę składa się na *prima philosophiae* – tj. teorię poprzedzającą i objaśniającą warunki dla praktyki, która swe normy i reguły czerpać ma właśnie od tamtej.

Zanim przejdę do rekonstrukcji pewnych aspektów destrukcji, jakiej Heidegger poddał model podmiotowo-przedmiotowy, chciałbym zwrócić uwagę na inną jeszcze kwestię.

²⁴⁹ Por. Jacek Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, op. cit., str. 165-168. Zob. również – Edmund Husserl, *Idee I*, str. 478.

²⁵⁰ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 176.

Jest ona związana z punktem 3. tego podsumowania. Poniżej (patrz cz. 3 Rozdziału III.) przedstawiam związaną z przekroczeniem tak rozumianego solipsyzmu alternatywę dla tak założonego pojęcia świadomości. Stanowią ją przeciętne sposoby rozumienia siebie nawzajem w powszedniości publicznego świata wspólnoty. Uważam, że istnieje dostatecznie dużo przesłanek, aby przyjąć, iż Heidegger zakłada, że bezpośrednio dane są nie tyle treści świadomości, lecz raczej zinternalizowane przeciętne rozumienie podzielane z innymi uczestnikami świata wspólnoty. Internalizacja ta jest zaś źródłem oczywistości. Tę ostatnią trzeba w związku z tym pojmować psychologicznie (jako stan zrozumiałości), nie zaś metodologicznie (jako kryterium poznawcze).

W związku z powyższym zwróćmy uwagę na niektóre spostrzeżenia, jakie Heidegger czyni przy okazji pojęcia εἶδος. Przyjmuje on np., że pojęcie to można oddać jako „wygląd” – chodzi przy tym o to, w jaki sposób patrzy się na coś zazwyczaj (*gewöhnlich*) (GA 18: 64), lub o uprzednie już rozeznanie w danej kwestii²⁵¹. „W εἶδος – pisze Heidegger – zawarta jest tak zwana ogólność, ogólna ważność, roszczenie z uwagi na określoną przeciętność” (GA 18: 64).

Husserl nie dostrzegł takiej zależności. Był on, jak sądzę, przekonany, że redukcja bezpiecznie eliminuje tego typu osadzenie w strukturach przeciętnego rozumienia. Wobec czego utożsamiał oczywistość aktualnej prezentacji treści świadomości z ich uprawomocnieniem. Przeoczył zaś tę okoliczność, że rezultatem tegoż założenia (tj. utożsamienia aktualnej prezentacji z jej uprawomocnieniem) była transcendentalizacja oraz uniwersalizacja pewnych przesłanek charakterystycznych dla jego kręgu historyczno-kulturowego. Ta okoliczność prowadzi Heideggera do takiej interpretacji czynników motywujących zadanie, jakie Husserl postawił przed projektowaną przez siebie fenomenologią, że miałyby one stanowić wyraz „troski o poznane poznanie (*die Sorge um erkannte Erkenntnis*)” (GA 17: 58-61), czyli, innymi słowy, troski o poznanie już uzyskane. „Troska o poznane poznanie – pisze Heidegger – zmierza do

²⁵¹ Zob. następujący fragment traktujący o metodologicznych dyrektywach, jakie przyjmuje fenomenologia: „Przedmioty należy ujmować tak, jak się same w nich samych (*an ihnen selbst*) ukazują, tzn. tak, jak przydarzają się (*begegnen*) określonemu przypatrywaniu się (*Hinsehen*). Przypatrywanie się wyrasta z pewnego bycia-zorientowanym na nie, z pewnego bycia-już-zorientowanym z bytem. To bycie-obeznanym jest zazwyczaj sedymencją tego, co usłyszane (*Gehörhaben*), pewnego uczenia się. ‘O-czym’ (*Worüber*) uobecnia się przy tym w przekazanym tradycją ujęciu i charakterystyce (...)” (ONT: 80). Fragment ten rzuca również światło na problem Heideggerowską problematykę fenomenu, którą starałem się przybliżyć w cz. 3.3. Rozdziału I).

uzasadnionego poznania, do poznania ostatecznie obowiązującego, które jako takie, wraz z kręgiem zdań pewnych i ich treści (*Satzeinheiten*), stworzyć ma właściwą podstawę dla wszelkiej nauki” (GA 17: 101).

„Troskę o poznane poznanie” zinterpretować można, moim zdaniem, jako wyraz chęci pozytywnej waloryzacji zastanego kontekstu przekonaniowo-normatywnego²⁵². W odniesieniu do założonego przez Husserla podstawowego poziomu konstytucji okazuje się on zatem, jak stwierdzić można, pewnym fragmentem zastanej rzeczywistości przekonaniowej. Jej całokształt określić zaś można mianem kultury. W jej ramach nauka, pojęta jako pewne *factum*, jest jedną z jej dziedzin, wyróżnioną z uwagi na swą funkcję teoretyczno-poznawczą. „Troska – pisze Heidegger – dotyczy wykształcenia tematycznego pola w kontekście *poznania teoretycznego*, które w sposób faktyczny jest *nauką*; w kontekście nauki, o ile występuje ona jako możliwy związek dokonań (*Leistungen*) w ramach *kultury* i objęta jest roszczeniem, by stanowić fundament kultury opartej na nauce” (GA 17: 59-60).

Powyższe względy świadczą moim zdaniem o konserwatywnym obliczu przyjętych przez Husserla założeń. Jak pisze Heidegger: „(...) poznanie powinno przejąć rolę *umocnienia Dasein* i kultury. Ta troska (...) w ramach *badania fenomenologicznego* pragnie uzyskać *rzeczowe podłoże*, dzięki któremu *uzasadnialność* wszelkiej wiedzy i bycia kulturowego stałaby się autentyczna” (GA 17: 60).

Przywołuję tutaj te uwagi nieprzypadkowo. Jak bowiem postaram się pokazać (patrz Rozdział IV.), stosunek do zastanej tradycji stanowi podstawowy wymiar napięcia, jakie zachodzi pomiędzy roszczeniem do słuszności, a horyzontem jego zrozumiałości. Dla Husserla horyzontem tym (a zarazem podstawą uzasadniającą) jest aktualnie dana źródłowa naoczność świadomości jednostkowej (występującej w stylizacji świadomości transcendentalnej). Jeżeli jednak powyższe rozpoznania są trafne, naoczność ta prezentuje nie tyle treści fundamentalne, niepodważalne, lecz raczej wartości i przekonania przyswojone w wyniku partycypacji we wspólnym świecie. W takim właśnie kierunku podążają – moim zdaniem – analizy intersubiektywności przeprowadzone przez Heideggera (powrócę do tego w cz. 3.2. oraz 3.3. Rozdziału III.).

²⁵² Na ten temat – zob. Ewa Kobylińska, „Fenomenologiczna koncepcja intencjonalności...”, op. cit.; Jacek Sójka, „Hegлизм w filozofii Husserla”, [w:] *Nowa Krytyka* Nr 3 (1992), Szczecin 1992.

III. Intersubiektywność i moralność

Habermas – przypomnijmy – twierdzi, że Heidegger był na dobrej drodze do tego, by ostatecznie przełamać prymat teorii poznania, wraz z jego metodologicznym uprzywilejowaniem autorefleksji. W poprzednim rozdziale starałem się pokazać, jakimi dogmatycznymi obwarowaniami charakteryzuje się koncepcja, w odniesieniu do której realizuje się odnośny ruch. Heidegger pozbawia zaś, jak zaraz zobaczymy, relację podmiotowo-przedmiotową waloru paradygmatycznego, wskazując na uprzedniość świata względem podmiotu. Świat ustanowiony zostaje jako wstępny horyzont, w którym ujawnia się byt z perspektywy przedontologicznego rozumienia jego bycia. Zostaje on następnie przez Heideggera wyeksplikowany na sposób bliski pragmatyzmowi – jako kontekst odesłań, które są operatywnie dostępne w ramach postawy uczestnika, który działa i nawiązuje stosunki z innymi uczestnikami.

Habermas twierdzi, że koncepcja Heideggera wraca na manowce filozofii podmiotu w tym właśnie momencie, w którym jego pragmatyzujące analizy świata jako kontekstu odesłań poruszają kwestię intersubiektywności. Przejście od samotnej działalności celowej do społecznej interakcji, mogłoby – jak argumentuje Habermas – doprowadzić do rozpoznania, że świat uobecnia się jako wspólne tło świata przeżywanego nie tylko poprzez rozumienie, ale również w ramach porozumienia²⁵³. Przypomnijmy: Habermas w sporze z Gadamerem wysunął zarzut, iż hermeneutyka przyjmuje idealistyczną koncepcję języka, w ramach której pełni on funkcję reprodukcji przekazu kulturowego uobecniającego się w tradycji. Tradycja zaś, choć jest warunkiem rozumienia, zasadza się na faktycznym porozumieniu, które opiera się konfrontacji z jakimś kryterium, które podważałoby zasadniczy jej autorytet. Natomiast „wczesny” Heidegger – jak wynika to z wyводу Habermasa – w pełni odrzucałby tego typu autorytet tradycji. Dla potwierdzenia tego wniosku, przyjrzyjmy się następującym uwagom Habermasa:

1. Heidegger z góry „dyskwalifikuje struktury tła świata przeżywanego, które wykraczają poza odosobnione *Dasein*, jako struktury przeciętnej egzystencji powszedniej, tzn. istnienia nieautentycznego”²⁵⁴.

²⁵³ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 173.

²⁵⁴ Ibidem (w cytacie „jestestwo” zamieniono na „*Dasein*”).

2. „Współ-bytowanie innych ukazuje się wprawdzie najpierw jako konstytutywna cecha bycia–w–świecie. Ale uprzedniość intersubiektywności świata przeżywanego wobec każdorazowej mojej *Dasein* nie mieści się w pojęciach trzymających się solipsyzmu fenomenologii Husserla. W tej fenomenologii nie ma miejsca na myśl, że podmioty są zarazem zindywidualizowane i uspołecznione. Heidegger w *Byciu i czasie* konstruuje intersubiektywność tak samo jak Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*. Każdorazowo moje *Dasein* konstytuuje współbycie, tak jak transcendentalne Ja konstytuuje intersubiektywność świata wspólnego mnie i innym”²⁵⁵.

Z powyższych względów Heidegger – jak argumentuje Habermas – nie obiera drogi prowadzącej do teorii komunikacji, zarazem zaś mylnie tłumaczy reprodukcję świata przeżywanego, jako egzystencjalny wysiłek odosobnionego *Dasein* realizującego swój autentyczny projekt bycia²⁵⁶. Jak już widzieliśmy w Rozdziale I., jednym z przejawów solipsyzmu tego postępowania byłaby realizacja postulatu samouzasadniania i uzasadnienia ostatecznego na modłę Fichteńskiego czynu pierwotnego (*Tathandlung*). W przypadku Heideggera, odpowiednikiem tego rodzaju czynu byłaby stanowczość decyzji opartej na problematycznej instancji sumienia, zaś jej rezultatem – autentyczny projekt *Dasein*. Jak twierdzi Habermas, otwierałby on świat na sposób charakterystyczny dla filozofii podmiotu, tj. z uprzywilejowanej pierwszoosobowej perspektywy – jako monologowe wykładanie zamiarów²⁵⁷. Tym samym zaś, jak argumentuje Habermas, Heidegger miałby się trzymać założenia, iż działanie teleologiczne stanowi podstawową formę działania, a poznawcze odniesienie do świata zachowuje swój prymat – podobnie jak to zakładała Husserlowska koncepcja intencjonalności spostrzeżeniowej, która przyjmowała możliwość ujęcia elementarnych własności przedmiotów²⁵⁸. Efektem tego byłaby zaś niwelacja złożoności odniesień do świata, osadzonych w różnych siłach illokucyjnych języków naturalnych²⁵⁹. Heidegger, zdaniem Habermasa, powraca na te, charakterystyczne dla filozofii podmiotu, pozycje²⁶⁰.

²⁵⁵ Ibidem, str. 173-174 (w cytacie „jestestwo” zamieniono na „*Dasein*”).

²⁵⁶ Por. ibidem, str. 173.

²⁵⁷ Por. ibidem, str. 175-176.

²⁵⁸ Por. ibidem.

²⁵⁹ Por. ibidem, str. 175.

²⁶⁰ Por. ibidem, str. 176.



Uważam, że przyjąć można, iż „wczesny” Heidegger odrzuca tego rodzaju autorytet, jakim jest tradycja – jednakże nie w taki sposób i nie w takim zakresie, jaki zakłada formuła interpretacyjna Habermasa. Wychodzę z założenia, iż normatywną przesłankę, jaka przewodzi Heideggerowskim analizom, zinterpretować można w inny nieco sposób, iż to zakłada Habermas. Nie jest nią więc formuła izolującego decyzjonizmu. Zanim jednak sformułuję argumenty na rzecz tej hipotezy, postaram się zrekonstruować i przeanalizować kilka wstępnych zagadnień, które odgrywają w kontekście powyższego kluczową rolę:

1. Przybliżę Heideggerowskie rozumienie świata jako kontekstu odesłań, ażeby pokazać, iż w jego przypadku już na poziomie spostrzeżeniowym mamy do czynienia z jego uprzednią znaczącą strukturyzacją, nie zaś, jak twierdzi Habermas, z własnościami elementarnymi, tj. nienasyconymi interpretacyjnie.
2. Zrekonstruję Husserla koncepcję konstytucji intersubiektywności zawartą w *Medytacjach karmelitańskich*, ażeby ją skonfrontować z koncepcją Heideggera.
3. Zrekonstruję i przeanalizuję Heideggerowskie rozumienie intersubiektywności pod kątem argumentów, które przemawiałyby za tym, iż:
 - a. *Dasein* jest pierwotnie uspołecznione – porządek Husserlowskiej konstytucji ulega odwróceniu;
 - b. należy odwrócić „porządek lektury” i przyjąć, że działanie teleologiczne jest zrozumiałe w kontekście przestrzeni publicznej, nie odwrotnie – tę ostatnią zaś, jak można przyjąć, charakteryzuje wzajemne spełnianie oczekiwań związane z odgrywaniem ról społecznych, wobec czego działanie teleologiczne odczytywać należy w kontekście działania regulowanego przez normy.
4. Pokażę, w jakim sensie Heideggerowska koncepcja języka jako mowy stanowi protokoncepcję działań językowych, zaś roszczenia

związane z mową jako rodzajem działania znajdują swą legitymizację z uwagi na role społeczne, w kontekście których dochodzi do aktów mówienia.

5. Pokażę, w jaki sposób w ramach koncepcji Heideggera świat życia, jako ramy uspołecznienia, reprodukuje się niejako bezprzedmiotowo – poprzez praktykę, która w przypadku Heideggera przejmuje funkcję transcendentalnej syntezy *a priori*, ustanawiając zarazem historycznie zmienne horyzonty obowiązywania, co do których założyć można, iż sankcjonują one również pewnego typu partykularne interesy.
6. Pokażę, na czym – w kontekście powyższego – polegać by miało w przypadku Heideggera wskazane przez Tugendhata pytanie praktyczne, prowadzące nas do rozważań z zakresu etyki.

1. Świat jako kontekst odesłań

Obierając za nią przewodnią destrukcję relacji podmiotowo-przedmiotowej oraz reinterpretację zagadnienia intencjonalności, spróbuję teraz przybliżyć pewne aspekty tego, w jaki sposób zagadnienia te prowadzą do intersubiektywności.

Zdaniem Heideggera, sama relacja podmiotowo-przedmiotowa jest czystym konstruktem (BC: 76). Konstruktem ten zaciemnia przy tym istotę sposobu, w jaki *Dasein* porusza się w przedteoretycznym obszarze faktycznego życia (ONT: 85). Heidegger argumentuje, że Husserl błędnie opisał świat doświadczenia naturalnego – zapoznał on bowiem tę okoliczność, że doświadczenie to ma charakter uczestnictwa (GA 27: 85), że trzeba się w nie włączyć, nie zaś dopiero nastawić na taki rodzaj doświadczenia (GA 20: 156). Dlatego też Husserlowski model intencjonalności aktowej mylnie sugeruje konieczność transcendowania podmiotu ku przedmiotowi. „Nie jest tak – pisze Heidegger – że dopiero skierowując się na... i coś uchwytując *Dasein* wychodzi jak gdyby ze sfery wewnętrznej, w której było uprzednio zakapslowane; raczej zgodnie ze swym pierwotnym sposobem bycia

zawsze jest ono już ‘na zewnątrz’, przy spotykanym bycie z zawsze odkrytego już świata” (BC: 80).

Wbrew powyższemu, Heidegger zakłada, że „podmiot” (tj. *Dasein*) jest już zawsze w świecie jakoś usytuowany. Rezygnuje on więc z idealistycznej optyki *epoché* – jednakże z innych powodów, niż zrobili to realistycznie nastawieni fenomenolodzy z Getyngi i Monachium (m. in. Roman Ingarden)²⁶¹. Przy czym w przypadku Heideggera mamy do czynienia nie tyle z porzuceniem motywu transcendentnego (tj. pytania o warunki możliwości doświadczenia), ile raczej z jego radykalizacją. Otóż, Heidegger odrzuca redukcję, ponieważ – jak twierdzi on – znajduje ona zastosowanie w obszarze świadomości uprzedmiotawiającej; podczas gdy – jak kontrargumentuje on – w obszarze doświadczenia przedteoretycznego nie mamy do czynienia z taką postacią świadomości²⁶². Jak pamiętamy, świadomość analizowaną przez Husserla scharakteryzowałem jako świadomość cechującą postawę obserwatora. W opozycji do takiej charakterystyki, Heidegger wychodzi od tego, co chciałbym nazwać postawą uczestniczącą. Jest to postawa, którą charakteryzują następujące aspekty:

1. Przedrefleksyjność. Postawa uczestnicząca porusza się w obszarze, który wymyka się, jak mówi Heidegger, ujęciu uprzedmiotawiającemu (GA 56/57: 59). Zawartość tego obszaru nie jest bowiem czymś dodanym myślowo (BC: 113), jest ona dostępna bezpośrednio – postawę uczestniczącą cechuje uprzednia zażyłość (*Vertrautheit*) z jej światem (BC: 98). Oznacza to, że uczestniczące *Dasein* jest ze swoim światem obeznane (BC: 70). Wiedza typu obeznanie ma zaś charakter nietematyczny (BC: 97; BC: 456). Można to, jak się wydaje, wyeksplikować w sposób następujący: jest to tego typu umiejętność praktyczna, która dla swojej skuteczności nie wymaga umiejętności artykulacji swoich przesłanek (nie wymaga nawet świadomości tych przesłanek). Jest to więc rodzaj kompetencji, *know-how* (w odróżnieniu od *know-that*)²⁶³. Egzystencjał,

²⁶¹ Dla Heideggera pytanie o to, czy świat zewnętrzny istnieje jest niedorzeczne (BC: 261).

²⁶² Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 262-264.

²⁶³ Różnicę pomiędzy dwoma wchodzącymi tutaj w grę rodzajami wiedzy przejrzycie artykułuje i analizuje znana praca Gilberta Ryle’a – zob. Gilbert Ryle, *Czym jest umysł*, przeł. Witold Marciszewski, Warszawa 1970. Ryle odróżnia tam „wiedzę-że” (*knowledge-that*) od „wiedzy-jak” (*knowledge-how*) – por. ibidem, str. 60-117. Podobnym rozróżnieniem operuje Anna Pałubicka – zob. Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności...*, op. cit., str. 45-56. Autorka odróżnia przedrefleksyjną

który odpowiada tego typu kompetencji nazywa Heidegger rozumieniem (patrz cz. 3.1. niniejszego rozdziału).

2. Zaangażowanie. W przeciwieństwie do postawy obserwatora, która zakłada raczej wycofanie, w ramach postawy uczestniczącej jest się zawsze „już przy bycie”, tzn. jest się na sposób swoistego „zanurzenia w świat” (BC: 70). Świat w ramach tej postawy jest czymś, co jest objęte zatroskaniem; Heidegger podaje następujące tego przykłady: „mieć z czymś do czynienia, wytwarzać coś, obsługiwać coś i zajmować się czymś, stosować coś, realizować, powiadamiać o czymś, zapytywać, rozważać, omawiać, określać...” (BC: 73). Egzystencjał, który odpowiada tego typu zaangażowanej postawie nazywa Heidegger troską (*Sorge*)²⁶⁴. Troską objęte są zarówno byty spotykane w świecie (Heidegger nazywa je bytami wewnątrzświatowym), inni (Heidegger nazywa ich *Mitdasein*²⁶⁵) oraz samo zatroskane *Dasein* – jak przyjmuje Heidegger, troskając się antycypuje ono swoje przyszłe bycie (BC: 247), tzn. antycypuje to, co umożliwia zostanie dzięki bieżącemu zatroskaniu.
3. Holistyczność. W przeciwieństwie do „atomistycznego” (tj. zakładającego możliwość wyodrębnienia elementarnych składowych doświadczenia) pojęcia doświadczenia, jakie zakłada relacja podmiotowo-przedmiotowa i postawa obserwatora, zaangażowana postawa uczestnika „zwrócona jest” ku pewnej całości, która ją umożliwia. Całość tę nazywa Heidegger byciem-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Bycie-w-świecie jest egzystencjałem; charakteryzuje go Heidegger poprzez trzy jego nieredukowalne do siebie (jak chce on) momenty składowe:
 - a. „W świecie” – składa się nań specyficznie aprioryczny (w słabszym znaczeniu aprioryczności – tj. uprzedni²⁶⁶) kontekst znaczących powiązań, z uwagi na które dostępny jest świat (rozumiany ontycznie

perspektywę myślenia spontaniczno-praktycznego od jej refleksyjnych sposobów artykulacji, jakie stanowi myślenie metafizyczno-teoretyczne, wykazując zarazem niewspółmierność pojęciową obu perspektyw oraz konsekwencje, jakie płyną stąd dla filozofii humanistyki. Heideggera sytuuje Pałubicka w nurcie namysłu nad perspektywą myślenia spontaniczno-praktycznego.

²⁶⁴ Wyrażenie to jedynie swą homofonicznością nawiązuje do potocznego jego rozumienia, zgodnie z którym oznacza ono „mozół”, „przygnębienie”, „troskę życiową” (BC: 74) czy „obawę”, przeciwieństwem której jest „beztroska” (BC: 246).

²⁶⁵ Pozostaję przy lekcji oryginału z tych samych względów, o których pisałem poruszając problem translacyjnej formuły dla wyrażenia „Dasein”.

²⁶⁶ Reinterpretacją pojęcia aprioryzmu zajmuję się w cz. 5 tego Rozdziału.

- jako ogół bytów); Heidegger nazywa to światowością świata – strukturą ontologiczną, w kontekście której ujawnia się byt odrębny od *Dasein* (BC: 82/3). Poniżej podejmę ten właśnie wątek bycia-w-świecie.
- b. „Kto?” – chodzi o byt, który jest na sposób bycia-w-świecie – chodzi więc o *Dasein* w kontekście pytania o to, jako kto jest ono w świecie; „kim” jest – tj. z czego czerpie ono swoje samorozumienie (patrz cz. 3.3. niniejszego rozdziału).
 - c. „Bycie-w jako takie” – nie przestrzennie rozumiany stosunek zażyłości, uprzedniego obeznania ze światem, w kontekście którego nie trzeba zakładać (jak uczynił to Husserl) konieczności objaśnienia możliwości transcendowania podmiotu ku przedmiotowi; w ujęciu zaproponowanym przez Heideggera „podmiot” jest już zawsze przy „przedmiocie”. *Dasein* jest bowiem w świecie nie tak, jak woda jest w szklance (by przywołać jedno ze sławniejszych porównań *Bycia i czasu*), lecz raczej na sposób „zamieszkiwania” (by przywołać zastosowaną przez Heideggera kontrowersyjną etymologizację: *in* → *innan* → *habitare*) (BC: 69-70). Na „zażyłość zamieszkiwania”, tj. bycie-w, składają się z kolei następujące aspekty: położenie (*Befindlichkeit*), rozumienie (*Verstehen*) oraz mowa (*Rede*) (patrz cz. 3.1. oraz 4. niniejszego rozdziału).

W związku z tym, że postawa uczestnicząca ma charakter zaangażowany, przejście do postawy obserwacyjnej, a zatem realizacji relacji podmiotowo-przedmiotowej, należałoby opisywać na sposób prywatny, tj. jako wycofanie. I tutaj w znamieny, choć również niejawni sposób krytykuje Heidegger koncepcję intencjonalności Husserla: „Wycofując się z wszelkiego wytwarzania, operowania itp., zatroskanie zwraca się ku jednemu jeszcze pozostałemu *modus* bycia-w, ku jeszcze-tylko-przebywaniu-obok (*bei*)... Na gruncie takiego sposobu bycia ku światu, który pozwala spotykać już tylko w czystym wyglądzie (εἶδος) byt spotykany wewnątrz świata, i *jako modus* tego sposobu bycia, możliwe jest wyraźne wglądanie w to, co daje się tak spotykać. Owo wglądanie jest zawsze określonym ukierunkowaniem na..., namierzaniem czegoś obecnego” (BC: 79).

Spostrzeganie odgrywa, jak zakłada Heidegger, rolę raczej wtórną. Jest ono podporządkowane działaniu. „Naturalne spostrzeżenie – pisze Heidegger – tak

jak w nim żyję, gdy poruszam się w moim świecie, najczęściej nie jest samodzielny badaniem i studiowaniem rzeczy, lecz zachodzi w ramach pewnego konkretnego praktycznego obchodzenia się z rzeczami; jest ono niesamodzielne, spostrzegam bowiem nie po to, by spostrzegać, lecz po to, by się orientować, by rozpoznać drogę, by coś opracować; jest to w pełni naturalny punkt widzenia, w którym bez reszty żyję” (GA 20: 37/8).

Pomimo, że z tych samych względów, dla których Heidegger odrzuca zazwyczaj funkcjonujące już jakoś w tradycji pojęcia filozoficzne, nieczęsto więc mówi on wprost o działaniu, to jednak uznać je można za podstawowe określenie charakteryzujące sposób poruszania się *Dasein* w przedteoretycznym obszarze, w którym realizuje się rozumienie bycia. Przywołać tu można słowa samego Heideggera. Jak stwierdza on, egzystowanie jest działaniem, *πράξις* (FT: 55). Niekiedy mówi on również, że *πράξις* stanowi synonim dla *Dasein* i egzystencji (GA 27: 177).

Intencjonalność, która przez Husserla rozumiana była jako odnoszenie się do..., rodzaj relacji, w jakiej pozostaje świadomość i jej przedmiot, dla Heideggera staje się sposobem *bycia Dasein* (ONT: 21). Heidegger sposób ten oznacza, jak już wspomniałem, egzystencją o nazwie „troska” (*Sorge*). Egzystencją ten oddawać ma przedteoretyczny sens intencjonalności (GA 61: 98). W tym przedteoretycznym obszarze mamy bowiem do czynienia nade wszystko z intencjonalnością działań – znaczenie intencjonalności jest tutaj zatem praktyczne²⁶⁷. Husserl, jak zauważa Tugendhat, zaczyna od intencjonalnie danego przedmiotu, Heidegger natomiast – od praktycznego zainteresowania przedmiotem²⁶⁸.

Nie inaczej, jak właśnie w terminach praktycystycznych Heidegger interpretuje konteksty, w których realizuje się przedontologiczne rozumienie bycia. Jak przyjmuje on, rekonstruować je można pod postacią okresów warunkowych o charakterze „jeśli–to”: „jeśli to czy owo na przykład ma zostać wytworzone, zastosowane, powstrzymane, to potrzeba takich czy innych środków, sposobów, warunków, okoliczności” (BC:

²⁶⁷ Pierwszeństwo praktycznego znaczenia intencjonalności nad jego znaczeniem teoretycznym (z jakim mamy do czynienia w przypadku koncepcji Husserla) podkreślał u Heideggera Dagfinn Føllesdal, „Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World”, [w:] *Essays In Honour of Jaakko Hintikka*, E. Saarinen (red. nauk.), Dordrecht 1979.

²⁶⁸ Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 288.

451/2). W taki właśnie sposób wygląda schemat namysłu (*Überlegung*) nad kontekstem narzędziowym (SZ: 359)²⁶⁹.

Powyższy schemat jest oczywiście schematem działania teleologicznego (celoworacjonalnego)²⁷⁰. Poprzednik przywołanego okresu warunkowego wskazuje cel działania (czyni to wszakże w trybie hipotetycznym, co oznacza, że nie musi on być podjęty), następnik zaś środek prowadzący do danego celu, czyli wystarczający warunek jego osiągnięcia. Racjonalnością działań teleologicznych rządzi efektywność. Działanie teleologiczne jest racjonalne, o ile dobrany środek skutecznie prowadzi do założonego celu (cel ten jest przy tym dowolny). Habermas – przypomnijmy – uznał, że w przypadku *Bycia i czasu* ten rodzaj działania ma charakter paradygmatyczny i stanowi nić przewodnią, w oparciu o którą Heidegger miałby eksplikować również kontekst interakcji. Poniżej (patrz cz. 3. niniejszego Rozdziału) przedstawię kontrargumenty przemawiające przeciwko takiemu odczytaniu. Teraz zaś scharakteryżuję zaproponowany przez Heideggera sposób rozumienia „przedmiotów”, z którymi ma do czynienia tego typu działanie; następnie zaś pokażę, w jaki sposób izolowane działanie samo w sobie zakłada już odniesienie do szerszego kontekstu, który anonsuje sobą intersubiektywność.

Heidegger przyjmuje, że dopiero z perspektywy działania, tj. uczestniczącej perspektywy „podmiotu” usytuowanego w świecie, można właściwie zinterpretować bycie „przedmiotów” intencjonalnych. Intencjonalność praktyczna wymaga jednak innych założeń niż te, które przyjęła tradycja zachodniej metafizyki, zorientowana na myślenie w kategoriach tożsamości czy (w terminologii Heideggera) „stałej obecności” (BC: 32). Jak widzieliśmy, myśl Husserla, która pod wieloma względami stanowi kulminację tej tradycji, zakłada, iż przedmiot jest intencjonalną podstawą, na bazie której konstytuują się różne warstwy sensu. Jako taka, podstawa ta jest trwałym (założonym jako tożsame dla wielu podmiotów) podłożem dla charakteryzujących przedmiot określeń. Na pierwszym poziomie konstytucji są to, jak pamiętamy, określenia wchodzące w skład opisu fizykalnego. Opis ten wskazuje własności fizykalne, które w ramach predykcji przypisane zostają pewnemu przedmiotowi (predykcja ta stanowi, jak przyjąłem, odpowiednik konstytucji).

²⁶⁹ W polskim przekładzie (BC: 451) mowa o „wykładni”. Z pewnych względów (staną się one jasne w cz. 3. Rozdziału IV.) wołę tutaj używać wyrażenia „namysł”.

²⁷⁰ Na temat działania teleologicznego – zob. Jürgen Habermas, *Teoria działania...*, T. 1., op. cit., str. 159-166.

Wypowiedź przyjmuje tutaj postać: „To jest... (predykat własności)”²⁷¹. Charakter bycia przedmiotów objętych tego typu predykacją interpretuje Heidegger jako obecność (*Vorhandenheit*) (BC: 92).

Obecność ustala kategorialnie sposób istnienia przedmiotów dla postawy obserwatora. Heidegger zauważa jednak (widzieliśmy to już wyżej), że postrzeganie czegoś obecnego jest efektem „powstrzymywania się od wszelkich operacji i od używania rzeczy” (BC: 79); jest ona więc efektem zaprzestania obchodzenia się z nimi, czy (jak chce polski tłumacz *Bycia i czasu*) obchodu (*Umgang*)²⁷², który utrwała kategorialnie podstawowy sposób, na jaki dostępne są rzeczy w wymiarze doświadczenia przedteoretycznego. Obchód stanowi – moim zdaniem – odpowiednik perspektywy uczestniczącej. Dysponuje on, jak zobaczymy, specyficznym rodzajem spostrzegania – dlatego Heidegger rezygnuje z tradycyjnej terminologii i mówi o przeglądzie (*Umsicht*).

Jak zakłada Heidegger, uczestnicząca perspektywa przeglądowego obchodu ma do czynienia nie z obecnymi przedmiotami dla spostrzeżenia, lecz z narzędziami (*Zeuge*). Ich opis nie stosuje predykatów własności, lecz predykaty działań. Wypowiedź przyjmuje tutaj postać „To jest do... (predykat działania)”²⁷³. Opis ten denotuje zastosowanie, jakie posiada dane narzędzie: „Narzędzie jest z istoty ‘czymś do tego, ażeby...’” (BC: 88). Niemniej źródłowe bycie narzędzi nie zawiera się w opisach ich zastosowań, lecz w samym używaniu: „Wbijanie gwoździ – pisze Heidegger – nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej, jak tylko można. W takim użytkowym obchodzie zatroskanie poddaje się konstytutywnemu dla każdego narzędzia ‘ażeby’; im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego, tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek jako to, czym jest, jako narzędzie” (BC: 88).

Sygnalizowałem już, że wiedza dotycząca używania narzędzi jest przedrefleksyjna – ma ona postać kompetencji praktycznej: *know-how*. Nie wymaga ona

²⁷¹ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 91.

²⁷² Niezależnie od niechęci do używania tradycyjnych pojęć, Heidegger w końcowych partiach sięga do nich wprost, gdy mówi: „(...) badanie ‘teoretyczne’: czyste przyglądanie się bytowi powstaje przez to, że zatroskanie *powstrzymuje się* od wszelkiego manipulowania. Decydujące dla ‘powstania’ postawy teoretycznej byłoby przyjęcie *zanikanie* praktyki. Gdy więc ‘praktyczne’ zatroskanie uznać za pierwotny i dominujący sposób bycia faktycznego *Dasein*, to ‘teoria’ będzie swą ontologiczną możliwością *zawdzięczać brakowi* praktyki, a więc pewnej *prywatności*” (BC: 449/50).

²⁷³ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 91.

więc umiejętności artykulacji swoich przesłanek, ja również artykulacji wiedzy na temat struktury narzędzia²⁷⁴: „Zawsze dopasowany do narzędzia obchód, na gruncie którego (i tylko jego) narzędzie to może się prawdziwie ukazać w swym byciu (np. wbijanie gwoździ młotkiem), nie ujmuje tematycznie tego bytu jako istniejącej (*vor-kommendes*) rzeczy, a używanie narzędzia nie zawiera wiedzy o strukturze narzędzia jako takiej” (BC: 88).

Sposób bycia narzędzia oddaje Heidegger za pomocą terminu „poręczność” (*Zuhandenheit*) (BC: 88/9). Narzędzia są poręczne, a poręczność ta ujawnia się w ich używaniu. To ostatnie zaś nie zakłada propozycjonalnej wiedzy artykułującej tak reguły tego używania, jak i w ogóle wiedzy o charakterze predykatywnym. Niemniej Heidegger przyznaje, że używanie narzędzi porusza się we wspomnianym schemacie o charakterze „jeśli-to”. Wobec tego przedpredykatywne rozumienie poręczności zarysowuje wstępnie schemat „coś jako coś” (BC: 452). Dodałbym jeszcze, że nie wchodzi tutaj oczywiście w grę predykaty własności, lecz działania; chodzi zatem o „coś jako coś służącego do tego, ażeby...”.

W związku z powyższym, Heidegger może zakwestionować porządek opisu doświadczenia zaproponowany przez Husserla. Przypomnijmy: Husserl uznał, iż pojedynczy akt spostrzeżenia w tym sensie stanowi „proste uchwycenie” (*schlichte Erfassung*), że przedstawia ono sobą ten moment doświadczenia, który jest jeszcze nieobciążony predykatywnie.

Heidegger argumentuje natomiast, że rzeczywistość jest już zawsze wstępnie zinterpretowana – struktura „coś jako coś” stanowi bowiem ogólne znamię wykładni (*Auslegung*) (BC: 191). „Wszelkie – pisze Heidegger – proste przedpredykatywne widzenie tego, co poręczne, jest już w sobie samym rozumiejąco-wykładające” (BC: 191)²⁷⁵. Nie jest zatem tak, iżby można ująć coś

²⁷⁴ Jest to konkretyzacja jednego z centralnych założeń przyjętych przez Heidegger; głosi ono, iż „rozumienie bycia to nie to samo, co pojmowanie bycia” (GA 27: 193).

²⁷⁵ Dlatego Heidegger w odróżnieniu od Husserla może przyjąć, że spostrzeżenie nie musi niczego namierzać – *Dasein* nie musi swym aktem intencjonalnym celować ku czemuś, ażeby akt ten uzyskał swe spełnienie. Intencjonalność spostrzeżenia należy bowiem do porządku działań. Dlatego właśnie – jak argumentuje Heidegger – mamy do czynienia również z mylnymi spostrzeżeniami czy halucynacjami (GA 20: 40). W przypadku koncepcji Heideggera spostrzeganie nie polega więc na dostarczaniu materiału dla wyższej, intelektualnej władzy poznawczej. Z uwagi na przyjętą przez niego pragmatyzującą perspektywę, stwierdzić można, iż koncepcja doświadczenia, którą założył, stanowi przeciwieństwo koncepcji typu *tabula rasa* (do których zaliczyć można również Husserla). Spostrzeżenie jest bowiem dla Heideggera, jak mówi Gethmann, czymś zawsze już dokonany; jego pojęcie zaś traci swą filozoficzną doniosłość na rzecz pojęcia wykładni – por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne

w sposób zupełnie czysty, niezależny od odniesień prefigurujących kontekst spostrzeżeniowy. Heidegger krytykuje tutaj centralne założenie Husserlowskiej koncepcji konstytucji: „Jeśli jednak – pisze on – każde spostrzeżenie poręcznego narzędzia jest już rozumiejąco-wykładające i pozwala przeglądowi spotykać coś jako coś, to czy nie oznacza to właśnie, że zrazu doświadcza się czegoś czysto obecnego, co potem ujmuje się *jako* drzwi, *jako* dom? Byłoby to niezrozumienie specyficznej otwierającej funkcji wykładni. Ta ostatnia nie narzuca niejako ‘znaczenia’ na coś tylko obecnego i nie przyklepa temu czemuś jakiejś wartości, lecz z tym, co napotykanie wewnątrz świata, jako takim ma otwarte już przez rozumienie świata powiązanie, które zostaje wyłożone za pomocą wykładni” (BC: 192)²⁷⁶.

Heidegger tę występującą na przedontologicznym poziomie działań, przedrefleksyjnie rozumianą strukturę o charakterze „jako” nazywa egzystencjalno-hermeneutycznym „jako”. Odróżnia ją on od apofantycznego „jako” wypowiedzi o charakterze predykatywnym (BC: 203). Egzystencjalno-hermeneutyczne „jako” wyraża zatem uprzednią strukturyzację świata, która w operatywnym kontekście działań nie jest rezultatem czy efektem ujęcia, lecz jego przesłanką (GA 20: 52). Jako taka ma ona narzucać się niejako bezpośrednio. Nie jest ona więc – jak chce filozofia podmiotu – siatką kategorialną porządkującą materiał wrazeniowy²⁷⁷. Heideggerowską reorientację problematyki ujęcia spostrzeżeniowego

pojęcie nauki...”, op. cit., str. 93. Wykładnia jest zaś dla Heideggera, jak warto w tym miejscu zauważyć, cechą wszelkiej receptywności, również np. słuchowej (GA 64: 36).

²⁷⁶ Już w 1922 roku Heidegger pisał: „Nie jest zatem tak, by przedmioty zrazu były tu-oto jako nagie realności, na przykład przedmioty przyrodnicze, którym następnie w przebiegu doświadczenia dodawano by *charakter wartości* (...). To, jakoby konstytucja przyrody miała przedstawiać fundament dla wyższych rodzajów przedmiotów, jest zatem niezgodne zarówno z ukierunkowaniem doświadczenia należącego do świata dookólnego, jak i ukierunkowaniem oraz przebiegiem interpretacji i jej wyznaczników. Jest raczej tak, że przedmiotowość przyrody wyodrębnia się dopiero z zasadniczego sensu bycia przedmiotem przeżytego, doświadczonego i napotkanego świata” (GA 61: 91).

²⁷⁷ Już w manifestie programowym z 1919 roku Heidegger mówił iż, „to, co znaczące jest pierwotne, udziela mi się bezpośrednio, bez żadnej okrężnej drogi myślowej nadbudowanej nad ujęciem rzeczy” (GA 56/57: 73). Świadczyć ma o tym następujący zaproponowany przez Heideggera eksperyment myślowy (GA 56/57: 73): przedstawiciel jakiegoś ludu zwanego pierwotnym – co niech oznacza tyle tylko, że przedstawiciel ów nie miał nigdy do czynienia, ani nie widział zdobyczy cywilizacyjnych bardziej skomplikowanych niż te, które pozwalają na przetrwanie w warunkach pierwotnych – zostaje nagle postawiony przed katedrą akademicką. Heidegger pyta, co w takiej sytuacji człowiek ów widzi. Z pewnością katedra akademicka nie stanowi dla niego przedmiotu choć w przybliżeniu obdarzonego podobnym znaczeniem, jakie wiążą z nią tubylcy (czyli w tym przypadku ludzie, którzy z tą katedrą mają cokolwiek wspólnego). Jednakże czy owa postać z eksperymentu myślowego widzi jedynie nagą rzecz czasoprzestrzenną o właściwościach denotowanych przez możliwy opis fizyczny? Heidegger uważa, że nie: przedmiot ów (katedra akademicka) postrzegany będzie właśnie jako przedmiot, który nie wiadomo do czego służy, niemniej może spontanicznie zostać uznany np. za coś, za czym schować się można przed strzałami posyłanymi przez wroga. To, do czego odnosi się postrzeżenie, może wprawdzie zostać opisane na sposób fizyczny, ale w ramach „postawy naturalnej” spostrzeżenie jest podporządkowane

podsumować chciałbym za C.-F. Gethmannem następująco: „Żyjemy zawsze już w świecie wyłożonym i oswojonym, bez względu na to, czy przydajemy mu czy też nie predykaty w formie wyraźnego przyznawania lub nieprzyznawania [czegoś]. W stosunku do tego świata postrzeganie jest działaniem pod określonymi warunkami specyficznie zainteresowanym, a mianowicie działaniem intencjonalnego ujmowania tego, co już w operatywnej pierwotności dokonane i wyłożone”²⁷⁸.

Z uwagi na powyższe, Heidegger zakładałby, iż doświadczenia nie można rozumieć tak, jak przyjął Husserl – tj. jako ciągu prostych syntez, nad którymi nadbudowane są coraz bardziej złożone sensory. Doświadczenie stanowi bowiem zawiły kontekst o ustrukturyzowanym charakterze; można go scharakteryzować następująco:

1. Każde narzędzie charakteryzuje pewne „ażeby” denotowane przez predykat działań. „Narzędzie – pisze Heidegger – jest z istoty ‘czymś do tego, ażebym...’. Różne rodzaje ‘ażeby’ (*Um-zu*), jak służebność (*Dienlichkeit*), przydatność (*Beiträglichkeit*), stosowalność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*) konstytuują całokształt narzędzia” (BC: 88).
2. W strukturze „ażeby” zawiera się pewne odniesienie czegoś do czegoś. „Odpowiednio – pisze Heidegger – do swego narzędziowego charakteru narzędzie jest narzędziem zawsze na gruncie przynależności do innego narzędzia: przyrząd do pisania, pióro, atrament, papier, bibuła, stół, lampa, meble, okna, drzwi, pokój” (BC: 88). Narzędzie odnosi się ponadto do swego, jak mówi Heidegger, „do czego (*Wozu*)” (BC: 90) – jest nim czynność (np. wbijanie gwoździ młotkiem) lub jej wytwór (np. wyprodukowana para butów). Narzędzie odsłania zawsze pewną całość narzędziową (*Zeugganzheit*).
3. Wszystkie odniesienia charakteryzujące narzędzia znajdują swe powiązanie w ramach uprzedniej całości i z uwagi na *Dasein*. Heidegger wprowadza pojęcie powiązania (*Bewandtnis*), ażebym nadać swemu ujęciu świata strukturę relacyjną – rzeczy (narzędzia) w

intencjonalnemu skierowaniu uwagi na znaczenie, jakie przedmiot może posiadać dla postrzegającego. Postać z eksperymentu „narzuca” swoje znaczenie, ale dlatego właśnie, że sytuacja je w nim wyzwala.

²⁷⁸ Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 93 (podkreślenie – J. D.).

świecie nigdy występują jako izolowane: zawsze istnieją i są rozumiane w relacji do innych rzeczy (BC: 111/2)²⁷⁹. Jak przy tym zauważa Heidegger, wszystkie relacje wiążą się potencjalnie w pewną całość. Całość powiązań (*Bewandnisganzheit*) jest zawsze uprzednia względem poszczególnych jej elementów (BC: 109). Podstawowym jednak odniesieniem polaryzującym ich wektory jest samo *Dasein* – jak powiada Heidegger, stanowi ono pierwotne „ze względu na co” (*Worumwillen*), do którego odniesione są pozostałe odniesienia (BC: 108).

4. Całość powiązań przybiera postać oznaczoności. Przez oznaczoność (*Bedeutsamkeit*) rozumie Heidegger całokształt relacji o-znaczania (*be-deuten*) (BC: 111/2). Poprzez relacje o-znaczania *Dasein*, jak zakłada Heidegger, przedjęzykowo „komunikuje” możliwości swojego bycia²⁸⁰. Jako że całościowa struktura tych relacji stanowi ramy obszaru działań²⁸¹, proponuję rozumieć to następująco: oznaczoność ucieleśnia się w działaniach i ich milczących zinternalizowanych założeniach (rozwinę to w części 3.3. niniejszego Rozdziału). Założenia te odsyłają do wspólnoty – jak zauważa Andrzej Przyłębski, w oznaczoności kryje się moment ważności²⁸²; uprzedniość, z uwagi na którą dostępne są poszczególne powiązania, ma bowiem charakter swoistej estymacji²⁸³ – świat został zinterpretowany w taki sposób, że pewne relacje są uznane za godne podjęcia, inne zaś za

²⁷⁹ Jak pisze Heidegger w innym miejscu: „(...) zatroskany obchód nigdy nie zatrzymuje się przy pojedynczym narzędziu. Używanie określonego narzędzia i manipulowanie nim pozostają jako takie zorientowane na pewien narzędziowy kontekst. Gdy na przykład poszukujemy ‘zawiruszonego’ narzędzia, to ani wyłącznie, Anie pierwotnie nie myślimy w izolowanym ‘akcie’ tylko o tym czymś poszukiwanym, lecz wstępnie odkryta jest już sfera narzędziowej całości” (BC: 443/4).

²⁸⁰ Jak już mówiłem, jest on dostępny przedrefleksyjnie, a wstępna jego strukturyzacja ma charakter „jako” egzystencjalno-hermeneutycznego. Oznaczoność ma w związku z tym charakter przedjęzykowy – słowa stanowią ujęcie tej zrozumiałej całości znaczeniowej (BC: 206), jaką stanowi oznaczoność. „I tylko wskutek tego – pisze Heidegger – iż ta zrozumiałość – znaczenie – należy już do *Dasein*, może ono w ten sposób na głos się wyrażać, że owe artykulacje (*Verlautbarungen*) są słowami, które mogą posiadać coś takiego jak znaczenia” (GA 21: 151).

²⁸¹ Por. Andrzej Przyłębski, „M. Heidegger – hermeneutyka jako analiza egzystencjalna”, [w:] *Oblicza hermeneutyki*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.), Poznań 1995, str. 52.

²⁸² Por. Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., str. 134.

²⁸³ Estymacja jest pojęciem z należącym do zakresu niesemiotycznych pojęć znaczenia – na ten temat zob. Jerzy Pelc, „O znaczeniach słów ‘sens’ i ‘znaczenie’”, [w:] *Przegląd Humanistyczny* Nr 5 (188), Warszawa 1981. Pojęcie estymacji ma charakter wartościujący. Wydaje się, że jest ono dogodnym instrumentem interpretacyjnym dla intuicji Heideggerowskich, nie wiąże się ono bowiem w sposób konieczny z językiem. Tak też, tj. przedjęzykowo, każe Heidegger rozumieć *Bedeutsamkeit*.

indyferentne. W konsekwencji, oznaczoność motywuje do podjęcia działań²⁸⁴.

5. Poprzez całość powiązań oznaczoności anonsuje się świat. Widzieliśmy już, że narzędzie odsyła do całości narzędziowej, jaką stanowią inne narzędzia – w specyficznych okolicznościach pracy całość ta tworzy świat warsztatu (*Werkwelt*). Produkowane narzędzia odsyłają zaś do ich użytkowników – anonsują świat publiczny, wraz z którym odkryta zostaje narzędziowość świata przyrody: „W drogach, ulicach, mostach, budynkach zatroskanie odkrywa przyrodę w określonym kierunku. Zadaszając peron, wzięto pod uwagę złą pogodę, oświetlenie publiczne uwzględnia ciemność, tzn. specyficzną zmienność obecności i nieobecności światła, czyli – ‘pozycję słońca’” (BC: 91). Oznaczoność kontekstu narzędziowego ujawnia zatem świat w trzech kierunkach – domowego świata warsztatu, świata publicznego oraz przyrody (BC: 91); ich sens ujawnia właśnie specyficzna poręczność²⁸⁵. Jak postaram się pokazać (patrz cz. 3.2. niniejszego Rozdziału), jest ona możliwa do praktykowania na gruncie uprzednio założonej intersubiektywności. To właśnie przede wszystkim nią anonsuje kontekst narzędziowy: „’Opis’ najbliższego otoczenia, np. świata wytworów rzemieślnika, pokazał, że wraz ze znajdującym w trakcie pracy narzędziem ‘współspotykani’ są inni, dla których ‘produkt’ jest przeznaczony. Sposób bycia tego czegoś poręcznego, tj. jego powiązanie, zawiera istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, dla których to coś ma być ‘skrojone’. Podobnie w zastosowanym materiale odnajdujemy jego producenta lub ‘dostawcę’ jako tego, który dobrze lub źle ‘obsługuje’. Np. pole, którego ‘skrajem’ idziemy,

²⁸⁴ Por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia...*, op. cit., str. 61.

²⁸⁵ W znamienny sposób Heidegger interpretuje tutaj kwestię przyrody, która dla Husserla stanowiła pierwszy szczebel konstytucji: „Młotek, obcęgi, gwóźdź same w sobie odnoszą do stali, żelaza, metalu, minerału, drewna, z których się składają. W używanym narzędziu zostaje – przez owo użycie – współodkryta ‘przyroda’, ‘przyroda’ w świetle wytworów przyrody. Przyrody nie należy tutaj jednak rozumieć jako czegoś tylko obecnego – ani też jako *sił przyrody*. Las jest terenem wycięcia, góra kamieniołomem, rzeka energią wodną, wiatr wiatrem ‘w żagle’. Wraz z odkrytym ‘otoczeniem’ spotykamy tak odkrytą ‘przyrodę’. Od jej sposobu bycia jako poręcznej można abstrahować, a ją samą odkrywać i określać jedynie w jej czystej obecności. Dla takiego odkrywania przyrody pozostaje jednak skryta przyroda jako coś, co ‘urzeka’ i ‘inspiruje’, co nas osacza, zniewala pięknem krajobrazu. Botanika roślin to nie kwiaty na miedzy, ustalone przez geografę ‘miejsce wypływu’ rzeki to nie ‘źródło w dolinie’” (BC: 90).

ukazuje się jako należące do tego a tego, jako porządnie przezeń utrzymane; przeczytaną książkę kupiono u..., otrzymano od... itp.” (BC: 151).

Zanim przejdę do analizy tego wątku związanego z poręcznością (a nastąpi to po dokonaniu rekonstrukcji Husserla ujęcia intersubiektywności zawartego w *Medytacjach kartezjańskich*), chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie, które wyłoniły się w toku powyższych analiz. Wskażą one perspektywę problemową, która przewodzić będzie dalszym analizom. Chodzi mianowicie o to, że:

1. Izolowane działanie teleologiczne odsyła do swojego założenia, jakim jest „ze względu na”; dopiero z tej perspektywy uzyskuje ono swój możliwy sens. Chodzi zatem o poprawne rozpoznanie tego, z czym utożsamić można owo „ze względu na” (poza niewiele na razie mówiącym powiązaniem je z *Dasein*). Jak już sygnalizowałem, zamierzam odwrócić „porządek lektury” i odczytać działanie teleologiczne z perspektywy kontekstu interakcji.
2. Izolowane działanie teleologiczne odsyła w wieloraki sposób do swoich wspólnotowych założeń; już sama strukturyzacja przestrzeni, w której do niego dochodzi wskazuje na swój uprzedni warunek, w skład którego wchodzi moment estymacji, ważności. Należy, jak sądzę, wyprowadzić podstawową konsekwencję powyższego – stanowi ją niemożliwość wyróżnienia „czystego” ujęcia rzeczywistości, tj. takiego, które oddzielałoby fakty od wartościowań²⁸⁶. Wydaje mi się, że okoliczność ta przesądziła o sposobie, w jakim Heidegger splata etykę z hermeneutyką

²⁸⁶ Biorąc pod uwagę to, co dotychczas powiedziano, stwierdzić można, iż Heideggerowska krytyka wyjściowego założenia Husserla, wyrażona w terminach filozofii analitycznej (do której sięgaliśmy rekonstruując Husserlowski opis doświadczenia), nie polega po prostu na odwróceniu relacji obydwu opisów – tj. fizykalnego i mentalnego. To nie sama postawa nadaje stwierdzeniom wchodzącym w skład opisu fizykalnego status opisu mentalnego. Zgodnie z założeniami przyjętymi przez Heideggera, ten ostatni wyraża bowiem genetycznie pierwotny i swoiście naturalny sposób poruszania się w świecie doświadczenia; wobec tego ewentualny opis fizykalny stanowi, stosownie do konsekwencji założeń przyjętych przez Heideggera, refleksyjnie wypracowaną derywację treści pierwotnego kontekstu uczestnictwa – por. Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie...*, op. cit., str. 26. W ramach tego kontekstu pierwotność opisu mentalnego wyraża tę okoliczność, iż w jego przypadku mamy do czynienia ze splotem własności opisowych (w sensie opisu fizykalnego) i interpretacyjnych (w sensie opisu mentalnego). W myśl założeń przyjętych przez Heideggera, splot ten staje się widoczny, gdy właśnie zakwestionuje się kontemplacyjno-poznawczy status spostrzeżenia, analizując je w kontekście działania – jako obchodzenie się z narzędziami. Interpretacyjny charakter opisu mentalnego dotyczy tutaj nade wszystko momentu wartościowania czy estymacji: operatywna dostępność świata zakłada uprzednią wspólnotową interpretację oznaczoneści. Gwoli osadzenia tych tez interpretacyjnych w materiale źródłowym, zwróćmy uwagę na następującą uwagę Heideggera: „Coś poręcznego ma zawsze zdolność i niezdatność, a ‘własności’ tego czegoś są w nich niejako jeszcze uwikłane, tak jak w poręczności obecność jako możliwy sposób bycia czegoś poręcznego” (BC: 107).

(problem zostanie rozwinięty w cz. 5. niniejszego rozdziału, podejmę go następnie w Rozdziale IV.). W każdym bądź razie wydaje mi się, że Habermas nie ma racji, gdy twierdzi, że Heidegger wraca na wyróżnioną pozycję poznawczego odniesienia do świata²⁸⁷.

Przejdźmy teraz do rekonstrukcji koncepcji, z którą autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* wiąże odnośną tezę interpretacyjną.

2. Husserlowskie ujęcie intersubiektywności w *Medytacjach kartezyjskich*

Zagadnieniem intersubiektywności zajmuje się Husserl w V. z jego *Medytacji kartezyjskich*; nosi ona tytuł „Odsłonięcie sfery transcendentalnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności”²⁸⁸.

Husserl deklaruje, iż wychodzi od doświadczenia innego – tak, jak prezentuje się on wprost²⁸⁹; zaraz jednak dodaje – zgodnie z założeniem prymatu świadomości – że stanowi on korelat mego własnego *cogito*. W takim charakterze dany jest on jako splecony ze swym żywym ciałem obiekt psychofizyczny, który istnieje (występuje) w świecie. Można go rozpatrywać jako rzecz należącą do przyrody oraz jako podmiot należący do intersubiektywnego świata – podmiot, który ogarnia swym doświadczeniem również mnie samego²⁹⁰.

Husserl nie idzie jednak tropem uprzedniości intersubiektywności, w ramach której świat, prezentując się z różnych punktów widzenia, uobecnia się jako współdzielany – jako tło jednostkowych perspektyw, wychodząc od którego indywidualizują one swój sens. Zgodnie z pierwotnymi założeniami zaprezentowanymi w *Ideach*, wychodzi on od aktualnie danej, izolowanej świadomości: „Otóż – pisze on – muszę niezachwianie obstawać przy tym, że wszelki sens, który każdy dowolnie wybrany byt posiada lub może dla mnie posiadać, jest (...) sensem zawartym

²⁸⁷ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 175-176.

²⁸⁸ Zob. Edmund Husserl, *Medytacje kartezyjskie; z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs, Warszawa 1982, str. 130-237.

²⁸⁹ Por. ibidem, str. 132.

²⁹⁰ Por. ibidem, str. 133.

w, *resp.* wyrastającym z mojego życia intencjonalnego, z jego konstytutywnych syntez, ujawniającym się dla mnie i odsłaniającym w systemach jednozgodnego potwierdzenia”²⁹¹.

Kwestia intersubiektywności staje się zatem kwestią sposobu, w jaki inny oraz inni są konstytuowani przez moją świadomość, odtwarzającą w pewnej mierze syntetyczne dokonania (*Leistungen*) świadomości transcendentalnej²⁹². Zależność mojej konstytuującej świadomości od syntezy dokonywanej przez świadomość transcendentalną ma, jak zobaczymy, pewne znaczenie w kontekście Husserlowskiej deklaracji, iż w przypadku jego transcendentalnych rozważań nie mamy do czynienia z idealizmem w jego silnej, solipsystycznej postaci. Pozornie szczegółowe zagadnienie, jakim jest moje doświadczenie innego, tradycyjnie ujmowane jako problem wczucia (*Einfüllung*), ma tutaj bowiem, jak warto zauważyć, dużo szerszy zasięg: „teoria ta – pisze Husserl – stanowi również fundament dla transcendentalnej teorii świata obiektywnego i to fundament podbudowujący tę teorię w każdym jej fragmencie (*ganz und gar*), zwłaszcza w tych jej aspektach, które dotyczą obiektywnej przyrody. Do sensu istnienia świata, a w szczególności istnienia przyrody, przyrody obiektywnej, należy przecież, jak już wspomnieliśmy, *obecność-dla-każdego*, której pojęcie stale towarzyszy naszym myślom, gdy mówimy o rzeczywistości obiektywnej”²⁹³.

Pytając o intersubiektywność, Husserl wraca na znaną z *Idei I* pozycję transcendentalnej redukcji. Z jej perspektywy inny „nie jest czymś istniejącym

²⁹¹ Ibidem, str. 134.

²⁹² Marek J. Siemek twierdzi, że punktem wyjścia i centralnym zagadnieniem całej filozofii Husserla nie jest, jak sugerować by mógł wskazany przez tego ostatniego Kartezjański rodowód fenomenologii, podmiotowa pewność, zdobywana niepodważalnym aktem samowiedzy *cogito*, lecz pytanie – stanowiące, moim zdaniem, rozwinięcie wyżej przywołanej figury myślowej – mianowicie pytanie „o wspólne podstawy tej samo-pewności podmiotu oraz bezwzględnej ważności przedmiotowej jego świadomych aktów, przeżyć czy doświadczeń – a więc właśnie transcendentalne pytanie o sens i sposób istnienia tej zasadniczo korelatywnej całości, jaką stanowi podmiotowość wraz z jej obiektywnym ‘światem’ (...)” (Marek J. Siemek, „Husserl i dziedzictwo...”, op. cit., str. 200/1). Siemek stawia tezę, że Husserla analizy zmierzają po linii wytyczonej przez Kanta i, jeszcze bardziej (z uwagi na radykalizm poszukiwań), Fichtego, nie zaś Kartezjusza, który stanowi co najwyżej początek drogi do tak wyeksplikowanego pytania (por. ibidem oraz str. 206). Odmienne niż próbuję tutaj pokazać, Siemek zakłada, że Husserl reinterpretuje zasadniczą formułę transcendentalizmu: „nie ma przedmiotu bez podmiotu, i na odwrót”, jako: „nie ma Ja bez My, i na odwrót”, co oznaczać ma – jak pisze Siemek – że „nie ma świadomego samo-odniesienia i wolnego samo-określenia jednostkowych podmiotów bez uniwersalnej racjonalności i normatywności tego, co dla nich *wspólne* – a więc *powszechnie* – obowiązuje, i odwrotnie” (ibidem, str. 218). W kwestii wykładni transcendentalizmu Kanta i Fichtego, z którym Siemek łączy koncepcję Husserla – zob. Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.

²⁹³ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, op. cit., str. 134-135.

po prostu (*schlechthin*) i danym we właściwy sposób, danym jako ono samo, lecz czymś, co konstytuuje się jako *alter ego*, przy czym owym ego zaznaczonym w tym wyrażeniu [*alter ego*] jako jego moment jestem ja sam, wzięty w tym, co moje własne”²⁹⁴. Husserl podąża tutaj drogą analiz dotyczących zagadnienia konstytucji. Jak pamiętamy, już w *Ideach* założył on, że świat konstytuuje się warstwowo, a przy tym warstwy nadbudowywane mają, jako swoje założenie, warstwy bardziej podstawowe. Zawsze jednak proces konstytuowania ma swoją inną jeszcze przesłankę; stanowi ją konstytuujące Ja – tj. Ja transcendentalne. Stąd też Husserl może stwierdzić, że „wraz z tą konstytucją dokonuje się motywowany przez nią proces powszechnego nadbudowywania sensu (*Sinnesaufstufung*) nad moim światem pierwotnego pochodzenia, proces, dzięki któremu świat ten staje się zjawiskiem pewnego określonego świata *obiektywnego*, jednego i identycznego dla wszystkich, świata mnie również zawierającego”²⁹⁵.

Prymat Ja względem innych zostaje zachowany nawet wówczas, gdy Husserl stwierdza, że świat obiektywny konstytuowany jest wspólnotowo, tj. za sprawą intersubiektywnej wspólnoty monad²⁹⁶. Sensów, poprzez które dany jest świat, Husserl nie traktuje jako rezultatu interakcji, tj. wzajemnego ścierania się i uzgadniania perspektyw doświadczenia. Przeciwnie, perspektywy doświadczenia są, według niego, jednoznaczne i odnoszą się do jednego i tego samego świata, ponieważ założona aprioryczna synteza w ramach transcendentalnej świadomości pozwala mu mówić o – znanej z wzmiankowanego zarzutu Ingardena – istotowej harmonii monad²⁹⁷. Husserl zakłada, że o ile nawet świat, jako ukonstytuowany przez świadomość transcendentalną w ramach jej apriorycznej syntezy, kształtuje się następnie we wciąż nowych warstwach sensu (co sugerowałoby możliwość rozwiązania interakcyjnego), to kształtowanie to określa on jako zachodzące w

²⁹⁴ Ibidem, str. 137.

²⁹⁵ Ibidem, str. 157.

²⁹⁶ Por. ibidem.

²⁹⁷ Zob. ibidem, str. 158/9: „Mówiąc dokładniej: świat obiektywny, wzięty jako idea, jako idealny korelat doświadczenia intersubiektywnego, doświadczenia, które, idealnie rzecz biorąc, jest i może być nieustannie jednoznacznie realizowane – korelat intersubiektywnie uwspólnionego doświadczenia – jest z istoty swej odniesiony do intersubiektywności (również ukonstytuowanej w charakterze idealnej nieograniczonej otwartości), której poszczególne podmioty wyposażone są we wzajemnie sobie odpowiadające i ze sobą zgodne systemy konstytutywne. Wynika stąd, że konstytucja świata obiektywnego zakłada z istoty swej harmonię monad, zawiera ona właśnie harmonijną jedność jednostkowych konstytucji realizujących się w poszczególnych monadach i, odpowiednio do tego, również harmonijnie przebiegającą we wszystkich poszczególnych monadach genezę.”

„w odpowiednio formalnym stylu”²⁹⁸. Odnośna kwestia (sposób konstytuowania świata) zostaje następnie przesądzona przez następujące stwierdzenie: „I ten rodzaj konstytucji [czyli kształtowanie się nowych warstw sensu] jest sam czymś ze sfery *a priori*”²⁹⁹.

Świat oraz inni dani są z perspektywy określonej egocentrycznie. Również sens, poprzez który dani są inni, nie jest ich własnym sensem, lecz sensem pochodzącym od Ja – jest sensem ukonstytuowanym przez Ja. Husserl wychodzi przy tym z założenia, iż w doświadczeniu innego chodzi o jego przeżycia – chodzi o dotarcie do treści jego świadomości. Wobec tego sens, o który chodzi w tym doświadczeniu, ma charakter, jak to ujmują Husserl, pewnego zasobu określeń psychicznych³⁰⁰. Już w *Ideach* o doświadczeniu innego Husserl mówił, że jest to wczuwanie się w cudze przeżycia³⁰¹.

Z uwagi na powyższe założenie, Husserl stwierdza, że „do źródłowej prezentacji nie dochodzi przy tym właściwie samo Ja innego, jego przeżycia, same doznawane przez nie zjawiska, że nie dochodzi do prezentacji nic z tego, co zawiera się w samej jego własnej istocie”³⁰². Pierwotnie i bezpośrednio dana jest podstawowa warstwa konstytucji, jaką stanowi przedmiotowa rzeczywistość przyrody materialnej; jest ona zresztą pierwszym i podstawowym szczeblem eksplikowania intersubiektywności:

²⁹⁸ Ibidem, str. 205.

²⁹⁹ Ibidem (dodatek w nawiasie kwadratowym – J. D.). *A priori*, które zakłada tutaj Husserl, należy właśnie do porządku apriorycznej syntezy dokonywanej przez świadomość transcendentálną. Z perspektywy tego założenia krytykuje on ontologię Heideggerowską (choć nie wymienia jej z nazwy). Twierdzi on mianowicie, że wprawdzie używa ona „faktowi ontycznemu, faktycznemu światu wziętemu w jego *przypadkowych momentach (Zufälligkeiten)*, pewnej względnej zrozumiałości, zrozumiałości, z którą mamy do czynienia tam, gdzie oczywista naocznie konieczność określa na mocy praw istotowych, że coś ma być takie a takie (*Notwendigkeit des Soseins aus Wesensgesetzen*), ale nie używa im zrozumiałości filozoficznej, tj. transcendentálnej” (Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, op. cit., str. 206). I zaraz potem dodaje (już ewidentnie mając na myśli Heideggera): „Jeśli o tę sprawę chodzi, to nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy zaczęli, zrazu całkiem konkretnie, od naszego świata otaczającego, świata, w którym my, ludzie, żyjemy, i od ludzi samych jako z koniecznością do tego świata odniesionych podmiotów, od przebadania, właśnie w czystej intuicji, niezwykle bogatego i nigdy dotąd nie ujawnionego *a priori*, które leży u podstaw tego rodzaju świata otaczającego jako takiego, jak również od obrania tego *a priori* za punkt wyjścia dla systematycznego rozwijania struktur określających istotę egzystencji (*Dasein*) ludzkiej oraz warstw świata odślanających się w tej egzystencji jako jej korelat. Ale to, co się tutaj bezpośrednio uzyskuje, choć stanowi system pewnej aprioryczności, filozoficznie rozumiałym i (...) do ostatecznych źródeł sprowadzonym *a priori* staje się właśnie dopiero wtedy, gdy zapewniony zostaje dostęp do problematyki konstytucji, problematyki specyficznie filozoficznego szczebla, gdy naturalny grunt poznania ustąpi w ten sposób gruntowi transcendentálnemu. Oznacza to, że wszystko, co naturalne, co jest wprost wstępnie dane, zostaje teraz w nowej pierwotności na nowo zbudowane i przestaje być czymś, co interpretuje się tylko *ex post (nachkommt)* jako coś już ostatecznie obowiązującego” (ibidem, str. 207/8).

³⁰⁰ Por. ibidem, str. 168.

³⁰¹ Por. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 17 oraz 132.

³⁰² Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, op. cit., str. 160 (w cytacie zmieniono „przejaw” na „zjawisko” – J. D.).

„Pierwszą rzeczą – pisze Husserl – ukonstytuowaną w formie wspólnoty i fundamentem wszelkich intersubiektywnych wspólnot jest wspólność (*Gemeinsamkeit*) [posiadanej przez nas] przyrody, przyrody, w której obrębie znajdujemy również obce żywe ciała i obce, psychofizycznie złożone, Ja, pozostające w skojarzeniu (*Paarung*) z moim własnym psychofizycznie złożonym Ja”³⁰³.

W kontekście doświadczenia innego oznacza to, że bezpośrednio dane jest jego ciało. Natomiast jego przeżycia są – jak to ujmuje Husserl – dane jedynie w *modus* współ-uobecniania (*Mit-gegenwärtigmachen*) czy współprezentowania (*Appräsentation*)³⁰⁴. Intencjonalność charakteryzująca doświadczenie innego ma zatem charakter pośredni i do swego przedmiotu (cudzych przeżyć) odnosi się poprzez analogię.

Analogia, o którą chodzi Husserlowi, nie jest jednak rodzajem wnioskowania, lecz – jak przyjmuje – aperceptywnym (współprezentującym) przeniesieniem upodabniającym przedmiot danego aktu (czyli w tym wypadku: pośrednio tylko dostępną treść cudzego przeżycia) do realizowanego przez akt, dostępnego z uprzywilejowanej pierwszoosobowej perspektywy, własnego jego sensu. Husserl objaśnia ten pośredni rodzaj intencjonalności na przykładzie apercepcji charakteryzującej spostrzeżenie³⁰⁵: „Każdy akt apercepcji, w którym ujmujemy spojrzeniem i zauważająco uchwytyjemy zastane przez nas przedmioty, na przykład dany wstępnie świat dnia codziennego, każdy akt, w którym rozumiemy wprost sens tych przedmiotów wraz z jego horyzontami, odsyła intencjonalnie do pewnego *praustanowienia* (*Urstiftung*) jako miejsca, gdzie po raz pierwszy ukonstytuowany został przedmiot posiadający podobny sens. Również te rzeczy w obrębie świata, które nie są nam znane, są, mówiąc ogólnie, znane co do typu, który reprezentują. (...) W ten sposób, wszelkie doświadczenie dnia powszedniego kryje w sobie akty analogizującego przenoszenia pierwotnie utwierdzonego sensu przedmiotowego na płaszczyznę nowego przypadku, akty, które dokonują tego

³⁰³ Ibidem, str. 179.

³⁰⁴ Por. ibidem, str. 161.

³⁰⁵ Już w *Ideach I*, analizując spostrzeżenie, Husserl zauważył, iż przedmioty spostrzeżenia ukazują się poprzez różnoraki swoje wyglądy, wobec czego te aspekty przedmiotów, które są poza zasięgiem (ale nie możliwością) aktualnego spostrzeżenia, są domniemywane; przedmiot dany jest zatem aspektowo poprzez swój wygląd, domniemywana jest jednak jego całość – por. Edmund Husserl, *Ideach I*, str. 133-135.

poprzez antycypujące ujęcie przedmiotu jako czegoś podobnego sensem [do tego, co już znamy]”³⁰⁶.

Wydaje się, że Husserl nie wprost odnosi się tutaj do znanej z *Idei* koncepcji noematycznych sensów, w oparciu o które możliwa jest intencjonalność aktu; przy czym w grę wchodzi tu oczywiście również te sensory noematyczne, które nie mają uniwersalnego zasięgu (a zatem sensory nadbudowane nad sensami pierwszego porządku konstytucji).

Analogizowanie, za pomocą którego, zdaniem Husserla, doświadczamy innego (jego psychiki), wychodzi od obserwowalnie (sposstrzeżeniowo) dostępnych jego zachowań. Przeżycia bowiem, jak zakłada Husserl, „ujawniają się (*indizieren sich*) za pośrednictwem ciał i w procesach zwróconego ku światu zewnętrznemu zachowania cielesnego, np. takiego, jak zewnętrzne okazywanie (*Gehaben*) złości, radości etc. – naturalnie przez analogię do mojego własnego zachowywania się w podobnych okolicznościach”³⁰⁷.

Widać zatem, że analizy Husserla w dalszym ciągu zorientowane są na sposstrzeżeniowy model relacji podmiotowo-przedmiotowej i uprzywilejowaną pierwszoosobową perspektywę refleksji. Ta ostatnia udostępniać ma te treści (sensy), które następnie, w oparciu o analogię, imputowane są doświadczanemu innemu w ramach aktu nadbudowującego się nad bezpośrednim ujęciem tego przedmiotu, jakim jest jego (przejawiające się poprzez zachowania) ciało. Husserl podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem, że dopiero jego teoria konstytucji rozwiązała problem wczucia³⁰⁸. Zasadniczo jednak teoria ta zachowuje w mocy tezę głoszącą, iż „wszystko, co dla mnie istnieje, może brać swój sens bytowy wyłącznie ze mnie samego, ze sfery mojej świadomości”³⁰⁹. Husserl twierdzi, że w ten sposób unika problematycznego idealizmu w jego wersji solipsystycznej; zakłada przy tym, że tak właśnie, na sposób solipsystyczny – czyli, jego zdaniem, nieadekwatnie – rozumiana jest kwestia eksplikacji doświadczenia na sposób „czynności konsekwentnego wydobywania swoich [tj. izolowanej świadomości aktualnej] własnych zasobów”³¹⁰.

³⁰⁶ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, op. cit., str. 163/4 (podkreślenie – J. D.).

³⁰⁷ Ibidem, str. 178.

³⁰⁸ Por. ibidem, str. 221.

³⁰⁹ Ibidem, str. 226.

³¹⁰ Ibidem, str. 130.

Wyjście od izolowanej świadomości aktualnej miałoby zatem w przypadku transcendentalnej fenomenologii Husserla przede wszystkim, jak się wydaje, metodyczne znaczenie. W zamierzeniu, kwestię źródeł istnienia tak świata, jak i występujących w nim podmiotów, pozostawia ono niejako w zawieszeniu³¹¹. Nie to jednak wydaje się problematyczne w kontekście założeń charakterystycznych dla paradygmatu filozofii świadomości. Omawiałem już problematyczne założenie dostępu do apriorycznej syntezy oraz kwestię metafizycznej komponenty doświadczenia, jaką stanowi sfera sensów noematycznych. Wydaje się, że w podobny sposób rozumiałby Husserl komunikację³¹²: byłaby ona możliwa na gruncie uprzednio dostępnej, niezależnej od kontekstu sytuacyjnego sfery noematycznych sensów³¹³. Doświadczenie innego – rozumienie jego przeżyć oraz komunikowanych

³¹¹ Istota kwestii idealizmu sprowadza się tutaj właśnie do interpretacji znaczenia konstytucji. Chodzi, z grubsza biorąc, o to, czy Husserlowska świadomość w jej poredukcyjnie transcendentalnej postaci ma charakter metafizycznie wytwórczy, tj. powołuje do istnienia byt dany poprzez sens – jak Kantowski *intellectus archetypus* wraz ze swą *intuitus originarius*; czy też raczej jej konstytutywna funkcja dotyczy tylko sensu, kwestię źródeł istnienia tego, co dane w formie sensu, pozostawiając jako zawsze już w inny sposób rozstrzygniętą, a przy tym mniej doniosłą od tej, która wiąże się z pytaniem o sposób, w jaki zachodzi konstytucja sensów przedmiotowo ważnych. Chodziłoby zatem – odwołując się znów do Kanta – o to, w jaki sposób *intellectus ectypus* wraz ze swą, zdaną na zastaną treść, *intuitus derivativus* dochodzi do koniecznego i ogólnego tej treści poznania. Ponad wszelką wątpliwość w metafizycznie neutralny sposób interpretuje Husserlowską koncepcję konstytucji (oczywiście tę zawartą we wcześniejszych *Ideach*) również sam Heidegger: „Akty kategoryjne – pisze on – konstytuują pewną nową przedmiotowość, którą każdorazowo rozumieć należy na sposób intencjonalny i nie oznacza to, że dopiero ona pozwala w jakiś sposób, by rzeczy powstawały. ‘Konstituowanie’ nie oznacza wytwarzania jako czynności, fabrykowania, lecz *pozwalanie na widzenie bytu w jego przedmiotowości*” (GA 20: 96/7). Jak wiadomo, największym krytykiem wewnątrz nurtu filozoficznego rozumiejącym transcendentalizm Husserla na sposób silnie idealistyczny był Roman Ingarden. Prośba Husserla, ażeby ustosunkował się on do jego *Medytacji karmelitańskich* została spełniona tylko częściowo – zamieszczony w cytowanym wydaniu dodatek zatytułowany *Uwagi krytyczne Romana Ingardena* urywa się wraz z rozpoczęciem referowanej tu V. medytacji. Ingarden przystąpił do pisania osobnej pracy krytycznej, która ewaluowała potem do jego fundamentalnego dzieła, jakie stanowi *Spór o istnienie świata*. Na temat nieporozumienia, jakie wiąże się z Ingardenowską krytyką poglądów Husserla – zob. Józef Tischner, „Ingarden-Husserl. Spór o istnienie świata”, [w:] *Studia Filozoficzne. Wydanie specjalne: Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972. Natomiast Heidegger uważa pytanie o to, czy świat w ogóle istnieje, za pozbawione sensu (BC: 258). Wynika on z błędnego, jego zdaniem, założenie o transcendencji przedmiotów względem izolowanego podmiotu (BC: 262). Koncepcja *Dasein* jako bycia-w-świecie zakłada, że świat *a priori* określa to bycie, stanowiąc horyzont jego rozumienia – wobec czego, jak powiada Heidegger, „skandal filozofii”, o jakim mówił Kant, nie polega na tym, że nie przedstawiono żadnego przekonującego dowodu na istnienie świata, lecz że się tych dowodów oczekuje i poszukuje (BC: 261).

³¹² W literaturze przedmiotowej spotkać się można z tezą, iż Husserla koncepcja aktu intencjonalnego stanowi uogólniony model Fregego koncepcji aktu językowego; wadliwość tego zestawienia pokazuje Jerzy Kmita – zob. Jerzy Kmita, „Czy fenomenologiczną koncepcję sensu można uzgodnić z realizmem metafizycznym?”, [w:] *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, Jolanta Brach-Czaina (red.), Warszawa 1993, str. 255-261.

³¹³ W *Ideach II* znaleźć można wypowiedź Husserla, które przeczyłyby przedstawionej tutaj sugestii. Chodzi na przykład o następujące zdanie: „(...) dla każdego podmiotu konstytuuje się pewna identyczna realność – konstytuuje się jako identyczna, jako intersubiektywny obiekt świata danej wspólnoty dzięki porozumieniom (zresztą aktualnym albo potencjalnym) jednoczącym ją i umożliwiającym akty

wyrażeń – byłoby zatem w przypadku koncepcji Husserla zależne od założenia, które zinterpretowaliśmy za Heideggerem jako metafizyczne.

Reasumując zasadnicze aspekty Husserla teorii intersubiektywności oraz doświadczenia innego, zauważmy, iż:

1. W doświadczeniu innego chodzi o dotarcie do jego przeżyć – do treści jego świadomości (dlatego Husserl uważa swoją koncepcję za rozwiązanie problemu wczucia).
2. Doświadczeniem tym rządzi pośrednia intencjonalność ujęcia przez analogię³¹⁴, wychodzącego od bezpośredniego ujęcia zachowań ukonstytuowanego ciała innego.
3. Analogia czerpie z własnych zasobów sensu należącego do podmiotu konstytuującego – imputuje je ona podmiotowi konstytuowanemu.

3. Heideggera koncepcja intersubiektywności

Zrealizowana przez Heideggera krytyka paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego ujawniła, jak widzieliśmy, uwikłanie *Dasein* w świat. Heidegger zinterpretował świat na sposób bliski pragmatyzmowi – jako sieć znaczących powiązań. W toku rekonstrukcji starałem się pokazać, że sieć ta ma charakter oznaczoności. W oznaczoności zawiera się nie tylko moment znaczenia (hermeneutyczne „jako”), ale i, jak pamiętamy, moment ważności – odniesienia do wspólnoty, w kontekście której

intersubiektywnego identyfikowania” (Edmund Husserl, *Idee II*, str. 284/5). Wynikałoby z niego, iż kwestia tożsamości znaczeń wyrażeń językowych nie byłaby z góry przesądzona; że stanowiłyby one efekt interakcji językowych.

³¹⁴ W *II. Księdze Idei* Husserl zmodyfikował analizę pierwotnego nastawienia, przedstawioną w *Księdze I*. Zmiana ta polega m.in. na tym, że o wczuciu mówi Husserl jako o bezpośrednim doświadczeniu Innego – por. Edmund Husserl, *Idee II*, str. 342. Rozważania nad doświadczeniem innego włączył bowiem Husserl w szerszy kontekst analiz nastawienia personalistycznego, które utożsamić można z perspektywą uczestnika, genetycznie pierwotniejszą względem perspektywy obserwatora (z początkowych partii *Idei I*). Nie uległo tam jednak zmianie założenie wyjściowe dotyczące pierwotnego wymiaru sensów konstytuowanych w ramach czy to wyjściowego nastawienia naturalnego, czy to jego rozszerzonej wersji pod postacią nastawienia personalistycznego; założeniem tym jest, rzecz jasna, świadomość, rozumiana jako ostateczna podstawa konstytucji. „Ontologicznie pozostaje wszystko po staremu” – stwierdza zwięźle Heidegger (GA 20: 170), wskazując przy tym na refleksyjny charakter analizowanych przez Husserla treści: „Doświadczenie i nastawienie personalistyczne nazwane zostaje *inspectio sui*, wewnętrznym rozważaniem samego siebie jako Ja intencjonalności, rozważaniem Ja jako podmiotu cogitationes” (GA 20: 169).

świat odsłonił się jako sensowny³¹⁵. W przypadku koncepcji Heideggera sens stanowi domenę rozumienia, nie zaś świadomości. Kwestię intersubiektywności rozpoczniemy zatem analizą Heideggerowskiej koncepcji rozumienia.

3.1. Rozumienie

Widzieliśmy już, w jaki sposób Husserl ujmuje doświadczenie innego. W przypadku jego koncepcji miało ono charakter konstytuowania innego w oparciu o własne zasoby sensu. Konstytuowanie to prowadzić ma do poznania cudzej świadomości. Natomiast Heidegger rozpatruje kwestię innego w kontekście rozumienia, które – jak przyjmuje – jest pierwotniejsze od poznania (BC: 183).

Rozumienie jest egzystencjałem, ma zatem znaczenie ontologiczne – jest konstytutywnym określeniem charakteryzującym bycie *Dasein*. Jego metodologiczny sens – centralne zagadnienie nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*) czy w ogóle hermeneutyki – jest dla Heideggera pochodny i ma drugorzędne znaczenie (ONT: 15-21)³¹⁶.

Heidegger rozpatruje rozumienie jako aspekt całościowej struktury, jaką tworzy bycie-w-świecie. Rozumienie jest momentem tego jej aspektu, jakim jest bycie-w³¹⁷. Jak już widzieliśmy, Heidegger – wbrew założeniom filozofii podmiotu, która transcendowanie podmiotu ku przedmiotowi traktuje jako problem, który poddać należy uzasadnieniu – z byciem-w wiąże pewnego rodzaju uprzednią zażyłość ze światem, w kontekście której powiedzieć można, że *Dasein* zawsze jest ze światem już jakoś obeznane, że zawsze już jest do tego świata przywykłe (BC: 70). Czego jednak dotyczy to obeznanie? Mówiliśmy już o nietematycznej wiedzy operatywnej umożliwiającej działania celoworacjonalne (teleologiczne). Habermas, idąc za

³¹⁵ Por. Andrzej Przyłębski, „M. Heidegger – hermeneutyka...”, op. cit., str. 52.

³¹⁶ Dodatkowo zaś, rozumienie jest dla Heideggera pierwotniejsze od poznawania; nie stanowi wyłącznie procedury nauk humanistycznych (nauk o duchu), lecz jest wszechobecnym i determinującym wszystko sposobem, na jaki się może cokolwiek objawić. Dlatego też Heidegger twierdzi, iż należy ono do porządku bycia, który umożliwia dopiero poznanie (GA 24: 390).

³¹⁷ Przypomnijmy: bycie-w-świecie ma trójaspektowy charakter – Heidegger wyróżnia w nim: „w świecie”, „kto?” oraz „bycie-w”, które charakteryzować ma wewnętrzność, innymi słowy, sposób usytuowania w świecie.

porządkiem lektury *Bycia i czasu*, uznał je za prototypiczny przypadek działania, wobec czego monologowe wykładanie zamiarów stanowiłoby podstawowy sposób samoartykulacji *Dasein*.

Twierdzę, że powyższa diagnoza jest mylna, ogólnie rzecz biorąc nie rozpoznaje ona bowiem tego, jaki porządek konstytucji zakłada Heidegger; w szczególności zaś przeocza, jaki charakter uspołecznienia należałoby przypisać *Dasein*. Heidegger nie artykułuje wprawdzie tych zagadnień w sposób przejrzysty, niemniej jednak na poważnie, jak sądzę, podjąć należy dwa z przyjętych przez niego założeń. Chodziłoby mianowicie o to:

1. że Heidegger ujmuje intersubiektywność jako egzystencjał – *Dasein* jest zawsze *Mitsein*, tj. współbyciem we wspólnym świecie z innymi *Dasein* (BC: 152)³¹⁸;
2. że wiodące rozumienie, „w obrębie którego – jak powiada on – zawsze się już poruszamy i które ostatecznie należy do istotowego ukonstytuowania samego *Dasein*” (BC: 11), wiązać należy z jego przeciętną postacią, która ucieleśnia się w powszedniości.

Zanim przejdziemy do podjęcia tych dwóch wątków, spróbuję dookreślić znaczenie egzystencjału rozumienia. Wywód przeprowadzę pod kątem tej postaci rozumienia, jaką jest samorozumienie.

Bycie-w charakteryzuje Heidegger jako strukturę, którą określają trzy jej momenty – położenie (*Befindlichkeit*), rozumienie (*Verstehen*) i mowa (*Rede*). Wszystkie trzy mają znaczenie ontologiczne – są egzystencjałami. Tworzą one, jak to ujmuje Heidegger, otwartość (*Erschlossenheit*), poprzez którą udostępnia się świat (BC: 96)³¹⁹. Rozpatrzmy je teraz w kontekście proponowanych przez Heideggera

³¹⁸ W wykładzie z roku 1919/1920 Heidegger mówi, że wyrażenie „*Mitwelt*” stanowi synonim dla „intersubiektywności” (GA 58: 10). Warto też zwrócić uwagę, iż o ile Heidegger mówi o współbyciu czy wspólnocie to nie zakłada, by tak rzec, socjologicznego umiejscowienia stosowanych przez siebie kategorii. Świadczy o tym fragment, w którym oznajmia on, iż jego rozważania na temat współbycia sytuują się przed rozróżnieniem na wspólnotę (*Gemeinschaft*) i stowarzyszenie (*Gesellschaft*) (GA 27: 141; GA 20: 333). Niemniej, jak zobaczymy, Heideggerowska koncepcja intersubiektywności odpowiada, z uwagi na pewne jej aspekty, raczej drugiemu sensowi uspołecznienia.

³¹⁹ Heidegger nie charakteryzuje nigdzie dokładnie tego terminu (który dodatkowo jest neologizmem), niemniej z kontekstów, w jakich go używa, wnosić można, że zajmuje on miejsce Husserlowskiej świadomości empirycznej (jak zobaczymy poniżej, bycie-w-świecie jako praktyka przejmuje rolę świadomości transcendentalnej). Heidegger mówi, że świat jest dla *Dasein* otwarty w jego „tu-oto” (BC: 170); przy czym wskazana partykularność perspektywy wykracza poza Husserlowskie analizy aspektowości doświadczenia, o ile te ostatnie przeprowadzone były pod kątem intencjonalności spostrzeżenia. Korelatem Heideggerowskiej otwartości nie jest, jak u Husserla, przedmiot dla

pojęć, które dookreślają ich znaczenie. Nade wszystko chodzi mi o wydobycie płaszczyzny, na której rozgrywa się wspomniane samorozumienie; chodzi mi zatem o wskazanie, na jakiej podstawie miałyby rozumieć siebie Heideggerowskie *Dasein*.

1. Położenie (*Befindlichkeit*). Heidegger, jak już parokrotnie mówiliśmy, rezygnuje z tradycyjnego uprzywilejowania refleksji i odniesienia poznawczego³²⁰, wobec czego, jak przyjmuje on, świat nie jest pierwotnie przedmiotem namysłu i oglądu, lecz raczej czymś, czym *Dasein* jest przejęte (BC: 148), czymś, co je jakoś dotyczy czy dotyka (BC: 176). Jak pisze Heidegger, „faktyczne egzystowanie *Dasein* jest nie tylko ogólną i obojętnie rzuconą możliwością-bycia-w-świecie, lecz zawsze wchodzi ono już w objęty zatroskaniem świat” (BC: 245). Ten brak indyferencji wiąże Heidegger z nastrojami. Nastroje ujawniają, „jak komuś jest”. Wiedza ta poprzedza poznawanie (BC: 172/3). Nastrój, jak przyjmuje Heidegger, „nas opada”, tj. nie przybywa ani z zewnątrz, ani nie jest określeniem stanu wewnętrznego. W nastrojach *Dasein* odnajduje siebie jako usytuowane w świecie – stanowią one *modus* bycia-w-świecie (BC: 175). Nastroje ujawniają faktyczność *Dasein*. Przez faktyczność (*Faktizität*) rozumie Heidegger to, że *Dasein* (zresztą zgodnie z translacyjną dosłownością kontekstów, w których pojawia się wyrażenie „*Dasein*”: „da sein” = „być tu-oto”) jest każdorazowo (*jeweilig*) „to-oto” – że jest ono zdane na pewne *factum*, jakie stanowi przypadkowość tego, „skąd” ono pochodzi i „dokąd” zmierza (BC: 173/4). Położenie, jak mówi Heidegger, ujawnia, że *Dasein* jest niejako wrzucone w swój świat.
2. Rzucenie (*Geworfenheit*). Najbardziej wyostrzoną postać faktyczności naszej egzystencji anonsuje niejasne, nie dające się w pełni wyartykułować, odnoszone do niej poczucie tego: „że jest i ma być” – nie jest bowiem możliwe, byśmy wybrali swój rodowód (BC: 173). Ten aspekt otwartości świata konceptualizuje Heidegger terminem rzucenie – wraz z narodzinami *Dasein* zostaje wrzucone w określone ramy przestrzenno-czasowe, w

spostrzeżenia, lecz raczej świat jako całość powiązań, całość dostępna jednakże w sposób, który charakteryzują analizowane przeze mnie pojęcia.

³²⁰ Zob. m. in. następujący fragment: „W ramach przeciętności powszedniego *Dasein* brak refleksji nad Ja czy jaźnią (*Selbst*), mimo to jednak *Dasein* ma się jakoś. Znajduje się ono w swoim *położeniu*. Znajduje siebie w tym, czym się zazwyczaj zajmuje” (GA 64: 114).

określony kontekst: historyczny, kulturowy czy społeczny³²¹. Ramy te przesądają w pewnej mierze to, w jaki sposób *Dasein* rozumie siebie i swój świat. Rozumienie jest zaś przesiąknięte położeniem *Dasein* – rozumienie jest zawsze nastrojowe (BC: 183). Dlatego coś poręcznego może *Dasein* „dotykać” swą „nieprzydatnością, oporem, zagrożeniem” (BC: 176); może je – jak czynią to np. kataklizmy przyrodnicze – przerażać czymś, co jest „wbrew sensowi”, co wymyka się rozumieniu, prowadząc do poczucia bezsensu (BC: 194/5).

3. *Sens (Sinn)*. Jak pamiętamy, świat anonsuje się poprzez kontekst odesłań, które są znaczące (tworzą oznaczoność świata). Jako całość jest on zawsze uprzedni względem poszczególnych swoich elementów (BC: 109). Podstawowym jednak odniesieniem polaryzującym wszystkie wektory odniesień w ramach oznaczoności jest samo *Dasein*. Jak powiada Heidegger, stanowi ono pierwotne „ze względu na co” (*Worumwillen*), do którego odniesione są pozostałe odniesienia (BC: 108). *Dasein* jest zatem „ze względu na” wszelkich „ażeby” – powiązania odniesień anonsują świat, ale jako sensowny z perspektywy *Dasein*. *Sens* jest egzystencją. Heidegger charakteryzuje go jako pewnego rodzaju stan – *sens* jest tym, „w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś” (BC: 194). Rozumienie dotyczy bytu lub bycia, niemniej tym, co daje się w odniesieniu do nich wyartykułować, jest, jak zakłada Heidegger, ich *sens*³²². *Sens* można

³²¹ Por. Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., str. 135.

³²² Na marginesie niejako zwróćmy uwagę, że określenie sensu jako stanu zrozumiałości czegoś pozwala Heideggerowi dookreślić charakter przewodniej kwestii *Bycia i czasu*: „Gdy pytamy o sens bycia – pisze on – to badanie nasze nie nabiera głębokiego ‘sensu’ ani nie tropi czegoś, co stałoby poza byciem, lecz pyta o nie samo, o ile wchodzi ono w sferę zrozumiałości *Dasein*. Sensu bycia nie można przeciwstawić bytowi lub byciu jako nośnej ‘podstawie’ bytu, ‘podstawa’ bowiem staje się dostępna jako sens, nawet jeśli stanowi on otchłań bezsensu” (BC: 195). Wydaje mi się, że w sposób klarowny widać tutaj, dlaczego kwestia bycia polegać ma na radykalizacji przedontologicznego rozumienia bycia (BC: 19), która to radykalizacja polegać ma na odsłonięciu podstawy (BC: 11), którą okazuje się sens. Pytanie o sens bycia jest zatem pytaniem o to, na jakiej podstawie konstytuuje się rozumienie bycia – jest, innymi słowy, pytaniem o to, jakie aspekty odgrywają w tym rozumieniu rolę wiodącą i niezwykłą. Stąd też Heidegger może poruszać się nadal na gruncie transcendentalnym, pomimo że porzuca założenia filozofii podmiotu. Egzystencjały stają się warunkami możliwości wszelkiego sensu o charakterze, by tak rzec, pochodnym. Transcendentalny i zarazem przedjęzykowy wymiar kwestii sensu bycia przesądza, moim zdaniem, o nietrafności krytyki, jaką *Bycie i czas* poddane zostało przez filozofów zorientowanych na analityczną filozofię języka (jak na przykład Wolfgang Stegmüller – zob. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965, s. 190 i n.). To, że w pytaniu o sens bycia chodzi o inny kontekst, niż językowy, widać doskonale po aporii, do jakiej prowadzi Ernsta Tugendhata analiza samego motta do *Bycia i czasu* – por. Ernst Tugendhat, „Heideggera pytanie o bycie”, przeł. Janusz Sidorek, [w:] Ernst Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. Janusz Sidorek,

wyartykułować, dokonując wykładni (*Auslegung*) rozumienia. Dokonujący wykładni musi jednak, jak zakłada Heidegger, uprzednio już rozumieć to, co ma być wyłożone (BC: 195). Dlatego też, wbrew Husserlowi, wyklucza on możliwość ujęcia bezzałożeniowego (BC: 193)³²³. Rozumienie podlegające wykładni ma, w myśl tego, swoją prestrukturę. Określa ona wstępnie kierunek, w jakim ono zmierza.

4. Prestruktura rozumienia (*Vorstruktur des Verstehens*). Jak pamiętamy, już analiza doświadczenia przedpredykatywnego ujawniła uprzednią strukturyzację świata oraz interpretacyjny charakter spostrzegania. Spostrzeganie uchwytuje przedmioty w *modus* „czegoś jako czegoś”. Co oznacza, że wbrew temu co zakładał Husserl, w doświadczeniu nie występują „nagie” przedmioty, którym następnie, jak mówi Heidegger, narzucone byłyby znaczenia oraz przylepione jakieś wartości (BC: 192). Wykładnia tego, co dostępne w spostrzeżeniu, dysponuje już pewnym uprzednim zasobem znaczeń uprzedmiotowionych w kontekście odesłań³²⁴. Heidegger nie ogranicza jednak pojęcia prestruktury rozumienia

Warszawa 1999. W motcie natrafiamy na następujące zdania (BC: 2): 1. „Czy w dzisiejszych czasach dysponujemy odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem ‘bytujący’?” 2. „Czy jednak dzisiaj fakt, że nie rozumiemy wyrażenia ‘bycie’, jest naszym jedynym kłopotem?” 3. „Zamiarem niniejszej rozprawy jest konkretne opracowanie pytania o sens ‘bycia’.” We wszystkich z przytoczonych zdań wyrażenia „bycie” i „bytujący” opatrzone są cudzysłowem. Można więc przypuszczać, że chodziłoby tu o sens wyrażenia – a zatem (odwołując się do Fregego) o to, jakie treści, jaki zbiór własności mamy na myśli, używając odnośnych wyrażen, których czasownikową formę stanowi wyrażenie „jest”. Ernst Tugendhat zwraca jednakże uwagę, że motto nie zachowuje konsekwencji, jeśli chodzi o użycie wyrażenia „bycie”. O ile w przytoczonych trzech zdaniach słowo opatrzone było każdorazowo cudzysłowem (mieliśmy do czynienia z wymienieniem wyrażenia), to na przykład zdanie pomiędzy zdaniem nr 1. i zdaniem nr 2. tego cudzysłowu już nie stosuje (wyrażeń w nim zawartych się zatem używa). Zdanie to brzmi następująco: „Dlatego trzeba na nowo postawić pytanie o sens bycia” (BC: 2). Ponieważ w Dziale I. *Bycia i czasu* Heidegger – jak argumentuje Tugendhat – wychodzi od wyrażenia, to „wciąż jeszcze najbardziej narzuca się interpretacja, że gdy mówi on o byciu bez cudzysłowu, to ma na myśli sens tego, co mamy na myśli, gdy mówimy ‘jest’. Jeśli jednak tak jest, to przecież w przypadku pytania o bycie – jeśli rozumiane jest ono jako pytanie o sens bycia bytu – chodziłoby o sens sensu. (...) Nie widzę więc innego wyjścia niż odróżnienie dwóch znaczeń ‘bycia’. Gdy Heidegger stawia pytanie o sens bycia, pyta o sens₂ sensu₁ słowa. Dla kogo jednak brzmi to nazbyt analitycznie, ten może zamiast tego powiedzieć: pyta on o sens₂ (który w każdym razie nie jest sensem słowa) czegoś, co mamy na myśli, gdy mówimy o sensie jakiegoś bytu, przy czym pozostawimy otwartą kwestię, czym jest ten ostatni” (ibidem, str. 125/6).

³²³ Zależność wykładni od uprzedniego rozumienia swego przedmiotu znana jest pod postacią figury koła hermeneutycznego, zapożyczonego z modelu interpretacji tekstu, gdzie całość jest zrozumiała poprzez jego części, które z kolei swój sens czerpią poprzez ich odniesienie do całości – na ten temat zob. John C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München 1974.

³²⁴ Znaczenia nie są „przylepione” z zewnątrz do narzędzi znajdujących się w tym kontekście, ale też nie są one cechami spostrzegalnymi; wobec czego uprzedmiotowienie, o którym tutaj mówię, ma sens techniczny. Jest on konsekwencją szczególnego statusu, jaki ma kontekst powiązań. Przekonywującą

do analizy świata. Eksplicacja pojęcia prestruktury ulega rozszerzeniu i uogólnieniu w kontekście jego rozważań nad pojęciem sytuacji hermeneutycznej (BC: 391)³²⁵. Jak zakłada Heidegger, prestruktura rozumienia każdorazowo konstytuuje sytuację hermeneutyczną, która umożliwia wykładnię (GA 64: 92). Wobec czego stwierdzić można, iż wszelkie artykułowane w wykładni rozumienie posiada swoją prestrukturę. Składają się na nią następujące momenty (BC: 192-193; GA 17: 110; GA 18: 274-276; GA 18: 357-359; GA 20: 413-417; GA 64: 89-92)³²⁶:

- a. Wstępny zasób (*Vorhabe*) – stanowi go jakoś już zrozumiała całość znaczeniowa, która powstaje w wyniku uprzedniego zaznajomienia się z tym, co podlega wykładni; chodzi o pewną treściową zawartość (*Wasgehalt*), na którą składa się to, co się o czymś wie, w czym ma się już rozeznanie (GA 59: 50).
- b. Wstępny ogląd (*Vorsicht*) – stanowi go perspektywa, która wskazuje, z uwagi na co wyłożyć należy wstępny zasób, czyli coś zrozumianego pod względem swego znaczenia. Jak mówi Heidegger, wstępny ogląd „przykrawa” do określonej możliwości wykładni (SZ: 150)³²⁷.
- c. Wstępne pojęcie (*Vorgriff*) – stanowi je uprzednio dostępna siatka pojęciowa, za pomocą której artykułowany jest wstępny zasób, ujęty przy tym z określonej perspektywy wstępnego oglądu. Siatka pojęciowa nie jest zdeterminowana przedmiotowo w tym sensie, że może być nieadekwatna względem wykładanego przedmiotu. Niemniej jednak, jak

eksplicację tegoż przedstawia Theodore Kisiel. O powiązaniu (*Bewandtnis*), dzięki któremu rozumiały jest znaczący świat *Dasein*, mówi on jako o czymś, co zawieszono jest niejako pomiędzy odniesieniem przedmiotowym (*reference*), należącym do kategoryjnego porządku opisu świata, a momentem znaczącym (*significanse*), należącym do egzystencjalnego porządku troski – czyli zaangażowanej aplikacji operatywnego, nastawionego na działanie, rozumienia – por. Theodore Kisiel, „Was heißt das – die Bewandtnis? Retranslating the Categories of Heidegger’s Hermeneutics of the Technical”, [w:] *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes and God (Boston Studies in the Philosophy of Science)*, B. E. Babich (red. nauk.), Washington 2004, str. 130 i n. Znaczenia uprzedmiotawiają się więc w narzędziach, o ile dochodzi do ich użycia (o ile aktualizowany jest egzystencjalny porządek troski). Zakładam tutaj zatem inny sens uprzedmiotowienia niż ten, o którym mówi Heidegger w ramach interpretacji wyodrębnienia się postawy teoretycznej (GA 24: 455-461; GA 25: 25-32); na temat Heideggerowskiego pojęcia uprzedmiotowienia zob. również – Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 78-80.

³²⁵ Zagadnienie to podejmę w Rozdziale IV.

³²⁶ Uwagi na temat prestruktury rozumienia zawarte w *Byciu i czasie* są nader zdawkowe, dlatego przywołuuję inne miejsca, na podstawie których doszedłem do przedstawionego ujęcia. Zob. również Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia...*, op. cit., str. 101; Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., str. 140.

³²⁷ Polski przekład w tym miejscu dalece różni się z oryginałem niemieckim.

zaznacza Heidegger, bez względu na to, czy obranie danej siatki pojęciowej ma charakter ostateczny czy też raczej tylko prowizoryczny, wykładnia zawsze dysponuje jakimiś uprzednimi środkami artykulacji swego przedmiotu (BC: 193).

Wstępny zasób, wstępny ogląd oraz wstępne pojęcie strukturyzują wykładany sens, wskazując na uprzedniość, na podstawie której może on się ukonstytuować i wyartykułować³²⁸. Niemniej najistotniejszą komponentą sensu jest, jak to ujmuje Heidegger, pewne „na co” (*Woraufhin*), z którym ten sens on utożsamia. Przywołajmy stosowny fragment o charakterze para-definicyjnym: „*Sens jest ustrukturyzowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie ‘na co’ projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś*” (BC: 194). Sens jest więc wstępnie ustrukturyzowanym stanem zrozumiałości tego, czego dotyczy projekt – tego, „na co” projekt jest projektowany.

5. Projekt (*Entwurf*). Heidegger przyjmuje, że „*Dasein* określa siebie jako byt na podstawie możliwości, którą ono *jest* i którą w swym byciu jakoś rozumie” (BC: 55). Ono samo – jak pisze Heidegger – „jest pierwotnie byciem-możliwym” (BC: 184). Realizowane możliwości bycia wchodzą w skład projektu. Wbrew zaś temu, co zakłada tradycja metafizyczna, Heidegger twierdzi, że *Dasein* nie ma żadnej treściowo określonej „istoty”, która poprzedzałaby jego egzystowanie. „Istota” (tradycyjna *essentia*) *Dasein* zawiera się w tym, że ma ono być (*Zu-sein*)³²⁹, należy więc ją pojmować – jak twierdzi Heidegger – na podstawie jego bycia (tradycyjnej *existentia*) (SZ: 42). Wydaje się, że Heidegger zakłada tutaj m. in., iż nie jest z góry określone, „jakie” i „kim” będzie *Dasein* – jakie cechy będą je

³²⁸ Z uwagi na „założeniowy” charakter rozumienia Heidegger krytykuje nie co innego, jak metodyczny postulat przyjęty przez Husserla: „Ahistoryczność (*Geschichtslosigkeit*) fenomenologii – pisze Heidegger – obrazuje przyjmowane tu ułatwienia: wierzy się, że rzecz uzyskać można dzięki *naiwnej ewidencji*, bez względu na perspektywę (*durch beliebige Blickstellung*)” (ONT: 81). Wymóg bezstronności – pisze on nieco dalej – jest o tyle zgubny, „że pod wyraźnym hasłem pozornie najwyższej idei naukowości wnosi bezkrytyczność do rangi zasady i rozprzestrzenia zasadniczą ślepotę. Dopinguje do osobliwego braku potrzeb i, za pomocą oczywistości swych roszczeń, udziela powszechnej dyspensy od krytycznych pytań. Bo cóż łatwiej mógłby pojąć choćby największy wstecznik, jak nie żądanie braku uprzedzeń względem rzeczy a więc wyłączenie punktu widzenia (*Standpunkt*)” (ONT: 86).

³²⁹ Tłumacząc „*Zu-sein*” jako „że ma być”, podążam za treścią analiz przedstawionych przez Ernsta Tugendhata – zob. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit.. W ich kontekście, jak również w kontekście całego wywodu zawartego w *Byciu i czasie* wyrażenie „że ma być” wydaje mi się bardziej adekwatne, niż propozycja Bogdana Barana – „bycie-ku”.

charakteryzować i jakie możliwości bycia przyjdzie mu realizować. „Istota” *Dasein* tkwi zatem – jak głosi jedno ze sławniejszych zdań *Bycia i czasu* – w jego egzystencji (BC: 53). Tę ostatnią charakteryzuje zaś Heidegger, jak wspominałem, poprzez możliwość. Możliwość jest dla Heideggera określeniem ontologicznym, nie chodzi więc o – jak mówi on – „modalną kategorię obecności” (BC: 184). Nie chodzi również o pustą możliwość w sensie logicznym (jakakolwiek możliwość), ani też o możliwość obojętnej dowolności (indyferencji nie poruszającej *Dasein*) (BC: 184)³³⁰. Jak już powiedziałem, *Dasein* charakteryzuje rzucenie: jest ono wrzucone w przestrzeń konkretnych okoliczności – w ich *Spielraum* (SZ: 145), w obrębie której, jak można to teraz dookreślić, ucieleśnia się uprzednia interpretacja rzeczywistości. Oznacza to, że wraz z rzuceniem *Dasein* zostaje zdane na określony horyzont możliwości bycia: „Te możliwości – pisze Heidegger – *Dasein* albo wybrało samo, albo popadło w nie, albo już wśród nich wyrosło” (BC: 17). Projekt, jako rzucony w faktyczność swojej realizacji, jest zatem w pewnym zakresie poza zasięgiem wyboru *Dasein*, niemniej w sposób niezbywalny określa jego bycie – motywując do projektowania kolejnych możliwości³³¹. Przeważnie jednak nowo projektowane możliwości pozostają w związku z tymi, które pierwotnie określiły faktyczność egzystencji *Dasein*. Dlatego też Heidegger właśnie w kontekście napięcia, jakie zachodzi pomiędzy rzuceniem a projektem, sytuuje zagadnienie tożsamości (ciągłości bycia). Jak mówi on, *Dasein* jest zawsze czymś więcej niż tym, czym faktycznie było, jest bowiem zawsze realizowaną możliwością – jest tym, czym się staje lub nie staje (BC: 187).

Reasumując: rozumienie, jako podstawowy aspekt otwartości świata, dotyczy realizowanego projektu. Jest on sensowny, o ile jest zrozumiały, tzn. o ile wiadomym jest, „na co” jest on projektowany. Projekt, jak zwróciliśmy na to uwagę, projektuje *Dasein* na możliwości jego bycia. One zaś są wrzucone w przestrzeń konkretnych

³³⁰ Heidegger swoimi rozważaniami dokonuje egzystencjalnego rozwinięcia Husserlowskich uwag dotyczących modalności. Husserl rozróżniał pustą możliwość (tj. dowolny niesprzeczny stan rzeczy) od możliwości umotywowanej (tj. stan rzeczy osadzony w doświadczanym kontekście); na ten temat – zob. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 461.

³³¹ Heidegger w swoistym dla siebie stylu pisze: „(...) projekt (*Entwurf*) rzucając (*Werfen*) podrzuca (*vorwirft*) sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala *być*” (BC: 186/7).

okoliczności – w szczególności zaś w już zinterpretowany świat. Dlatego sens projektu jest wstępnie ustrukturyzowany w ramach prestruktury rozumienia. Wraz z egzystowaniem konstytuuje się „istota” *Dasein* – krystalizuje się to, jakie konkretne możliwości bycia ono realizuje, czyli to, ku jakim możliwościom jest ono odniesione. Jako że podstawowym sensem odniesienia do możliwości bycia jest ich realizacja, głównym aspektem samorozumienia *Dasein* jest, jak można przyjąć, ten ich wymiar, odnośnie do którego Heidegger mówi, że *Dasein* jest tym, czym się staje. Stąd też owo *Woraufhin* projektu to tyleż jego „na co”, co również „ku czemu”: „ku czemu” zmierza *Dasein*, projektując możliwości swego bycia.

W odniesieniu do powyższego Ernst Tugendhat (skądinąd uczeń Heideggera stosujący metodologię analitycznej filozofii języka) twierdzi, że Heideggerowi, jako pierwszemu z filozofów, udało się w zadowalający sposób wypracować nieuprzedmiotawiające ujęcie samorozumienia³³². Różne wersje filozofii podmiotu (w tym Husserłowska) uznawały zazwyczaj samorozumienie za rodzaj samoodniesienia, najczęściej refleksyjnego, efektem którego ma być konstatacja cech przysługujących podmiotowi tego samoodniesienia. Na pytanie, „kim jestem?”, model samoodniesienia przyjmowany przez filozofię podmiotu odpowiada przez wskazanie cech, które mnie charakteryzują. Cechy te są konstataowane w ramach asertorycznego ujęcia zdaniowego³³³. W przypadku Husserla były to, jak widzieliśmy, przede wszystkim cechy charakteryzujące treści świadomości (przeżycia); zachowania i działania były zaś w przypadku jego koncepcji przejawami przeżyć.

Natomiast Heidegger, jak argumentuje Tugendhat, zrywa z takim psychologistycznym modelem, nadając samoodniesieniu sens praktyczno-woluntarystyczny³³⁴. Za samorozumienie uznaje bowiem Heidegger nie tyle refleksyjne odniesienie do siebie jako jakiejś domniemanej sfery wewnętrznej (jaźni czy świadomości), lecz raczej nietematyczne (przedrefleksyjne, rozumiejące) odniesienie do swoich sposobów bycia, czyli – jak je interpretuje Tugendhat – działań³³⁵. Pytanie o to, „kim jestem?”, odsyła tutaj do działań, które realizuję. To samorozumienie

³³² Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 176. Jak jeszcze zobaczymy, jest on uzupełniony o komponentę pasywną, wobec czego Tugendhat mówi również o odniesieniu praktyczno-afektywnym.

³³³ Por. ibidem, str. 183.

³³⁴ Por. ibidem, str. 176/7.

³³⁵ Por. ibidem, str. 183. Zob. również – Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 299-302.

artykułuje się, jak pokazują analizy przeprowadzone przez Tugendhata, nie tyle w konstatacjach dotyczących stanów, cech czy własności (np. psychologicznych), ile raczej w pierwszoosobowo wygłaszanych zdaniach o zamiarach (*Absichtssätzen*). Te zaś dotyczą możliwości bycia, które mam realizować³³⁶. „Bycie możliwym – powiada Heidegger niejako w sukurs Tugendhatowi – nie jest nigdy przedmiotem zaznajomienia się o charakterze konstatującym (*konstatierende Kenntnisnahme*)” (GA 64: 55).

Zdania o zamiarach wyrażają pewnego typu wiedzę, jest to jednak – jak zauważa Tugendhat – wiedza nie tyle epistemiczna (tj. dotycząca charakteryzujących mnie stanów i właściwości), lecz raczej praktyczna (tj. dotycząca możliwości działania)³³⁷. Można tutaj przywołać samego Heideggera, który zakłada, że rozumienie nie tyle pozwala uzyskać pewne „coś” (tj. zrozumianą treść), lecz przede wszystkim umożliwia ono bycie jako egzystowanie (BC: 184) – a zatem, jak przyjęliśmy za Tugendhatem, działanie właśnie³³⁸.

Habermas w swej krytyce Heideggera przywołuje powyższe wnioski. Jak twierdzi on, monologowe wykładanie zamiarów miałyby stanowić prototypiczną formułę artykulacji samorozumienia. Odniesieniem dla tego ostatniego byłoby zaś działanie teleologiczne (celoworacjonalne), z jakim wiązać można analizy poręczności przedstawione przez Heideggera w początkowych partiach *Bycia i czasu* (BC: § 15).

Aby pokazać, iż analizy poręczności należy interpretować z uwagi na znacznie szerszą całość, w kontekście której tracą one następnie swój metodologiczny prymat (spróbuję to uargumentować szerzej w Rozdziale IV.), przejdźmy teraz do analizy dwóch wskazanych powyżej założeń, jakie Heidegger przyjmuje w związku z problematyką rozumienia.

³³⁶ Por. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 182/3. Tugendhat w następujący sposób charakteryzuje zdania o zamiarach: 1. są to pierwszoosobowe zdania wygłaszane w trybie oznajmującym czasu przeszłego; 2. dotyczą tych działań wygłaszającego te zdania, które są od niego zależne, co znaczy, że sprawstwo tych działań wynika z woli zainteresowanego; 3. nie są to zdania prognostyczne, wobec czego nie są ani prawdziwe, ani fałszywe – por. ibidem, str. 182.

³³⁷ Por. ibidem, str. 213.

³³⁸ Jeśli chodzi o samą terminologię, Heidegger oznajmia, że z dwóch względów unika stosowania terminu „działanie”: po pierwsze, dlatego że należałoby działanie pojmować na tyle szeroko, aby objęło ono sobą również i bierność oporu; po drugie zaś, dlatego że nie chce on zachowywać tradycyjnego podziału na postawę teoretyczną i praktyczną (BC: 378). Jak się wydaje, w przypadku pierwszym z działaniem, tak jak je rozumie Heidegger, należałoby wiązać również zaniechanie działania.

3.2. Uprzedniość współbycia

Heidegger w początkowych partiach *Bycia i czasu* mówi, że egzystencję *Dasein* charakteryzuje każdorazowa mojąność (*Jemeinigkeit*) – bycie tego bytu, jak powiada on, jest zawsze moje (BC: 53). Ten ewidentnie solipsystyczny punkt wyjścia podlega jednak istotnemu osłabieniu, gdy Heidegger stwierdza, że nigdy nie jest dane izolowane Ja bez innych (BC: 149). Anonsuje ich już choćby sam kontekst narzędziowy: „’Opis’ – pisze Heidegger – najbliższego otoczenia, np. świata wytworów rzemieślnika, pokazał, że wraz ze znajdującym w trakcie pracy narzędziem ‘współspotykani’ są inni, dla których ‘produkt’ jest przeznaczony. Sposób bycia tego czegoś poręcznego, tj. jego powiązanie, zawiera istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, dla których to coś ma być ‘skrojone’” (BC: 151). Jednakże nie o samą obecność innych podmiotów tu chodzi. „(...) bycie tu-oto innych – pisze w innym miejscu Heidegger – nie jest czymś po prostu obecnym obok nas czy też również innych rzeczy, inne *Dasein* jest wraz z nami tu-oto; nas samych określa współbycie wraz z innymi” (GA 27: 84/5).

Jak zatem zakłada Heidegger, *Dasein* jest – by odwołać się do kategorii stosowanych przez Habermasa – podmiotem uspołecznionym³³⁹. Współbycie (*Mitsein*) zaś uzyskuje status egzystencjału. Ma ono przy tym, jak przyjmuje Heidegger, równorzędną rangę, co inne struktury określające bycia *Dasein* (BC: 146).

Odnosnie do ostatniego stwierdzenia (równorzędności egzystencjałów) wydaje mi się – co postaram się niebawem pokazać – iż z pewnych istotnych względów znaczenie egzystencjału współbycia powinno jednak być wyróżnione.

³³⁹ Z perspektywy założeń prowadzących do tego wniosku Heidegger krytykuje nie co innego, jak założenie solipsyzmu: „Podstawowym błędem solipsyzmu jest to, że zapomina on – jeśli na poważnie wziąć koncepcję *solus ipse* – że mianowicie każde ‘Ja sam’ jako pojedyncze jest już w sposób istotny jakoś wspólnie (*Miteinander*). Tylko dlatego, że Ja jest już z innymi, może ono innych rozumieć. Ale nie jest tak, że Ja byłoby zrazu bez Innych czymś jednostkowym, a następnie mielibyśmy do czynienia z jakąś tajemniczą drogą do wspólności” (GA 27: 59). „Także wtedy, gdy aktualne faktyczne *Dasein* nie zwraca się ku innym, gdy uważa, że ich *nie* potrzebuje, lub gdy mu ich brak, *jest* ono w sposób współbycia” (BC: 158).

Zwróćmy najpierw uwagę na odwrócenie porządku konstytucji zakładanego przez Husserla³⁴⁰; zasadnicze aspekty tego posunięcia streścić można w następujących punktach:

1. Heidegger pozbawia refleksję jej uprzywilejowania. „Nie spotykamy innych – pisze on – przez uprzednie ujmowanie zrazu obecnego własnego podmiotu odróżnianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy” (BC: 152). W konsekwencji zaś:
2. Heidegger przyznaje wczuciu znaczenie drugorzędne. Jest ono, jak przyjmuje on, możliwe na gruncie współbycia, nie odwrotnie (BC: 160). Inny nie jest więc „projekcją” własnego sensu, „duplikatem mnie samego (*Selbst*)” (BC: 160). Nawet kwestia samorozumienia jest możliwa wyłącznie na gruncie współbycia – samorozumienie zakłada współbycie (GA 21: 236)³⁴¹. Rezygnując z modelu ujęcia analogizującego (Husserl), Heidegger przyjmuje zarazem, iż:
3. Poznanie innego wyjąć należy z kontekstu świadomości. Heidegger odrzuca założenie głoszące, jakoby w doświadczeniu innego

³⁴⁰ Precyzyjniej rzecz ujmując, w przypadku koncepcji Heideggera mamy do czynienia z całkowitą rezygnacją z założeń koncepcji konstytucji statycznej, omawianych przeze mnie w poprzednim rozdziale. Heidegger przeprowadza swoje analizy w sposób, który odpowiada pewnym założeniom Husserlowskiej koncepcji konstytucji genetycznej. W *Ideach II* Husserl przeprowadził szereg analiz historyczno-genetycznych, nade wszystko włączył do rozważań – niejako wbrew wyjściowym założeniom *Idei I* oraz tym zaprezentowanym potem w *Medytacjach kartezjańskich* – intersubiektywność, przypisując jej funkcję konstytuowania sensu. Przeformułowanie to jeszcze silniejszy wyraz znalazło w „późnym” okresie jego twórczości, kulminującym pismami o kryzysie europejskich nauk oraz człowieczeństwa europejskiego. Pewien zakres treści tych przeformułowań jest zbieżny z propozycjami przedstawionymi przez Heideggera. Niemniej jednak przyjąć można, że Husserl wprowadzając do fenomenologii zagadnienie *Lebensweltu* i historyczności doświadczenia nie porzucił pierwotnej idei wyodrębnienia transhistorycznej struktury warunkującej doświadczenie, jak również idei ostatecznego uprawomocnienia podstaw wiedzy. W związku z tym dyskusyjna wydaje się hipoteza, która głosiłaby, iż odnośne nowe zagadnienia prowadzą (lub mogą prowadzić) do podobnego przeformułowania pojęcia filozofii, jakie prezentuje koncepcja „wczesnego” Heideggera. Jak ocenia „późną” filozofię Husserla Jarosław Rolewski, problematyka *Lebensweltu*, świata przeżywanego, „(...) zostaje na siłę wtłoczona w ramy ustalonych struktur pojęciowych fenomenologii, gdzie zatracą swą oryginalność i doniosłość teoretyczną, stając się tylko jeszcze jednym dodatkowym szczeblem w dochodzeniu do rzeczywistego celu refleksji fenomenologicznej – świadomości transcendentualnej” (Jarosław Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń 1999, str. 74/5).

³⁴¹ W *Byciu i czasie* mówi Heidegger następująco: „Wprawdzie nie można przeczyć, że żywa na gruncie współbycia znajomość siebie nawzajem często zależy od tego, jak dalece własne *Dasein* aktualnie zrozumiało samo siebie; znaczy to jednak tylko tyle: jak dalece rozjaśniło ono sobie istotowe współbycie z innymi i go sobie nie zamaskowało, co jest możliwe tylko wtedy, gdy *Dasein* jako bycie-w-świecie zawsze jest już z innymi” (BC: 160).

chodzić miało o jego przeżycia – o treść cudzej świadomości (GA 20: 335)³⁴². Jak powiada on, w doświadczeniu innego nie chodzi o to, że „znam go – i odwrotnie: on mnie – w jego tak zwanym życiu wewnętrznym, że wiem, co w nim zachodzi, jakie ma ono predylekcje, swoistości czy dziwactwa; tym bardziej nie polega ono na ujęciu wyglądu zewnętrznego i zachowania” (GA 27: 88)³⁴³. Wbrew temu Heidegger przyjmuje, iż współbycie polega na rozumieniu się (BC: 159). Nie jest ono „wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę” (BC: 159). Jak przy tym zakłada Heidegger, do rozumienia dochodzi w zupełnie innym kontekście, niż założył to Husserl:

4. Rozumienie innego odnosi do kontekstu poręczności. „(...) w zastosowanym materiale – pisze Heidegger – odnajdujemy jego producenta lub ‘dostawcę’ jako tego, który dobrze lub źle ‘obsługuje’. Np. pole, którego ‘skrajem’ idziemy, ukazuje się jako należące do tego a tego, jako porządnie przezeń utrzymane; przeczytaną książkę kupiono u..., otrzymano od... itp. (...) Tak ‘napotykanie’ w poręcznym, otoczeniowym kontekście narzędzia inni nie są myślowo dołączani do od początku jedynie obecnej rzeczy, te ‘rzeczy’ bowiem napotykaemy, wychodząc od świata, w którym są one poręczne dla innych, a świat ów jest już z góry także moim światem” (BC: 151). I dalej: „*Dasein* rozumie siebie zrazu i zwykle na podstawie swego świata, a *Mitdasein* innych jest wielorako spotykane na podłożu tego, co wewnątrz świata poręczne. Także jednak wtedy, gdy *Dasein* innych zostanie niejako stematyzowane, nie spotykamy ich jako obecnych osób-rzeczy, lecz ‘przy pracy’, tzn. najpierw w ich byciu-w-świecie” (BC: 153). Jak już widzieliśmy przy okazji wniosków wypływających z analiz Tugendhata, rozumienie odsyła do działań – inny jest więc zrozumiarty „przy pracy”;

³⁴² Dlatego Heidegger przyjmuje, że komunikacja nie polega na „transmitowaniu przeżyć” (BC: 208). W kontekście tych założeń krytykuje on koncepcję Husserla. W intencjonalnej relacji – argumentuje Heidegger – która prowadzić ma do ukonstytuowania innego, nie można mówić o komunikacji – jest to bowiem relacja założonego i uprzywilejowanego podmiotu, jakim jest Ja, oraz podmiotu, jakim jest Ty. Brak tutaj – powiada Heidegger – drugiego Ja (GA 27: 140/1). „Nawet samouchwycenie Ja oraz pojęcie Jaźni (*Ichheit*) powstaje dopiero na gruncie wspólnoty (*Miteinander*), ale nie jako relacja Ja-Ty” (GA 27: 146).

³⁴³ O zachowaniu mówi tu Heidegger oczywiście w tym znaczeniu, w jakim Husserl przyjął, że cudze ciało przejawia się nam poprzez jego ruchy, na podstawie których analogia imputuje sens, który ma się poprzez nie przejawiać.

niemniej jednak podstawy dla tego rozumienia nie dostarcza założony, refleksyjnie dostępny sens, lecz ta okoliczność, iż:

5. Rozumienie jest możliwe na gruncie uprzedniej partycypacji we wspólnym świecie. Heidegger przyjmuje, że współbycie to uczestnictwo (*Teilnahme*) (GA 27: 85). Objawia się ono jako uwspólnienie odniesienia do bytu (GA 27: 106). Podstawowym rodzajem odniesienia jest zaś, jak pamiętamy, odniesienie praktyczne. Toteż uwspólnienie odniesienia polega – choć jak zaraz zobaczymy, niewyłącznie – na wykształceniu wspólnie podzielanego rozumienia poręczności. Oczywiście, *Dasein* poręczność tę znajduje jako zastaną – świat został już uprzednio zinterpretowany: prestruktura rozumienia zakotwiczona jest w jego uprzedniej wyłożoności (*Ausgelegtheit*)³⁴⁴. Uwspólnienie odniesienia polega więc na przyswojeniu tej uprzedniej, zastanej postaci wykładni. „Każdym swym sposobem bycia – pisze Heidegger – a więc i wraz z przypadłym mu rozumieniem bycia, *Dasein* wrasta w pewną odziedziczoną wykładnię *Dasein* i w niej wyrasta” (BC: 26)³⁴⁵. W tym kontekście odwołać się można, moim zdaniem, do pojęcia pierwotnej socjalizacji. O tym, że tego rodzaju myślenie jest Heideggerowi nieobce, niech poświadczy następujące dwa fragmenty: 1. „Przychodząc na świat, wrasta się w określoną tradycję mówienia, widzenia, wykładania” (GA 18: 274). 2. „Na pytanie dziecka, czym jest dana rzecz, odpowiada się w ten sposób, że podaje się, do czego się jej używa, to zatem, co spotkane (*Vorfindliche*), określa się na podstawie tego, co się z tym robi” (GA: 20: 359). 3. „(...) bycie-obeznanym jest zazwyczaj sedymentacją tego, co usłyszane (*Gehörhaben*), pewnego uczenia się” (ONT: 80). Pierwotna socjalizacja umożliwia partycypację, na gruncie której możliwe jest wzajemne rozumienie.

Reasumując: w ramach pierwotnej socjalizacji *Dasein* przyswaja zastane rozumienie poręczności, co umożliwia partycypację we wspólnym świecie, w konsekwencji zaś rozumienie innych, charakteryzowane jednak nie w terminach opartego na autorefleksji,

³⁴⁴ Heidegger używa bardzo często terminu „Ausgelegtheit”; wskazuje on na to, że wykładnia, „Auslegung”, poprzez którą ujmowany jest świat, jest zawsze jakoś już dokonana. W polskim tłumaczeniu *Bycia i czasu* ta różnica nie zawsze została zachowana, w interesującym mnie miejscu „Ausgelegtheit” Baran oddaje jako „wyłożenie” (BC: 217).

³⁴⁵ „Właściwym” zmieniłem na „przypadłym”, co nie tylko nie zaciemnia, ale i bardziej stosownie oddaje występujące w tym miejscu wydania niemieckiego „zugehörige”.

analogizującego wczuwania się w ich przeżycia, lecz właśnie poręczności – inny jest rozumiany w kontekście jego działań.

Nie rozstrzyga to jeszcze wprawdzie o tym, jaki charakter mają te działania i jaki jest pełny zakres podstawy, w oparciu o którą przebiega ich rozumienie, niemniej jednak warto odnotować fakt pierwotnego uspołecznienia *Dasein*. Wbrew bowiem temu, co sugeruje Habermas, problematyka wyznaczona pytaniem o „kto” *Dasein* (BC: §§ 25-27) nie prowadzi do wyróżnionego podmiotu, którym jestem „ja sam”. Przeciwnie, Heidegger eksponuje problematyczność takiego założenia (BC: 150). „Termin ‘inni’ – jak pisze on – nie oznacza całej reszty wszystkich poza mną, spośród których ja się wydobywa; inni to raczej ci, od których się zwykle sam *nie* odróżniam i wśród których jestem” (BC: 152)³⁴⁶.

Z uwagi na powyższe, twierdziłbym, że Heideggerowskie analizy poręczności oraz teza o uprzedniości współbycia są zrozumiałe dopiero w kontekście analizy świata powszedniości. Habermas nie przywołuje ich, ogranicza się jedynie do uwagi, że Heidegger odrzuca ten horyzont problemowy jako domenę egzystowania nieautentycznego³⁴⁷. Zapytajmy zatem o przewodnie rozumienie *Dasein*, jakie Heidegger wyinterpretowuje w ramach powszedniości.

3.3. Racjonalność powszedniości

Przypomnijmy: za przewodnie rozumienie uznaje Heidegger przeciętne rozumienie bycia, w obrębie którego zawsze się już poruszamy. Przeciętność ta ucieleśnia się w powszedniości (*Alltäglichkeit*). Powszedniość zaś stanowić ma, jak chce Heidegger, „jak” egzystencji, a zatem sposób bycia *Dasein* (BC: 466)³⁴⁸.

³⁴⁶ Karl-Otto Apel, skądinąd współpracownik Habermasa, twierdzi – odmiennie niż autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* – iż Heidegger swą koncepcją powszedniości (zakładającej odniesienie do innych, praktyki oraz języka) ostatecznie porzuca charakterystyczne dla fenomenologii Husserla stanowisko solipsyzmu metodycznego – zob. Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, T. 1.: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1999.

³⁴⁷ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 173.

³⁴⁸ Jak zauważa Heidegger, Husserl nie mógł dostrzec znaczenia powszedniości, ponieważ z góry założył intencjonalność świadomości (GA 17: 318). Wobec czego kwestie intersubiektywności rozpatrywał pod kątem możliwości wskazania inwariantnej struktury doświadczenia, a zatem tego jego aspektu, który

Nadaje więc Heidegger powszedniości znaczenie ontologiczne. Zakłada on bowiem (jak można to wyczytać na kartach jego pism), że ontyczna oczywistość powszedniości (powód, dla której jest ona uznawana za filozoficznie mało doniosłą), nadaje się do uchwycenia (czyli, by przypomnieć o normatywnej przesłance, która przewodzi ontologii fundamentalnej, normatywnie ukierunkowanego zinterpretowania) ontologicznej struktury *Dasein* w jego właściwym sposobie bycia (BC: 55/6)³⁴⁹. Już choćby ta pojawiająca się we wstępnych partiach *Bycia i czasu* uwaga stanowić może asumpt dla hipotezy, że właściwość nie przekracza sfery powszedniości, zgodnie zresztą z uwagami Heideggera, że powszedniość określa egzystencję w każdy jej dzień (BC: 229), aż po jej kres (BC: 466).

W kontekście powszedniości używa Heidegger często zwrotu „zrazu i zwykle” (*Zunächst und Zumeist*). Dotyczy on sposobu:

1. na jaki *Dasein* ujawnia się „we wspólnocie życia publicznego” (BC: 466);
2. na jaki z reguły postrzegane jest ono przez każdego (BC: 466).

Heidegger zauważa przy tym, że pozorna oczywistość uprzywilejowania pierwszoosobowego dostępu do świadomości, przesłaniać może ten stan rzeczy, że jako zawsze moje, *Dasein* zrazu i zwykle (tj. w powszedniości) nie w pełni jest mną samym (BC: 148/9). Jak bowiem zauważa on, „używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od ‘tłumu’, tak jak się to zwykle robi; uznajemy za ‘oburzające’ to, co się za oburzające uznaje” (BC: 162).

Dla konceptualizacji swoistego konformizmu, z jakim przyswajane są obiegowe przekonania i postawy, wprowadza Heidegger kategorię Się (*das Man*)³⁵⁰. Ma to być

obowiązują dla *Jedermann*, tj. dla każdego – zob. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 244-245. Dla Heideggera natomiast doświadczenie w *modus* „dla każdego” to przeciętność, która charakteryzuje powszedniość.

³⁴⁹ Dla porządku przytoczę fragment, który uważam tutaj za kluczowy: „Przeciętnej powszedniości *Dasein* nie można jednak traktować jako samego tylko ‘aspektu’. Także w niej, i to w samym *modus* niewłaściwości, struktura egzystencjalności tkwi *a priori*. I także w niej chodzi *Dasein* w pewien sposób o jego bycie, do którego odnosi się ono w *modus* przeciętnej powszedniości, choćby tylko w *modus* ucieczki *przed* nim i zapominania *o* nim. Eksplicacja przeciętnej powszedniości *Dasein* nie dostarcza nam jednakże jakichś ledwie tylko przeciętnych struktur w sensie czegoś mglistego i nieokreślonego. To, co ontycznie *jest* w sposób właściwy przeciętności, można z powodzeniem uchwycić ontologicznie w postaci nader ważnych struktur, które nie różnią się strukturalnie od ontologicznych określeń *właściwego* bycia *Dasein*” (BC: 56). Dlatego – jak zakłada Heidegger – interpretacja nie powinna wychodzić od jakiejś zróżnicowanej formy egzystowania, lecz od tego, w jaki sposób to przedontologiczne rozumienie realizuje się w niezróżnicowanej przeciętnej powszedniości (BC: 55).

³⁵⁰ Habermas twierdzi, że sposób, w jaki Heidegger charakteryzuje Się, jest typowy dla ówczesnych przesądów, z perspektywy których krytykowana była kultura mieszczańska, i w tym sensie jest on

bezosobowy podmiot, który nie stanowi jednak sumy wszystkich podmiotów (BC: 162/3). Heidegger wiąże go z opinią publiczną (*Öffentlichkeit*). Wyraża ona bezosobowo, na zasadzie powtarzania i naśladowania, przeciętną postać rozumienia, jaka charakteryzuje publiczny świat.

W odniesieniu do tego ostatniego stwierdzenia zauważmy, że Heideggera pojęcie opinii publicznej jest stosunkowo szerokie, jego znaczenie jest zaś przede wszystkim ontologiczne. Ontologia w znaczeniu Heideggerowskim dotyczy, przypomnijmy, bycia. Ono zaś dane jest tylko w rozumieniu. Z uwagi na to założenie, ontologicznie rozumiane pojęcie opinii publicznej konceptualizuje, jak sądzę, nie tyle sferę społecznej reakcji na działania polityczne bądź społeczne, lecz raczej – i z tym należy je, jak uważam, wiązać – społecznie akceptowaną, utrwaloną i reprodukowaną wykładnię, z uwagi na którą dostępny jest intersubiektywnie podzielany świat³⁵¹. Opinia publiczna stanowi więc, zauważmy, odpowiednik tradycyjnego filozoficznego pojęcia *sensus communis*³⁵². Istotą *sensus communis* – zdrowego rozsądku w szerokim sensie – jest nie tyle racjonalność jako taka, ile raczej tendencja do racjonalizacji³⁵³. Jeśli zaś wskazana tendencja zawiera się, jak twierdzą, w Heideggerowskiej koncepcji opinii publicznej, to występuje ona pod postacią pewnego typu roszczenia (dookreślę niebawem kontekst, z którym wiązać należy jego występowanie); głosiłoby ono, iż należy nie tylko artykułować świat jako zrozumiały, lecz również, by wskazywać cele do realizacji i niwelować zbyt daleko idące odstępstwa od miary średniej: „Ta przeciętność – pisze Heidegger – wyznaczająca

pozbawiony wszelkiej oryginalności – należy do, jak powiada Habermas, „typowego pokoleniowo repertuaru poglądów niemieckich mandarynów” (Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 163). Mając to na uwadze, staram się unikać pejoratywnie nacechowanej emfazy, jaką przesiąknięte są wypowiedzi Heideggera na temat Się. Wydają mi się przy tym, że Habermas zapoznaje pełne znaczenie tego egzystencjału, z góry uznając, że stanowi on argument alternatywy rozłącznej, której drugim argumentem jest egzystencja autentyczna. W kolejnym rozdziale, jak już zapowiadałem, przedstawię kontrargumenty na rzecz tego, iż tak nie jest.

³⁵¹ Widać to zwłaszcza po uwagach, jakimi opatruje Heidegger *Öffentlichkeit* w wykładzie z 1923 roku. Określa ją tam więc jako sposób „ujmowania i utrzymywania siebie” (ONT: 38); jako to, co nadaje „zorientowanie”, „wytycza sposób i zasięg widzenia” (ONT: 39); „położenie, w którym znajduje się powszedniość” (ONT: 90). Ogólnie rzecz biorąc, wiąże ją Heidegger z *Ausgelegtheit*, która artykułuje zrozumiałość świata w jego powszedniości (ONT: 37).

³⁵² W taki sposób interpretuje kategorie opinii publicznej Richard Wolin – por. Richard Wolin, *Seinspolitik. Das politische...*, op. cit., str. 70.

³⁵³ Por. Teresa Hołówska, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986, str. 21. Książka prezentuje cały szereg interesujących analiz zdroworozsądkowej perspektywy potocznego myślenia charakterystycznego dla powszedniości; analiz przeprowadzonych właśnie pod kątem filozoficznych aspektów tego zagadnienia. Heidegger nie pojawia się w niej jednak ani razu.

wszystko, na co można i wypada się odważyć, pilnie zważa na wszelkie wybijające się wyjątki. Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana” (BC: 163).

Zwróćmy teraz uwagę na następujące kwestie:

1. *Dasein* zdane jest na horyzont samorozumienia określony ramami Się. *Dasein* określa, jak pamiętamy, jego rzucenie. Oznacza to, że jego pierwotne uspołecznienie wiąże się z uprzedniością świata publicznego, który (przynajmniej w zasadniczych swych elementach) przyswojony zostaje w ramach procesu pierwotnej socjalizacji. Opinia publiczna ucieleśniona w przeciętnych strukturach Się zarysowuje w związku z tym horyzont samorozumienia, jako rozumienia własnych możliwości bycia: „Będąc rzucone – pisze Heidegger – *Dasein* jest wprawdzie wydane sobie samemu i swej możliwości bycia, ale przecież jako bycie-w-świecie. Będąc rzucone, jest ono zdane na ‘świat’ i egzystuje faktycznie z innymi. Zrazu i zwykle gubimy Siebie w Się. Rozumie się ono na podstawie możliwości egzystencji, które są ‘w obiegu’ w ‘przeciętnej’ publicznej dzisiejszej wykładni *Dasein*” (BC: 481)³⁵⁴. W myśl tego, na pytanie o „kto” *Dasein* – o to, „kim” jest *Dasein* – należałoby zatem odpowiedzieć, że jest to takie Ja, które zarazem jest Się – jest Sobą o charakterze Się (BC: 165). „Zrazu – pisze stronę dalej Heidegger – jest faktyczne *Dasein* w odkrytym przez przeciętność wspólnym świecie. Zrazu ‘jestem’ nie ‘ja’ w sensie własnego Siebie, lecz inni w postaci Się. Od jego strony i jako ono stają się ‘sobie’ po raz pierwszy ‘dany’” (BC: 166)³⁵⁵. Dlatego też, odmiennie niż w przypadku Husserla, który wychodził od Ja, „inni to raczej ci, od których się zwykle sam *nie* odróżniam i wśród których jestem” (BC: 152). „Człowiek – powiada gdzie indziej Heidegger – jest *na sposób* współbycia. Podstawowe słowa, które ja sam, jako żyjący człowiek, wypowiadam o moim świecie, całkowicie prymarna wypowiedź: „ja jestem”, jest zasadniczo fałszywa. Należy powiedzieć: ‘się jest (*ich bin man*)’” (GA 18: 63/4). O ile w ramach koncepcji Husserla każde *alter* było

³⁵⁴ Można tu przytoczyć jeszcze następujący fragment: „Rozumiejące projektowanie się *Dasein* jako faktyczne zawsze jest już przy odkrytym świecie. Z niego czerpie swoje możliwości – zrazu zgodnie z wykładnią Się. Ta wykładnia ogranicza już z góry swobodę możliwości wyboru do kręgu tego, co znane, osiągalne, znośne – do tego, co przystoi i wypada” (BC: 248).

³⁵⁵ W cytacie zmieniłem dwukrotnie, zgodnie z lekcją oryginału, „najpierw” na „zrazu”.

- duplikatem *ego*, to Heidegger odwraca porządek konstytucji: to raczej – jeżeli można tak powiedzieć – *ego* jest duplikatem *alter* (wielu *alter*).
2. Samorozumienie *Dasein* określa jego miejsce we wspólnocie życia publicznego. Współbycie jest, jak widzieliśmy już, uprzednie względem *Dasein*. Struktury przeciętnego rozumienia w ramach współbycia (Się) wyznaczają horyzont samorozumienia. Samorozumienie odnosi Heidegger, jak pamiętamy, do projektu – do możliwości bycia. Możliwości bycia odnoszą do tego „ze względu na co”, jakim jest *Dasein*. *Dasein* projektuje siebie na możliwości działań, które realizuje ono w działaniu. Jak można jednak zapytać: z perspektywy jakiego rodzaju projektu ujawnia się ono z reguły we wspólnocie życia publicznego? Heidegger przyjmuje, iż „w trakcie otoczeniowego zatroskania inni są spotykani takimi, jacy są: są tym, czym się zajmują” (BC: 161). Również pierwszoosobowe *Dasein* samo siebie rozumie – jak zakłada Heidegger – na gruncie tego, czym się ono zajmuje: „*Dasein* znajduje ‘samo siebie’ najpierw w tym, czym się zajmuje, czego używa, oczekuje, co chroni – w najpierw obejmowanym przez zatroskanie czymś poręcznym” (BC: 153). Widzieliśmy już wcześniej, że Heidegger zakłada, iż inny nie jest dany najpierw jako rzecz cielesna, która wtórnie byłaby uposażana sensem, lecz „przy pracy” (BC: 154). „*Jest się* tym, czym się trudni (*betreibt*)” – stwierdza zwięźle Heidegger (SZ: 239)³⁵⁶. Właśnie kontekst pracy uznać należy, moim zdaniem, za podstawowy horyzont powszedniego rozumienia. Za potwierdzenie tego niech posłuży następujący fragment wykładu z 1925 roku: „(...) w zrazu i zwykle powszedniego zatroskania dane *Dasein* jest zawsze tym, czy się ono trudni (*betreibt*). *Jest się* tym, co *się* robi. Na podstawie tego, co każdorazowo objęte zatroskaniem, powszednia wykładnia *Dasein* czerpie swój horyzont oraz nazewnictwo (*Benennung*). *Jest się* szewcem, krawcem, nauczycielem, bankierem” (GA 20: 336).
 3. Wspólnotą rządzi racjonalność norm i reguł. *Dasein* rozumie swoje miejsce we wspólnocie życia publicznego na podstawie kontekstu pracy. Projekt jego bycia określa powszedniość, w tym zaś wymiarze jest on

³⁵⁶ Podobnie pisze Heidegger w wykładzie z 1924 roku: „W ramach najbliższego zatroskania jest się zwykle tym, czym się trudni” (GA 64: 26).

odniesiony do wykonywanego zawodu. Poprzez zawód realizuje się troska *Dasein*. O ile troska ta jest odniesiona do innego *Dasein*, Heidegger nazywa ją troskliwością (*Fürsorge*). Tę zaś dzieli on na jej *modi* pełne i niepełne. W przypadku pierwszych mamy do czynienia z jej dwoma postaciami: troskliwością zastępującą i troskliwością występującą przed (BC: 156/7). Pierwsza polega na przejściu cudzego projektu, czynienia czegoś za kogoś. Druga polega na skoncentrowaniu się na drugim *Dasein* jako na nim właśnie, ażeby mógł on – jak powiada Heidegger – przejrzeć się w swojej trosce i uwolnić ku swojemu egzystowaniu (BC: 157) (zobaczmy jeszcze, jak można to rozumieć)³⁵⁷. Niemniej, jak zakłada Heidegger, publicznym światem współbycia rządzą niepełne *modi* troskliwości: „Bycie ku sobie, przeciw sobie, bez siebie, rozmijanie się, obojętność na siebie nawzajem – oto możliwe odmiany troskliwości. I właśnie te przytoczone tu *modi* niepełności charakteryzują powszednie i przeciętne wspólne bycie” (BC: 156). Nic w tym zresztą, zauważmy, dziwnego: nie każde *Dasein* może odnosić się do innego *Dasein* na sposób troskliwości „występującej przed”, jak pedagog odnosi się (przynajmniej w założeniu) do swoich uczniów. Poruszając się w przestrzeni publicznej, np. „używając publicznych środków transportu (...), każdy inny jest jak inny” (BC: 162). Jak bowiem zauważa Heidegger, „wspólne bycie, które wypływa stąd, że robi się to samo, nie tylko utrzymuje się zwykle w zewnętrznych granicach, lecz pojawia się także w *modus* dystansu i rezerwy” (BC: 157). Dominujące we współbyciu niepełne *modi* troskliwości wskazują przy tym, jak zauważa Heidegger, na konieczność istnienia instytucji społecznych (BC: 156). Ich funkcja polegałaby zapewne m.in. na regulowaniu współbycia. Heidegger zauważa jednak, że funkcja regulacji społecznej występuje już na poziomie *Się*: „rozsądkowość *Się*” opiera się na „regułach działania i normach publicznych” (SZ: 288)³⁵⁸. Kategoria *Się* odnosi do opinii publicznej, poprzez którą się ono wyraża. Kategorię opinii publicznej

³⁵⁷ Oba rodzaje pełnego *modus* troski mają swe ekstrema: dla pierwszej jest to troska zastępczo-zdominowująca, dla drugiej występująco-uwalniająca. Pierwsza odbiera innemu autonomię, druga ją wyzwala.

³⁵⁸ W polskim przekładzie mowa o „rozsądku” oraz „regułach postępowania i normach publicznych” (BC: 362).

próbowałem zaś wyeksplikować jako społecznie akceptowaną, utrwaloną wykładnię, z uwagi na którą dostępny jest intersubiektywnie podzielany świat. O ile to rozpoznanie jest trafne, „rozsądkowość reguł działania i norm publicznych” niekoniecznie wiązać trzeba z faktem ich kodyfikacji i instytucjonalizacji. Prócz takiej ich formy, wchodziłyby tutaj w grę wszelkie utrwalone sposoby działania prowadzące do społecznie akceptowanych lub pożądaných celów³⁵⁹. Sądzę przy tym, że dla eksplikacji intuicji interpretacyjnych, które przewodzą prezentowanemu tu wywodowi, posłużyć może pojęcie roli społecznej. Jak bowiem zauważa Tugendhat, wraz w rzuceniu postawieni jesteśmy przed uprzednio już danym repertuarem „społecznych koncepcji życia”, wobec czego pytanie o to, „kim jestem”, odsyła do odgrywanej roli społecznej³⁶⁰.

4. Racjonalność reguł i norm ucieleśnia się w odgrywanych rolach społecznych. Inne *Dasein*, jak już mówiłem, spotykane jest „przy pracy”, ale też „w środkach komunikacji publicznej”. W przypadku pierwszym jest ono szewcem, krawcem, nauczycielem czy bankierem, w drugim – po prostu pasażerem. Zauważmy, że w obu przypadkach w grę wchodzi pewne oczekiwania co do zachowania się – co do sposobu realizacji działania (w szerokim sensie). Zwróćmy uwagę choćby na następujący fragment: „Podobnie w zastosowanym materiale odnajdujemy jego producenta lub ‘dostawcę’ jako tego, który dobrze lub źle

³⁵⁹ Również przestrzeń towarzyska rządzi się przecież pewnym niepisany kodeksem określającym, co można uzyskać nawiązując relacje, i w jaki sposób to się robi. Zwróćmy uwagę na następujący fragment: „Ponieważ jednak troskliwość zrazu i zwykle przybiera niepełne, a przynajmniej indyferentne *modi* – obojętność mijania się – najbliższa i istotowa znajomość siebie nawzajem wymaga poznawania się. A ponieważ rozmywa się ona w różne odmiany rezerwy, ukrywania się i maskowania, wspólne bycie wymaga pewnych szczególnych sposobów na zbliżenie się lub ‘podejście’ do innych” (BC: 159).

³⁶⁰ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 228/9. Tugendhat zauważa, że Heidegger zaniedbał opracowania problematyki społecznej, przede wszystkim zaś nie uwzględnił kontekstu instytucjonalnego. Jego praktyczno-woluntarystyczną koncepcję samorozumienia należałoby więc, jak twierdzi Tugendhat, uzupełnić o analizy interakcyjnego kontekstu ról. Tugendhat znajduje je u Georga Herberta Meada – zob. ibidem, str. 245-293. Zgadając się z tą diagnozą, przypomnijmy, że prezentowane tutaj interpretacje stanowią rozwinięcie podstawowych założeń przyjętych przez Heideggera. Również Tugendhat wprowadza pojęcie roli społecznej właśnie jako konsekwencję tych założeń. Poruszając kwestię współbycia i zależności od Się, zauważa on, że jakkolwiek u Heideggera brak analiz społecznego kontekstu ról, to jednak w z uwagi na założenia zaprezentowane w *Byciu i czasie*, przyjęcie, że możliwe jest samorozumienie niezależne od tego kontekstu, wydaje się czymś niedorzecznym – por. ibidem, str. 229. Wobec czego, jak można dodać, przyjęcie prymatu współbycia prowadzi niechybnie do pojęcia roli społecznej. *Explicite*, nie zważając na powyższe obiekcje, stosuje je np. Julian Young – por. Julian Young, *Heidegger, filozofia...*, op. cit., str. 69.

‘obsługuje’” (BC: 151). Działania określa tutaj zatem – by znów odwołać się do Tugendhata – pewna ich jakość, miarą dla której jest jego wzorzec³⁶¹. Heidegger powszedniość rozumienia rozpatruje jednak nie tylko w wymiarze społecznego podziału pracy. Porusza na przykład, jak wspomniałem, zagadnienie przestrzeni publicznej czy towarzyskiej. *Dasein* określają w obu przypadkach, stosownie do okoliczności, rozmaite formy wzglądu na innych, jak bycie dla siebie nawzajem, przeciw sobie, wzajemna obojętność, dystans, rezerwa, nieufność (BC: 156-157) czy choćby napięte i dwuznaczne zważanie na siebie nawzajem, porównywanie się (BC: 223). *Dasein* istnieje zawsze – jak głosi podstawowe założenie Heideggera – w relacji do innego *Dasein*. Można zatem przyjąć, iż w zależności od okoliczności relację tę definiuje pewien zasób wzorców działań i oczekiwań co do zachowań, które określić chcę mianem ról społecznych. Pojęcie to chciałbym związać z wspomnianą kwestią reguł działania oraz norm publicznych. Powiązanie to, o ile jest trafne, wskazuje zarazem podstawę, w oparciu o którą przebiega powszednie rozumienie. Zatem:

- a. inny jest zrozumiały w odniesieniu do działań, które on podejmuje i realizuje;
- b. działania te są zrozumiałe z uwagi na rolę społeczną, którą aktualnie odgrywa rozumiany inny³⁶²;
- c. rolę społeczną określa jej wzorzec, w zakres którego wchodzi:
 - to, co powinno być zrealizowane, tj. jaki zestaw celów powinien być (w kontekście roli) działaniowo zrealizowany (dookreśla to wspomniana norma);
 - to, w jaki sposób, przy użyciu jakich środków powinno to być zrealizowane (dookreśla to wspomniana reguła działania).

³⁶¹ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 234.

³⁶² W przypadku roli społecznej utożsamienie jest częściowe, co wynika z tego, że w życiu odgrywa się wiele ról – przykładowo: jest się ojcem, pracownikiem, pasażerem w środkach komunikacji, uczestnikiem zabawy noworocznej itp. W zależności od sytuacji oczekiwania wyglądają odmiennie. Zauważmy przy tym, że oczekiwania związane z różnymi rolami krzyżują się często – np. mogą zarazem być pasażerem (spełniającym pewne standardy zachowań), jak i ojcem, który w obliczu oczekiwań wynikających z odgrywania pierwszej roli, sięgnąć do pewnego repertuaru działań, ażeby sprostać obu rolom w danej sytuacji (która wymaga, z uwagi na oczekiwania co do ról, np. strofowania swojego dziecka, gdy naruszy ono pewne reguły bycia pasażerem). Z tego powodu, gdy mówię o roli społecznej, to mam na myśli pewną sekwencję następujących po sobie, ale i nakładających się na siebie ról.

Jak już wyżej powiedziałem, uważam, że dopiero odwrócenie „porządku lektury” pozwala na rozpoznanie intuicji przewodzących Heideggerowskim rozważaniom nad poręcznościowym sposobem „dostępu” do świata. Habermas przez pryzmat samotnej działalności celowej (czyli działania celoworacjonalnego) odczytuje Heideggerowskie przejście do analiz intersubiektywnych struktur powszedniości; ja natomiast twierdziłbym, że prymat przypada tutaj działaniu regulowanemu przez normy (w sensie przyjętym przez Habermasa)³⁶³. O ile wyżej zaproponowane rozpoznania są trafne, to o Heideggerowskich założeniach dla działań mówić można w kategoriach stosowanych przez Habermasa. W kontekście interakcji odgrywanie ról polega na, jak przyjmuje autor *Teorii działania komunikacyjnego*, spełnieniu zgeneralizowanych oczekiwań co do zachowań³⁶⁴.

Uważam, że powyższa postać racjonalności działania jest w przypadku koncepcji Heideggera wiodąca. Nawet jeśli, jak to zobaczymy poniżej (patrz cz. 5. niniejszego rozdziału), istnieją uzasadnione przesłanki, by przyjąć, że umotywowanie działań rozpatrywał on na innej płaszczyźnie (którą związać można z działaniem strategicznym oraz dramaturgicznym w sensie przyjętym przez Habermasa), to uważam, że rozumienie działań wiązać należy przede wszystkim z działaniem regulowanym przez normy. Te ostatnie bowiem (o ile są zinternalizowane) stanowią podstawę, w oparciu o którą przebiega powszednie rozumienie – nawet jeśli działania podlegające rozumieniu są inaczej (np. strategicznie) umotywowane. Parafrazując uwagę poczynioną przez Jana Woleńskiego, stwierdzić można, iż powszedniość jest przewidywalna, ponieważ jej normalnością jest norma³⁶⁵; wszystko inne jest zaś – jak powiedzieć można tytułem uzupełnienia – zrozumiałe jako odstępstwo od niej.

Zwróćmy teraz uwagę na trzy ważne okoliczności:

1. Racjonalność ról ma charakter kompetencji. Tak jak i w przypadku używania narzędzi, również w zakresie rozumienia opartego o pojęcie roli społecznej w grę wchodzi także, a może przede wszystkim, wiedza o charakterze nietematycznym. Jest to zatem kompetencja, artykulacja której nie jest warunkiem niezbędnym do tego, ażeby poruszać się w publicznym świecie wspólnoty. *Dasein* –

³⁶³ Zob. Jürgen Habermas, *Teoria działania...*, T. 1., op. cit., str. 160.

³⁶⁴ Por. ibidem, str. 161.

³⁶⁵ Por. Jan Woleński, „*Lebenswelt* i uniwersalność języka naturalnego”, [w:] *Principia* Nr XLVII-XLVIII, Kraków 2007, str. 155.

przypomnijmy – rozumie swój świat niezależnie od tego, czy jest w stanie ująć to pojęciowo.

2. Kompetencja dotycząca racjonalności ról możliwa jest na gruncie internalizacji ich reguł. Wskazywałem już, że wzajemne rozumienie możliwe jest, jak twierdzi Heidegger, na gruncie uprzedniego współbycia, w które *Dasein* wrasta w ramach tego, co nazwałem procesem pierwotnej socjalizacji. Pojęcie to wiązałem początkowo z przyswojeniem poręczności. Dookreślając to wypracowanymi kategoriami, należałoby powiedzieć, iż w ramach pierwotnej socjalizacji *Dasein* przyswaja również normy publiczne i reguły działania. Dzięki nim nabywa ono kompetencji w poruszaniu się w przestrzeni publicznej, ale i zarazem uzyskuje wzorce interpretacyjne umożliwiające rozumienie innych *Dasein*. Prestruktura rozumienia sięga do tych wzorców – Heidegger mówi, że zastana wykładnia (*Ausgelegtheit*) *Dasein* „przenika wspólne bycie i reguluje wykładnie na sposób przeciętny” (GA 18: 358). We wspólnocie życia publicznego *Dasein* ujawnia się zatem na sposób, w jaki z reguły, tj. zgodnie z wzorcem, postrzegane jest przez każdego – tak należałoby, jak sądzę, interpretować zwrot „zrazu i zwykle”, od którego jakiś czas temu wyszliśmy, prezentując przedłożone tu analizy. O ile zaś prezentowane tu rozpoznania są trafne, to Heideggerowskie *Dasein* w konstytuowaniu innego nie musiałoby uciekać się do transcendentnie założonych, w pełni niezależnych od empirycznego przebiegu, zasobów sensu. Ono rozumie innych, bo już z nimi było – już pośród nich egzystowało i zinternalizowało wzorce rozumienia, które zarazem regulują sposób poruszania się w przestrzeni publicznej³⁶⁶.
3. Powszedniość świata. Się stanowi wspólnie dzielany horyzont rozumienia. Współbycie, jak pamiętamy, umożliwia wzajemne rozumienie się. Podstawową przestrzenią tego wzajemnego

³⁶⁶ Dlatego też, o ile nie mamy do czynienia z jakimiś zakłóceniami, nie jest istotne, kto konkretnie się w przestrzeni publicznej pojawia – możemy oczekiwać, że odgrywając swą rolę (np. pasażera w autobusie), będzie zachowywał się w określony sposób (jak pasażer). Warunkiem powszedniego współbycia jest tutaj wymiennność ról (w domu jestem ojcem, ale w autobusie pasażerem), ale i wymiennność odgrywających rolę czy – jak powiada Heidegger – zastępowalność: „W odniesieniu – pisze Heidegger – do tego bycia, do powszedniego wspólnego zanurzenia się w ‘świat’ zatroskania, zastępowalność jest nie tylko w ogóle możliwa, ale wręcz konstytutywna. *Tu* jedno *Dasein* może, a nawet w pewnych granicach musi ‘być’ innym *Dasein*” (BC: 303).

rozumienia się jest przestrzeń publiczna. W niej dochodzi do interakcji, regulowanych w opisany powyżej sposób. Powszedni ich przebieg charakteryzuje się przeciętnością – są one zrozumiałe w zasadzie dla każdego. Dlatego też przypisać można Się, niezależnie od pejoratywnej retoryki Heideggera, w pewnej mierze (zasadniczej zresztą, jeśli wziąć pod uwagę chociażby współczesne dyskusje problematyki radykalnego przekładu³⁶⁷) sens pozytywny, w tej mianowicie, w jakiej stanowi ono podstawę rozumienia, z uwagi na którą można w przypadku Heideggera mówić o intersubiektywności, tj. wspólnie podzielanym horyzoncie rozumienia dla indywidualnych *Dasein*³⁶⁸ (nie przesądzając na razie, jaki w przypadku Heideggera jest sens tego zindywidualizowania). C.–F. Gethmann wychodzi w tym kontekście z na pozór kontrowersyjną tezą interpretacyjną, w myśl której konkluzją („pointą”) Heideggerowskich rozważań jest właśnie Się, czyli egzystencja w *modus* niewłaściwości³⁶⁹. Heidegger, wychodząc od przeciętnych struktur intersubiektywności, mógł bowiem – jak argumentuje Gethmann – przekroczyć ograniczenia cechujące filozofię podmiotu (która wychodzi od izolowanego Ja) i możliwość samoodniesienia (tradycyjnie przypisywanego świadomości) objaśnić środkami komunikacyjnymi, tymi zwłaszcza, które mają regulatywną postać³⁷⁰. Gethmann zauważa w związku z tym, że infrasubiektywne działanie (tj. takie, w którym jego nadawca jest zarazem jego adresatem) okazuje się wskazywać na sferę transsubiektywną, wymaga więc uwzględnienia zobowiązań, które z uwagi na rzucony charakter egzystencji podejmujemy względem innych³⁷¹.

Powyższy wniosek prowadzi nas na powrót do kwestii sposobu, na jaki Heideggerowskie *Dasein* miałyby artykułować swoje samorozumienie. Tugendhat, jak

³⁶⁷ Na ten temat – zob. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1998, str. 149-178.

³⁶⁸ W konsekwencji, przeciętne struktury Się generują również, jak można przyjąć, intersubiektywność języka. Jan Woleński pokazuje, w jaki sposób można tę intersubiektywność rozumieć (przede wszystkim jako względnie zunifikowane, poprawne, tj. zgodne z regułami, używanie wyrażań) i wyeksplikować za pomocą pojęć związanych z problematyką *Lebensweltu* – zob. Jan Woleński, „*Lebenswelt* i uniwersalność...”, op. cit.. Uważam, że Heideggerowska powszedniość pod pewnymi względami odpowiada koncepcji *Lebensweltu* zaprezentowanej przez Woleńskiego.

³⁶⁹ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert i Otto Pöggeler (red. nauk.), Frankfurt am Main 1989, str. 156.

³⁷⁰ Por. ibidem, str. 162.

³⁷¹ Por. również: ibidem, str. 160-169.

pamiętamy, uznał, iż byłyby to zdania o zamiarach, odnoszone do realizowanych możliwości bycia (tj. działań). Habermas zwraca uwagę na monologiczność tego typu artykulacji. Nie precyzuje on jednak, na czym miałyby ona polegać. Niemniej w kontekście zarzutu solipsyzmu, jakim obarcza on propozycję przedstawioną przez Heideggera, domniemywać można, iż monologiczność byłaby tutaj wykładnikiem tego solipsyzmu. Proponuję następującą eksplikację tego zarzutu: solipsystycznie założone *Dasein* artykułowałyby swoje zamiary bez związku z uprzednim, intersubiektywnie podzielanym repertuarem celów, w kontekście którego konstruuje ono swój autentyczny projekt³⁷².

O ile powyższe rozpoznania są trafne, twierdziłbym, iż dotychczasowe analizy interpretacyjne uprawniają do przyjęcia, iż w ramach Heideggerowskiej powszedniości samorozumienie artykułuje się wprawdzie poprzez zdania o zamiarach, lecz ich domniemana monologiczność jest osłabiona. Zamiary są bowiem ograniczone oczekiwaniami, które wynikają z odgrywanej roli. Przypomnijmy: *Dasein* jest rzucone w uprzedni kontekst współbycia – on zaś wyznacza granice jego samorozumienia.

Powyższy wniosek nie jest, jak sądzę, odległy od intuicji, które przedstawia wnikliwa analiza Tugendhata³⁷³. O ile bowiem Tugendhat zauważa, iż w przypadku Heideggera rozumieć działanie oznacza rozumieć jego sens, jest nim zaś cel działania (a zatem zamiar działającego przyświecający jego działaniu)³⁷⁴, cel zaś – jak przyjąłem, idąc poniekąd za sugestią Tugendhata – określa rodzaj roli społecznej, jaką aktualnie odgrywam, to sam repertuar ról jest, jak zauważa on, czymś uprzednio danym³⁷⁵.

Zauważmy w związku z powyższym, iż nawet dokonując radykalnej reinterpretacji danej roli społecznej, skazany jestem na jej uprzednie rozumienie; reinterpretacja ta odbywa się zawsze w odniesieniu do niej, jest więc swoistą formą odpowiedzi na uprzednie oczekiwanie. Wydaje mi się przy tym, iż nie co innego, jak właśnie swoistość tej odpowiedzi (radykalna reinterpretacja zrywająca z

³⁷² Precyzyjniej należałoby tu powiedzieć, że pomiędzy uprzednim repertuarem celów a autentycznym projektem zachodzi związek logiczny: autentyczny projekt realizuje się jako negacja tamtego.

³⁷³ Habermas korzysta z niej, jak chciałbym zauważyć, nader swobodnie. Wspominałem już, że zdania o zamiarach, w przeciwieństwie do zdań asertorycznych, nie podlegają kwalifikacji logicznej. Habermas twierdzi natomiast, że to właśnie poprzez nie wyraża się założony przez Heideggera prymat języka konstatającego fakty (sic!) oraz prawdy wypowiedzi – por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 175.

³⁷⁴ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 226.

³⁷⁵ Por. ibidem, str. 229.

dotychczasowymi oczekiwaniami) generuje dopiero jej monologiczność. Monologiczność samoartykulacji byłaby w związku z tym pochodną formą samoartykulacji, z jaką mamy do czynienia na co dzień – tj. w „zrazu i zwykle” powszedniości, w obrębie której Heidegger poszukuje, jak pamiętamy, wiodącego rozumienia bycia. W świetle tego ostatniego stwierdzenia upada, jak twierdzą, Habermasowska teza o paradygmatycznej roli, jaką w *Byciu i czasie* pełnić by miało działanie celoworacjonalne. Jest ono bowiem zrozumiałe – podkreślmy to raz jeszcze – w świetle działania zorientowanego na normy. Temu właśnie modelowi działania przypadałby metodologiczny prymat. Rozpoznanie to jest zaś możliwe w wyniku wspomnianego odwrócenia „porządku lektury”.

Oczekiwania pojawiają się w kontekście norm publicznych i reguł działania. Tutaj właśnie ujawnia się trzecioosobowa perspektywa, w jaką uwikłane jest samorozumienie *Dasein*³⁷⁶. Dyktat Się, o którym mówi Heidegger (BC: 162), polega wszakże również i na tym, że inny jest określany zrazu „na podstawie tego, co się o nim słyszało, co się o nim mówi i wie” (BC: 223)³⁷⁷. Pytanie o to, „kim jestem” wiąże się odpowiedzią na to, jak oceniają mnie inni. Ocena ta dotyczy zaś roli, którą odgrywam; zależy zatem głównie od tego, czy spełniam oczekiwania związane z rolą. Oczekiwania te są w tym sensie niedowolne, że sankcjonuje je norma – jest to w tym wypadku ocena uśredniona i obowiązująca. Z uwagi na nią założyć można pewne oczekiwania – skoro coś uprzednio obowiązuje, to zarówno zachowanie zgodne z tym obowiązującym, jak i stanowiące odchylenie względem niego, wyznaczone jest ramami tego oczekiwania.

Rozważę teraz rezultaty dotychczasowych rozważań na przykładzie bliskim pragmatyzującym interpretatorom Heideggera (jak Gethmann), a mianowicie na przykładzie umotywowania poręcznościowego odniesienia do młotka. Wpiszę to odniesienie w powiązania, jakie zachodzą pomiędzy wyróżnionymi przez Heideggera „światami”. Heidegger – tak w *Byciu i czasie*, jak i w wykładach – wyróżnia świat otoczenia (*Umwelt*), świat wspólny (*Mitwelt*) oraz świat własny (*Selbstwelt*). Podstawą tego rozróżnienia jest dla niego rozmaite umotywowanie wchodzących w grę

³⁷⁶ Na obecność tej trzecioosobowej perspektywy zwraca uwagę Julian Young – por. Julian Young, *Heidegger, filozofia...*, op. cit., str. 67.

³⁷⁷ Jestem zatem – przypomnijmy – postrzegany jako dostawca, który dobrze lub źle obsługuje (BC: 151) itp. „Powszedniość *Dasein* – pisze Heidegger – posiada je samo tu-oto i poszukuje go na drodze wsłuchiwania się w to, co mówią o nim inni, jak [jego] sprawy wyglądają u innych (...)” (ONT: 98).

oznaczoności (GA 61: 94). Oznacza to, że „światy” te nie nadbudowują się nad sobą (jak to zakładał Husserl w ramach swej koncepcji konstytucji); ich oznaczoności zachodzą na siebie i krzyżują się, mają jednak odmienną genezę (GA 61: 96), jak również – dodajmy – dotyczą czego innego: *Umwelt* – narzędzi (w tym natury), *Mitwelt* – świata publicznego (w tym innych *Dasein*), *Selbstwelt* – każdorazowo mojego *Dasein* (w tym jego aktualnych odniesień do *Umwelt* i *Selbstwelt*)

Jak pamiętamy, w kontekście przedteoretycznym przedmioty są spostrzegane z uwagi na swoje funkcjonalne znaczenia (interpretowane przez Heideggera zbiorczo jako narzędziowość). Te ostatnie dane są wraz z kontekstem swych aktualnych bądź potencjalnych odesłań lub, innymi słowy, wraz z holistyczną strukturą innych znaczeń, które wzajemnie się dookreślają. Spostrzegane narzędzie jest przy tym zrozumiałe nie tyle w swym wyabstrahowanym znaczeniu gatunkowym (np. „młotek jako narzędzie do uderzania”), lecz raczej przede wszystkim w swym zindywidualizowanym znaczeniu określonym aktualnym kontekstem działającego. Do tego ostatniego, obok wspomnianego wyabstrahowanego znaczenia gatunkowego, przynależy możliwość jego aktualnego zastosowania w ramach *Umwelt* (np. „niezbyt dobry młotek do wbijania tych tapicerskich gwoździ”). Zastosowanie to waloryzuje zaś odpowiednia norma pochodząca z *Mitwelt* (np. „dobry tapicer powinien używać w pracy odpowiedniego młotka”). Określa ona z kolei aktualną sytuację *Selbstwelt* (np. „jako tapicer–fachowiec nie mogę używać takiego młotka”). Można tu wskazywać inne jeszcze, kolejne rodzaje umotywowania odniesienia do młotka – np. uznany za fachowca tapicer, konstatując niezdatność młotka do pracy nad określonym zleceniem, może brać pod uwagę swych klientów jako niezadowolonych z jego pracy, swych branżowych konkurentów jako czyhających na takie potknięcie, swoje dorastające dzieci, którym w wyniku spadku swojej renomy nie mógłby zapewnić dostatecznego wikt i opierunku – itp.

Jak zatem widać na podstawie powyższego przykładu, zamiar jest umotywowany, choć nie wyłącznie, również w pewnego typu powinności, która związana jest z oczekiwaniami, przed jakimi *Dasein* zostaje postawione w ramach roli społecznej, którą ono odgrywa. Oznacza to, że sens artykulacji jego zamiarów jest nie do końca monologiczny – zamiar określa bowiem racjonalność roli. Spełnienie jej kryteriów stwierdzalne jest zaś trzecioosobowo. Czy i w jakim sensie powinność

wchodząca w jej skład ma charakter moralny – postaram się przedstawić w kolejnym rozdziale.

Przejdę teraz do analizy swoistego kontekstu, w którym wskazane ograniczenie znajduje swój wyraz. Jest nim Heideggerowski egzystencjał mowy. Dopełnia on strukturę bycia-w, od której zaczęliśmy rozważania nad Heideggerowską koncepcją intersubiektywności.

4. Mowa – działania językowe

Przypomnijmy: Heidegger charakteryzuje bycie-w za pomocą trzech podstawowych egzystencjałów – położenia, rozumienia oraz mowy. Widzieliśmy już, na czym polega rzucenie *Dasein* oraz wynikające stąd „położone rozumienie” (rozumienie siebie w nastrojach). Rozumienie, jak przyjmuje Heidegger, może ulec rozwinięciu – konstytuuje się wtedy jego wykładnia (*Auslegung*). Jej podstawowym środkiem artykulacji jest mowa. Ale znaczenie tej ostatniej jest, jak zaraz postaram się pokazać, dużo pojemniejsze. Wykracza ono bowiem poza artykułowanie tego, co zostało zrozumiane (bądź jest właśnie rozumiane). Mowa nie tylko artykułuje, ale i określa – rozumienie i położenie (BC: 171)³⁷⁸. Jak należy to rozumieć?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, przyjrzyjmy się pokrótce Heideggerowskiej interpretacji zagadnienia wypowiedzi (*Aussage*).

Wypowiedź stanowi dla Heideggera pochodny *modus* wykładni, czyli sposobu artykulacji rozumienia (BC: 197). Stwierdzenie to sytuuje się w jawnej opozycji do panującej ówczesnie wykładni neokantowskiej, która uznawała wypowiedź za pochodną względem sądu (*Urteil*). Heidegger atakuje zwłaszcza nawiązujące do rozważań Hermana Lotzego założenie, iż obowiązywanie (*Gelten*) sądu jest nieredukowalnym prafenomenem, rozumianym przy tym następująco (BC: 200):

1. Jako przysługująca treści sądu swoista „forma” rzeczywistości (sąd obowiązuje, gdy jego treść trwa i nie zmienia się względem realnego, psychicznego procesu sądenia).

³⁷⁸ W oryginale: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede” (SZ: 133).

2. Jako przysługująca sensowi sądu „obiektywna ważność” (sąd jest ważny obiektywnie, gdy obowiązuje względem swojego obiektu).
3. Jako przysługująca użytkownikom języka „powszechna ważność” (sąd jest powszechnie ważny, gdy ponadczasowo obowiązuje dla każdego)³⁷⁹.

W przeciwieństwie do powyższego, Heidegger przyjmuje, iż „wypowiedź nie jest jakimś oderwanym zachowaniem, które samo z siebie mogłoby być w ogóle w sposób pierwotny otwierać, lecz zawsze utrzymuje się już na gruncie bycia-w-świecie” (BC: 201). Heidegger przyjmuje zatem, że sens wypowiedzi nie odsyła do czegoś niezależnego od okoliczności wypowiedzania; do czegoś, co byłoby przy tym jego podstawą. Innymi słowy mówiąc, sens wypowiedzi nie odsyła do czegoś, co, jak obowiązywanie, otwierałoby, tj. pozwalało zrozumieć, byt, tj. przedmiot wypowiedzi, „tak w ogóle” – czyli w oderwaniu od tego, co Heidegger nazywa byciem-w-świecie³⁸⁰.

Pozytywny sens tej krytyki polega na wskazaniu tego aspektu wypowiedzi, który przeocza, zorientowana na ponadczasowość obowiązywania, propozycja neokantowska. Chodzi o moment zakomunikowania – komunikat (*Mitteilung*). Heidegger wyróżnia bowiem w ramach wypowiedzi trzy jej funkcje:

1. Wskazanie (*Aufzeigung*). Wypowiedź ostensywnie ujawnia byt; w wypowiedzi „młotek jest ciężki” chodzi – jak powiada Heidegger – o sam młotek (byt poręczny), nie zaś psychiczne przedstawienie młotka (BC: 198). Wypowiedź odnosi zatem do czegoś „na zewnątrz”, wskazuje to.
2. Orzekanie (*Prädikation*). W ramach wypowiedzi dokonuje się predykcji, w której orzecznik zostaje przypisany podmiotowi, co – zdaniem Heideggera – znaczy: zawężona zostaje treść wskazanego przedmiotu (co zaś w rozpatrywanym przypadku oznacza: to nie tylko młotek, ale i „ciężki młotek”) (BC: 198). A przy tym, podobnie jak w przypadku ostensji, chodzi o młotek, nie zaś relację (waloryzację logiczną), jaka zachodzi pomiędzy orzecznikiem i jego podmiotem. Chodzi zatem, jak powiada Heidegger, o ujawnienie samego młotka, jego określoności (BC: 199).

³⁷⁹ Paralele względem Husserlowskiej koncepcji konstytucji są tutaj nader widoczne; również bowiem Husserl operuje tutaj terminologią „ważności dla każdego” – por. Edmund Husserl, *Idee I*, str. 244-246. Widzieliśmy już, że to, w oparciu o co ukonstytuować się może owa ważność, również ma postać ponadczasowego sensu (mianowicie: sensu noematycznego), który jest niezależny od empirycznego przebiegu myślenia.

³⁸⁰ Oczywiście, założenie przyjęte przez Heideggera jest dyskusyjne, jeśli wziąć pod uwagę choćby problem zdań analitycznych, a przynajmniej tej ich klasy, jaką stanowią tautologie logiki (obowiązujące na mocy znaczenia stałych logicznych). Świadomie pomijam tutaj rozważenie tego typu trudności.

3. Komunikat (*Mitteilung*). Wypowiedź, wskazując i określając (zawężając treściowo), umożliwia wspólne widzenie (BC: 199). Dzięki temu byt jest takim, jakim wskazuje go określenie zawarte w wypowiedzi, dla wielu *Dasein*, co najmniej dwóch: nadawcy i adresata. A przy tym, jak zakłada Heidegger, komunikat „nigdy nie jest czymś w rodzaju transmisji przeżyć, np. poglądów i życzeń, z wnętrza jednego podmiotu do wnętrza innego” (BC: 208). Komunikat odsyła do bycia-w-świecie i – jak zakłada Heidegger – tylko na jego gruncie jest on zrozumiały: „Mówiąc, *Dasein* wypowiada się nie dlatego, że jest zrazu jako coś ‘wewnętrznego’ zamknięte wobec zewnątrz, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już ‘na zewnątrz’” (BC: 208).

Komunikat uznaje Heidegger za najważniejszą z funkcji mowy (GA 18: 123). Konsekwencją wprowadzenia przez Heideggera tej trzeciej funkcji wypowiedzi jest zaś m. in. kontekstualizacja warunków „obiektywnej ważności” sensu sądu. Rozpatrzmy to na przykładzie.

Heidegger rozważa następujący, podpadający pod schemat zdania kategoriowego przykład: „Młotek jest zbyt ciężki” (BC: 202). W tym przypadku uznać by można było, iż w ramach predykcji konstatawana jest pewna własność (ciężar) przedmiotu (młotka); wypowiedź predykatywna podpada tutaj pod następującą formułę: „To jest... (predykat własności)”³⁸¹. W działaniowym kontekście poręczności mamy zaś do czynienia z formułą predykatywną o charakterze: „Coś jako do... (predykat działania)”³⁸². Wobec tego powyższa wypowiedź, zastosowana w tymże poręcznościowym kontekście, stanowić może (i zazwyczaj stanowi) wykładnię następującego rozumienia: „zbyt ciężki” = „niezdalny do tego, ażeby...”. Z tego powodu ekwiwalentem tej pozornej (wyłącznie gramatycznej) konstatacji może być, jak zauważa Heidegger, rozkaz: „Dać tu inny młotek!” (BC: 202)³⁸³.

³⁸¹ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 91. Zauważmy, że taką właśnie drogę rekonstrukcji doświadczenia obrał Husserl. Nicią przewodnią dla przedstawionego przezeń opisu przedmiotowości pierwszego poziomu konstytucji jest schemat zdania kategoriowego (S jest P). W jego ramach podmiotowi zdania przysługują pewne predykaty – są to predykaty oznaczające własności przedmiotu denotowanego przez podmiot dla tych predykcji (GA 21: 159).

³⁸² Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 91.

³⁸³ Przytoczmy inny jeszcze analizowany przez Heideggera przykład: „Gdy w naturalnej mowie, nie zaś w ramach badania czy teoretycznego studium krzesła, powiadam, że jest ono twarde, to w ten sposób nie pragnę ustalić stopień twardości i sprężystości tejże rzeczy jako rzeczy materialnej, lecz chcę powiedzieć: krzesło jest niewygodne” (GA 20: 50).

W kontekście poręcznościowym (który jest częścią bycia-w-świecie) wypowiedź nie domniemuje zatem cech młotka (jego poznawczo rekonstruowanych własności fizykalnych), lecz wskazuje te cechy poręcznościowe (jak zdatność, dogodność itp.), które są relewantne dla sytuacji działania. Celem ich wskazania jest tutaj kooperacja – umożliwienie działania przez okazanie pomocy (wymiana młotka na taki, który byłby odpowiedni, tj. zdatny do wykonania określonej czynności). Wypowiedź („sąd”) byłaby w tym wypadku sensowna („obiektywnie ważna”), o ile doprowadziłaby do zamierzonego efektu, jakim jest kooperacja. „Komunikat – pisze Heidegger – (...) jest sposobem, na jaki ‘dzieli się’ i posiada wraz z innymi świat zatroskania. Owo posiadanie świata oznacza, zatroskane wkroczenie weń. (...) Komunikatowi odpowiada uczestnictwo (*Teilnahme*)” (GA 64: 30). Jak w innym miejscu zaznacza Heidegger, w przeciwieństwie do subiektywnej formy wypowiedzi (*Kundgabe*), komunikat dotyczy nie tyle stanu wewnętrznego wypowiadającego się, ile raczej intersubiektywnie podzielanego rozumienia bytu, o którym mowa (GA 20: 76)³⁸⁴.

Każdy konstatyw może w pewnych okolicznościach stać się performatywem – by odwołać się do analiz i terminologii, którą operują koncepcje działań językowych³⁸⁵ (na tę konceptualną zbieżność – występującą zresztą, jak zobaczymy, w szerszym kontekście wyznaczonym również problematyką preskryptywnej mocy „zewu sumienia” – wskazuje C.–F. Gethmann³⁸⁶). Przytoczmy pewien rozważany przez Heideggera przykład: „Usłyszany okrzyk: ‘Ogień!’ oznacza, że zaczęło się palić, jednakże nie chodzi tutaj o jakąś konstatację w rodzaju: ‘Tutaj jest

³⁸⁴ Jak zauważa Andrzej Przyłębski, swą zorientowaną komunikacyjnie koncepcją języka Heidegger likwiduje problem subiektywności – por. Andrzej Przyłębski, „M. Heidegger – hermeneutika...”, op. cit., str. 62. W ten właśnie sposób, jak dodałbym, od innej jeszcze strony naświetlić można wskazane przez Apla przekroczenie solipsyzmu metodologicznego, jakie dokonuje się w ramach Heideggerowskiej refleksji.

³⁸⁵ John L. Austin zwrócił uwagę na fakt, iż w języku oprócz wypowiedzi stwierdzających, które można rozważać w kategoriach prawdziwości i fałszywości, znajdują się także wypowiedzi w ten sposób nie kwalifikowane, aczkolwiek nadal sensowne – ze względu na realizowaną przez siebie czynność. Pierwsze określał on mianem "konstatywów", drugie zaś nazywał "performatywami" – zob. John L. Austin, "Performatywy i wypowiedzi konstatacyjne", [w:] John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1993. Austin zmodyfikował jednak swe stanowisko i sformułowane przez siebie kryterium, pozwalające na odróżnienie konstatywów i performatywów, zastąpił teorią trójaspektowej struktury aktu językowego (*speech-act*). Wyróżnił zatem: 1. lokucję, przez którą rozumieć należy sam fakt wypowiedzenia czegoś, 2. illokucję, a więc o tym, o co w lokucji wypowiedziane (np. pytanie, sąd, rozkaz, zobowiązanie itd.), oraz 3. perlokucję, przez którą rozumieć należy akt oddziałujący na uczucia, myśli i działania słuchaczy, jak również wywołany przezeń efekt – zob. John L. Austin, "Czynności lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne", [w:] John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

³⁸⁶ Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption...”, op. cit., str. 162.

ciepło'. Okrzyk jest bowiem zarazem wyrazem przerażenia, bycia przerażonym, wobec czego jest on apelem (*Aufforderung*): przenieście się w bezpieczne miejsce *wzgl.* pomóżcie; co zaś oznacza: zachowujcie się w taki a taki sposób, tzn. bądźcie w swym aktualnym byciu w taki a taki sposób" (GA 27: 191).

W podobnych przypadkach ewentualny sens konstatywny wypowiedzi jest pochodną jej sensu performatywnego. Z tym ostatnim mamy do czynienia, jeśli zakomunikowana wypowiedź doprowadzi do zmiany zachowania jej adresata – jeśli wywoła określone działania³⁸⁷. Wypowiedź może zaś do tego

³⁸⁷ Zauważmy, że również działania dramaturgiczne (w przyjętym przez Habermasa sensie) nastawione są przeważnie, jak zauważa Habermas, na wywołanie określonych efektów perlokucyjnych, wobec czego przybierają one rysy działań strategicznych – por. Jürgen Habermas, *Teoria działania...*, op. cit., str. 176. Wydaje mi się, że ta perspektywa ich rozumienia jest trafna również w odniesieniu do założeń przyjętych przez Heideggera. Ekspresja przeżyć jest, zgodnie z powyższym, nastawiona na wywołanie odpowiedniego efektu u adresata tej ekspresji. Jej „informacyjna” zawartość (to, co „mówi” ona o wnętrzu tego, kto jej dokonuje) jest, podobnie jak „wzucie”, fenomenem pochodnym. Zauważmy przy tym, iż zakładając, że komunikacja to nie transmisja przeżyć, musiał Heidegger zarazem dystansować się od pierwotnych celów, jakie wyznaczył swej hermeneutyce w wykładzie inauguracyjnym rozpatrywany przeze mnie okres (tj. 1919 – 1929). W trakcie tzw. KNS (*Kriegsnotsemester* = semestr kryzysu wojennego), Heidegger dyskutował krytykę, jaką Paul Natorp poddał fenomenologię Husserla w kontekście kwestii możliwości ujęcia przeżyć (GA 56/57: 99-102). Natorp przewidywał, że przyjęta przez Husserla metoda deskryptywnej refleksji: 1. prowadzi do uprzedmiotowienia strumienia życia świadomości, wyróżniając w ramach jego ciągłości wyraźnie ustalone przeżycia; 2. prowadzi do teoretycznej generalizacji treści przeżyć, posługuje się bowiem pojęciami ogólnymi, które nie znajdują zastosowania w odnośnym obszarze, jaki stanowi ciągły strumień indywidualnego przeżywania. Cel, jaki w tym kontekście postawił przed sobą Heidegger, polegał na wypracowaniu takich metodycznych środków, które pozwoliłyby na dotarcie do źródłowej sfery przeżyć przy uniknięciu mankamentów, jakie metodzie Husserla wytknął Natorp. Chodziłoby o taki rodzaj dostępu do przeżyć, który by ich nie obiektywizował, lecz był w stosunku do nich niejako „sympatyczny” (GA 56/57: 110), tj. odtwarzał je w pełni ich konkretności. Figurę tę rozumieć można jako „przeżywanie przeżywania”. Odwołajmy się do słów Theodore Kisiela: „Heidegger wskaże na nie-refleksyjną przedteoretyczną metodę dostępu, którą hermeneutyka nazywa rozumieniem, na to, co najbliższe, czym życie dysponuje z siebie, a co fenomenologia ma jedynie powtórzyć. To spontaniczne przeżycie przeżycia, przeżywające życie powracające strumieniem do życia już przeżytego, jest spontaniczną dziejowością immanentną samemu życiu” (Theodore Kiesel, „Od naoczności do rozumienia: Heideggerowska transpozycja fenomenologii Husserla”, przeł. Mateusz Bonecki, [w:] *Heidegger w kontekstach*, op. cit., str. 19). We wspomnianym wykładzie (tj. KNS) Heidegger rozumiał fenomenologię postępującą na sposób hermeneutyczny, jako „naukę źródłową” (*Urwissenschaft*), której treść tożsama jest z metodą dostępu do źródłowej sfery przeżyć. (Na temat wagi i znaczenia tego wykładu, jak i zarysowującego się tam projektu ontologicznego oraz jego środków metodycznych – zob. Theodore Kiesel, „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch*, Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987.) Uważam, że w 1923 roku Heidegger porzucił jednak wyżej naszkicowane założenie (fenomenologia jako metoda dostępu do źródłowej sfery przeżyć), nadając fenomenologii ukierunkowanie ontologiczne, które powiązał wtedy z powszedniością (ONT: 88). Wbrew autointerpretacji Heideggera przedstawionej w przypisie na 92 stronie *Bycia i czasu* (mówi on tam, że „hermeneutyką faktyczności” zajmuje się w swych wykładach od semestru zimowego 1919/1920), twierdziłbym, że pojęcie hermeneutyki, jakie zakłada *Bycie i czas*, oraz jego związek z pojęciem faktyczności, nawiązują do idei zaprezentowanych raczej w wykładzie z 1923 roku. Część badaczy – odmiennie niż przywoływany już Kiesel, który zakłada ciągłość rozpatrywanego przez nas okresu – uznaje, że w przypadku lat 1919-1923, można mówić o konceptualnej jego odrębności względem tego, co powstało później – zob. np. Wojciech Herman, „Wczesne poglądy Heideggera (1919-1923) a Kantowska idea podwójnej metafizyki”, [w:] *Sztuka i Filozofia* Nr 11, Warszawa 1996; poglądy Heideggera z lat 1919-1923 najszerzej referuje Georg Imdahl – zob. Georg Imdahl, *Das Leben verstehen*.

doprowadzić niezależnie od formy gramatycznej, jaką przybierze. Dlatego Heidegger uznaje, że wypowiedź prowadzi do pojęcia mówienia (BC: 206). Swoją sens wypowiedź czerpie dopiero z sytuacji mówienia. W niej właśnie, jak przyjmuje Heidegger, artykułuje się rozumienie (BC: 206). W mówieniu konstytuuje się otwartość świata: to, jak mają się sprawy w świecie, zależy od tego, jak, co i kiedy o nim mówimy³⁸⁸. Jak zauważa Heidegger: „Prymarnie i źródłowo nie tyle widzimy przedmioty i rzeczy, lecz raczej zrazu o nich mówimy, a dokładniej wypowiadamy się nie o tym, co widzimy, lecz odwrotnie, widzimy to, co się o rzeczy mówi” (GA 20: 75)³⁸⁹. Świat jest zawsze czymś, co dostępne jest na sposób czegoś uprzednio już zagadniętego i omówionego (*angesprochene und besprochene*), tzn. jest on ujawniony w wyniku używania języka (ONT: 28, 34)³⁹⁰.

Stosownie do powyższego stwierdzenia, język, jak chciałbym zauważyć, pełni w koncepcji Heideggera funkcję protoontologiczną. Jako mowa – komunikacyjna przestrzeń działań językowych – reprodukuje on i transformuje bycie-w-świecie, a zatem, jak pamiętamy, holistyczny kontekst, w którym ujawnia się byt z perspektywy przedontologicznego jego rozumienia, podlegającego następnie interpretacji

Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Würzburg 1997. Przypisać muszę, że początkowo badania prowadziłem w innym nieco kierunku niż ten, który tutaj prezentuję; w związku z czym wydawało mi się uzasadnionym przyjęcie cezury wyznaczonej latami 1919-1929. Niezależnie jednak od wątpliwości dotyczących ciągłości bądź nieciągłości odnośnego okresu, uważam, że istnieją przynajmniej dwa aspekty myśli Heideggera, który nie uległy zmianie: 1. Powiązanie ontologii z przedteoretycznym wymiarem doświadczenia. 2. Praktyczny charakter interpretacji ontologicznej (mówiłem o tym w Rozdziale I.: ontologia fundamentalna jest „zakorzeniona” życiowo poprzez swą przesłankę normatywną).

³⁸⁸ Na marginesie zauważmy, że Heideggerowskie intuicje dotyczące zagadnień mowy i sytuacji działania, w kontekście której słowa nabierają dopiero swego znaczenia, są dalece zbieżne z tymi, jakie zawierają prace „późnego” Wittgensteina, Charlesa Morrisa czy „wczesnego” Charlesa S. Peirce’a; chodzi zwłaszcza o tzw. pragmatyczną koncepcję znaczenia, w myśl której dwa dowolne wyrażenia języka mają to samo znaczenie, gdy prowadzą do tego samego działania. Na zbieżność tę wskazuje Karl-Otto Apel – zob. Karl-Otto Apel, „Heideggers philosophische Radikalisierung der ‘Hermeneutik’ und die Frage nach dem ‘Sinnkriterium’ der Sprache”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie...*, T. 1., op. cit.

³⁸⁹ Uwagę tę warto powiązać z poczynioną przez Heideggera w innym miejscu: „Omówione (*angesprochene*) ‘Co’ przedmiotu (*λόγος*) oraz jego wygląd (*εἶδος*) są w pewnym sensie tym samym. Oznacza to, że to, co omówione w ramach *λόγος* jest jako takie właściwym bytem” (PIT: 41). Widzieliśmy już, że Husserl utożsamiał oczywistość z prawomocnym wglądem poznawczym. Heidegger natomiast wskazuje praktyczną i językową (komunikacyjną) genezę tej oczywistości – jej domeną jest przeciętność, świat taki, jakim się go zazwyczaj widzi (GA 18: 64). Wobec czego – jak wbrew Husserlowi stwierdza Heidegger – „współbycie porusza się w ramach określonych, ale podlegających modyfikacji poglądów o rzeczach, nie stanowi ono wglądu, lecz ‘pogląd’, *δόξα* (...)” (GA 18: 118).

³⁹⁰ Zwróćmy dodatkowo uwagę, że komunikację wiąże Heidegger z kontekstami praktycznymi – z praxis życia, w związku z którą kształtują się przekonania dotyczące świata: *Dasein* jest bowiem – jak pisze Heidegger – bytem, „który posiada język (*λόγος ἔχων*), zagaduje i omawia (*anspricht und bespricht*) swój świat; świat, który jest tu-oto przede wszystkim w obchodzeniu się *πρᾶξις*, *troskania się* w szerokim sensie” (ONT: 34/5).

ontologicznej. Jak przyjął Heidegger, bycie dane jest tylko w rozumieniu, rozumienie zaś artykułowane jest w mowie. Mowa (*Rede*) jest egzystencją (jak przy tym zakłada Heidegger – język (*Sprache*), rozumiany jako zestaw słów scharakteryzowanych pod względem ich znaczenia, jest możliwy dopiero na jej gruncie (BC: 206-213)³⁹¹). Mowa otwiera świat. Może wprowadzić, jak czyni to choćby przywoływany przez Heideggera język poetycki (BC: 208), otwierać go niejako na użytek prywatny, komunikując egzystencjalne możliwości położenia (tj. prowadząc do określonych nastrojów), zazwyczaj jednak jest ona odniesiona (i to, jak zobaczymy zaraz, w określony sposób) do współbycia: „wszelkie mówienie jest zgodnie ze swym sensem *mówieniem do innych i wraz z innymi*” (GA 20: 362).

Współbycie – jak pisze Heidegger – „mówi jako zgadzanie się, odmawianie, żądanie, ostrzeżenie, jako rozmowa, omawianie czegoś, przemawianie za kimś, dalej, jako ‘zeznawanie’ i mówienie typu ‘wygłaszanie mowy’. Mówienie jest mową o... ‘O czym’ mowy niekoniecznie ma charakter tematu wypowiedzi coś określającej, a nawet zwykle go nie ma. Także rozkaz czegoś dotyczy; życzenie ma swoje ‘o czym’” (BC: 207).

Zauważmy, że w przeważającej liczbie przytoczonych przez Heideggera przypadków odniesienie do współbycia przybiera postać pewnego roszczenia; mówienie nie jest tutaj „oderwanym zachowaniem się”, lecz działaniem (językowym działaniem), z którym wiąże się roszczenie do określonego rodzaju performacji czy – jak można by jeszcze inaczej powiedzieć – do wywołania odpowiedniego efektu perlokucyjnego. Zwróćmy uwagę na pojawiającą się w wykładach o Arystotelesie z 1924 roku następującą wypowiedź Heideggera: „Wszystkie sposoby naturalnego porozumiewania się – pisze Heidegger – zawierają roszczenie do tego (*Anspruch darauf*), by inny nie tylko przyjął coś do wiadomości, lecz *przejął to, spełnił coś, namyślił się nad czymś, ażeby to, co wypowiedziane, powtórzył w taki sposób, by powtarzając to, był temu postuszny (beim Wiederholen darauf hört)*” (GA 18: 105). Świat – jak podkreśliłem przed chwilą – jest dla Heideggera czymś uprzednio już omówionym; to zaś prowadzi wprost do kwestii roszczenia, które wiąże się z tym (umożliwiającym doświadczenie świata i partycypację w nim) używaniem języka

³⁹¹ Heideggerowskie założenie głoszące, iż mowa (*Rede*) jest fenomenem ontologicznie bardziej podstawowym niż język (*Sprache*), rozumiany jako przedmiot badań językoznawstwa, dałoby się, jak sądzę, wyrazić z grubsza np. jako prymat znaczenia pragmatycznego nad strukturalnym (syntaktycznym) i leksykalnym (semantycznym). Zagadnienie to sytuuje się jednak poza obszarem naszych zainteresowań.

(omawianiem): „Świat napotyamy zawsze w ramach określonego sposobu bycia omówionym (*Wie des Angesprochenenseins*), roszczenia (λόγος)” (PIA: 16).

Zapytajmy teraz o to, co na gruncie prezentowanej tutaj interpretacji myśli Heideggera stanowić może podstawę, z uwagi na którą dochodzi, jak można przypuszczać, do pozytywnego spełnienia roszczeń zawartych w aktach mówienia.

Widzieliśmy już, w jaki sposób współbycie umożliwia wzajemne rozumienie się, względem którego jest ono uprzednie. Również mowa zakłada współbycie. Jak przyjmuje Heidegger, mowa zakłada możliwość słyszenia; to zaś odsyła do przynależności do współbycia³⁹². Przynależność ta przejawia się również jako posłuszeństwo: „*Dasein* słyszy, ponieważ rozumie. Jako rozumiejące bycie-w-świecie z innymi jest ‘posłuszne’ (‘hörig’) innemu *Dasein* (*Mitdasein*) i samemu sobie i w tym poddaniu (*Hörigkeit*) przynależne (*zugehörig*)” (BC: 209)³⁹³. Przynależność, jak stwierdza gdzie indziej Heidegger, określa sens współbycia (GA 64: 28). Jak mi się wydaje, oznacza to, że współbycie to w pierwszym rzędzie nie co innego jak spełnianie pewnych oczekiwań, które w języku występują pod postacią roszczeń. Język jako mówienie zakłada więc zawsze wspólnotę: „*Samo w sobie mówienie jest komunikowaniem*, a jako komunikowanie niczym innym jak κοινωνία” (GA 18: 61).

Posłuszeństwo wynikające z przynależności do wspólnoty przejawia się zaś poprzez racjonalność życia publicznego. W przypadku Heideggera racjonalność tę scharakteryzowałem jako racjonalność ról. Działania są zrozumiałe z perspektywy racjonalności ról. Są one zrozumiałe, o ile spełniają pewne oczekiwania co do sposobu ich realizacji. Oczekiwania te można zaś ująć jako wynikające ze wskazanych przez

³⁹² W kontekście zagadnień związanych z problematyką intersubiektywności Heidegger przyjmuje pierwszeństwo słyszenia (i rozumienia tego, co usłyszane) nad naocznością. Słyszenie charakteryzuje on jako egzystencjalną otwartość na innego (BC: 209). Karolina M. Cern zauważa trafnie, że m. in. dzięki temu Heidegger może uniknąć pułapek, jakimi obwarowane jest ujęcie zaproponowane przez Husserla (zwłaszcza w *Medytacjach kartezjańskich*). O ile chcemy uchwycić sposób, w jaki dotrzeć można do innego, to wychodząc od intencjonalności spostrzeżenia, „zawsze – jak pisze Cern – rozbijemy się o pewien mur syntez go konstytuujących (...) czy też tego, co generuje bogactwo – rozumiałych przecież – form wyrazowych innego. Tymczasem gdy wychodzimy z założenia, że drugi jest tym, którego – jako człowieka, czyli jako tego, który obdarzony jest mową – możemy po prostu słyszeć (i dzięki temu rozumieć), to unikamy ‘pułapek spostrzeżeń spojrzeń i wyglądów’ drugiego” (Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań 2007, str. 92).

³⁹³ Podobny fragment znaleźć można w wykładach o pojęciu czasu z 1925 roku: „Współbycie – pisze tam Heidegger – nie jest żadnym zaledwie występowaniem pośród innych ludzi., lecz jako bycie-w-świecie oznacza ono zarazem: być ‘posłusznym’ (‘hörig’) innym, słuchać ich bądź nie słuchać. Współbycie ma strukturę *przy(na)leżności* (*Zu(ge)hörigkeit*) do innych, a dopiero na gruncie owej źródłowej przynależności zachodzi coś takiego jak izolacja, tworzenie się grup, wykształcenie się społeczeństwa i temu podobne” (GA 20: 367).

Heideggera „reguł działania i norm publicznych” (SZ: 288). Jak odnotowuje Heidegger w wykładzie o Arystotelesie (GA 61: 119/20), życie czerpie „roszczenia oraz dyrektywy dla troski” niejako z zewnątrz – są one bowiem uprzedmiotowione w świecie, w którym życie to „jest *relucenentne*” (tj. w którym się „odbija”, „odzwierciedla”); *relucencja* życia odzwierciedlającego się w swoim świecie tworzy zaś to, co w *Byciu i czasie* nazwane zostanie *prestrukturą* rozumienia³⁹⁴. *Dasein* może, w myśl powyższego, rozumieć samo siebie, o ile przynależy do współbycia i spełnia w takim czy innym zakresie pewne oczekiwania związane z tą przynależnością. Zwróćmy uwagę na następujące słowa Heideggera: „Samowykładnia jest przy tym publiczna w takim sensie, iż nie wnosi ona po prostu ‘do obiegu’ (*Umlauf*) wiedzy (*Kenntntnis*) na temat posiadanych przez siebie właściwości (*wie sie geeigenschaftet ist*), lecz jest samowykładnią o charakterze roszczeniowym; roszczenie (*Anspruch*), które do samego *Dasein* podchodzi w taki sposób, że każe mu za sobą podążać. Samowykładnia (...) w sposób publiczny narzuca mu należne zadanie i wręcz do niego, na sposób cechujący wszystko, co publiczne, przymusza (...)” (ONT: 68/9).

Z uwagi na powyższe, roszczenie, które pojawia się w kontekście sytuacji mówienia, odnosić należy do roli tego, kto daną wypowiedź komunikuje. Dlatego też w kontekście powszedniości liczy się, jak zauważa Heidegger, to przede wszystkim, kto daną wypowiedź wypowiada (GA 18: 151).

Przyjąć można, iż w przeważającej liczbie przypadków odgrywana rola legitymizuje roszczenia mowy³⁹⁵. Czymś samo przez się zrozumiałym jest zatem, że ekspedientka w kiosku wydaje mi bilet, gdy o niego proszę i płacę przewidzianą cenę; czymś oczywistym jest, że okazuję ten bilet kontrolerowi w publicznych środkach transportu; czymś oczywistym jest, że kierowca autobusu staje na przystanku, gdy pasażer sygnalizuje mu chęć opuszczenia pojazdu – itp. Są to działania zrutynizowane, ich powtarzalność wzmacnia „autorytet”

³⁹⁴ W tym właśnie wykładzie z semestru zimowego 1921/22 po raz pierwszy pojawia się termin, który ewaluował do późniejszej „prestruktury”, mianowicie – „prestrukcja” (GA 61: 120).

³⁹⁵ Zwróćmy uwagę, z czym Heidegger wiąże potwierdzenie, do którego odwołujemy się, gdy wychodzą na jaw ograniczenia naszej zdolności rozeznania w świecie: mówi on o osądzie autorytetu oraz – co znamienne – *dictum* fachowca (GA 21: 104/5).

uprzedniej wykładni, na gruncie której są one zrozumiałe wraz z przynależnymi do nich roszczeniami³⁹⁶.

Jak zauważa C.–F. Gethmann, w warunkach normalnych (tj. o ile nie występują jakieś zakłócenia) Heideggerowska powszedniość w pewnym sensie obywa się bez moralności³⁹⁷: „Oznacza to – pisze Gethmann – że powszednie przeglądowe obchodzenie się (*umsichtige Umgang*) z ludźmi i rzeczami przebiega w zasadniczym zakresie bez zakłóceń, i to nie tylko w aspekcie technicznym, lecz również etycznym, nie wymaga zatem namysłu nad tym, co objęte powinnością (*das Gesollte*). ‘Zrazu i zwykle’ czyni się to, co się czynić powinno”³⁹⁸.

Gethmann wyprowadza w związku z powyższym pewną paralelę, jaka – jego zdaniem – zachodzi pomiędzy genezą postawy teoretycznej (zwaną przez Heideggera ontologiczną genezą nauki) a genezą moralności. W obu przypadkach mielibyśmy do czynienia z procesem przewycięzania zakłóceń (*Störungsbäueligung*)³⁹⁹. Gethmann analizuje rozważania prowadzone przez Heideggera (przede wszystkim w BC: §§ 16 oraz 69 b) pod kątem tego, w jaki sposób z kontekstu poręcznościowego wyłonić się może obecnościowe podejście do rzeczywistości, które następnie usamodzielnia się, tworząc dyscyplinę naukową.

Gethmann przyjmuje (podobnie zresztą jak Habermas), że stosownie do Heideggerowskiej koncepcji świata doświadczenia przedteoretycznego, zatroskanie przybiera postać działalności celoworacjonalnej, która z reguły jest „ciągłym procesem udanych aktów komunikacji (związanych z kooperacją) i kooperacji (związanych z komunikacją)”⁴⁰⁰. Działaniowy kontekst nie daje jednak żadnej przesłanki dla problematyzacji przedmiotów, które stanowią środki dla tego typu działalności. Narzędziowość narzędzi dostępna jest – jak pamiętamy – w ich używaniu; ono zaś jest nietematyczne, tzn. refleksja i artykulacja nie stanowią warunku niezbędnego dla jego efektywności. Dlatego, jak argumentuje Gethmann, „dopiero zakłócenia kooperacji

³⁹⁶ Zwróćmy uwagę na następujący fragment: „Rozeznawanie się (*Sichauskennen*) oznacza dysponowanie danym stanem wykładni (*Ausgelegtheit*) wpisanym w zakres zatroskania. Skoro bycie-w określone zostało jako współbycie, wyłożoność ta (*Ausgelegtheit*) ulega wzmocnieniu dzięki potwierdzaniu przez innych; potwierdzanie opiera się (*gründet*) na powtarzalności codziennego obchodu” (GA 64: 32/3).

³⁹⁷ Zwraca na to uwagę również Tugendhat – por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 239. Mówi on mianowicie, że stosowane przez Heideggera w § 26 *Bycia i czasu* pojęcie „wzglądu na innych” ma charakter czysto deskryptywny, wobec czego nie można z niego wywieść pozytywnego określenia tego, co jest dobre (lub złe) z uwagi na uwzględniony interes innego.

³⁹⁸ Carl-Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption...”, op. cit., str. 161 (podkreślenie – J. D.).

³⁹⁹ Por. ibidem.

⁴⁰⁰ Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie nauki...”, op. cit., str. 82 (podkreślenie – J. D.).

wspartych na komunikacji – i to zakłócenia dotyczące środków (a nie dopiero konflikty o cele) – prowadzą do wyodrębnienia przedmiotów i odpowiednich *modi* poznawczych – a ostatecznie do konstytutywnej genezy nauk. Zgodnie z ujęciem ‘egzystencjalnym’ nauki są poznawczymi i operatywnymi instrumentami przewycięzania (unikania i likwidowania) zakłóceń (...),”⁴⁰¹.

Podobnie, jak twierdzi Gethmann, należałoby w przypadku koncepcji Heideggera postrzegać genezę moralności: „Wystąpienie zakłóceń, przykładowo konflikt w ramach międzyludzkich interakcji, prowadzi do zakończenia stanu normalności (*Normalzustand*). Ontologiczna geneza sumienia (*Ge-wissen*) jest w pełni paralelna względem genezy wiedzy (*Wissen*): również moralność jest fenomenem polegającym na przewycięzaniu zakłóceń (*Störungsbewältigungs-Phänomen*)”⁴⁰².

Uważam, że o ile przez moralność rozumieć ogół faktycznie obowiązujących norm publicznych i reguł działania w wyżej przyjętym sensie (krótko mówiąc: jako faktycznie praktykowaną racjonalność ról regulującą powszedniość życia publicznego wspólnoty), to eksplikacja zaproponowana przez Gethmanna jest częściowo tylko trafna. O ile przystać można na to, że namysł nad regulatywną sferą norm jest efektem tego, że nie funkcjonuje ona poprawnie, tzn. nie harmonizuje interakcji, to jego charakterystyka wynikająca z przeprowadzonej przez Gethmanna paraleli zaciemnia, moim zdaniem, pewne istotne aspekty tego, co określić można mianem Heideggerowskiej koncepcji moralności. Zaciemnienie to jest efektem braku odróżnienia faktycznie praktykowanej moralności oraz namysłu moralnego – dla uporządkowania nazwijmy go refleksją etyczną.

Uważam, iż nie jest tak, że refleksja etyczna jest – zgodnie z tym, co sugeruje Gethmann – operatywnym instrumentem przewycięzania (unikania i likwidowania) zakłóceń, do jakich dochodzi w sferze interakcji, przebiegającej w ramach faktycznie praktykowanej moralności. Z kolei faktyczna moralność, jaką wyinterpretować można na gruncie założeń przyjętych przez Heideggera, ma zaś, jak uważam, różnorodną genezę (co stanowi, jak zobaczymy, argument na rzecz powyższego stwierdzenia). W związku z tym jej funkcja może być również różnorodna – w równym stopniu

⁴⁰¹ Ibidem, str. 82-83.

⁴⁰² Carl-Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption...”, op. cit., str. 161.

na przykład, co przewyższać zakłócenia interakcyjne, może ona nie dopuszczać do głosu tych interesów czy potrzeb, które mogłyby do tych zakłóceń doprowadzić.

Natomiast to, co określiłem mianem refleksji etycznej (namysłu moralnego) sytuacji Heidegger, jak twierdzą, na innym poziomie ujęcia, niż to zakłada Gethmann.

Aby uzyskać jasność w powyższych kwestiach, chciałbym teraz prześledzić (odwołując się skądinąd również do analiz przedstawionych przez Gethmanna), w jaki sposób w ramach myśli Heideggera przeformułowaniu ulega klasyczne dla pokantowskiej filozofii podmiotu zagadnienie transcendentalnej syntezy *a priori* i jakie ma ono konsekwencje w odniesieniu do rozpatrywanej problematyki. Następnie zaś zrekonstruuje – częściowo już omówioną powyżej przy okazji prezentacji „decyzjonistycznego” odczytania *Bycia i czasu* – kwestię praktyczną (dotycząca tego, jak żyć). Zagadnienie syntezy *a priori* wskazuje bowiem na horyzont, który nadaje znaczenie temu pytaniu, zaś przyjęta przez Heideggera geneza tego ostatniego ujawnia, w jaki sposób możemy rozumieć urzeczywistnienie możliwych odpowiedzi.

Poniższe ustalenia mają charakter przygotowawczy – w Rozdziale IV. postaram się pokazać, że myśli Heideggera daje się zinterpretować w taki sposób, wedle którego celem refleksji etycznej jest nie tyle harmonizacja zakłóceń interakcji, ile raczej określona koncepcja dobra, która przekracza ograniczenia, jakie wypunktowuje u niej, jak zobaczymy poniżej, Tugendhat.

5. Reinterpretacja zagadnienia transcendentalnej syntezy *a priori*

Na 111 stronie pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant stwierdza: „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁴⁰³. W myśl tego, „napotkanie” w doświadczeniu jakiegoś przedmiotu możliwe jest na gruncie pewnych niezależnych od tego doświadczenia i poprzedzających je warunków. Dla Kanta są to przede wszystkim (choć niewyłącznie): aprioryczne formy zmysłowości, tj. czas i przestrzeń, oraz aprioryczne formy myślenia, tj. kategorie intelektu. Odnoszą się

⁴⁰³ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1957, t. 1. str. 216.

one do drugiej ze zdolności poznawczych, jaką stanowi zmysłowość. Dzięki niej receptywnie dostarczany jest materiał poznawczy, porządkowany następnie podług relacji czasoprzestrzennych i spontanicznie kategoryzowany. Przedmiot doświadczenia stanowi rezultat wystąpienia tych czynności. „Pracują” one na materiale heterogenicznym (bodźcach zmysłowych), mimo to jednak, jak zauważa Heidegger, dochodzić musi do ich „zjednania” (KPM: 43). W związku z tym zapytać można o jego „spoiny” (KPM: 70).

Heidegger wskazuje na transcendentálną (tj. warunkującą możliwość doświadczenia) syntezę *a priori* (tj. występującą przed i niezależnie od doświadczenia empirycznego), jako na czynność umożliwiającą wyżej nadmienione zjednanie. W jego interpretacji⁴⁰⁴ synteza ta ma swoją podstawę w transcendentálnej wyobraźni, jako wspólnym korzeniu dwu „pni poznania” – tj. zmysłowości i intelektu.

Transcendentálna synteza w ramach wyobraźni ustanawia z góry, jak przyjmuje Heidegger, wstępny horyzont, w ramach którego poznanie może być prawdziwe, tj. zgodne ze swoim przedmiotem (KPM: 134). Jednoczy ona w ten sposób podmiotową i przedmiotową stronę doświadczenia. Zjednoczeniu temu odpowiada zaś, zdaniem Heideggera, pojęcie rozumu skończonego – tj. odniesionego do zmysłowości, na którą jest on zdany (KPM: 192). Na tym polegać ma skończoność ludzkiej podmiotowości – w swym poznaniu jest ona zdana na to, co już jest (KPM: 33). Ono wszak, jak argumentuje Heidegger, ujawnić się może, o ile ukształtowany jest *a priori* horyzont tego ujawniania. Jako że jest to horyzont ujawniania bytu zmysłowego, musi on być ukształtowany przez element związany z naocznością (KPM: 86). Czas – jako źródło i zarazem realizacja syntezy *a priori* w ramach transcendentálnej wyobraźni – jest dla Heideggera podstawowym sposobem, na jaki kształtuje się ten horyzont (KPM: 123). Dzięki czasowi działanie intelektu ulega „uzmysłowieniu”⁴⁰⁵.

W ten oto sposób Heidegger problematyzuje założenie pozaczasowego usytuowania Ja czystego, u podstaw którego leży

⁴⁰⁴ Obok znanej pracy z 1929 roku (*Kant a problem metafizyki*), filozofią Kanta zajmuje się Heidegger gruntownie w wykładzie z semestru zimowego 1927/28 (GA 25).

⁴⁰⁵ „Czas – pisze Heidegger – jest zatem tym, w czym aprioryczne działania intelektu uzyskać mogą swe uzmysłowienie lub, jak niekiedy powiada Kant, otrzymać ‘sens’, tzn. odnosić się do obiektów i w ten sposób same siebie nazywać rzeczowymi” (GA 20: 358).

transcendentalna wyobraźnia (KPM: 193). Założenie to jest konstytutywne również dla filozofii Husserla. Heidegger zaś dokonuje – jak już wspomniałem przy okazji interpretacji myśli autora *Idei* (patrz Rozdział II.) – jego radykalizacji.

Nie będę tutaj śledził wieloaspektowości wspomnianej radykalizacji⁴⁰⁶. Interesuje mnie wyłącznie zagadnienie historyzacji aprioryzmu, kontekstem dla którego przestaje być czynność w szerokim sensie egologiczna (należąca do transcendentalnego porządku Ja), staje się zaś czynność praktyczna (należąca do porządku intersubiektywnie przebiegającej praktyki).

Widzieliśmy już przy okazji omówienia Heideggerowskiego pojęcia świata jako kontekstu powiązań, że jest on dostępny z perspektywy działającego uczestnika. Działający rozumie bezpośrednio kontekst działania. Niemniej jednak kontekst ten musi być w jakiś sposób uprzednio dany⁴⁰⁷. Oznacza to, że *Dasein* dysponować musi jego wykładnią. Jak starałem się pokazać, *Dasein* uzyskuje ją w ramach pierwotnej socjalizacji – przyswaja wtedy pewne społecznie obowiązujące rozumienie rzeczywistości. W wyniku tego dla każdej sytuacji wskazać można obecność prestruktury rozumienia warunkującej sens tej sytuacji. Oznacza to, że *Dasein* nie ogląda „nagich rzeczy”, by wtórnie obdarzyć je sensem. Przeciwnie, Heidegger argumentuje, że jest raczej tak, iż od razu, tj. bezpośrednio, widzimy „coś jako coś” – tzn. samo spostrzeganie ma, jak już widzieliśmy, naturę interpretacyjno-wykładającą. Jak w tym kontekście zauważa Gethmann, „wyłożyć coś jako coś oznacza: odsłonić aprioryczny horyzont, w ramach którego realizuje się nasze odniesienie (*Bezogenheit*)

⁴⁰⁶ Wnikliwą interpretację Heideggerowskiego ujęcia problemu syntezy transcendentalnej przedstawia Karolina M. Cern – zob. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu...*, op. cit. Interpretacja ta ukierunkowana jest pytaniem o Heideggerowskie pojęcie wspólnoty, tym bardziej więc wydaje się warta przywołania w kontekście interesujących mnie tutaj zagadnień. Natomiast wnikliwą krytykę Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta zawiera praca Jarosława Rolewskiego – zob. Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

⁴⁰⁷ Heidegger wyklucza oczywiście stanowisko naiwno-realistyczne, w myśl którego kontekst byłby czymś niezależnym od jego rozumienia, niczym Kantowska „rzecz w sobie” (OIP: 122). Heidegger odrzuca też założenie, że byłby on ustanowionym przez świadomość, uważa przy tym, iż założona przez Husserla jedność intencji i jej przedmiotu jest niejasna (GA 24: 82). Ujmując z góry świat jako korelat świadomości przez nią konstytuowany, nie dostrzegł Husserl, iż może być tak, że sama świadomość konstytuuje się w oparciu o uprzedmiotowioną swą treść, jaką stanowi świat czy raczej – mówiąc precyzyjnie – bycie, które dla Heideggera jest pierwotne względem świadomości. Jak pisze Gethmann (Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie...”, op. cit., str. 92): „To, co dla Husserla jest zgoła czymś fundującym, w Heideggerowskiej koncepcji genezy ontologicznej staje się tym, co ostatecznie ufundowane. Opisany przez Husserla pojedynczy akt postrzegania jest w perspektywie Heideggera późniejszym uwolnieniem aktu z naszego szerokiego przeglądowego obchodzenia się z rzeczami. Jednostkowa rzecz jest późniejszym wyizolowaniem w ramach zawsze już jakoś obecnej całości sieci odniesień – świata. Pojedyncze indywiduum (ja) jest późniejszym wyróżnieniem z pozbawionej specyfikacji i nieodróżnicowanej intersubiektywności.”

do czegoś, nasze działanie na czymś, słowem – nasze rozumienie (w egzystencjalnym sensie)”⁴⁰⁸.

Horyzont ten – egzystencjalno-hermeneutyczna „jako”-struktura – przejmuje rolę syntezy *a priori*⁴⁰⁹. Umożliwia on odniesienie do bytu. W związku z tym, że w przypadku Heideggera mamy do czynienia z prymatem rozumienia w egzystencjalnym sensie (tzn. tym, co umożliwia rozumienie, jest bycie jako egzystujące projektowanie się na swoje możliwości), również to odniesienie ma charakter przede wszystkim praktyczny – jest, jak zauważył Gethmann w przytoczonym cytacie, działaniem.

Synteza umożliwia zatem działanie, warunkiem którego jest wstępne rozumienie celów i środków. Ażeby móc działać, trzeba wstępnie rozumieć, jakie cele uprzednio już dobrano dla danej sytuacji, jak również rozumieć, jakie środki dla ich osiągnięcia stosowano⁴¹⁰. Do apriorycznej syntezy dochodzi zatem w ramach uprzedniej praktyki⁴¹¹. W jej rezultacie krystalizuje się wspólnotowo obowiązująca prestruktura rozumienia, wstępnie strukturyzująca aktualną sytuację działającego. Do działania dochodzi zatem w horyzoncie pewnego *a priori*; w przypadku założeń przyjętych przez Heideggera, ma ono jednak inny zupełnie sens, niż to przyjmuje klasyczny transcendentalizm (przyjmujący aczasowe struktury warunkujące możliwość doświadczenia). Aprioryczne horyzonty działania są zmienne historycznie – Heidegger, jak chciałbym podkreślić, dokonuje uhistorycznienia aprioryzmu. Stosownie do tego zabiegu, *a priori* oznacza dla Heideggera relację temporalną – tj. uprzedniość (GA 20: 99); taki jest, twierdzi on, sens greckiego terminu *πρότερον* (GA 24: 27). Chodzi więc o pewne faktyczne *a priori* (GA 21: 144). Zakłada ono możliwość zmiany – stosownie do przyjętego przez autora *Bycia i czasu* założenia, że *a priori* dla *Dasein* to możliwość (GA 20: 413).

Aprioryczne jest, jak stwierdzić można, wszystko to, co jako przeszłe warunkuje obecną sytuację rozumienia. Jak mówi Heidegger, odniesienia

⁴⁰⁸ Carl-Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heidegger*, Bonn 1974, str. 60 (podkreślenie – J. D.).

⁴⁰⁹ Por. *ibidem*.

⁴¹⁰ Por. Mateusz Bonecki, „Wzajemne uwikłanie poręczności i obecności w kontekście praktycznego rozumienia prawdy u Heideggera”, [w:] *Przegląd Filozoficzny* Nr 1 (61), Warszawa 2007, str. 296.

⁴¹¹ Podobnie rozumie kwestię reinterpretacji syntezy Karl-Otto Apel – por. Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeit gegen Alle Metaphysik”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie...*, T. 1., op. cit., str. 246.

konstituujące sytuację działania są czymś dokonanym (*Verwiesenhaft*) (BC: 107). Jako całość są one czymś wcześniejszym niż jego elementy (BC: 108). Tego typu „aprioryczność” (temporalna uprzedniość) jest zaś, jak przyjmuje Heidegger, warunkiem możliwości dostępu do poręczności (BC: 109); a zatem – podkreślmy to raz jeszcze – warunkiem możliwości działania.

Pojęcie działania starałem się wyeksplikować poprzez analizę holistycznego kontekstu, jaki stanowi powszedniość życia wspólnoty. Z uwagi na charakteryzujące je założenia, przyjąłem, że jest ono zrozumiałe w odniesieniu do racjonalności ról społecznych. Pojęcie roli odsyła zaś do norm i reguł działania. Reguły, jak zakłada Gethmann, powstają na gruncie sposobów życia (sposobów bycia)⁴¹². Gethmann przyjął przy tym instrumentalistyczną wykładnię tej genezy – reguły są zarazem metodycznymi środkami opanowywania zakłóceń, jakie pojawiają się w ramach rozmaitych typów praktyk; w związku z czym, jak przyjmuje on, „etykę należy rozumieć jako społeczny instrument służący do rozwiązywania problemów (nie zaś wgląd w wartości)”⁴¹³.

Chciałbym teraz przedstawić argument na rzecz tego, że przebiegająca na różnych poziomach dyskursu praktyka, jako genetyczny kontekst syntezy, jest również rozmaicie umotywowana (tzn. posiada swoje założenia pod postacią różnych „interesów”), w związku z czym skrywać może element przemocy. O ile zaś rozpoznanie to jest trafne, zakładana przez Gethmanna funkcja etyki wymaga pogłębienia – jeśli bowiem miałyby ona zachowywać jakiegokolwiek roszczenie do słuszności⁴¹⁴, to na pewno kosztem mocno idealistycznego założenia, że narzędzie służące przewyciężaniu zakłóceń praktyki ma naturę samoregulującą się, w dodatku zaś jest ona zorientowana na słuszność uwzględniającą interesy wszystkich wchodzących w grę członków wspólnoty. Uważam w związku z tym, że jeśli przy założeniach charakteryzujących myśl Heideggera ma się zamiar poszukiwać jakiejś etyki (nie tylko zaś moralności), to jej wstępnym warunkiem byłoby stworzenie refleksyjnej perspektywy, ujawniającej przemoc, którą skrywać może porozumienie uzyskane na drodze wskazanej przez Gethmanna.

⁴¹² Por. Carl-Friedrich Gethmann, „Egzystencjalne pojęcie...”, op. cit., str. 98.

⁴¹³ Ibidem, str. 96 (podkreślenie – J. D.).

⁴¹⁴ Bez względu na ocenę sposobu, w jaki Heidegger konstruuje swoje pojęcie egzystencji właściwej, sumienie, które uznaje on za kryterium tego rodzaju egzystencji, zachowuje to roszczenie – dyskusyjna wydaje się natomiast forma jego uzasadnienia. Zajmę się tym w cz. 6. niniejszego rozdziału; w Rozdziale IV. przedstawię zaś własne ujęcie tego zagadnienia.

Praktykę, która prowadzi do powstania syntezy, rozpatrywać można na wielorakim poziomie. Heidegger analizuje przede wszystkim to, w jaki sposób jej horyzonty zmieniają się w ramach specyficznego rodzaju dyskursu, jaki tworzą nauki szczegółowe⁴¹⁵. Gethmann, jak sądzę, dokonuje zbyt pośpiesznej ekstrapolacji tych analiz. Jego wykładnia Heideggerowskiego pojęcia nauki jest przekonująca (nie jest przy tym istotne, czy pojęcie to adekwatnie zdaje sprawę z rzeczywistego funkcjonowania nauki). Uznać więc można, że Heidegger jest instrumentalistą, jeśli chodzi o status poznania naukowego. W podobny sposób podchodzi Heidegger do jego genezy – w myśl przyjętych przez niego założeń, miałyby ona charakter praktyczny. Sama nauka jest bowiem sposobem bycia-w-świecie (BC: 450). Prawda uzyskiwana w jej ramach spełnia zaś funkcję naszej orientacji w świecie (GA 19: 129). Oznacza to, że horyzonty rozumienia, które ona tworzy w rezultacie swych dociekań, podlegają (w jakimś przynajmniej stopniu) determinantom, które należy interpretować w kontekście ogólnej struktury ontologicznej, za pomocą której Heidegger próbuje określić sens bycia. Innymi słowy, sens badania naukowego rozumieć trzeba z uwagi na sens bycia; bycie zaś dane jest wyłącznie w jego rozumieniu – to zaś określają przeciętne struktury współbycia. Współbycie z kolei kształtuje się na różne sposoby, jego praktyki przybierają różne formy, co istotniejsze jednak – są one rozmaicie umotywowane. Zobaczymy zaraz, jaka jest tego konsekwencja.

Karolina M. Cern przekonująco pokazuje, iż w przypadku zaprezentowanego przez Heideggera ujęcia świata Się mamy do czynienia przede wszystkim z motywacją charakterystyczną dla działania strategicznego⁴¹⁶. Działanie to stanowi odmianę działania teleologicznego, wobec czego, jak twierdzi Cern, wszystkie inne typy działań byłyby, jeśli chodzi o powszedniość, modyfikacją tamtych⁴¹⁷. Nie byłbym skory, by iść tak daleko – przyjąłem bowiem, że w publicznym świecie powszedniości działania są zrozumiałe w kontekście norm, są to zatem działania regulowane przez normy (w sensie przyjętym przez Habermasa).

⁴¹⁵ Najobszerniejsze analizy zmiennych horyzontów sensu ustanowionych przez poznanie uzyskiwane w ramach nauk empirycznych zostało przez Heideggera przeprowadzone we wspomnianym wykładzie o Kancie z 1927 roku (GA 25).

⁴¹⁶ Na ten temat – zob. Jürgen Habermas, *Teoria działania...*, T. 1., op. cit., str. 165.

⁴¹⁷ Por. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu...*, op. cit., str. 99. Autorka zauważa, że z uwagi na charakter celów, jakie Heidegger wiąże z przeciętną wykładnią życia publicznego, jego koncepcja rozsądkowości (racjonalności) rządzącej tym obszarem stanowi konceptualne podobieństwo do ujęcia, jakie Arystoteles zaprezentował w swej *Polityce*. W myśl tego powszedniość nie przekracza horyzontu wyznaczonego realizacją potrzeb koniecznych – nie dochodzi w niej zatem do namysłu nad tym, co dobre i złe.

Niezależnie od powyższej obiekcji, zgodziłbym się z tym, że Heidegger uwydatnia właśnie strategiczny aspekt interakcji. Uważam, że czyni to w intencji nie tyle deskryptywnej, co krytycznej. Warto jednak zastanowić się, jaka jest konsekwencja tego, że przynajmniej część działań ma swą motywację strategiczną, tzn. jest nastawiona na efektywne osiągnięcie pewnej korzyści własnej przy jednoczesnej instrumentalizacji interesu kogoś innego (jest on traktowany jako konkurent bądź środek prowadzący do założonego celu, nie zaś jako podmiot, którego interes uwzględnia się we własnym działaniu).

Wskażmy jednak najpierw odpowiednie miejsca, które dają asumpt do rozpoznania strategicznych motywacji działań⁴¹⁸.

1. „Powszednie zatroskanie rozumie siebie na podstawie możliwości bycia, która wyłącza mu się z możliwego sukcesu lub porażki – z uwzględnieniem tego, co aktualnie objęte zatroskaniem” (BC: 424/5).
2. „Powszednie zatroskanie – pisze Heidegger – spotyka w publicznej wspólnocie nie tylko narzędzie i wytwór, ale zarazem i to, co się wraz z nimi ‘wydarza’: ‘interesy’, przedsięwzięcia, zajścia, nieszczęśliwe wypadki. ‘Świat’ jest podłożem i zarazem sceną i jako taki należy do powszedniej krzątaniny. W publicznej wspólnocie inni spotykani są podczas zajęć, wśród których się samemu ‘przeżywa’. Wie się to, omawia, popiera, zwalcza, zapamiętuje i zapomina, mając zawsze na względzie przede wszystkim to, o co się przy tym zabiega i co z tego ‘wychodzi’. Postęp, zastój, zmianę i ‘wynik’ u pojedynczego *Dasein* wyrachowujemy najpierw z przebiegu, stanu, zmiany i dyspozycyjności tego, co objęte zatroskaniem” (BC: 486-487). Zatroskanie jest więc – jak podkreśla Cern – zorientowane na swoje „co”, czyli cel działania oraz jego wynik (to, co z tego „wychodzi”)⁴¹⁹.
3. Wynik, o który chodzi, to właśnie korzyść własna; przy czym należy ją rozumieć szeroko – również jako korzyść „symboliczna”, związana ze statusem, jaki posiada się w ramach współbycia. Heidegger mówi na przykład o ambicji motywującej do odróżnienia się od innych (GA 20: 337), o randze, pozycji (GA 61: 121). W *Byciu i czasie* odróżnienie czy

⁴¹⁸ Zob. również: *ibidem*, str. 95-103.

⁴¹⁹ Por. *ibidem*, str. 95.

zdystansowanie (*Abständigkeit*) stanowi podstawową charakterystykę Się: „W zatroskaniu o to – pisze Heidegger – co się uchwyciło wspólnie z innymi, dla nich i przeciwko nim, tkwi nieustanna troska o odróżnienie się od innych: zarówno wtedy, gdy chce się tylko tę różnicę zniwelować, jak wtedy, gdy własne *Dasein* – pozostające w tyle za innymi – chce ich dogonić, jak wreszcie wtedy, gdy mając przewagę nad innymi, pragnie utrzymywać ich w podległości. Wspólne bycie jest – w sposób dla niego samego skryty – niepokojone troską o ów dystans. Egzystencjalnie rzecz ujmując, ma ono charakter zdystansowania” (BC: 161/2).

Uważam, że wskazane strategiczne motywacje działań pozwalają przyjąć, iż spośród determinant praktyki prowadzącej do syntezy ustalającej wstępny horyzont rozumienia świata, prócz jej skuteczności, znajduje się również interes – indywidualny bądź zbiorowy. Jak sądzę, pod takim kątem odczytywać można Heideggerowską krytykę Się. Miałaby ona za swą przesłankę rozpoznanie, że historycznie kontyngentne okoliczności genetyczne tejże syntezy, która realizuje się w toku praktyki, utrwałać mogą pewne formy panowania określonych interesów, maskowane oczywistością dyktatury publicznej. (W związku z czym struktury przeciętnej powszedniości stanowić mogą, odmiennie niż w przypadku nauki, definitywny horyzont sensu, wymykający się dalszej krytyce⁴²⁰.)

Tugendhat zauważa w związku z powyższym, że Heidegger dokonuje ontologizacji przewodniego motywu krytyki ideologii. Chodzi mianowicie o fałszywą świadomość, która nie rozpoznaje uwikłania usankcjonowanych wykładni rzeczywistości w rozmaitego typu interesy⁴²¹. W myśl tego, egzystencjał znany jako upadanie (*Verfallen*) miałby stanowić ogólną konceptualizację tendencji do zakrywania, jaka charakteryzuje ludzkie bycie. Do zakrywania dochodzi, „gdy – jak pisze Tugendhat – w specyficznych warunkach i wobec pewnych interesów przejawia się wolę do ukrycia prawdy o określonych kwestiach, ażeby móc utrzymać się przy pewnej określonej możliwości. Wszelako, gdy ktoś wzbrania się przed określonymi kwestiami, tłumi zarazem pytanie o prawdę o tych kwestiach. Każdy interes, by ukryć prawdę o tym czy o tamtym, zdany jest jednakże na

⁴²⁰ Por. Ernst Tugendhat, „'Wir sind nicht fest verdrahtet': Heideggers 'Man' und Tiefendimensionen der Gründe”, [w:] Ernst Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001, str. 147.

⁴²¹ Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 324-327.

interes w ukrywaniu *pytania o prawdę (Wahrheitsfrage)*, tą zaś tendencją do zakrywania *jako taką* stanowi ‘upadanie’ (*Verfallen*)”⁴²².

W wykładzie z 1923 roku Heidegger mówi, że *Dasein* cechuje samowyobcowanie (*Selbstentfremdung*), wytropienie którego jest zadaniem hermeneutyki (ONT: 21)⁴²³. Do samowyobcowania dochodzi w wyniku upadania (GA 64: 41). Jednym z podstawowych symptomów tego samowyobcowania jest zaś, jak sądzę, określona wykładnia podstaw legitymizujących roszczenia, zarazem zaś potrzeb, które należy uwzględnić w publicznym życiu wspólnoty. Zwróćmy uwagę na następujące fragmenty:

1. „Ten wspólny świat, który prymarnie jest tu-oto i w który każde dorastające *Dasein* zrazu wrasta, reguluje publicznie wszelką wykładnię świata oraz *Dasein*. Przedstawia roszczenia oraz potrzeby, ma we wszystkim słuszność, wszakże nie na podstawie jakiegoś źródłowego stosunku bytowego do świata oraz samego *Dasein*, nie dlatego, że miałby on jakąś szczególną i rzetelną wiedzę o świecie oraz *Dasein*, lecz właśnie na podstawie wszystko przegadanego nie wnikania ‘w rzeczy same’ oraz na gruncie niewrażliwości na wszelkie różnice poziomów oraz rzetelność” (GA 20: 340).
2. „Opinia publiczna reguluje w sposób niepostrzeżony i nieustępliwy roszczenia i potrzeby wspólnego-bycia-w-świecie” (GA 64: 34).
3. „Wyłożoność (*Ausgelegtheit*) płynnie wyznacza obszar, na podstawie którego *Dasein* stawia pytania i wysuwa roszczenia. (...) *Dasein* mówi o sobie samym, widzi siebie tak i tak, a przecież jest to jedynie pewna *maska*, pod którą się kryje, by nie przerazić się sobą” (ONT: 39).

⁴²² Ibidem, str. 326.

⁴²³ W sporządzonym w 1922 roku dla Paula Natorpa raporcie z własnej działalności naukowej (Heidegger starał się wówczas o etat naukowy w Marburgu) upadanie połączone zostało bezpośrednio z wyobcowaniem (*Entfremdung*) (PIA: 21). Heidegger wskazuje tutaj na podobne motywy, które analizował będzie potem w *Byciu i czasie*: „Tendencja do upadania polega na tym, że faktyczne życie, które tak właściwie jest każdorazowo życiem jednostek, najczęściej nie jest przeżywane w takiej postaci. Porusza się ono raczej w ramach pewnej określonej *przeciętności* troskania się, obchodzenia się, zagadywania i omawiania i w ogóle uchwytowania świata (*Weltnehmen*). Przeciętność ta jest przeciętnością każdorazowo-chwilowej *opinii publicznej (Öffentlichkeit)*, otoczenia, panujących nurtów, czynienia ‘tak, jak wielu innych’. ‘*Się*’ jest tym, kto faktycznie żyje jednostkowym życiem – się troska, się widzi, sądzi, się podziwia, się zajmuje i pyta. Faktycznym życiem żyje ‘*Nikt*’, któremu wszelkie życie składa w ofierze swoje zatroskanie. Jest ono zawsze już jakoś ugrzęzłe w nieprzyswojonej tradycji i obyczajach” (PIA: 21/2). Warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie. Wyobcowanie wynikające z upadania łączy w nim Heidegger z tradycją i obyczajem – jako nieprzyswojonymi. Wróć do tego w Rozdziale IV.

4. „Opinia publiczna nakazuje i sankcjonuje (*schreibt vor und sanktioniert*), ‘co trzeba było zobaczyć i przeczytać’, tworzy nowe potrzeby widzenia i wynajduje odpowiednie dlań zaspokojenie. Jednakże pod opieką opinii publicznej ciekawość jeszcze bardziej służy zakrywaniu (*Verdeckung*)” (GA 64: 38).

Każde *Dasein* wrasta w pewien określony (zarówno historycznie, jak i kulturowo) kontekst przekonań artykułujący i regulujący życie wspólnotowe – kontekst ten nazwijmy kontekstem aksjonormatywnym (pojęciem tym będę się posługiwał w Rozdziale IV.). Jako że Heidegger zakłada, iż do sposobu bycia *Dasein* należy tendencja do zakrywania, dodatkowo zaś, że motywacje pewnych działań są strategiczne, przyjąć można, iż kontekst aksjonormatywny stanowi rezultat tyleż przewycięzania zakłóceń praktyki, co maskowania interesów, które jej przewodzą. O ile rozpoznanie to jest trafne, Heidegger antycypowałby pewne założenia charakterystyczne dla szkoły krytycznej i z tej właśnie perspektywy można, jak mi się wydaje, spojrzeć na jego stosunek do tradycji. Jest on zbliżony do tego, co na jej temat powiedział Habermas w związku z zarzutem idealizmu językowości, w jaki popaść by miała Gadamerowska hermeneutyka. Wniosek ten jest w kontekście niniejszych rozważań o tyle istotny, że (jak zobaczymy w Rozdziale IV.) wskazuje na wstępny warunek, jaki spełnić musi decyzja „przywodząca do sytuacji” (BC: 377): musi ją poprzedzać krytyczna świadomość obecności interesów artykułującej jej ramy, wobec czego sama decyzja – wbrew temu, co przyjmuje Habermas w swojej krytyce Heideggera – jest rewidowana i odwoływalna (BC: 490).

6. Kwestia praktyczna i jej horyzont

Przypomnijmy: *Bycie i czas* zawiera pewną przesłankę normatywną. Interpretacja struktur bycia-w-świecie byłaby, w myśl tego, odpowiedzią na pytanie, jak żyć – odpowiedzią na pytanie o to, jaki sposób życia jest przez Heideggera, z takich czy innych względów, promowany. Hermeneutyka splata się tu więc z etyką. Jest ona możliwą odpowiedzią na pytanie, które wydobyć można z przyjętych przez Heideggera

założeń. Pytanie to ma charakter etyczny. Postaram się wskazać kontekst, w jakim należy je ulokować.

6. 1. Kwestia praktyczna

Ernst Tugendhat twierdzi – jak wspominałem – że Heideggerowi, jako pierwszemu z filozofów, udało się w zadowalający sposób wypracować niekonstatywne pojęcie samorozumienia. Zgodnie z tym, rozumiejąc siebie, rozumiemy swoje możliwości bycia, nie zaś cechy czy stany, które nas charakteryzują i dają się skonstatować podobnie jak fakty. Przyjętej przez Heideggera wykładni samorozumienia można przeto, jak zauważył Tugendhat, przypisać sens praktyczno-woluntarystyczny. Spróbuję teraz dookreślić znaczenie tego terminu. Zrobię to kontrastując – za Tugendhatem – dotychczasowe rozważania z pewnym aspektem Arystotelesowskiej koncepcji życia.

Tugendhat zauważa, iż Heidegger przyjmując założenie, iż *Dasein* jest tego typu bytem, któremu w jego byciu chodzi o nie właśnie (BC: 16), sytuuje się w określonej tradycji rozumienia tego, czym jest człowiek – chodzi właśnie o tradycję wywodzącą się z Arystotelesa⁴²⁴.

Arystoteles również, jak zauważa Tugendhat, operował praktycznym pojęciem życia⁴²⁵. Jak przyjął Stagiryta, życie ludzkie tym różni się od życia zwierzęcego, iż chodzi w nim nie tylko o jego utrzymanie i reprodukcję, ale również i o dokonywany w medium języka namysł nad tym, co dobre i korzystne (zwierzęta dążą do tego instynktownie)⁴²⁶. Tylko człowiek jest zdolny do tego, aby wybrać, kim chce być – tzn. wybrać, jaka koncepcja życia jest dobra z uwagi na

⁴²⁴ Tugendhat tezę tę stawia w czasach (1979 rok), gdy niedostępne były jeszcze Heideggerowskie wykłady o filozofii Arystotelesa. Ich późniejsze opublikowanie w znacznym stopniu potwierdza Arystotelesowski „rodowód” myślenia Heideggerowskiego. Np. Manfred Riedel stawia tezę, że orientacja na filozofię praktyczną Arystotelesa doprowadziła Heideggera do odejścia od fenomenologii w tym jej znaczeniu, jakie nadał jej, zorientowany raczej na platońską ideę *prima philosophie*, Husserl – zob. Manfred Riedel, „Seinsverständnis und Sinn...“, op. cit.. Przy okazji nadmienić warto, iż istnieje propozycja interpretacyjna, w myśl której już na poziomie struktury kategoryjnej zastosowanej w *Byciu i czasie* występuje paralelność z tą, jaką przedstawił Arystoteles w VI. księdze *Etyki Nikomachejskiej* – zob. Franco Volpi, „*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*“, [w:] *Philosophisches Jahrbuch*, Nr 96 (1989).

⁴²⁵ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 179.

⁴²⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 2002, ks. I oraz II.

nie samo (tj. życie), nie zaś tylko z uwagi na jego podtrzymanie⁴²⁷. Tylko człowiek może zatem dokonać namysłu nad relacją celów i środków. Tym samym zaś, jak zauważa Tugendhat, egzystencja ludzka zakłada określony stosunek do czasu. Jest nim świadomość przyszłości – życie jest odniesione do siebie w przyszłości, w niej bowiem lokalizowane jest dobro, które podlega namysłowi⁴²⁸.

W podobny sposób myśli również Heidegger. Podstawowym określeniem bycia jest dla niego czas. „Czy bezpośrednio rozumienie bycia – pyta Heidegger – nie utrzymuje się stale w obrębie pierwotnego, ale też oczywistego *projektu bycia*, projektu *zorientowanego na czas*? Czy zatem wszelka walka o bycie nie rozgrywa się od początku w horyzoncie czasu?” (KPM: 267/8)⁴²⁹. Wyraźny prymat przypada w tym kontekście, jak zauważa David Carr, przyszłości; to zaś z tego właśnie powodu, że *Dasein* ma charakter projektujący, tzn. projektuje siebie na możliwości swego bycia; te zaś ulokowane są w przyszłości⁴³⁰.

Istnieje jednak zasadnicza rozbieżność pomiędzy koncepcją Arystotelesa oraz Heideggera. Otóż, o ile (co zauważa Tugendhat) Arystoteles myśli na sposób aktywistyczny (ujmuje życie jako świadome i rozumne dążenie do dobra), o tyle Heidegger uzupełnia to ujęcie o komponentę pasywną⁴³¹. Widzieliśmy już, że jednym z kluczowych pojęć, za pomocą których Heidegger konceptualizuje sposób bycia *Dasein*, jest rzucenie. Ujawnia się ono w położeniu – poprzez nastroje, które sygnalizują niekiedy, że egzystowanie ma charakter „*Zu-Sein*”, tj. „że jest i ma być”. Jest ono przy tym, jak już widzieliśmy, zdane na faktyczność kontekstu, w którym przyszło mu realizować swoje „że ma być” – Heidegger mówi tutaj o „faktyczności wydania (*Faktizität der Überantwortung*)” (BC: 173). Z tego powodu sytuację, w ramach której dochodzi do wyboru projektu, który *Dasein* chce realizować, określają zawsze – jak argumentuje Tugendhat – dwa momenty⁴³²:

⁴²⁷ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 178.

⁴²⁸ Por. ibidem.

⁴²⁹ W ostatnim akapicie *Bycia i czasu* Heidegger pisze: „Egzystencjalno-ontologiczne ukonstytuowanie *Dasein* opiera się na czasowości. (...) Czy sam czas objawia się jako horyzont *bycia*?” (BC: 548). To ostatnie zdanie – co znamienne – kończy dzieło, mimo zapowiadanego trzeciego działu pierwszej jego części oraz trzech działów, które wejść miały w skład drugiej części.

⁴³⁰ Por. David Carr, „Przyszła przeszłość. O hierarchizacji wymiarów czasu u Husserla, Diltheya i Heideggera”, przeł. Grzegorz Sowiński, [w:] *Rozumienie. Studia i szkice z hermeneutyki*, Grzegorz Sowiński (wybór i przekład), Tadeusz Gadacz (red. nauk.), Kraków 1993, str. 131.

⁴³¹ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 179.

⁴³² Por. ibidem, str. 179 oraz 189.

1. Praktyczna możliwość – oznacza ona, że mogę afirmować bądź negować różne możliwości bycia; ich przestrzeń (*Spielraum*), o ile mamy do czynienia z sytuacją wyboru (a więc wolności), zawsze bowiem przekracza tę możliwość, którą aktualnie realizuję. Temu momentowi sytuacji wyboru odpowiada, przywołany już, woluntarystyczny sens samorozumienia.
2. Praktyczna konieczność – oznacza ona, że nie mogę wybrać tego, że w ogóle muszę wybierać; to, „że mam być” i się w tym byciu określać poprzez różne wybierane możliwości, jest czymś, w co jestem wrzucony; konieczność ta nie jest przy tym czymś obojętnym – dotyczy ona każdorazowo mojego bycia. Temu momentowi sytuacji wyboru odpowiada afektywny sens samorozumienia; stanowi on zarazem uzupełnienie wcześniejszego określenia sensu samorozumienia.

W myśl powyższego, sens samorozumienia, jakie zakłada Heideggerowska koncepcja *Dasein*, jest praktyczno-afektywno-woluntarystyczny. Wybór, choć dysponuje zawsze dwoma przynajmniej możliwościami (inaczej nie byłby bowiem w ogóle wyborem), jest konieczny – zaprzeczeniem tej konieczności jest niebycie. Również ono jest jednak formą wyboru. Gdy Szekspirowski Hamlet pyta: „*To be or not to be?*”, to stoi on w istocie przed wyborem – możliwości są bowiem dwie.

Skoro Heidegger zakłada, że *Dasein* jest zawsze swoją możliwością, to oznacza to, że zawsze stoi ono przed wyborem – tego mianowicie, którą z możliwości ma ono być? W ten sposób dochodzimy do kwestii praktycznej (*praktische Frage*), za pomocą której – jak pokazuje Tugendhat – wyartykułować można istotę tego rodzaju samorozumienia (tzn. samorozumienia określonego triadą: *Dasein* – możliwość – wybór). Na kwestię praktyczną składa się siedem następujących aspektów – kwestia praktyczna⁴³³:

1. Dotyczy pierwszej osoby liczby pojedynczej bądź mnogiej, a więc mnie lub nas – własnych lub wspólnych działań, czynów, życia czy bycia.
2. Dotyczy zawsze, bezpośredniej bądź odległej, przyszłości – własnej lub wspólnej.

⁴³³ Por. ibidem, str. 194-195.

3. Zakłada zaangażowany stosunek do własnego bycia – zakłada bycie jako troskę o własne życie (nawet jeśli troską tą bezpośrednio objęci są inni).
4. Implikuje ono przestrzeń możliwości wyboru; gdy tej przestrzeni nie ma, nie mamy w ogóle do czynienia z wyborem.
5. Implikuje ono granice dla wolności wyboru, przynajmniej trzy: sytuacyjną – to, że działający znajduje się w określonej sytuacji, indywidualną – to, że jest to konkretna jednostka, egzystencjalną – to, że w ogóle ona egzystuje, a zatem musi wybierać; gdy to ograniczenie nie występuje, nie mamy w ogóle do czynienia z namysłem nad tym, co wybrać.
6. Może ono pozostać w ogóle niepostawione.
7. Jego sens wyartykułować można następująco: „Co jest dobre/lepsze?”

Sens aspektów wskazanych w punktach 1 – 4 został rozjaśniony w toku wyżej przedstawionych analiz. W ich przypadku mieliśmy również do czynienia z trzecim ograniczeniem aspektu 5. Natomiast dwa pozostałe ograniczenia tego aspektu nie zostały przez Tugendhata przeanalizowane. Opierając się zarówno na wywodach Tugendhata, jak i samego Heideggera, wydaje mi się, że w grę wchodzi tutaj następujące kwestie (są one istotne w kontekście pojęcia sytuacji, jakim zajmę się w kolejnym rozdziale):

1. Odnośnie do pierwszego ograniczenia – chodziłoby o:
 - a. Faktyczne okoliczności, zasób faktów, na które składa się sytuacja, w której dokonuje się wybór; zasób ten określa z kolei zakres alternatywnych stanów rzeczy, takich mianowicie, które pozostają ze sobą w pewnym związku (wybór jednego stanu rzeczy pociąga za sobą modyfikację lub nie zaistnienie innych stanów rzeczy⁴³⁴).
 - b. Sposób interpretacji tych okoliczności, a zatem, w myśl dotychczasowych rozważań, prestruktura rozumienia, która wstępnie ukierunkowuje ujęcie sytuacji wyboru; innymi słowy mówiąc,

⁴³⁴ W tym drugim przypadku, tj. przy nie zaistnieniu stanu rzeczy określającego sytuację wyboru, w grę wchodzi z kolei niedowolne stany rzeczy (jakiegokolwiek stany rzeczy w sensie możliwości logicznej), lecz takie, których nie zaistnienie pociąga za sobą jakąś modyfikację stanu rzeczy, który został w wyniku wyboru zrealizowany – chodzi zatem o sytuację, w których wybierając coś, mamy zarazem (przynajmniej potencjalnie) świadomość, że porzucamy nie tylko coś innego, ale i możliwości, jakie się z nim wiążą, jak np. gdy w wyniku namysłu postanawiam udać się na konferencję naukową samochodem, nie zaś pociągiem, liczę się z tym, że choć dojadę szybciej i wygodniej, będę musiał zrezygnować z czytania w podróży.

sytuacyjne ograniczenie wyboru polega nie tylko na zdaniu na okoliczności (na zależności od faktów), lecz również na sposobie rozumienia tych okoliczności (na zależności od prestrukturze rozumienia, w kontekście której fakty uzyskują możliwe znaczenie).

2. Odnośnie do drugiego ograniczenia – chodziło by o habitualne i dyspozycyjne charakterystyki jednostki dokonującej wyboru; zgodnie z uwagą Heideggera (nawiązującą niewątpliwie do Arystotelesa), że konkretny przebieg życiowego doświadczenia tworzy pewien *habitus*, tj. „sposób takiego lub innego pasywnego (nie spontanicznego) re-agowania, charakterystyczny dla oddziaływujących tendencji, jakie wyrastają z tego, co stoi do dyspozycji” (GA 58: 68). Chodziłoby więc, jak się wydaje, o to, co tradycyjnie rozumie się przez charakter, usposobienie, temperament itp.

Gdy natomiast chodzi o aspekt 6., to już w wykładach o Arystotelesie (1921/22) Heidegger zauważa, iż życie ma w tym sensie eliptyczny charakter, że unika trudności, jaki wiążą się z rozstrzygnięciem, tj. podejmowaniem decyzji (GA 61: 109). „Życie jest troską – pisze on – która ma tendencję do czynienia-sobie-ułatwień, ucieczki” (GA 61: 109). Heidegger przedstawia tutaj cały repertuar terminów, za pomocą których próbuje zinterpretować odnośną tendencję. Znajdujemy więc figury przypominające te, które pojawiają się potem w zawartych w *Byciu i czasie* analizach dotyczących publicznego świata Sie: „rozproszenie” (GA 61: 101), „niwelacja dystansu” (GA 61: 102), „maskowanie” (GA 61: 107), „upadanie” (GA 61: 108), „beztroska” (GA 61: 109) itp. Ogólnie rzecz biorąc chodzi o tego typu tendencję, żeby nie stawiać takich pytań, które wybijają z utrwalonego rytmu powszedniości; ona bowiem – jak zauważa Heidegger – „wprowadza uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość ‘bycia-w-świecie’” (BC: 241). Heidegger przedstawia w związku z tym różne sposoby, na jakie *Dasein* ucieka przed naruszeniem zażyłości, jaka, jak pamiętamy, charakteryzuje bycie-w-świecie, czy – jak jeszcze inaczej powiada Heidegger – przed „nieswojskością (*Unzuhause*)” (BC: 241), do jakiej doprowadzić może postawienie pytania, które za Tugendhatem wyartykułowałem w wyżej przedstawiony sposób.

Nie ma powodu, żeby przywoływać tu wszystko, co na ten temat mówi Heidegger. Zwróćmy jedynie uwagę, że obok tak oczywistych zjawisk jak

„rozproszenie” poprzez rozrywkę (BC: § 36), mówi on o „upadaniu” (*Verfallen*) w dominującą wykładnię ucieleśnioną w strukturach Się (BC: 224/5).

Chciałbym powyższą uwagę szczególnie zaakcentować, ponieważ wskazuje ona na swoiste rozproszenie kwestii odpowiedzialności – dominująca wykładnia Się (czyli opinia publiczna, do której odwołujemy się w powszedniości świata życia) zwalnia bowiem z odpowiedzialności decydowania⁴³⁵. Jak zauważa Heidegger, dwuznaczność rozsądku opinii publicznej polega na tym, że choć przeważnie nikt tutaj nie decyduje, to zawsze przecież niejako już się zdecydowano (BC: 375/6). „Wraz z zaturaniem Się – pisze Heidegger – zostaje już z góry rozstrzygnięta najbliższa faktyczna możliwość bycia *Dasein* – zadania, reguły, mierniki, pilność i zakres zatroskanego i troskliwego bycia-w-świecie. Się nieustannie odbiera *Dasein* uchwytywanie tych możliwości bycia. Zakrywa ono nawet dokonane przez siebie milcząco odciążenie od wyraźnego *wyboru* tych możliwości. Nie wiadomo, kto ‘właściwie’ wybiera” (BC: 337/8). Jak przy tym zakłada Heidegger, *Dasein* jest zrazu i zwykle na sposób Się i takim przeważnie pozostaje (BC: 166). Oznacza to, że kwestia praktyczna pozostaje z reguły – jak można założyć – nie postawiona.

Ostatni, czyli 7. aspekt kwestii praktycznej dotyczy zaś, co nie ulega wątpliwości, możliwości bycia, tego zatem, co określa *Dasein*. Jak starałem się pokazać, nawet pozornie izolowane działania (jak choćby działania celoworacyjne) odnoszą do ich podstawowego warunku, „ze względu na” który są one sensowne. Warunkiem tym jest *Dasein* – to ono dokonuje wyboru tego, „co jest dobre/lepsze?” (zaraz postaram się dookreślić, jak można rozumieć to pytanie, w szczególności zaś, czego dotyczy występujący w nim orzecznik etyczny⁴³⁶). *Dasein* dokonuje wyboru, nawet jeśli wybór ten przebiega zgodnie z tym, co wspólnota przewidziała odnośnie do tego, co „się” powinno wybrać. Abstrahując na razie od wyłaniającej się tutaj kwestii autonomii wyboru, zauważmy obecnie, że wybór, o jakim

⁴³⁵ Zwróćmy uwagę na następujące spostrzeżenia Heideggera: „Się jest (...) wszędzie, ale tak, że wymyka się zawsze z miejsc, w których *Dasein* nalega na rozstrzygnięcie. Ponieważ zaś Się zdominowało wszelkie sądenie i rozstrzyganie, odbiera ono aktualnemu *Dasein* odpowiedzialność. Się może niejako osiągnąć to, że ‘się’ stale na nie powołujemy. Bez trudu może ono odpowiadać za wszystko, bo nie jest kimś, kto musiałby za coś ręczyć. Się ‘było’ zawsze takie, a mimo to można powiedzieć, że ‘nikt’ nim nie był. W powszedniości *Dasein* najwięcej dokonuje się mocą czegoś, o czym musimy rzec, że nie był nim nikt. W ten oto sposób Się *odciąża* powszedniość aktualnego *Dasein*” (BC: 163/4).

⁴³⁶ Tugendhat zajmuje stanowisko antynaturalizmu; mówi o obiektywnej ważności sądów, w których występują tego typu orzeczniki – por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 237.

w tym kontekście mowa, dotyczyć może zarówno środków dla działania, jak i jego celów⁴³⁷.

W drugim z poruszonych przypadków (tj. w kontekście wyboru celu) chodzić może, z jednej strony, o najbliższe cele działania (wybór dotyczyć może tego, co będę robił zaraz: tu i teraz), z drugiej zaś o cele jako cele – o te możliwości bycia, z uwagi na które najbliższe cele działań nabierają sensu wykraczającego poza chwilę aktualną. Innymi słowy mówiąc, chodzić może o wybór tych celów, które określają samorozumienie. To ostatnie jest zaś, jak pamiętamy, powiązane z projektem. Został on zinterpretowany przez pryzmat odgrywanej roli społecznej. Nie istnieje przy tym, jak już sygnalizowałem, jedna rola społeczna – różne aspekty i przestrzenie egzystowania przesądzają o tym, że odgrywamy, w zależności od okoliczności, wiele takich ról⁴³⁸. Wobec tego samorozumienie zależy od płynnego zakresu utożsamień z odgrywanymi rolami społecznymi. One zaś określają cele dla aktualnie realizowanych działań. Wybór celu zorientowany na sam cel jest, w myśl powyższego, wyborem roli (ról), które chciałbym odgrywać. Projektując się na rolę (role), rozumiem, kim jestem lub kim chcę być, tj. z jakimi rolami chcę się utożsamiać. Na tym poziomie wyboru (tj. w odniesieniu do wyboru zorientowanego na sam cel) kwestia praktyczna prowadzi nas do zagadnienia polaryzacji sposobu realizacji wyboru. Polaryzację tę wyznacza znana opozycja terminologiczna: właściwość/niewłaściwość (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*).

⁴³⁷ Heidegger nie używa tego pojęcia; analogiczną jednak funkcję pełni w przypadku jego koncepcji określenie „ze względu na (*Worumwillen*)”. Aby jednak nie komplikować lektury, postanowiłem pozostać przy tradycyjnej terminologii, do której Heidegger wraca zresztą w pewnym momencie (BC: § 74), omawiając problematykę, którą niebawem podejmę.

⁴³⁸ Można tutaj powołać się na interesujące analizy przedstawione w znanej pracy Ervina Goffmana – zob. Ervin Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981. Na złudzenie stałej tożsamości związanej z jedną rolą (projektem) wskazuje następujący fragment *Bycia i czasu*: „Pogrążone w powszedniej różnorodności i gonitwie za tym, co objęte zatroskaniem, widzi Siebie, owego zapominającego o sobie ‘Ja-się-troskam’, jako coś prostego, co jest stale tożsame, ale nieokreślone i puste. *Tym przecież jestem, o co się troskam*” (BC: 405).

6.2. Umotywowanie kwestii praktycznej

Zanim przedstawię własną interpretację znaczenia pojęć właściwości i niewłaściwości (a raczej konstelacji pojęciowej, w obrębie której uzyskują one swoje znaczenie), podążę tropem analiz przedstawionych przez Tugendhata; moim zdaniem, ich zaletą jest m. in. to, że unikają one „egzystencjalistycznego patosu” (skąd blisko do ideologizacji przyjętego żargonu⁴³⁹), zarazem jednak nie bagatelizują funkcji, jaką odgrywa „mroczna” problematyka (wyznaczają ją pojęcia trwogi oraz bycia-ku-śmierci), nadając jej klarowną postać. Analizy Tugendhata pozwalają zarazem od innej jeszcze strony naświetlić problem domniemanego Heideggerowskiego decyzyzjonizmu.

Jak już wspomniałem, problematyka wyznaczona opozycją terminologiczną właściwość/niewłaściwość pojawia się na gruncie tego typu wyboru, który odnosi się do celu jako do celu, a zatem – jak widzieliśmy – do zasobu ról, „ze względu na które” sens swój czerpią działania cząstkowe. Heidegger zakłada, jak pamiętamy, że tożsamość *Dasein* nie wykracza zazwyczaj poza przeciętność charakteryzującą powszednie życie wspólnoty określone jego normami i regułami. Z reguły – powiada on – *Dasein* jest „Sobą-Się” (BC: 165). Dlatego też, jak zauważa Tugendhat, kwestia projektu, jaki chce ono realizować w swoim byciem zorientowana jest zazwyczaj na przejęte i konwencjonalne sposoby egzystowania⁴⁴⁰. Widzieliśmy już, że odpowiadają im społecznie akceptowane oczekiwania ucieleśnione w rolach społecznych. Dzięki pierwotnej socjalizacji *Dasein* wrasta w pewien kontekst społeczny i przejmuje tożsamość wyznaczoną jej przez te role, które przychodzi mu odgrywać. Jest ono w tym sensie niewłaściwe, że nie przyswoiło sobie samodzielnie swojego samorozumienia⁴⁴¹. Swoje bycie projektuje więc zgodnie z tym, co narzuca mu opinia publiczna Się. Dla *Dasein* egzystującego w *modus* niewłaściwości stanowi ona wyłączny horyzont rozstrzygnięcia o własnym życiu. Ono wybiera pewne cele do

⁴³⁹ Nawiązuję tutaj do głośnej krytyki, jakiej poddał poglądy Heideggera Theodore W. Adorno – zob. Theodore W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M. 1964. Adorno twierdzi (i taka jest główna idea przedstawionej przez niego krytyki), że już na poziomie terminologii stosowanej przez Heideggera mamy do czynienia z autorytatywnymi implikacjami, konkretyzacją których był angaż w rewolucję nazistowską z 1933 roku.

⁴⁴⁰ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 230.

⁴⁴¹ Heidegger wiąże pojęcie właściwości (*Eigentlichkeit*) z możliwością przyswojenia (*sich zueigen*) (BC: 54).

realizacji – w taki jednak sposób, że kwestia praktyczna (we wskazanym powyżej sensie) nie zostaje postawiona.

Jak pamiętamy, Heidegger zakłada, że świat udostępnia się również w sposób, jaki nazwał on położeniem – nastrojowe położenie ujawnia charakter usytuowania w świecie; ujawnia, „jak komuś jest” (KPM: 253). Wspominałem już parokrotnie, że w taki sposób manifestuje się również ten charakter egzystencji, jaki oddany został przez Heideggera za pomocą terminu „*Zu-sein*” – *Dasein* uświadamia sobie, „że jest i ma być”. Heidegger zakłada przy tym, iż istnieje pewne wyróżnione położenie, doświadczenie którego umożliwia przyswojenie swojego samorozumienia, tj. uczynienie swojej egzystencji właściwą. Tugendhat tutaj właśnie lokalizuje motywację do postawienia wskazanej przez siebie kwestii praktycznej⁴⁴². Chodzi o położenie trwogi (*Angst*), które prowadzi do antycypacji własnej śmierci – do ujawnienia, że własne życie jest każdorazowo byciem-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*) (BC: § 53). Na czym polega funkcja tego doświadczenia?

Powszedniość wspólnoty charakteryzuje, jak już wspomnieliśmy, zastępowalność jednego *Dasein* przez drugie. W horyzoncie wyznaczonym przez struktury przeciętnego rozumienia śmierć traktowana jest jako pewne zdarzenie, które przydarza się wprawdzie „komuś”, ale z reguły „nie mnie samemu” (BC: § 51); zostaje ona zatem zniwelowana do pewnego przypadku statystycznego, którego chciałoby się uniknąć – czemu odpowiada położenie scharakteryzowane przez Heideggera jako lęk (*Furcht*).

Lęk jest – jak zauważa Tugendhat – rodzajem afektu, afekty zaś zawsze mają swój intencjonalny przedmiot odniesienia⁴⁴³; odwołując się do terminologii stosowanej przez Heideggera, stanowi go „przed czym” lęku, tj. coś, co z zewnątrz zagraża *Dasein* (BC: 180). Przeciętne rozumienie uznaje śmierć za losowe najczęściej zdarzenie – *Dasein* lęka się go, podobnie jak lęka się tego, co mu w jakiś sposób zagraża (BC: 321). W przeciwieństwie do tego trwoga (*Angst*) jest rodzajem nastroju, który nie posiada swojego intencjonalnego przedmiotu odniesienia. Obejmuje ona sobą bowiem całe bycie-w-świecie jako takie, przede wszystkim zaś problematyzuje jego możliwość (BC: 238). Heidegger pisze wprawdzie, że w położeniu trwogi *Dasein* trwoży się przed swoim byciem-w-świecie (BC: 240),

⁴⁴² Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 235.

⁴⁴³ Por. ibidem, str. 205.

jednakże nie należy rozumieć tego dosłownie. Staje się to jasne w momencie, gdy pojęcie trwogi zostaje przez niego powiązane z pojęciem śmierci.

Jak zakłada Heidegger, trwoga przekracza zdroworozsądkową wykładnię śmierci. Doświadczając trwogi, przestajemy pojmować śmierć jako zdarzenie, przed którym lękamy się (ponieważ stanowi ono zagrożenie dla naszego życia). Zaczynamy zaś pojmować ją jako coś, z czym przyjdzie się skonfrontować – samodzielnie. Trwoga uświadamia bowiem, że jakkolwiek całe życie mogę w swych wyborach zdać się na opinię publiczną, która rozstrzyga za mnie, jakie projekty mam swoim życiem realizować, to jednak nikt nie zastąpi mnie w moim własnym umieraniu.

W wyżej zarysowany sposób trwoga konfrontująca z koniecznością własnej śmierci indywidualizuje – uświadamia bowiem (przewrotnie co prawda, bo na podstawie tej możliwości bycia, która jest w gruncie rzeczy jego niemożliwością (BC: 335)), że moje życie jest właśnie moje, że realizowane przeze mnie możliwości są moimi własnymi możliwościami. Trwoga zatem, jak zakłada Heidegger, „pozwała *Dasein* zrozumieć, że musi ono wyłącznie samo z siebie podjąć możliwość bycia, w której chodzi wprost o jego najbardziej własne bycie. Śmierć nie ‘przypada’ własnemu *Dasein* w sposób indyferentny, lecz *domaga się go jako indywidualnego*. Zrozumiana (...) bezwzględność śmierci indywidualizuje *Dasein* dla niego samego (*auf es selbst*). (...) *Dasein* tylko wtedy może być *właściwie sobą*, gdy samo z siebie sobie to umożliwi” (SZ: 263)⁴⁴⁴.

W trwodze *Dasein* nie boi się śmierci, lecz konfrontuje z własną wolnością – uświadamia sobie bowiem swą możliwą samodzielność, tzn. uświadamia sobie, że podobnie jak śmierć jest zawsze i nieodzownie jego własną śmiercią, tak i sposób jego życia jest jego własnym, tj. należącym do niego – jest rezultatem jego własnych wyborów. Trwoga odsłania bowiem tę okoliczność, że oznaczoność świata jest wprawdzie względem mnie uprzednia i obowiązuje mnie, o ile należą do wspólnoty, o tyle jednak bez tego podstawowego warunku, jakim jest moja własna afirmacja tego stanu rzeczy, obowiązywanie to nie będzie podtrzymane⁴⁴⁵. Jak obrazowo mówi Heidegger: „’Przed czym’ trwogi jest zupełnie nieokreślone. Ta nieokreśloność nie tylko pozostawia faktycznie bez rozstrzygnięcia,

⁴⁴⁴ Polskie tłumaczenie tego fragmentu jest wadliwe.

⁴⁴⁵ Zwracaliśmy już na to uwagę przy okazji zamieszczonej w przypisie wzmianki o statusie powiązania – zob. przypis nr 254.

który wewnątrzświatowy byt zagraża, ale i oznacza, że byt wewnątrzświatowy w ogóle nie jest tu ‘relewantny’. Nic spośród tego, co w świecie poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła. Odkryty wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i co obecne, jest jako taki w ogóle bez znaczenia. Zapada się on w sobie. Świat ma charakter czegoś zupełnie nieoznaczonego” (BC: 238).

Tugendhat zauważa, że możliwość gruntownego (*grundsätzlich*) postawienia kwestii praktycznej zależy od tego typu aktu indywiduacji, do jakiej prowadzi Heideggerowskie doświadczenie trwogi konfrontującej z własnym byciem-kuśmierci⁴⁴⁶. W nim właśnie problematyzacji ulega bowiem życie jako całość, a wraz z nim również społeczne normy, w oparciu o które dokonuje zazwyczaj wyborów⁴⁴⁷. Nie chodzi już zatem wyłącznie o to, że mam – jak powiada Heidegger – „nadgonić swój wybór”, (BC: 338), tj. wybierać samodzielnie. Heidegger stwierdza, że trwoga umożliwia „wybieranie samego wyboru” (BC: 338), tzn. umożliwia pojmowanie siebie jako stojącego przed przestrzenią pewnych możliwości. Dzięki temu właśnie możliwe jest – jak argumentuje Tugendhat – gruntowne postawienie kwestii praktycznej⁴⁴⁸. Radykalizacja polega tutaj dodatkowo – jak sądzę – na tym, że problematyzacji ulega również treść tego, co stanowi przedmiot wyboru. Indywiduacja, jak zauważa Heidegger, prowadzi bowiem do zerwania z oczywistością, jaka charakteryzuje powszedniość Się (BC: 240/1). *Dasein* zostaje w ten sposób zmotywowane do reinterpretacji treści tego, co wybiera – reinterpretacji zgodnej z własnym sumieniem, nie zaś z tym, „co obowiązuje w publicznej ‘wspólnocie’” (BC: 343)⁴⁴⁹. Tugendhat, jak zaraz zobaczymy, nie idzie jednak tą drogą.

„Wybranie swojego wybierania” polega na samodzielnym wybieraniu – na, jak to ujmuje Tugendhat, samookreśleniu siebie (*Selbstbestimmung*), które charakteryzuje egzystencję w jej *modus* właściwości⁴⁵⁰. Efektem tego samookreślenia jest zaś – znane z interpretacji stawiającej Heideggerowi zarzut decyzyzmu – zdecydowanie (*Entschlossenheit*) (BC: 373).

⁴⁴⁶ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 235.

⁴⁴⁷ Por. ibidem, str. 193.

⁴⁴⁸ Por. ibidem, str. 232.

⁴⁴⁹ Kwestię sumienia i reinterpretacji treści tego, co podlega wyborowi, omówię w Rozdziale IV.

⁴⁵⁰ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 232.

6.3. Dziedzictwo jako horyzont kwestii praktycznej

Zwróćmy teraz uwagę na krytykę tego ujęcia, jaką przedstawił Tugendhat. Jest ona w swej treści bogatsza niż ta, która przedstawił Habermas. Nie popada też w charakterystyczną dla tej ostatniej hiperbolizację, która jest efektem solipsystycznego odczytania Heideggerowskiej koncepcji właściwości, zestawiającego ją z Husserlowską koncepcją konstytucji. Zatem:

1. Heideggerowską koncepcję zdecydowania charakteryzuje nieobecność momentu namysłu (*Überlegung*). Tugendhat zwraca uwagę na to, że za samym terminem „zdecydowanie” kryje się zazwyczaj również odniesienie do kwestii problemowej, namysłu, wyboru oraz samego momentu decyzji⁴⁵¹. Heidegger tymczasem redukuje wszystko do momentu decyzji. W konsekwencji założony radykalizm krytyki, jakiej poddaje on egzystencję upadłą w świat Się, obraca się w brak krytycyzmu względem motywów określających decyzję. Tugendhat eksplikuje to posiłkując się pojęciem zreflektowanego samoodniesienia. Jest to rodzaj odniesienia, który problematyzuje wszelkie niejawne przekonania, które stoją za naszymi działaniami i zamiarami – również te o charakterze normatywnym⁴⁵². Celem tej problematyzacji jest uzyskanie uzasadnionej odpowiedzi na pytanie, jakie znamy z 7. aspektu kwestii praktycznej – a mianowicie: „Co jest dobre/lepsze?” Chodzi przy tym o odpowiedź, która spełniałaby – jak podkreśla Tugendhat – roszczenie do obiektywności, tj. wskazywała, jaki rodzaj dobra ma obiektywne (niezależne od upodobania i faktycznie żywionych przekonań) pierwszeństwo nad innymi⁴⁵³. Zdaniem Tugendhata, Heideggerowska koncepcja nie może zadośćuczynić temu roszczeniu, gdyż nie pyta, co motywuje do decyzji, pozostawiając rozpatrywaną kwestię w takim stanie rzeczy, jak gdyby samodzielność decyzji stanowiła już jej uzasadnienie⁴⁵⁴. Tym samym zaś:

⁴⁵¹ Por. ibidem.

⁴⁵² Por. ibidem, str. 236.

⁴⁵³ Por. ibidem, str. 237.

⁴⁵⁴ Por. ibidem, str. 236.

2. Heideggerowską koncepcję zdecydowania charakteryzuje nieobecność momentu uzasadnienia (*Begründung*). Tugendhat twierdzi, że jest to konsekwencja przyjętego przez Heideggera pojęcia prawdy jako otwartości⁴⁵⁵. Pokróćce: Heidegger zakłada, że prawda w sensie zdaniowym możliwa jest na gruncie uprzedniego horyzontu sensu identyfikowanego przez niego z otwartością. Do otwartości należą, jak pamiętamy rozumienie, położenie i mowa. W tej ostatniej ucieleśnia się zaś, jak starałem się pokazać, illokucyjna moc języka naturalnego. Stwierdzenie to odsyła zaś do praktyki (zreinterpretowanej syntezy *a priori*), na gruncie której wykształca się ta otwartość. Heidegger mówi, że prawda pozostaje w pierwotnym związku z byciem, a dopiero wtórnie jej sens jest teoriopoznawczy (BC: 271). W konsekwencji, jak twierdzi on, odkrywczy (*Entdeckung*) charakter wypowiedzi, tzn. jej zdolność do odsłaniania sensu (wskazywania czegoś w świecie), poprzedza możliwość jej adekwatności względem swojego przedmiotu (BC: 275/6). Ta ostatnia możliwa jest dopiero na gruncie tamtej – Heidegger uznaje przy tym, że odkrywanie bytu poprzez język (wypowiedź) jest sposobem bycia *Dasein* (BC: 279). Stwierdza on następnie, że w najbardziej źródłowym sensie prawdziwe jest *Dasein* – najbardziej fundamentalna prawda to w związku z tym prawda egzystencji (BC: 280/1). Dopiero ona umożliwia bowiem otwartość, z uwagi na którą odkryty zostaje byt w ramach wypowiedzi (BC: 279/80). *Dasein* określa zaś jego faktyczność: *Dasein* jest rzucone w kontyngentne okoliczności, na podstawie których realizuje swój projekt (BC: 281). Grozi to, jak twierdzi Heidegger, ciągłą możliwością osunięcia się w pozór – w odkrywanie świata w *modus*

⁴⁵⁵ Pojęcie to analizuje Tugendhat w przywoływanej już pracy o pojęciu prawdy u Husserla i Heideggera – zob. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 259-363. Tugendhat pokazuje tutaj, w jaki sposób Heidegger, zakładając prymat otwartości występującą przed wszelką prawdą w znaczeniu adekwatności, gubi moment potwierdzenia (weryfikacji); odrzuca bowiem możliwość konfrontacji wypowiedzi, którym przypisać można wartość logiczną, z jakimś pryncypialnym (wychodzącym poza horyzont otwartości) kryterium. Wypowiedzi mogą być prawdziwe bądź fałszywe na gruncie uprzedniej otwartości, do niej zaś należy – jak widzieliśmy – moment położenia oraz rozumienia. One właśnie, poprzez praktykę (ogół działań), konstytuują tę otwartość. Brak jednak krytycznych środków, pozwalających na problematyzację samej otwartości i tworzonych przez nią horyzontów. Część badaczy sięga po argumentację przedstawioną przez Tugendhata, aby zastosować ją gwoli krytyki Heideggera zaangażowania w narodowy socjalizm; angaż ten miałby być efektem zaniechania świadomości krytycznej, do czego prowadzić by miała właśnie Heideggerowska koncepcja prawdy jako otwartości – zob. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Richard Wolin (red. nauk.), Cambridge 1993.

poзору, tj. dominacji aktualnej opinii publicznej (BC: 281). Stąd już prosta droga do powiązania źródłowego pojęcia prawdy z byciem właściwym (BC: 373). Nie posiada ono wszakże żadnego kryterium pozwalającego na skonfrontowanie kontyngentnych założeń charakteryzujących aktualną otwartość z innymi jej możliwymi odmianami; zdecydowanie nie jest w żaden sposób zewnętrznie określone. Heideggerowska koncepcja prawdy jako otwartości *qua* egzystencji w *modus* właściwości określonej jej zdecydowaniem prowadzi w konsekwencji, jak argumentuje Tugendhat, do depotencjalizacji rozumu (o ile stanowi on, jak się tradycyjnie przyjmuje, zdolność uzasadnienia)⁴⁵⁶; nie jest ona w stanie przedstawić – jak argumentuje Tugendhat – żadnego obiektywnego uzasadnienia zdań ewaluatywnych i normatywnych⁴⁵⁷. Uwidacznia się to szczególnie przy próbie wskazania jakiegoś pozytywnego fundamentu dla zdecydowanego wyboru:

3. Heideggerowska koncepcja zdecydowania prowadzi do restytucji autorytetu tradycji. Nie jest to określenie stosowane przez Tugendhata, niemniej w ten sposób – jak mi się wydaje – streścić można ten punkt przedstawionej przez niego krytyki, który porusza kwestię „treściowego wypełnienia” decyzji. Wprowadzone przez Heideggera pojęcie sumienia, które stanowić ma kryterium zdecydowania i właściwego sposobu egzystowania (BC: 296), nie ma wprawdzie – jak zaznacza Heidegger – żadnej treściowo określonej zawartości, z którą identyfikować można spełnienie tego kryterium, niemniej jest ono – jak

⁴⁵⁶ Habermas – przypomnijmy – twierdzi, że Heidegger redukuje rozum do rozsądku, racjonalności celoworacjonalnej, która obywa się bez uzasadnienia doboru swych celów – por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 156.

⁴⁵⁷ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 239. Jak argumentuje Tugendhat (por. ibidem, str. 240), zachowując tradycyjne pojęcie prawdy, należałoby powiedzieć, że prawda *Dasein* to raczej nakierowanie na prawdę (*Ausgerichtetsein auf Wahrheit*) w sensie scharakteryzowanym w ramach kwestii praktycznej – a zatem: nakierowanie na prawdziwe dobro. Zakładałoby to zaś: 1. Samopoznanie, tj. przejrzystość motywacji określających zamiary. 2. Pytanie o dostateczne uzasadnienie: a) domniemań co do faktów zakładanych *implicite* w ramach moich zamiarów, b) normatywnych domniemań co do zobowiązań względem innych, jakie *implicite* zakładają moje zamiary, c) ewaluatywnych domniemań co do swojego własnego dobra (*Wohl*). Wszystkie te domniemania stanowią bowiem podstawę, w oparciu o którą dochodzi do namysłu oraz decyzji odnośnie do tego, kim chcę być. Zdaniem Tugendhata, Heidegger, jak już powiedzieliśmy, nie zakłada tego typu nastawionych na obiektywność (pochodzącą z uzasadnienia) rozważań.

zauważa Tugendhat – odniesione do czegoś, co jest już od strony treści zinterpretowane. Widzieliśmy już, zarówno przy okazji podjęcia problematyki syntezy *a priori*, jaki i naszkicowanej przed chwilą krytyki Heideggerowskiej koncepcji prawdy jako otwartości, iż Heidegger przyjmuje, że rozumienie możliwe jest pod warunkiem ukonstytuowania się jego uprzedniego horyzontu, który powstaje w taki czy inny sposób – nazwany przeze mnie zbiorczo praktyką. Nie inaczej jest, zauważmy, ze sferą wzorców – stanowi ona zastany zasób, w odniesieniu do którego realizuje się wybór własnego projektu. Wybór ten jest zawsze, jak można powiedzieć, wyborem dokonywanym w świetle okoliczności historyczno-kulturowych, które wypełnia zasób możliwości bycia, czyli – jak je zinterpretowałem – możliwych do odegrania ról społecznych⁴⁵⁸. Jak w związku z tym zwraca uwagę Tugendhat, Heidegger dokonuje historyzacji wprowadzonego kryterium dla zdecydowania⁴⁵⁹. Sumienie, jak pisze on, przyzywa w sytuację (BC: 480). Tę zaś określa faktyczność jego rzucenia, w ramach którego wrasta ono w pewną odziedziczoną tradycję – przejmuje jej dziedzictwo. „Zdecydowanie – pisze Heidegger – w którym *Dasein* powraca do samego siebie, aktualne faktyczne możliwości właściwego egzystowania otwiera *na podstawie dziedzictwa*, które *przejmuje* ono jako rzucone. Zdecydowane powracanie do rzucenia kryje w sobie *przekazanie się* dziedziczonym możliwościom (...)” (BC: 481). Tutaj właśnie indywiduacja wynikająca ze zdecydowanego wyboru splata się z uspołecznieniem. Tutaj też po raz pierwszy w *Byciu i czasie* Heidegger stosuje pojęcie „dobra”; utożsamia je on właśnie z dziedzictwem (BC: 482). Dziedzictwo reprezentuje sobą zasób faktycznych możliwości bycia, w które wrzucone jest *Dasein* (BC: 481). Stanowi ono przy tym, jak przyjmuje Heidegger, „jedyne autorytet, jaki wolne egzystowanie może mieć” (BC: 490). W myśl tego, Heideggerowskie *Dasein* byłoby definiowane zawsze w odniesieniu do jakiegoś historycznie ukształtowanego dobra; nie mogłoby przy tym przekroczyć horyzontu wyznaczonego tradycją, która

⁴⁵⁸ Heidegger powiada, że *Dasein* wybiera sobie spośród ukształtowanych już możliwości bycia swojego bohatera (BC: 484).

⁴⁵⁹ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 242.

określa jego ciągłość. W ten sposób tworzy się podstawa do odrzucenia zarzutu „irracjonalnego decyzyzmu” czy „metodologicznego solipsyzmu”, jakim miałyby być przesiąknięte analizy przeprowadzone w *Byciu i czasie*. Wbrew powyższemu, obraz *Dasein*, jaki wyłania się z § 74 *Bycia i czasu*, wiąże je z określoną tradycją dobra czy wartości. Jak twierdzi Julian Young: „najważniejsze jest więc to, że być *Dasein* oznacza dziedziczyć specyficzną tradycję wartości. (...) podstawowe wartości nie są, według Heideggera, przedmiotami wyboru. Tak więc czymkolwiek jest autentyczne bycie, nie może ono polegać na wznoszeniu się ponad ‘stado’ i wyboru osobistej moralności”⁴⁶⁰. W myśl tego, rzucenie w przestrzeń możliwości nie tylko dostarcza wzorców rozumienia (ucieleśnionych w odgrywanych rolach), ale i podpowiada, które z nich są wartościowe – jak podkreślaliśmy to już, w oznaczoności kryje się moment ważności, estymacji motywującej do działania.

Odnosnie do punktu 3. przedstawionej przez Tugendhata krytyki, zwróćmy uwagę, że jej konsekwencją jest, iż Heideggera koncepcja zdecydowania prowadzącego do samodzielnego wyboru wzorca egzystencji na podstawie dziedzictwa określającego faktyczność jego egzystowania podpada pod formułę błędu naturalistycznego⁴⁶¹. Redukuje ona bowiem słusność do, historycznie i kulturowo zrelatywizowanego, obowiązywania (faktycznego ustanowienia pewnych wzorców i ich faktycznej akceptacji). Postępuje zatem podobnie jak tradycja historyzmu, do której Heidegger zbliża się, wprowadzając we wspomnianym § 74 *Bycia i czasu* pojęcia dziedzictwa, losu czy doli. Współtwórca odnośnej tradycji, Johan Gustav Droysen,

⁴⁶⁰ Julian Young, *Heidegger, filozofia...*, op. cit., str. 71. Idąc tym tropem interpretacyjnym (tj. ograniczając dowolność wyboru ramami wyznaczonymi autorytetem dziedziczonych wartości) Young broni Heideggera przed zarzutem implikacji negatywnej, w myśl której zawartość *Bycia i czasu* nie przedstawia żadnej instancji, która chroniłaby przed podjęciem działań, które Heidegger w istocie podjął, tj. przed zaangażowaniem w totalitaryzm. Dziedzictwo, które przejmuje *Dasein* sprzed roku 1933, odrzuca – jak argumentuje Young – pewne praktyki jako moralnie niedopuszczalne – por. ibidem, str. 107. Wspomniany powyżej paragraf 74 daje asumpt do przemyślenia Heideggerowskiej koncepcji intersubiektywności w kategoriach stosowanych przez tradycję komunitariańską. Chodzi właśnie o problem zakresu kwestionowalności wartości konstytuujących wspólnotę. Komunitarianie twierdzą, że zakwestionowanie pewnego ich zasobu jest niemożliwe – *Dasein* w sposób niezbywalny określa bowiem jego odniesienie do wspólnotowo ulokowanego dobra. W przeciwieństwie do tego, odczytanie *Bycia i czasu* z perspektywy liberalnej zakłada, że to odniesienie jest warunkowe, rewidowane. Na pewne subtelności przeoczane przez odnośne interpretacje zwraca uwagę Karolina M. Cern – zob. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu...*, op. cit., str. 238-245.

⁴⁶¹ Na temat błędu naturalistycznego – zob. Stanisław Jedynek, „Błąd naturalistyczny”, [w:] *Etyka* Nr 2, Warszawa 1967.

przyjmuje, iż „tak zwana perspektywa historyczna nie ma innego wyższego kryterium niż *fait accompli*, niż faktycznie utrwalone obowiązywanie (...)”⁴⁶².

Wzorce obowiązują – tzn. są ustanowione bądź akceptowane w ramach jakiejś wspólnoty. Jej tradycja nie może jednak, jak zakładają antynaturaliści, stanowić uzasadnienia ich słuszności⁴⁶³. Wybór zaś – nawet jeśli jest samodzielny, gdyż wyrastający z rozumienia swojej wolności – nie jest w stanie uzasadnić relacji dobra, zawartej w pytaniu: „Co jest lepsze?” Jego rezultat – opowiedzenie się za konkretnym charakterem dobra – ma formę tetyczną; polega bowiem na ustanowieniu tego dobra bez podania jego uzasadnienia. W konsekwencji nawet oparcie się na ukształtowanej już i uprzedniej względem wyboru tradycji ma – jak zauważa Tugendhat – charakter irracjonalnego wyboru, nie można bowiem podać racji, jakie by za nim stały⁴⁶⁴.

W ten oto sposób raz jeszcze stajemy w obliczu alternatywy interpretacyjnej, która pojawiła się przy okazji dyskusji Habermasa ujęcia różnicy pomiędzy dwiema fazami koncepcji Heideggera. Przypomnijmy: niezależnie od „pозwrotowego” przeobrażenia myśli Heideggerowskiej, już w *Byciu i czasie* (jak starałem się pokazać w Rozdziale I.) wskazać można pewnego typu (wynikające z dwojakiej interpretacji zawartej w tym dziele przesłanki normatywnej) normatywne napięcie. Dookreślając je wyżej wypracowanymi kategoriami, można przedstawić następującą jego postać:

1. Podstawą wyboru jest decyzja, prócz indywidualnego sumienia nie ma ona żadnej innej instancji krytycznej, w związku z czym formuła decyzyzjonizmu jest „pusta” – zrywa z zastanym kontekstem aksjonormatywnym (Habermas) bądź dowolnie dobiera sobie zawarte w nim możliwości (Tugendhat). W obu przypadkach wybór pozostaje nieuzasadniony.
2. Podstawą wyboru jest tradycja, przedstawia ona sobą bowiem nie tyle dowolny kontekst aksjonormatywny, ile raczej kontekst aksjonormatywny ustanowiony mocą autorytetu, jaki w toku jej przemian krystalizuje się, wykształcając pewien zasób przekonań, poglądów czy

⁴⁶² Johan Gustav Droysen, *Grundriss der...*, op. cit., str. 101.

⁴⁶³ Na ten temat – zob. Ernst Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2004, str. 63-78.

⁴⁶⁴ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 242.

instytucji, odwołując się do których uzasadniamy swoje decyzje. Autorytet tradycji stanowi nieprzekraczalny horyzont dla sytuacji uzasadnienia.

Z jednej strony byłby zatem Heidegger etycznym decyzyjnistą, z drugiej zaś – etycznym naturalistą. Czy alternatywa ta stanowi jedyną możliwość interpretacyjną? W kolejnym rozdziale postaram się pokazać, że myśl „wczesnego” Heideggera da się interpretować w inny jeszcze sposób, niż to przewiduje wskazana alternatywa.

IV. Normatywna przesłanka ontologii fundamentalnej

1. Problem uzasadnienia – dwa typy decyzyzjonizmu

Mankament stanowiska określanego mianem decyzyzjonizmu jest znany – jest ono obciążone deficytem uzasadnienia tego, co nazywamy decyzją moralną. Jest tak, ponieważ decyzja prowadząca do wyboru nie dysponuje żadnym innym kryterium niż ona – tj. decyzja – sama (patrz cz. 3.5. Rozdziału I.).

Widzieliśmy już również (patrz Rozdział I.), jakimi środkami miałyby się realizować Heideggerowska odmiana decyzyzjonizmu. Habermas zwraca uwagę, że samą decyzję Heidegger wiąże z silnie normatywną ideą bycia właściwego oraz sumienia, które ma o takim byciu zaświadczać⁴⁶⁵. O ile jednak przyjąć za Habermasem, że:

1. pojęcie sumienia, którym operuje Heidegger, zakłada, że jest to sumienie indywidualne⁴⁶⁶,
2. indywidualność sumienia znajduje swoje odzwierciedlenie w autentyczności projektu⁴⁶⁷,
3. autentyczny projekt ma charakter solipsystyczny⁴⁶⁸ (tzn. nie nawiązuje do wspólnych, powszednich horyzontów sensu),

– to sumienie nie wnosi do sytuacji wyboru niczego nowego; co najwyżej zawęzić może (z uwagi na wymaganą autentyczność) zakres możliwości wyboru. W dalszym jednak ciągu będzie to wybór pozbawiony uzasadnienia.

Przyznać trzeba, że wiele fragmentów *Bycia i czasu* pozwala na wyprowadzenie takiej konkluzji. Pisze na przykład Heidegger, że sumienie „nie nawołuje (*hineinruft*) wzywającego w sferę publicznej gadaniny Się, lecz je z niej *od-wołuje* (*zurückruft*) w zamknięcie egzystentnej możliwości bycia” (BC: 349). Z kolei zarzut dotyczący „pustości” cechującej formułę decyzyzjonizmu, znajdowałby potwierdzenie w

⁴⁶⁵ Por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 179.

⁴⁶⁶ Por. ibidem.

⁴⁶⁷ Por. ibidem.

⁴⁶⁸ Por. ibidem, str. 176.

następującym m. in. fragmencie: „Zdecydowanie – pisze Heidegger – ‘egzystuje’ tylko jako rozumiejąco-projektująca-się decyzja. Ku czemu (*woraufhin*) jednak *Dasein* otwiera się w zdecydowaniu? Na co (*wozu*) ma się decydować? Odpowiedzi udzielić może tylko sama decyzja” (BC: 375).

Wspomniałem już o pytaniu, jakie Heideggerowi miał zadać jeden ze studentów – pytaniu o to, kiedy napisze on etykę. Wśród studentów krążyła też inna anegdota – mawiali oni podobno: „Jesteśmy zdecydowani, ale nie wiemy, na co...” Jak widać na podstawie powyższego cytatu, zgodnie z sensem, jaki Heidegger nadał egzystencjałowi zdecydowania, studenci nie mogli być zdecydowani, skoro nie wiedzieli, na co są zdecydowani. Odpowiedzi udzielić ma wszelako sama decyzja. O ile nie poprzedza jej żadna inna procedura, jest ona zupełnie nieokreślona. Na tym właśnie polegać miałyby, podkreślę to raz jeszcze, Heideggerowski decyzyjizm.

Na tej samej jednak stronie *Bycia i czasu*, na której znajduje się przytoczony fragment, Heidegger dokonuje pewnego rozróżnienia. W kontekście możliwości wyjścia poza komentowane odczytanie, znaczenie tego rozróżnienia jest – jak uważam – kluczowe. Otóż, Heidegger pisze, że wchodząca w grę decyzja jest wprawdzie nieokreślona egzystencyjnie, niemniej jednak jest ona określona egzystencjalnie (BC: 375). Co to oznacza?

Przypomnijmy: idąc po linii charakterystycznego dla filozofii transcendentalnej rozróżnienia na to, co transcendentalne, i na to, co empiryczne, Heidegger odróżnia egzystencjalną (*existenzial*) płaszczyznę rozumienia od płaszczyzny egzystencyjnej (*existenziell*). Ta druga dotyczyć ma przewodniego rozumienia siebie, tj. własnej egzystencji (BC: 17). Heidegger mówi, że jest ono „sprawą” (*„Angelegenheit”*) *Dasein* – tzn. dla egzystencyjnego rozumienia własnej egzystencji nie trzeba teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji (BC: 17). *Dasein* – jak pamiętamy – istnieje zawsze jako możliwość (czemu odpowiada projekt), realizująca się w pewnym faktycznie określonym wymiarze (czemu odpowiada rzucenie). *Dasein* rozumie siebie na podstawie projektowanych możliwości bycia, najczęściej dobierając je z uprzednio dostępnego ich repertuaru, usankcjonowanego dodatkowo na gruncie historycznie i kulturowo określonej wspólnoty, do której ono przynależy. Chodzi tutaj o konkretnie uchwytnie możliwości – o to, czy jestem szewcem, nauczycielem czy bankierem itp.; o to, jak (tak lub inaczej) przeprowadzam dane działania, jakie stosunki z innymi nawiązuję (a jakich nie).

Na przedontologicznym poziomie doświadczenia (a zatem w ramach rozumienia o charakterze egzystencyjnym) powyższe konteksty są rozumiane najczęściej spontanicznie, bez udziału dodatkowej refleksji, która obejmowałaby ich przyporządkowanie ontologiczne. Ich bycie jest, jak powiedziałby Heidegger, rozumiane, ale nie artykułowane – pozostaje niejako w mroku, jako naiwnie pojmowane i nieprzejrzyste (BC: 15). Przejrzystość zawsze już jakoś rozumianego bycia stanowi dopiero rezultat badania ontologicznego⁴⁶⁹. Prowadzi ono do wyodrębnienia tego, co konstytuuje egzystencję, na gruncie której rozumiane jest owo bycie. Heidegger – jak podkreślałem to wielokrotnie – porzuca perspektywę fenomenologii świadomości, konstytucję rozpatruje zatem, jak już również widzieliśmy, w kontekście sposobów bycia *Dasein* (czyli sposobów egzystowania). Sposoby te składają się na pewien kontekst konstytuujących egzystencję struktur; Heidegger kontekst ten nazywa egzystencjalnością (*Existenzialität*) (BC: 17). Jak starałem się pokazać, za nic przewodnią interpretacji ontologicznej służy Heideggerowi egzystencja w *modus* „zrazu i zwykle” niezróżnicowanej powszedniości (BC: 55). Na jej podstawie próbuje on wyodrębnić wspomnianą egzystencjalność (BC: 56) Starałem się wyjaśnić w Rozdziale I., że ma ona:

1. poprzedzać kategorie bytu w całości oraz obejmujące go swym badaniem ontologie regionalne (stąd mowa o ontologii fundamentalnej);
2. umożliwiać odnośny, przyporządkowany tamtym sens, skrywający się za wszelkim możliwym zjawiskiem (stąd mowa o hermeneutyce jako o metodycznym sensie ontologii).

Ontologia fundamentalna wychodzi – przypomnijmy – od hermeneutyki *Dasein*, „która jako analityka egzystencji koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*” (BC: 48). Ostatnie sformułowanie jest kluczowe – prowadzi ono wprost do zagadnienia

⁴⁶⁹ Heidegger mówi wprawdzie (BC: 17), że rozumienie egzystencyjne jest ontyczną „sprawą” *Dasein*, niemniej przedstawiona tu przeze mnie konstelacja pojęciowa pokazuje, że należałoby tutaj mówić o przedontologicznej „sprawie” – zgodnie z przyjętym przez Heideggera założeniem głoszącym, że przewodnie pytanie ontologii (tak jak ją on pojmuje) polega na radykalizacji przedontologicznego rozumienia bycia. W Rozdziale I. starałem się pokazać, na czym polega różnica pomiędzy poziomem przedontologicznym, ontycznym i ontologicznym. Uważam, że rozumienie egzystencyjne występuje na poziomie przedontologicznym, jakkolwiek czerpie ono również z ontycznych (tzn. stematyzowanych i opisanych w jakimś nieontologicznym słowniku) wykładni, podług których zinterpretowana jest rzeczywistość, jak również możliwości egzystencji.

podstawy przedłożonych przez Heideggera interpretacji. Tutaj właśnie pojawia się problem uzasadnienia. Można go rozpatrywać przynajmniej dwojako:

1. Wiąże się on z wspomnianą już kwestią egzystencjalnego określenia decyzji (nieokreślonej egzystencyjnie).
2. Wiąże się on z kwestią wyboru strategii interpretacyjnej, konsekwencją której jest zaś to, co uznać można za normatywną przesłankę ontologii fundamentalnej.

Powróćmy na chwilę do zagadnienia poruszonego w punkcie 1. i rozpatrzmy je przy pomocy zarysowanych przed chwilą charakterystyk. Decyzja ma więc być, jak zakłada Heidegger, nieokreślona egzystencyjnie – na co konkretnie decyduje się *Dasein*, zależne jest od jego decyzji (poprzedzonej ewentualnie oddziaływaniem sumienia – ono wszak również jest treściowo nieokreślone). Wydaje mi się, że w świetle wyżej przywołanego rozróżnienia sens poczynionych przez Heideggera uwag zyskuje na jasności. Ontologia fundamentalna operuje pojęciami i strukturami (egzystencjalnością), których zasięg jest w zamierzeniu uniwersalny – tzn. przeznaczone są one do interpretacji jakiegokolwiek kontekstu egzystencyjnego (co widać zwłaszcza po zamieszczonych przez Heideggera w § 11. *Bycia i czasu* uwagach dotyczących tzw. społeczeństw pierwotnych). Nie jest zatem istotne, czy chodzi o współczesne społeczeństwo oparte na podziale pracy⁴⁷⁰, czy raczej o przednowoczesne formy uspołecznienia ucieleśnione w tradycyjnych wspólnotach. W zależności od lokalizacji czasowej i przestrzennej zmieniają się nie tylko formy uspołecznienia, ale i przewidziane przez nie społeczne role czy – najogólniej – możliwości bycia. W kontekście założeń przyjętych przez Heideggera, nie da się z góry rozstrzygnąć przedmiotu decyzji, sam repertuar możliwości, którymi ona dysponuje, jest bowiem zmienny, dodatkowo zaś – z uwagi na rzucenie – przypadkowy. Najpierw zatem trzeba znajdować się w ramach określonej przestrzeni możliwości, ażeby wiedzieć, co w ogóle (w danej przestrzeni) podlega wyborowi.

Egzystencyjna nieokreśloność powyższego wyboru ma być wszak – jak zaznacza Heidegger – określona egzystencjalnie. Skoro treść tego, co podlega wyborowi (zawartość dostępnej przestrzeni możliwości), jest nieokreślona, określoność decyzji, stosownie zresztą do charakterystyki egzystencjalności

⁴⁷⁰ Jakkolwiek w tym kierunku starałem się poprowadzić przedłożoną tu interpretację.

(stanowią ją struktury bycia, a zatem sposoby egzystowania), polegać musi na sposobie, w jaki została ona powzięta.

Odczytanie decyzyjonistyczne podsuwa w tym momencie znaną nam formułę: przedmiot wyboru określa wyłącznie sama decyzja⁴⁷¹.

Zwróćmy jednak uwagę na pewną istotną okoliczność. Skoro Heidegger przyjmuje, że decyzja, jako nieokreślona egzystencyjnie, pozostaje określona egzystencjalnie, można by zapytać, czy zakres struktur egzystencjalności wyczerpuje się w egzystencjale znanym jako zdecydowanie lub – jeszcze ewentualnie – w sumieniu? Oczywiście, tak nie jest. Twierdzę w związku z tym, że podstawę, którą Heidegger sugeruje dla wchodzących w grę decyzji, określają pewne dodatkowe procedury. W przypadku określenia egzystencjalnego nie chodzi bowiem wyłącznie o samo zdecydowanie (*Entschlossenheit*).

Zanim powrócę do powyższego wątku, proponuję dokonać przejścia do drugiej płaszczyzny problemu uzasadnienia. Zetknęliśmy się z nią w cz. 3.4. Rozdziału I.

Otóż, o ile decyzja ma być określona egzystencjalnie, powstaje pytanie o uzasadnienie samych struktur, które określać mają podejmowaną decyzję. Chodzi innymi słowy o to, w oparciu o co *resp.* na podstawie jakiej przesłanki uzasadniającej uzyskał Heidegger normatywną zawartość struktur egzystencjalnych, za pomocą których ujmuje on egzystencję *Dasein*.

Heidegger był świadom zależności, na które tutaj wskazuję. Egzystencjalność konstytuować ma ontologiczną strukturę egzystencji. Ona z kolei umożliwia ma, jako element konstytuujący, jej egzystencyjną realizację (innymi słowy: konkretny jej przebieg). Eksplikacja egzystencjalności polega zaś, jak przyjmuje Heidegger, na wskazaniu idei ukonstytuowania bycia *Dasein* (BC: 17)⁴⁷². Ideę tę sformułował Heidegger następująco: „Byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi, odnosi się do swego bycia jako do swej najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości” (BC: 54).

⁴⁷¹ Sumienie, jako indywidualne i niewystawiane (a zatem niedyskursywne, sytuujące się poza granicami racjonalnego rozważania), niczego do niej nie wnosi, stanowić może co najwyżej – jak już zauważyłem – o zawężeniu zakresu wyboru (o ile prowadzić ma on do egzystowania właściwego).

⁴⁷² Jak wobec tego przyjmuje Heidegger, wraz z rozjaśnieniem tej idei, sama idea bycia w ogóle również ulega rozjaśnieniu (BC: 17), w myśl przyjętych przez niego założeń jest ono bowiem – jak pamiętamy – dostępne wyłącznie w rozumieniu; dlatego ontologie regionalne poprzedzić musi ontologia fundamentalna, rozjaśniająca sposób bycia tego bytu, który rozumie bycie w ogóle: „Ontologie, które tematyzują byt o charakterze bycia odmiennym niż *Dasein*, funduje zatem i motywuje ontyczna struktura samego *Dasein*, obejmująca sobą określoną postać przedontologicznego rozumienia bycia” (BC: 17).

Powyższy aspekt ukonstytuowania *Dasein* nazwał Heidegger każdorazową mojąnością (*Jemeinigkeit*). Jako że jednak realizuje się ona – jak pamiętamy (patrz cz. 3.2. Rozdziału III.) – w ramach pierwotnego społecznienia, jej podstawowym charakterem jest niewłaściwość bądź modalna obojętność (gdy w grę wchodzi odniesienia do innych) (BC: 294). Większość analiz Działu I. *Bycia i czasu* (BC: §§ 9–44) prowadzona była przez Heideggera pod kątem tych dwóch wskazanych modalności. Wiązą się one z przeciętnością, jaka charakteryzuje powszedniość życia wspólnoty. Eksplikację reguł, na których się ona opiera, uznałem za metodologiczną nić przewodnią w eksplikacji intencjonalności i rozumienia – zachodzą one, jak starałem się pokazać, na gruncie racjonalności ról społecznych związanych z działaniami zorientowanymi na normy. Heidegger z różnych stron naświetla, w jaki sposób tego rodzaju stan rzeczy jest rezultatem internalizacji, która przebiega w całkowicie bierny sposób: jako forma konformistycznego dostosowania się do zastanych oczekiwań. Egzystencję niewłaściwą charakteryzuje to, że nie stawia ona pytania praktycznego (w sensie przyjętym przez Tugendhata) i nie motywuje nim swoich wyborów.

Nieco wyżej nadmieniałem jednak, że Heidegger przyjął, iż w strukturze powszedniości zawiera się możliwość uchwycenia egzystencji właściwej (BC: 56). Uchwycenie to uzupełniałoby – jak mówi Heidegger – samą ideę egzystencjalności, ujmowaną przez niego dotychczas poprzez dwie wspomniane powyżej modalności (BC: 294). Zapytajmy jednakże: skąd można tego rodzaju ideę (tj. ideę egzystowania właściwego) uzyskać? Wspominałem już, że Heidegger wykazuje świadomość tego problemu. Ujawnia się on pod postacią zależności rozumienia ontologicznego i ontycznego. Przytoczmy znamieny fragment *Bycia i czasu*: „Czy jednak u podstaw przeprowadzonej ontologicznej interpretacji *Dasein* nie leży jakieś określone ontyczne ujęcie właściwej egzystencji, jakiś faktyczny ideał *Dasein*? Tak jest w istocie. Tego factum nie tylko nie można kwestionować i nie tylko należy je bezapelacyjnie przyjąć, ale i trzeba pojąć jego pozytywną konieczność, wychodząc od stanowiącego temat przedmiotu badania. Filozofia nigdy nie zechce odrzucać swoich ‘założeń’, ale też nie będzie mogła ich po prostu tylko przyjąć. Pojmuje ona przesłanki i wraz z nimi pogłębia i rozwija to, czego są one przesłankami” (BC: 390/91).

Idea bycia właściwego opiera się zatem na pewnym faktycznym ideale, który jako taki należy do sfery doświadczenia ontycznego. W *Byciu i czasie*

wskazać można kilka miejsc, w których Heidegger mniej lub bardziej otwarcie mówi o ontycznym (bądź egzystencyjnym) „zakorzenieniu” przedstawionych przez siebie ontologicznych interpretacji (BC: 18). W kontekście tego związku (tego, co ontyczne, i tego, co ontologiczne) stawia on pytanie o ewentualną arbitralność tamtych; zwróćmy uwagę na trzy interesujące fragmenty *Bycia i czasu* zawarte w paragrafie traktującym o metodycznej funkcji sytuacji hermeneutycznej (BC: § 63):

1. „Analiza egzystencjalna ma ciągle charakter pewnego *gwaltu* wobec roszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni. Charakter ten cechuje wprawdzie przede wszystkim ontologię *Dasein*, ale przysługuje też wszelkiej interpretacji, jako że kształtujące się w niej rozumienie ma strukturę projektowania. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z własnym *przewodnictwem* i *regulacją*? Skąd mają ontologiczne projekty czerpać dla swych ‘konstatacji’ oczywistość fenomenalnej odpowiedniości? Ontologiczna interpretacja projektuje wstępnie dany byt na jego własne bycie, aby ująć pojęciowo jego strukturę. Jakie drogowskazy mają wyznaczać kierunek projektu, tak by mógł on w ogóle trafić na bycie?” (BC: 392).
2. „Bez egzystencyjnego rozumienia wszelka analiza egzystencjalności jest pozbawiona gruntu. Czy u podstaw przeprowadzonej interpretacji właściwości i całokształtu *Dasein* nie leży ontyczne ujęcie egzystencji, które może wprawdzie wystąpić, ale nie musi być obowiązujące dla każdego? Interpretacja egzystencjalna nigdy nie będzie dążyła do dominacji nad tym, co egzystencyjnie możliwe i obowiązujące. Czy jednak nie musi ona uzasadnić *tych* swoich możliwości egzystencyjnych, za których pomocą daje ontyczną podstawę interpretacji ontologicznej?” (BC: 393).
3. „Ta ‘przemoc’ wstępnej prezentacji możliwości egzystencji może być metodycznie pożądana, czy jednak nie da się tu uniknąć arbitralności? Jeśli analityka kładzie u podstawy wybiegające zdecydowanie jako egzystencyjnie właściwą możliwość bycia, i do tej możliwości samo *Dasein*

pozywa z podstawy swej egzystencji, to czy możliwość ta jest *dowolna*?”
(BC: 393/4)⁴⁷³.

Jak trzeba podkreślić, Heidegger nie wyprowadza konsekwencji ze wskazanych tu wątpliwości – bardzo szybko przeczy mianowicie ontycznym założeniom swoich analiz. Twierdzi, że idea egzystowania właściwego zawarta jest w samym rozumieniu, jakie niezbywalnie określa naszą egzystencję (BC: 394). Jak argumentuje on, warunkiem oraz nośnikiem tego rozumienia jest byt, którym jestem zawsze ja sam, czyli – jak zakłada ukuta przez Heideggera parafrazacja *Dasein* – taka możliwość bycia, w którym chodzi w niej o nie samo (BC: 394), to – jak twierdzi on – już w samej relacji, jaka zachodzi pomiędzy rozumieniem a możliwościami bycia, zawiera się określone ich rozumienie – tj. właściwość (BC: 397). Realizowane przeze mnie możliwości bycia są bowiem każdorazowo moje, tzn. ja sam jestem – by tak rzec – ich agentem, mogę więc wybrać je lub nie, mogę również zrozumieć, że to właśnie ja stanowią podstawę ich wyboru.

Jak zatem widać, Heidegger próbuje wywieść charakter egzystencji właściwej (a zatem wchodzącą w grę przesłankę normatywną) z deskryptywnej treści przedstawionych przez siebie analiz ontologicznych. Odnośna treść intuicyjnie wydaje się poprawna: w naszym życiu zależy nam przecież na nim, na tym, by było ono jak najlepsze, i jakkolwiek nie bylibyśmy ograniczeni sytuacyjnie, dysponujemy przeważnie jakimiś możliwościami wyboru; częstokroć też wyraźnie zdajemy sobie sprawę z tego, że to my jesteśmy autorami wyborów, które projektują nasze życie. Niemniej jednak twierdziłbym, że tego typu ustalenie relacji pomiędzy aspektem deskryptywnym a normatywnym jest błędne. Heidegger popada, moim zdaniem, w retorykę obiektywizmu, którą zwalcza skądinąd w tradycji metafizycznej.

Próba wyprowadzenia twierdzeń, które mają pewne znamiona twierdzeń normatywnych (w tym sensie, że służyć one mogą za preskrypcje dla działań⁴⁷⁴), z

⁴⁷³ W cytacie zmieniłem, zgodnie z lekcją oryginału, „metodologicznie” na „metodycznie”.

⁴⁷⁴ Por. Jean Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Leszek Łysień, Kraków 2007, str. 127. Grondin odwołuje się tutaj do dość niejasnego, a frapującego wielu badaczy pojęcia tzw. wskazówki formalnej (*formale Anzeige*). Heidegger w *Byciu i czasie* powiada bowiem niekiedy, że pojęcia, których używa, lub struktury, za pomocą których interpretuje on nasze bycie, mają charakter formalnie-wskazujący (*formalanzeigend*) – są mianowicie wspomnianymi wskazówkami formalnymi (*formalen Anzeigen*). Polski tłumacz *Sein und Zeit* najczęściej przeocza to wyrażenie, wobec czego jego tłumaczenie jest niekonsekwentne. Podaję więc miejsca oryginału niemieckiego, gdzie występuje ono, niekiedy przy rozdzieleniu obu jego członów, niekiedy zaś bez członu pierwszego (SZ: 43, 53, 114, 116, 117, 132, 160, 231, 313, 315). Heidegger w *Byciu i czasie* nie objaśnia nigdzie, na czym miałyby polegać owa wskazówka formalna bądź formalne wskazywanie. Theodore Kisiel uznaje, że wskazówka formalna

opisowo uchwytnych warunków obszaru, w którym miałyby one znajdować zastosowanie, narażona jest na poważne trudności natury metodologicznej (jeśli nie jest w ogóle niemożliwa do poprawnego zrealizowania). Przyjęcie ontologicznego (bądź antropologicznego) uzasadnienia etyki uznaje się z reguły za słabość teoretyczną.

Uważam, że Heidegger bądź przeocza, bądź maskuje normatywną podstawę, na jakiej wspiera się przedstawiona przez niego interpretacja. Biorąc pod uwagę zwłaszcza okres zamknięty latami 1919-1923, wiele przemawiałoby za tą drugą ewentualnością. Zanim przejdę do wyjawienia tego, jaka w kontekście problemu uzasadnienia jest, moim zdaniem, relacja pomiędzy sferą doświadczenia ontycznego a jej ontologiczną wykładnią, proponuję dokonać dygresji na temat założeń, jakie Heidegger przyjął we wskazanym okresie.

Wspominałem już (patrz cz. 3.1. Rozdziału I.), że Heidegger początkowo poruszał się w obszarze problemowym eksplorowanym przez neokantyzm. Potem jednak porzucił przyjęte przez ten nurt myślowy założenia. Skupił się na fenomenologii, którą próbował stosować w kontekście problemowym charakterystycznym dla prężnie

stanowi centralne zagadnienie metodyczne „wczesnej” filozofii Heideggera – zob. Theodore Kisiel, *The Genesis...*, op. cit., str. 47-56. Kisiel wiąże je z nieobiektywizującym ujęciem przedrefleksyjnego doświadczenia, z jakim mamy do czynienia w przedteoretycznym wymiarze doświadczenia. Jak zakłada on, wskazówka formalna stanowi „tajną broń” (*Geheimwaffe*) Heideggera – dzięki niej miałby on się bronić przed substancywizacją zawartych w *Byciu i czasie* pojęć i struktur pojęciowych – zob. Theodore Kisiel, „Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandel”, [w:] *Heidegger – neu gelesen*, M. Happel (red. nauk.), Würzburg 1997. Nie wydaje mi się jednak, by w obszarze myślenia dyskursywnego zasadnym było przyjęcie jakiegokolwiek instrumentarium metodycznego, które nie byłoby publicznie ujawnione w swoim znaczeniu. Uważam zatem, że linia eksplikacji, po której idzie Kisiel, jest błędna. W eksplikacji sensu i funkcji rzeczonych wskazówek formalnych szedłbym więc raczej po linii zaproponowanej przez Grondina. Pewne argumenty przemawiające za nią zaczerpnąć można z wykładów Heideggera z roku 1920/21 (FZR: § 13) oraz wykładu z roku 1927 (FT: 60-61). Ich komponenta normatywna ujawnia się wszak dopiero w powiązaniu z wymiarem ontologicznym, na który mają one wskazywać, korygując zarazem pozór bezzałożeńowych ujęć ontycznych (FT: 61). Heidegger przedstawia wskazówkę formalną w stylizacji Husserlowskiej, odwołując się (FZR: 54) do poczynionego w *Ideach I* rozróżnienia na generalizację oraz formalizację – por. Edmund Husserl, *Idee I*, § 13. Husserl odróżnia mianowicie uogólnienie gatunkowe, polegające na przechodzeniu do coraz wyższych rodzajów (na czym polegać ma generalizacja), od przyporządkowania danego przedmiotu (w szerokim sensie) odpowiedniej kategorii filozoficznej (na tym polegać ma formalizacja). Generalizacja związana jest z określoną dziedziną przedmiotową (która rządzi się swoimi prawami), natomiast formalizacja jest – jak zauważa Heidegger – umotywowana w samym nastawieniu, jakie przyjmuje badający (FZR: 55). Husserl przyjął – jak pamiętamy – iż możliwe jest uzyskanie takiego rodzaju nastawienia, które wolne byłoby od wszelkich założeń, umożliwiając ujęcie czyste. Natomiast w przypadku Heideggera, wszelkie wchodzące w grę deskryptywne aspekty wskazówek formalnych nie zachowują swej „czystości” – ich wyodrębnienie jest możliwe wyłącznie na gruncie pewnych uprzednio dokonanych rozstrzygnięć o charakterze normatywnym. Stąd też z pojęciem wskazówki wiązać można – podobnie jak Grondin – pewien sens apelatywny: nakłaniają one mianowicie do działań zgodnych z interpretacją, która je stosuje.

rozwijającej się wówczas filozofii życia (*Lebensphilosophie*), zwłaszcza w jej wersji zaproponowanej przez Diltheya⁴⁷⁵.

Jak wiadomo, Dilthey sformułował antynaturalistyczny postulat metodologiczny, by życie – stosownie do ujawnionej przez historyzm polimorficzności jego przejawów – rozumieć na podstawie niego samego⁴⁷⁶. Zwrot w kierunku tej problematyki doprowadził Heideggera do pytania o metodę – do pytania o to, czy założenia, jakie wypracował Husserl, zwłaszcza w pierwszej księdze *Ideii*, są w stanie ująć to, co tamta uznała za irracjonalną podstawą wszelkiej refleksji: życie rozumiane jako związek, względnie wzajemny układ (*Zusammenhang*) przeżyć, które należy rozumieć na podstawie nich samych⁴⁷⁷.

W przywoływanym tu przeze mnie okresie (1919-1923) odnośny kontekst określał Heidegger poruszając się początkowo właśnie w optyce Diltheya. Mówił zatem, że właściwym przedmiotem fenomenologii są „dzieje i życie” (GA 58: 146) „faktyczne doświadczenie życiowe” (FZR: 12), „życie w sobie” (GA 58: 29), które zamierzał on badać w kontekście związku, jaki zachodzi pomiędzy konstytutywną dlań naocznością (*Anschauung*) a jej wyrazem (*Ausdruck*)⁴⁷⁸.

Wspomniana w Rozdziale I. Laskiańska idea logiki filozofii przemienia się tutaj w ideę logiki egzystencyjnej (GA 61: 183): krok w kierunku filozofii życia był zarazem krokiem w kierunku przedteoretycznego wymiaru doświadczenia – jako źródła filozofowania.

Bycie i czas zachowuje wyżej przywołany motyw – interpretacja ontologiczna stanowi radykalizację przedontologicznego rozumienia bycia (BC: 19). Związek, jaki zachodzi pomiędzy rozumieniem przedontologicznym a jego ontologiczną interpretacją, jest jednak, jak uważam, inny, niż wynikałoby to z

⁴⁷⁵ Na temat Diltheyowskiej inspiracji Heideggera – zob. Otto Pöggeler, „Heideggers Begegnung mit Dilthey”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch...*, op. cit.; Frithjof Rodi, „Die Bedeutung Dilthey für die Konzeption von ‘Sein und Zeit’. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch...*, op. cit., a także Włodzimierz Lorenc, „Heidegger jako krytyk i następca Diltheya. Analiza poglądów Heideggera z okresu poprzedzającego *Bycie i czas*”, [w:] *Heidegger w kontekstach*, op. cit.

⁴⁷⁶ Na ten temat – zob. Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech: 1831-1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1992, str. 193-201.

⁴⁷⁷ Na temat konstelacji pojęciowej: życie – przeżycie, oraz znaczenia tego ostatniego pojęcia dla dziewiętnastowiecznej refleksji filozoficznej – zob. Karol Sauerland, „U źródeł kariery niemieckiego pojęcia ‘przeżycia’ w czasach Diltheya”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 4 (89), Warszawa 1973.

⁴⁷⁸ Na ten temat – zob. Rudolf Adam Makkreel, „Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt“, [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band II: Im Gespräch der Zeit*, Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt am Main 1990.

przytoczonych przed chwilą deklaracji Heideggera. Ontycznego ideału przyświecającego idei ukonstytuowania bycia nie da się, moim zdaniem, wyprowadzić ze wskazanej przez Heideggera struktury ontologicznej. Habermas również dostrzega ten problem. „Analityka egzystencjalna – pisze on – wyrasta z najgłębszego porywu samej ludzkiej egzystencji”⁴⁷⁹. Jest ona zatem – jak zauważa Habermas – konsekwencją zainteresowań skądinąd zdyskwalifikowanych jako czysto ontyczne⁴⁸⁰.

Udostępnione w ramach *Gesamtausgabe* teksty wykładów Heideggera poświadczają na rzecz wskazanego uwikłania ontologii w kontekst konkretnie przeżywanego życia. W początkowej swej powojennej działalności akademickiej Heidegger zakładał bowiem, że ostateczną i nie dającą się przekroczyć motywację dla związku, jaki zachodzi pomiędzy naocznością a wyrazem, stanowi zawsze osobiste, konkretne doświadczenie (jeden z komentatorów rozpoznaje tutaj figurę platońskiego Erosa⁴⁸¹). I od takiej też motywacji wychodzić ma jego zdaniem filozofia – wbrew temu, że jak dotąd „filozofowie starali się zbyć właśnie faktyczne doświadczenie życiowe jako coś w oczywisty sposób ubocznego, choć przecież właśnie w nim ma swe źródło filozofowanie, które też poprzez nawrót – istotny – do niego powraca” (FZR: 18).

Filozofia, tak jak ją w tym okresie projektuje Heidegger, stanowić ma jedność pojęcia i jego performatywnej realizacji (określić ją więc można mianem „filozofii identyczności życia”⁴⁸²). Jedność ta opiera się początkowo na figurze Heglowskiej – nierozjaśnione „życie w sobie” stać się ma bowiem, zgodnie z założeniem przyjętym przez Heideggera, „życiem dla siebie” (GA 61: 131)⁴⁸³.

⁴⁷⁹ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 169/170.

⁴⁸⁰ Por. ibidem, str. 170.

⁴⁸¹ Por. Friederich Hogemann, „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch*, op. cit., str. 56.

⁴⁸² Carl Friedrich Gethmann, „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‘Sein und Zeit’”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch*, op. cit., str. 44. Jak już wspomniałem w Rozdziale III., część badaczy – odmiennie niż przywoływany już Kisiel, który zakłada ciągłość rozpatrywanego przez nas okresu – uznaje, że w przypadku lat, w których filozofowanie Heideggera prześlągnięte było inspiracjami Diltheyowskimi (chodzi o okres 1919-1923), można mówić o konceptualnej jego odrębności względem tego, co powstało później i co ocenić można nawet jako degenerację wcześniejszych idei, które miałyby oferować ciekawsze perspektywy badawcze, niż późniejsze pomysły ukoronowane *Byciem i czasem* – na ten temat zob. Wojciech Herman, „Wczesne poglądy Heideggera...”, op. cit.

⁴⁸³ Heidegger szybko potem doszedł jednak do wniosku, że środki kategoriałne, jakich dobrał, by wyeksplikować źródłowy kontekst przeżyć, dzielają pewne mankamenty charakterystyczne dla założeń przyjętych przez Diltheya. Z uwagi na to środki te nie pozwalają – jak twierdzi Heidegger – we właściwy

„Filozofia – pisze Heidegger – jest zasadniczym sposobem samego życia, tak właściwie bowiem każdorazowo je ona przy-wraca / powtarza (*wieder-holt*), podejmuje z upadku, które to podjęcie jest, jako radykalne badanie, samym życiem” (GA 61: 80).

Wskazany przed chwilą motyw jest – według mnie – kluczowy. Ujawnia bowiem, że filozofia (tak jak ją rozumie Heidegger) opiera się impulsach, które swe źródło posiadają w samym życiu – w doświadczeniu filozofującego. W recenzji pracy Jaspersa Heidegger mówi o przedrozumieniu powstałym na gruncie źródłowych doświadczeń oraz związanych z nimi przeświadczeniami i intencjami, w kontekście których interpretacja rościć sobie może prawo do zasadności (RKJ: 9-25). Przytoczmy dwa wysoce instruktywne fragmenty pojawiające się w recenzji pracy Jaspersa:

1. „Chodzi raczej o to, by *jeszcze* wyraźniej wydobyć na jaw owe wstępne przeświadczenia; trzeba dotrzeć do przesłanek, sensu i doniosłości związanych z nimi nastawienia; uprzytomnić sobie ich – może niezbyt wyraźnie, właściwie i na miarę rzeczywistego znaczenia uświadamiane – *wymagania*; i wreszcie ocenić je ze względu na filozoficzną wagę i źródłowość wewnętrznych intencji” (RKJ: 15).
2. „Sens egzystencji – jeśli odwołać się do jego źródeł oraz fundamentalnego doświadczenia – to właśnie ten sens bycia, którego nie można odczytać na podstawie ‘jest’ ujętego w specyficznym poznawczej wykładni, zawsze będącego przy tym swoistą obiektywizacją, lecz jedynie na gruncie

sposób sformułować kwestii bycia (GA 20: 173). Nie chodzi przy tym wyłącznie o niejasność samego pojęcia podstawowego, które zdaniem Heideggera pozostawione było w „wraz z całą ontologią w sferze indyferencji” (BC: 266). Pomimo tego, że Dilthey nie ograniczał kwestii doświadczenia do poznania i wiedzy, interpretując życie holistycznie – jako jedność jego aspektu intelektualnego, wolicjonalnego i emocjonalnego, tak jak się one przejawiają w „żywym podmiocie” (GA 20: 302) – to mimo wszystko popadł na powrót w model kontemplacyjny – por. Włodzimierz Lorenc, „Heidegger jako krytyk...”, op. cit., str. 55. Przyjęta przez Diltheya w kontekście procedury interpretacyjnej triadyczna struktura – przeżycie, ekspresja, rozumienie – która umożliwiać ma metodyczny dostęp do rekonstruowanej całości życia duchowego, zakłada (jak zresztą cała tradycja, w której porusza się Dilthey) nieprzekraczalne rozróżnienie sfery wnętrza i sfery zewnątrz. Życie ma więc rozpoznawać swe własne sensory w ekspresywnych generowanych obiektywizacjach, lecz medium tego rozpoznania jest u Diltheya wciąż świadomość. Wychodząc bowiem od zasady fenomenalności (*Satz der Phänomenalität*), która zakłada tzw. fakt świadomości (*Tatsache des Bewusstseins*), przyjął Dilthey, że przedmioty dane nam są jako przedstawienia świadomości, co oznacza, iż pierwotnymi danymi doświadczenia nie są przedmioty zewnętrzne, lecz treści świadomości, nazwane przez niego przeżyciami – por. Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, op. cit., str. 101. Wobec czego, jak twierdzi Heidegger, „przeżycie pomyślane jest jako dostępna obiektywność, jako obszar rzeczowy” (GA 59: 172), z uwagi na który rozumienie, jakie zakłada Dilthey, nie jest określeniem życia, jako podmiotu i przedmiotu procesu interpretacyjnego, lecz stanowi odmienny od kauzalnego wyjaśniania sposób poznania – jak to z perspektywy 1927 roku ocenia Heidegger (GA 24: 389), wskazując przy tym na teoretyczno-naukową przesłankę (czy motywację) Diltheyowskiego myślenia (GA 20: 19).

pierwotnego doświadczenia zatroskanego posiadania samego siebie (*Haben seiner selbst*); to zaś dokonuje się przed ewentualnym późniejszym, ale dla samego tego doświadczenia nieistotnym ujęciem poznawczym (...)" (RKJ: 32)

Powyższe uwagi pojawiają się w kontekście omówienia Jaspersa koncepcji egzystencji. Podobnie jak Heidegger, Jaspers zakłada, że samorozumienie nie powstaje na gruncie autorefleksji (jak chciał Husserl), lecz jest ono wynikiem specyficznego rodzaju doświadczenia, które Jaspers nazywa sytuacją graniczną. Jak twierdzi on, w sytuacjach doświadczenia śmierci, straty, bólu, rozłąki uzyskujemy wgląd w sens naszego życia. Dopiero na takiej podstawie powstać może światopogląd, który przewodzi potem badaniu filozoficznemu jako jego – najczęściej niejawną – przesłanka.

Uważam, że podobny jest rodowód myśli Heideggera – jej ontyczne zakorzenienie (wskazujące na faktyczny ideał egzystencji) polega na umotywowaniu, jakie interpretacja posiada w jego własnych, jako filozofującego, przekonaniach (również o charakterze moralnym) ukształtowanych na gruncie faktycznego doświadczenia.

Nie podjąłbym się choćby próby wskazania, o jakie doświadczenia czy przeżycia mogłoby chodzić w przypadku Heideggera. Interesuje mnie wyłącznie „formalna” strona rozpatrywanego tu problemu: relacja, w jakiej pozostają w stosunku do siebie eksplikacja ontologiczna oraz doświadczenie ontyczne. Wbrew temu, co w *Byciu i czasie* deklaruje Heidegger, twierdzą, że ideału ontycznego, który stanowi normatywną przesłankę interpretacji ontologicznych nie da się wywieść ze struktur, na które ona wskazuje. Została ona przez Heideggera po prostu przyjęta. W związku z czym ontologia fundamentalna, jako interpretacja przedontologicznego rozumienia bycia – które w kontekście moralnym oznacza zazwyczaj, jak starałem się pokazać w Rozdziale III. heteronomiczność i zewnątrzsterowność wyborów, zdanie na dyktat opinii publicznej, co prowadzi do redukcji słuszności do akceptacji – stanowi zarazem aplikację swej własnej zasady, która pod postacią normatywnej przesłanki przewodzi tej interpretacji. Holistyczna interpretacja życia stanowi więc formułę jego ukierunkowania. Nie zakłada ona jednak żadnego metauzasadnienia – i na poziomie wyboru sposobu interpretacji życia rzeczywiście mówić

możemy o decyzyonizmie. Jest to jednak decyzyonizm innego typu, niż to zakłada Habermas⁴⁸⁴.

Decyzyonizm, jaki przypisać można, moim zdaniem, rozważaniom prowadzonym przez Heideggera w *Byciu i czasie*, polegałby na decyzji co do doboru przesłanek interpretacyjnych (również moralnych). Miałyby on wpływ również na dobór instrumentarium kategoriałnego. „Kwestią sumienia” jest więc wyeksplikować założenia metodyczne (GA 61: 11) bądź też w odmienny sposób, niż chciał tego Husserl, zrealizować postulat metodologicznej bezzałożeniowości – tj. przyswoić i ujawnić własne założenia interpretacyjne (RKJ: 11/12) lub, jak jeszcze inaczej mówi Heidegger, wskazać sytuację hermeneutyczną, która przewodziła badaniu (PIA: 7).

Zauważmy przy tym, że wchodzące w grę założenia (składające się na sytuację hermeneutyczną) można przyjąć lub nie – podobnie jak Rudolf Carnap, rozróżniając pytania zewnętrzne i wewnętrzne, zakłada, iż czym innym jest praktyczny problem akceptowalności założeń jakiegoś systemu semantycznego (pytanie zewnętrzne), czym innym zaś problem weryfikacji zdaniowych predykcji, która to weryfikacja zachodzi w oparciu o systemowe założenia semantyczne (pytanie wewnętrzne)⁴⁸⁵. C.-F. Gethamnn zauważa, iż w wykładach o Arystotelesie z 1921 roku Heidegger o życiu mówi w sposób charakterystyczny dla supozycji formalnej; w przypadku stosowanej przez niego procedury interpretacyjnej mamy więc do czynienia z pierwszeństwem predykcji przed konstatacją⁴⁸⁶. Oznacza to, że interpretacja ontologiczna prowadzi do takiej redeskrpcji interpretowanego przedmiotu, ażeby ujawnił się on stosownie do przyjętych przesłanek, których nie da się obalić w sposób empiryczny (tak jak można to zrobić z konstatacjami wchodzącymi w skład jakiejś nauki).

⁴⁸⁴ Zauważmy na marginesie, że nawet współcześni rzecznicy rehabilitacji *animal rationale* i racjonalności w ogóle, jak Schnädelbach, uczciwie wskazują na obecny we wszelkich koncepcjach (również Habermasowskiej) racjonalności oraz normatywności pewien szczątkowy decyzyonizm, który polega na opowiedzeniu się za pewną ich wizją – por. Herbert Schnädelbach, „Racjonalność i normatywność”, op. cit., str. 106. Określona preferencja co do racjonalności i normatywności jest tutaj związana z pewną decyzją dotyczącą sposobu życia – por. Herbert Schnädelbach, „Filozofia jako teoria racjonalności”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, op. cit., str. 56. Ostatecznie zaś wchodzi tutaj w grę kwestia utożsamienia się z określoną tradycją kulturową – por. Herbert Schnädelbach, „O dialektyce rozumu historycznego”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2001, str. 64.

⁴⁸⁵ Na analogię tę wskazuje Karl-Otto Apel – por. Karl-Otto Apel, „Heideggers philosophische Radikalisierung...”, op. cit., str. 293.

⁴⁸⁶ Por. Carl-Friedrich Gethamnn, „Philosophie als Vollzug und..”, op. cit., str. 40.

Nowy słownik – tj. nowy słownik interpretowania życia – można zatem przyjąć lub nie; decyzja ta pociąga za sobą wszakże pewne rozstrzygnięcia co do interpretowanego przedmiotu. Kategorie interpretacyjne stanowią bowiem formę protodziałań – jako schematy interpretacyjne umożliwiają mają wykształcenie sytuacji, w której podejmowana jest decyzja. Pojęcie sytuacji jest, jak uważam, kluczowe, gdy chodzi o przeformułowanie przesłanki normatywnej *Bycia i czasu*. Zajmę się nim w cz. 3.1. tego Rozdziału, teraz zaś spróbuję wskazać pewne osadzone w lekturze Heideggera argumenty na rzecz tego, że o właściwości myśli on mimo wszystko w taki sposób, że wiąże on ją z partycypacją w świecie wspólnym, ona zaś realizuje się poprzez dyskurs.

2. Właściwość jako partycypacja

Przypomnijmy: Habermas uznał właściwość (wzgl. autentyczność) za domenę realizacji izolowanych projektów. Sposób tej realizacji miałby zaś odpowiadać solipsystycznej figurze myślowej zawartej w Husserlowskich *Medytacjach kartezjańskich*. W odniesieniu do Heideggera starałem się ją wyeksplikować następująco: autentyczny projekt bycia jest w tym sensie solipsystyczny, że nie zachowuje związku z intersubiektywnie dzielaną sferą sensu – tj. stanowi on radykalną reinterpretację bądź negację uprzednio dostępnych projektów. Domniemany solipsyzm powiązałem zaś (za Habermasem i przede wszystkim Tugendhatem) z monologowym wykładaniem zamiarów, tj. takim, które (podobnie jak w powyższym przypadku) zrywa z uprzednim, intersubiektywnie dzielanym rozumieniem celów dla działań (patrz cz. 3.3. Rozdziału III.).

Uważam, że Habermasa rozpoznanie jest błędne – starałem się to pokazać w poprzednim Rozdziale. Teraz zaś wskażę dodatkowe przesłanki, które pozwalają na sformułowanie alternatywnych odpowiedzi na pytanie o możliwą właściwość *Dasein*.

Na wstępie chciałbym zwrócić uwagę na pewną znamioną okoliczność. Otóż, poniekąd zdumiewać może, że te interpretacje, które idą po linii odczytania decyzyjnistycznego, w ogóle nie biorą pod uwagę wspomnianych przesłanek, wobec

czego uspołecznienie oraz zindywidualizowanie musi dla nich występować jako opozycyjne człony alternatywy. Wbrew temu uważam, że Heidegger zakłada możliwość takiego stanu rzeczy, iż *Dasein* jest zarazem uspołecznione i zindywidualizowane. Widzieliśmy już, że w obszarze powszedniości i faktycznie praktykowanej moralności mamy do czynienia nade wszystko z uspołecznieniem: *Dasein* to zrazu istota uspołeczniona; siebie i świat rozumie ono bowiem w oparciu o zinternalizowane w ramach pierwotnej socjalizacji, intersubiektywnie podzielane wzorce interpretacyjne, ucieleśnione w zrutynizowanych działaniach codzienności. Widzieliśmy jednak, że w specyficznych warunkach trwogi konfrontującej z własną śmiercią rutyna ta może zostać zaburzona – problematykacji ulega bowiem własna wolność, co zaś prowadzi do pytania o podstawę własnych wyborów: czy wybieram ja sam, czy też raczej inni już za mnie wybrali? A jeśli zacznę wybierać ja sam, to znowuż zapytać można – w oparciu o jaką podstawę?⁴⁸⁷

Habermas zwraca uwagę, że sumienie stanowi tutaj niedostateczną podstawę, przemawia bowiem indywidualnie, decyzja zaś, do której przywodzi, stanowi wyłącznie pustą formułę – jest dowolna, dodatkowo zaś – izoluje ona od wspólnoty. Zwróćmy wszelako uwagę na następujące uwagi Heideggera:

1. „*Właściwe bycie Sobą* nie opiera się na jakimś odciętych od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz *jest pewna egzystencjalną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału*” (BC: 167).
2. „W upadaniu nie chodzi o nic innego jak o możliwość-bycia-w-świecie, chociaż w *modus* niewłaściwości. (...) Z drugiej strony *właściwa* egzystencja nie jest czymś oderwanym od upadającej powszedniości, lecz, egzystencjalnie biorąc, tylko jej zmodyfikowanym ujmowaniem” (BC: 229).
3. „Rzucone w swe ‘tu-oto’, *Dasein* jest faktycznie zawsze zdane na określony – swój – ‘świat’. Równocześnie najbliższym faktycznym projektem przewodzi zatroskana zatura w Się. Ją zaś może wezwać zawsze własne *Dasein*, a wezwanie to może zostać zrozumiane w sposób zdecydowania. Ta *właściwa* otwartość modyfikuje wówczas w sposób równie pierwotny ufundowaną w niej odkrytość ‘świata’, jak otwartość *Mitdasein* innych. Ani poręczny ‘świat’ nie staje się inny co do swej ‘zawartości’, ani krąg innych

⁴⁸⁷ Por. Ernst Tugendhat, „Wir sind nicht fest...”, op. cit., str. 149-150

nie ulega wymianie – a przecież zarówno rozumiejące, zatroskane bycie ku temu, co poręczne, jak i troskliwe współbycie z innymi zostają teraz określone na podstawie ich najbardziej własnej możliwości-bycia-Sobą” (BC: 374).

4. „Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa *Dasein* od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skoro przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie*? Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” (BC: 374).
5. „Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym ‘być’ w ich najbardziej własnej możliwości bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane *Dasein* może stać się ‘sumieniem’ innych. Właściwa ‘wspólnota’ wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą (...)” (BC: 274/5).

Świadomie ograniczyłem się do uwag zawartych w *Byciu i czasie*. Habermas konstruuje swą interpretację na podstawie tego dzieła. Nie wiadomo jednak, dlaczego nie dostrzega tych sformułowań. Co należałoby tutaj szczególnie zaakcentować?

1. Właściwość (patrz punkt 1.) nie jest stanem wyjątkowym podmiotu. Widzieliśmy już, że Heidegger przyjmuje, że właściwe bycie jest rezultatem konfrontacji z własną śmiercią. Do konfrontacji tej dochodzi w ramach wyróżnionego położenia, jakie stanowi trwoga. Jak mi się wydaje, trwoga jest właśnie tym stanem wyjątkowym, o którym mówi tutaj Heidegger. Trwoga indywidualizuje, ale zindywidualizowanie (egzystencja w modus właściwości) nie wymaga jej stałej obecności. Niejako na marginesie napomknę tutaj, że do tego nieporozumienia prowadzi „egzystencjalistyczne” odczytanie *Bycia i czasu*. Zakłada ono (jak czyni to np. Jean-Paul Sartre⁴⁸⁸), że konfrontowanie się z wolnością jest permanentne. Stąd już niedaleko do zarzutu, że Heidegger projektuje egzystencję właściwą w sposób niemożliwy do zrealizowaniu w faktycznym

⁴⁸⁸ Na ten temat – zob. Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, str. 132-169.

życiu – polegałaby ona bowiem na osobliwym („stan wyjątkowy”) neurotyzmie nieustannego myślenia o śmierci. Jak wbrew temu twierdzą, intencja Heideggera przyświecająca jego rozważaniom nad trwogą ma charakter krytyczny – wskazuje na możliwą genezę zindywidualizowania. To ostatnie nie wymaga jednak jej ciągłej obecności.

2. Właściwość (patrz punkt 2. oraz 3.) stanowi modyfikację niewłaściwości – jest zmodyfikowanym ujmowaniem powszedniości. Dlatego też pochopte wydaje się ujmowanie moralności jako domeny nieautentyczności⁴⁸⁹. Mówiłem już o tym, że Heidegger rozumie współbycie jako partycypację (GA 27: 85). Uważam w związku z tym, że właściwość rozumieć można jako zmodyfikowaną – tzn. inną od opisanego w cz. 3.3. Rozdziału III.) – postać partycypacji w świecie wspólnym. On zaś określony jest w punkcie wyjścia przez faktycznie praktykowaną moralność, w związku z czym właściwość byłaby również pewnego rodzaju stosunkiem do moralności, tzn. określoną formą partycypacji w niej.
3. Wbrew temu, co na jej temat mówi Habermas, właściwość (patrz punkt 4.) nie izoluje⁴⁹⁰, przeciwnie – zachowuje, jak twierdzą, pierwotne uspołecznienie, za pomocą którego starałem się zinterpretować świat działań określających samorozumienie. Tym bardziej stanie się to widoczne, gdy weźmiemy pod uwagę, że właściwość (patrz punkt 4.) jest możliwa tylko na gruncie bycia-w-świecie, te zaś określa współbycie. Właściwość zatem – jak wyraźnie mówi Heidegger – motywuje („popycha”) do troskliwego współbycia.

Współbycie, jak pamiętamy (patrz cz. 1. Rozdziału III.), jest konstytutywnym określeniem bycia-w-świecie. Do bycia-w-świecie należy również otwartość (*Erschlossenheit*). Heidegger analizuje ją za pomocą trzech podstawowych

⁴⁸⁹ Czini tak Lawrence Vogel – por. Lawrence Vogel, *The Fragile „We”*, Evanston 1994, str. 14.

⁴⁹⁰ Nie ma ona tym bardziej do czynienia z solipsyzmem. Zwróćmy uwagę np. na następujący fragment: „*Dasein* jako każdorazowo własne (*je eigene*) nie oznacza izolującej relatywizacji dokonywanej na jednostkach oglądanych z zewnątrz, a więc relatywizacji do jednostki (*solus ipse*), ‘własność’ (*Eigenheit*) stanowi raczej ‘jak’ bycia (*Wie des Seins*), wskazówkę (*Anzeige*) drogi możliwego bycia przytomnym (*Wachsein*). Nie jest to jednakże jakaś regionalna demarkacja, w sensie izolującego przeciwstawienia” (ONT: 13).

egzystencjałów: położenia, rozumienia oraz mowy. W Rozdziale III. starałem się pokazać, w jaki sposób egzystencjały te powiązane są ze współbyciem. Wiodącą rolę odgrywa w tym kontekście egzystencjał mowy. Powiązałem go z pewnymi roszczeniami, jakie wiążą się ze współbyciem. Roszczenia te są zrozumiałe na gruncie przynależności do wspólnoty. Interpretując Arystotelesa, Heidegger powiada, że *πόλις* i *κοινωνία* są sposobami ludzkiego bycia (GA 18: 46). Ich pojęcia są zatem – w myśl założeń ontologii fundamentalnej – określeniami, które zinterpretować można ontologicznie. Oznacza to za każdym razem to samo: *Dasein* definiuje jego przynależność do wspólnoty. Heideggerowskie rozumienie wspólnoty powiązać zaś można, moim zdaniem, z pewnego rodzaju przestrzenią komunikacyjną⁴⁹¹. Jak bowiem pisze Heidegger, „nie chodzi o współbycie w sensie bycia obok siebie, lecz w sensie *bycia wzajemnie rozmawiającego* (*Miteinandersprechensein*) na sposób komunikowania, oponowania, dyskusowania” (GA 18: 47).

Mówiłem już (patrz cz. 1. Rozdziału I.), że Heidegger porzuca substancjalne pojęcie rozumu. Teraz chciałbym to dookreślić.

Heidegger wskazuje pewną nić przewodnią, na podstawie której proponuje on eksplikować antyczne pojęcie *ζῶον λόγον ἔχον*. Stanowi ją język rozumiany jako mowa, sytuowana dodatkowo w kontekście praktyki. „Λόγος – pisze Heidegger – w klasycznej naukowej filozofii Greków (*Arystoteles*) nigdy nie oznacza 'rozumu', lecz mowę, rozmowę; człowiek jest tedy byciem, który świat swój ma na sposób czegoś zagadniętego (*Angesprochene*)” (ONT: 28). Ujmowany językowo świat jest, jak nieco dalej dodaje Heidegger, „tu-oto przede wszystkim w obchodzeniu się *πρᾶξις*, *troskania się* w szerokim sensie” (ONT: 34/5). Znaczenie *ζῶον λόγον ἔχον* jako rozumu jest w myśl jego propozycji eksplikacyjnej wtórne (BC: 211). Pierwotnie bowiem – podkreślę to raz jeszcze – chodzi, jak twierdzi Heidegger, o mówienie: „Człowiek jest takim bytem żywym, *który w rozmowie oraz mówiąc ma swe właściwe bycie*” (GA 18: 108).

Przytoczony cytat oferuje tutaj pewną odpowiedź, niemniej jest on błędna w tej mierze, w jakiej – co trzeba podkreślić – Heidegger *explicite* nie wypracował żadnych procedur dla argumentacji, jak Habermas w swej uniwersalnej pragmatyce czy Apel w swej pragmatyce transcendentalnej. Dlatego transformacji,

⁴⁹¹ Podobnie robi Manuel Jiménez-Redondo – por. Manuel Jiménez-Redondo, „Der kategorische Imperativ In Begriffen von 'Sein Und Zeit'”, [w:] *Die Zeit Heideggers*, Norbert Leśniewski, Ewa Nowak-Juchacz (Hrsg.), Frankfurt am Main 2002, str. 43.

jakiej Heidegger podaje pojęcie rozumu, nie wiązałbym z jego komunikacyjnym rozumieniem. Jest ono, jak uważam, zarezerwowane dla jego twórców – jakkolwiek Apel, próbując ująć perspektywę, z uwagi na którą mówić można o transformacji całej filozofii (nie tylko zaś centralnego dla niej zagadnienia, jakim jest rozum), wskazuje również na myśl Heideggera, jako na pewną propozycję, która do rzeczonyj transformacji doprowadziła⁴⁹². Myśl ta byłaby w związku z tym, przynajmniej w jakimś sensie, antenatką odnośnego pojęcia (tj. komunikacyjnego pojęcia rozumu).

Jak postaram się zaraz pokazać, w myśl założeń przyjętych przez Heideggera, struktury, w których dochodzi do rozstrzygnięć o charakterze moralnym, sytuują się na tej samej płaszczyźnie co ta, w której znajdują zastosowanie odnośne procedury⁴⁹³. Płaszczyzną tą jest dyskurs. W przypadku Heideggera mielibyśmy do czynienia z jego wersją topiczno-retoryczną⁴⁹⁴, jakkolwiek uważam, że wskazać można pewne przesłanki, które pozwalają przyjąć, iż Heideggerowski dyskurs daje się racjonalizować, tzn. że można mu imputować pewne procedury, z uwagi na które spełniane byłoby jego roszczeniu do słuszności. Obecność tych procedur transcenduje zaś założenia dyskursu o charakterze retoryczno-topicznym, gdzie moment uzasadnienia obecny w argumentowaniu rozumiany jest na sposób czysto psychologiczny – tj. jako instrument wpływania na przekonania i postawy (instrument ten wykorzystuje w celu wzmocnienia swej efektywności pewne utrwalone już sposoby przekonywania – topiki)⁴⁹⁵. Przesłanki te wskażę w kolejnej części tego Rozdziału. Teraz zaś spróbuję

⁴⁹² Mam tutaj na myśli cytowane już artykuły zawarte w pierwszym tomie *Transformation der Philosophie* – zob. Karl-Otto Apel, „Heideggers philosophische Radikalisierung...“, op. cit.; Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und Heidegger...“, op. cit.; Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und das Problem...“, op. cit.

⁴⁹³ Mówiąc precyzyjniej, na gruncie założeń przyjętych tak przez Apła, jak i Habermasa, procedury argumentacyjne są warunkami możliwości racjonalnego dyskursu, tj. takiego, argument przymusu zastąpiony zostaje przymusem lepszego argumentu, zaś złamanie norm porozumienia (roszczeń ważnościowych związanych z argumentowaniem) prowadzi do sprzeczności pragmatycznej; kto bowiem próbuje te normy podważyć, musi je wpięrow uznać, inaczej bowiem nie mamy w ogóle do czynienia z argumentowaniem – por. Herbert Schnädelbach, „Argumentacja filozoficzna”, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Ekkehart Martens, Herbert Schnädelbach (red. nauk.), Warszawa 1995, str. 745.

⁴⁹⁴ Korzystam tutaj z typologii dyskursu zaproponowanej przez Lecha Morawskiego. Rozróżnia on dyskurs scjentystyczny, retoryczno-topiczny oraz komunikacyjny. Na ten temat – zob. Lech Morawski, „Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji”, [w:] *Dyskursy rozumu: między przymocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Lech Witkowski (red. nauk.), Toruń 1990.

⁴⁹⁵ Por. ibidem, str. 117. W dyskursie o charakterze retoryczno-topicznym uzasadnienie, jak mówi jeden z jego współtwórców, Chaim Perelman, dotyczy nie norm, lecz „jedynie modalności naszego zachowania

pokazać, dlaczego w przypadku Heideggera uczestnictwo we wspólnocie realizuje się poprzez dyskurs i w jaki sposób prowadzi do niego to, co Heidegger nazywa egzystencją zdecydowania.

Habermas, przypomnijmy, proponuje decyzyjnistyczne odczytanie Heideggerowskich kategorii. W myśl tego zdecydowanie określać ma przedmiot wyboru, jest ono przy tym zawisłe tylko i wyłącznie od sumienia, które ma wszakże charakter indywidualizujący – autentyczność bycia sytuuje ono poza strukturami intersubiektywności. Zwróćmy tymczasem uwagę na kontekst, w jakim osadza Heidegger egzystencją zdecydowania. Mówi on, iż zdecydowanie stanowi *modus* otwartości (BC: 373). Do otwartości należą zaś, jak pamiętamy, położenie, mowa oraz rozumienie. Egzystencjały te znajdują swe spełnienie również w przypadku egzystowania właściwego:

1. Wyróżnionym położeniem jest trwoga. Eksplikowałem już jej funkcję – stanowi ona nade wszystko inicjujące doświadczenie, umożliwiające indywidualizację (BC: 332).
2. Trwoga przywodzi do właściwego Siebie, świadectwem dla którego jest sumienie (BC: 296). Przemawia ono w określony sposób – poprzez ze w (*Ruf*), który niezależnie od tego, że, jak zaznacza Heidegger, nie daje się artykułować poprzez słowa (i w tym sensie jest rodzajem milczenia (BC: 344)), stanowi dla Heideggera *modus* mowy (BC: 339) – stosownie do poczynionego wcześniej spostrzeżenia, iż „ktoś milczący podczas wspólnej rozmowy może w bardziej właściwy sposób 'dawać do zrozumienia', tzn. wykształcać zrozumienie, aniżeli ktoś, komu nie zbywa słów” (BC: 210/11).
3. Wyróżniony rodzaj rozumienia nazywa zaś Heidegger wolą-posiadania-sumienia, która przywodzi *Dasein* w nieswojość (BC: 372). Nieswojość jest pojęciem opozycyjnym dla oczywistości charakterystycznej dla zdroworoządkowej wykładni Sie (BC: 420). Jej – jak powiada Heidegger – rozsądkowość (*Verständigkeit*) „zna tylko wypełnianie i niewypełnianie reguł działania i norm publicznych. Odnotowuje ono naruszenia ich i poszukuje zadośćuczynienia. (...)

ze względu na normy” – Chaim Perelman, „Usprawiedliwienie norm”, przeł. Zygmunt Ziębiński, [w:] *Metaetyka*, Ija Lazari-Pawłowska (red. nauk.), Warszawa 1975, str. 187.

Rozumienie zewu jest wybieraniem – ale nie sumienia, którego jako takiego nie można wybierać. Wybrane zostaje *posiadanie*-sumienia jako bycie wolnym ku najbardziej własnemu byciu winnym” (SZ: 288)⁴⁹⁶.

Powróć niebawem do próby scharakteryzowania winy, o której mówi tutaj Heidegger. Teraz zaś chciałbym przypomnieć, że nieco wcześniej (patrz cz. 3. oraz 4. Rozdziału III.) starałem się pokazać, w jaki sposób reguły działania i normy publiczne splecione są z językiem (mową). W rezultacie jego kompetentnego zastosowania reprodukują się mianowicie pewne roszczenia w nim zawarte, tym samym zaś – racjonalność powszedniości, której ramy utożsamić można z owymi regułami i normami. Kompetencja polega tutaj na używaniu języka (mowy), zgodnym z tym, co wspólnota uprzednio już przewidziała odnośnie do możliwości powiązania pewnych sytuacji z konkretnymi artykulacjami (konkretnymi aktami mówienia). Teraz jednak widać, że dojść może do problematyzacji założeń wyznaczających to powiązanie. Jeśli zaś rozpoznanie to połączyć z uwagami, od których rozpocząłem tę część Rozdziału, to okaże się, że sumienie nie oddziałuje w jakiejś izolowanej przestrzeni, do której odwoływałoby ono *Dasein*, lecz właśnie w tej przestrzeni, w której mowa wymaga już nieodzownie swej artykulacji – jest bowiem nastawiona na pewien efekt perlokucyjny, on zaś zakłada odbiorcę. „Człowiek – pisze Heidegger – jest bytem, który mówi coś do kogoś innego, a wraz z tym *pozwała innym coś mówić* (...). Możliwość ta ujawnia się przez to, że ludzie są wspólni (*miteinander*) na sposób zachęcania do czegoś, przekonywania się, upominania się. (...) Człowiek pozwała, by mówiono, ponieważ *śłucha*; śłucha nie w tym sensie, by czegoś się nauczyć, lecz by uzyskać jakąś dyrektywę dla konkretnego praktycznego zatroskania” (GA 18: 111).

Heidegger powiada, że „zdecydowane *Dasein* wyzwala się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym 'być' w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś wspólnotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane

⁴⁹⁶ Nieco dalej Heidegger mówi następująco: „Powszednia wykładnia utrzymuje się w wymiarze zatroskanego naliczania i wyrównywania 'winy' i 'niewinności'. W tym dopiero horyzoncie 'przeżywany' jest głos sumienia” (BC: 367). Wobec czego życie jest tu pojmowane – jak zauważa Heidegger – jako pewnego rodzaju interes, zarządzany i obrachowywany (BC: 364). Przez pryzmat tej metafory (sformułował ją Schopenhauer) interpretuje on również Kantowską metaforę sumienia jako trybunału, z którym można niejako pertraktować, jak z sędzią czy mentorem (BC: 368).

Dasein może stać się 'sumieniem' innych. Właściwa wspólnota wyrasta dopiero z właściwego bycia Sobą w zdecydowaniu, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i zamierzanych przedsięwzięć” (SZ: 298)⁴⁹⁷.

Widać zatem, że zdecydowanie wiąże *Dasein* ze wspólnotą. Jako moment otwartości zakłada ono używanie języka, wspólnota bowiem kształtuje się w komunikowaniu się oraz w walce (BC: 483).

To ostatnie stwierdzenie nie brzmi oczywiście najlepiej, jeśli wziąć pod uwagę pozamerytoryczny kontekst *Bycia i czasu*. Skądinąd jest ono charakterystyczne dla tradycji, w którą wpisał Heideggera Habermas. Decyzjoniści myśleli bowiem o wspólnocie w opozycyjnych kategoriach: *Feind – Freund*, wróg – przyjaciel. Ażeby osłabić możliwą wymowę takich stwierdzeń, zwracam uwagę (patrz cz. 5. Rozdziału III.) na neglizowaną w ramach krytyki Się strategiczność cechującą pozorną komunikację zdegenerowanego *modus* mowy – tj. gadaniny (*Gerede*).

Heidegger – jakby na potwierdzenie tego, iż nie myśli za pomocą odnośnych opozycji – jeszcze w wygłaszanych w latach czterdziestych wykładach o filozofii Nietzschego wskazywał na niestrategiczny sens intersubiektywnie osiągniętej zgody⁴⁹⁸: „Porozumieć się co do czegoś – pisze on we fragmencie zatytułowanym *Porozumienie i kalkulacja* – znaczy: to samo o tym myśleć, zaś przy rozchodzeniu się opinii – ustalić, pod jakimi względami istnieje zbieżność, a pod jakimi rozdzwięk. Porozumienie jest za każdym razem zgodą co do czegoś, jako *tego samego*. Porozumienie w tym istotnym sensie jest nawet warunkiem wstępnym rozchodzenia się opinii, niezgody; gdyż tylko, o ile spierającym chodzi o to samo, mogą się oni ze względu na *ową jedną* [rzecz] poróżnić. (...) Skoro nieporozumienie i niezrozumienie są tylko odmianami porozumienia, dopiero dzięki porozumieniu – pomyślanemu zgodnie z jego istotą – ugruntowane zostaje schodzenie się (*Aufeinanderzukommen*) tych samych ludzi w ich tożsamości i sobości (*Selbigkeit und Selbstheit*)” (N: 573).

Reasumując:

1. Właściwość stanowi modyfikację niewłaściwości – jest zmodyfikowanym sposobem uczestniczenia w powszedniości.

⁴⁹⁷ Przekład polski jest w tym miejscu nieco wadliwy.

⁴⁹⁸ Podkreśla to również Habermas – por. Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 160.

2. W tej mierze, w jakiej powszedniość określa ją językowo reprodukowane ramy racjonalności reguł działania i norm publicznych, uczestnictwo to realizuje się poprzez dyskurs.
3. Zindywidualizowany wkład w dyskurs polega w jego aspekcie krytycznym na problematyzacji pewnych, oczywistych zrazu założeń tego dyskursu.

Punkt 3. wymaga osobnego rozwinięcia. Zanim do niego przystąpię, jeszcze jedna drobna uwaga związana z jednym ze zdań, z jakim spotkać się można w pismach Heideggera. Jego przytoczenie mogłoby odegrać rolę wyłącznie ciekawostki, niemniej – niezależnie od swojego zamierzonego lub niezamierzonego efektu komicznego – potwierdza ono, moim zdaniem, kierunek, w jakim zmierzają Heideggerowskie intuicje na temat języka (mowy). Otóż, pośród różnych danych przez Heideggera propozycji translacyjnych dla ζῶον λόγον ἔχον znajduje się i taka: „Człowiek jest takim bytem żywym, który czyta gazety” (GA 18: 108).

Język (mowę) wiąże tutaj zatem Heidegger z forum publicznym (prasa jest przecież mniej lub bardziej opiniotwórczą formą jego kształtowania), czyli przestrzenią ścierania się opinii, która umożliwia ukształtowanie się porozumienia⁴⁹⁹. Innym tego potwierdzeniem jest Heideggerowska koncepcja retoryki. Retorykę dopiero w pochodnym sensie uznaje on za dyscyplinę techniczną, dotyczącą reguł skutecznego przekonywania (GA 18: 110). Retoryka – jak przyjmuje Heidegger – uwydatnia to, „co przemawia za jakąś sprawą”, wytwarzając odpowiednie nastawienie u tych, „do których się mówi, i to każdorazowo z uwagi na sprawy, które podlegają debacie” (GA 18: 114). „Dzięki mówieniu – pisze on nieco dalej – dochodzi do wykształcenia, odnowienia, utrwalenia oraz zaostrenia się poglądów” (GA 18: 139). Pamiętając o tym, co o języku (mowie) mówiłem w cz. 4. Rozdziału III., nie dziwi uwaga, jaką Heidegger opatrzył *Retorykę* Arystotelesa. Twierdzi on mianowicie, że była ona pierwszą systematyczną hermeneutyką powszedniości wspólnego bycia (BC: 178).

Intersubiektywność – przypomnijmy – to uczestnictwo (GA 27: 85), ono zaś – jak starałem się tutaj pokazać – realizuje się poprzez dyskurs. Zapytajmy teraz, jakie wskazać można jego elementy, które koncepcję Heideggera

⁴⁹⁹ Por. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu...*, op. cit., str. 250.

uwalniałyby od niektórych przynajmniej mankamentów, jakim cechuje model retoryczno-topiczny.

3. Dyskurs a sumienie

W poprzedniej części tego rozdziału starałem się pokazać, że Heidegger myśli tutaj mimo wszystko w sposób, który egzystencjał zdecydowania wiąże na powrót ze światem współbycia. Trwoga, owszem, odwodzi od tego świata, lecz po to, ażeby umożliwić samodzielne wybieranie. W tej części rozdziału chciałbym wskazać, jakie pozytywne możliwości rozpoznaję w propozycji Heideggera. On sam mówi bowiem, że zew sumienia ma swój aspekt nie tylko krytyczny, lecz również pozytywny (BC: 363). Słowem, chodzi mi o wypełnienie treścią egzystencjalnej struktury, która – w myśl tego, co przyjął Heidegger – nadawać ma określoność decyzji, która nieokreślona jest wyłącznie w perspektywie egzystencyjnej.

3.1. Dyskurs a procedury?

Jak wzmiankowałem nieco wcześniej (patrz cz. 6.3. Rozdziału III.), dla Heideggera najbardziej źródłowa prawda to prawda egzystencji. Ta relatywizacja prawdy do *Dasein* ulega wyostrzeniu, gdy analizy zawarte w *Byciu i czasie* zmiierają w kierunku uchwycenia istoty *Dasein* egzystującego w *modus* właściwości. Mówi więc Heidegger, że wraz z wprowadzeniem egzystencjału zdecydowania uzyskana została „najbardziej źródłowa, gdyż właściwa prawda *Dasein*” (SZ: 297 / BC: 373).

Mówiłem już również o tym (patrz cz. 6.2. Rozdziału III.), iż indywidualizującą funkcję trwogi rozumieć można by jako inicjujące doświadczenie, które prowokuje do pytań w stylu wskazanej przez Tugendhata kwestii praktycznej. Mówiłem jednak o tym (patrz cz. 6.3. Rozdziału III.), że Tugendhat w swoich analizach stara się pokazać, iż Heideggerowska konstrukcja sytuacji wyboru narażona jest na

irracjonalizm, brak w niej bowiem aspektu krytycznego – swą koncepcją fundamentalnej prawdy uczasowionych horyzontów Heidegger zapoznaje, jak twierdzi Tugendhat, właściwy problem prawdy⁵⁰⁰. Zarzut ten stanowi niejako *pendant* dla krytyki Heideggerowskiego decyzyjonizmu, jaką przedstawił Habermas. Daje się on bowiem uogólnić i zastosować na płaszczyźnie etycznej. „To – stwierdza Tugendhat – że u Heideggera brak pojęcia dobra, jak również rozważań nad uzasadnieniem wypowiedzi ewaluatywnych i normatywnych, jest rezultatem (*gründet*) jego pojęcia prawdy. (...) Również pojęcie dobra podpada pod pojęcie prawdy, ponieważ we wszelkich wypowiedziach zawarte jest roszczenie do ich prawdziwości, tzn. uzasadnienia, a zdania, w których się mówi, że coś jest dobre albo lepsze, są wypowiedziami”⁵⁰¹.

W tej mierze – argumentuje Tugendhat – w jakiej Heidegger utożsamia prawdę z horyzontem otwartości, ten zaś miałby się modyfikować do źródłowej prawdy egzystencji w jej *modus* egzystowania właściwego, jeszcze mocniej separuje on swą refleksję od krytycznie rozumianej kwestii prawdy⁵⁰². Instancja utożsamiana zazwyczaj z odpowiedzialnością za prawdę⁵⁰³ – rozum – zostaje bowiem przez Heideggera niejako wyprowadzona z relacji samoodniesienia, jakie przypisać można *Dasein*⁵⁰⁴. Samoodniesienie to ma – jak pokazał Tugendhat – postać praktycznego odniesienia do swoich możliwości bycia, czyli – jak pamiętamy – możliwości działań. Prawda egzystencji przybiera tutaj postać jej realizacji (*Vollzug*), nie zaś – jak w modelu filozofii podmiotu – przedstawienia

⁵⁰⁰ Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 351.

⁵⁰¹ Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 239.

⁵⁰² Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung...*, op. cit., str. 240.

⁵⁰³ Husserlowi, jak pamiętamy (patrz cz. 4. Rozdziału II.), przypisać można silny internalizm w kwestii norm i wartości. Jest on konsekwencją przyjętej przezeń koncepcji prawdy, która w myśl przyjętych przezeń założeń motywuje do podjęcia odpowiedzialności za jej poznanie oraz zastosowanie w działaniu. Sięgając do tego splotu prawdy i motywacji, niektórzy badacze (jak np. Jacek Filek) próbują bronić Husserla przed zarzutem obecności w jego myśli motywu dogmatycznego, na który wskazuje Tugendhat – zob. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 194. Heidegger zdaje się głosić coś podobnego, gdy zarzuca Husserlowi, iż założenie głoszące, że człowiek jest każdorazowo nastawiony na uzyskanie poznania prawdziwego, jest problematyczne (GA 17: 97). Niebawem postaram się pokazać, jakie – moim zdaniem – stanowisko w odnośnej kwestii przyjmuje Heidegger. Dookreślę zarazem w ten sposób znaczenie przekroczenia silnego pojęcia teorii, które starałem się przybliżyć w Rozdziale II. na przykładzie filozofii Husserla.

⁵⁰⁴ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein...*, op. cit., str. 240. „Tym bardziej powinno zaskakiwać – pisze Tugendhat – że ten właśnie filozof, który jako pierwszy rozwinął strukturalnie adekwatną koncepcję odnoszenia się do samego siebie (*Sichzusichverhalten*), porzucił pojęcie rozumu” (ibidem).

(*Vorstellung*)⁵⁰⁵. Jest to zatem *vérité à faire*, by sięgnąć po znane *dictum* stosowane z upodobaniem przez Richarda Rorty'ego. Przyjmując, iż *Dasein* w pewnym sensie tworzy prawdę o swojej egzystencji, w rezultacie zaś prawdę jako taką, Heidegger nie zachowuje, jak argumentuje Tugendhat, tego klasycznego aspektu pojęcia prawdy, jakim jest nastawienie na prawdę (*Ausgerichtetsein auf Wahrheit*)⁵⁰⁶, czyli – innymi słowy mówiąc – świadomość krytyczna⁵⁰⁷. W związku z jej brakiem, Heideggerowskie pojęcie prawdy ulega depotencjalizacji, jeśli chodzi o jego zawartość normatywną⁵⁰⁸.

Argumentacja Tugendhata bywa niekiedy wykorzystywana do krytyki Heideggerowskiego zaangażowania politycznego. Miałby on być efektem właśnie zaniedbania świadomości krytycznej. Ma na to wskazywać następujące wnioski⁵⁰⁹:

- A. Według *Bycia i czasu* każda prawda zależy od pewnego horyzontu prawdy; zatem:
- B. Nie istnieją prawdy niezależne od horyzontów; zatem:
- C. Nie ma możliwości krytykowania horyzontów prawdy;
- D. Państwo – również państwo narodowosocjalistyczne – stanowi horyzont prawdy; zatem:
- E. Według *Bycia i czasu* nie jest możliwe krytykowanie państwa narodowosocjalistycznego.

Do argumentacji tej powrócę niebawem. Teraz zaś wskażę na inny jeszcze zarzut, z którym w sposób systematyczny powiązany jest zarzut depotencjalizacji pojęcia prawdy.

Tugendhat argumentuje, że przy tak problematycznym pojęciu prawdy, w przypadku ontologii fundamentalnej brak również momentu namysłu – tj. rozważenia

⁵⁰⁵ Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei...*, op. cit., str. 301.

⁵⁰⁶ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein...*, op. cit., str. 240.

⁵⁰⁷ Por. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit., str. 102.

⁵⁰⁸ W związku z pojęciem prawdy można by Heideggerowi postawić zarzut relatywizmu poznawczego oraz kulturowego. Jak argumentuje Hilary Putnam, do takiego relatywizmu dochodzi, gdy pojęcie prawdy pozbawia się jego komponenty normatywnej (jak czyni to np. Richard Rorty), redukując zarazem jego treść oraz zakres do rozmaitych konkretyzacji kulturowych; na ten temat – zob. Hilary Putnam, „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować”, [w:] Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 1998.

⁵⁰⁹ Por. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit., str. 102.

(*Überlegung*) kwestii tego, czy w kontekście zamiarów przyświecających działaniom zdecydowanego *Dasein* dostatecznie uzasadnione są⁵¹⁰:

1. implikowane w tych zamiarach domniemania co do faktów;
2. implikowane w tych zamiarach normatywne domniemania co do zobowiązań, jakie działające *Dasein* ma względem innych *Dasein*;
3. ewaluatywne domniemania co do jego własnego dobra, jako działającego.

Heidegger – argumentuje dalej Tugendhat – nie stawia w ogóle takich pytań, jego rozważaniom można w związku z tym zarzucić brak refleksji nad normami, które uwzględniałyby dobro bądź interes innego⁵¹¹. *Dasein* ustanawia po prostu prawdę swojej własnej egzystencji, jego wybory pozostają jednak irracjonalne (co ujawnia zarzut decyzyzjonizmu), w najlepszym zaś razie popadają w tarapaty błędu naturalistycznego (co ujawnia zarzut hermeneutycznego tradycjonalizmu). „Heidegger – pisze Tugendhat – obraca się tutaj w zamkniętym kręgu; z jednej strony pragnie on uwolnić wybór od przypadkowości możliwości, w których tkwi już wybierający, z drugiej jednak strony wiąże on jego wybór z historycznością, tj. z możliwościami, w których wybierający faktycznie już tkwi”⁵¹².

Wskazane przez Tugendhata napięcie jest, jeśli chodzi o *Bycie i czas*, trudne do przeoczenia. Widzieliśmy już (patrz cz. 6.3. Rozdziału III.), że obok wielu fragmentów, które przemawiają na rzecz odczytania decyzyzjonistycznego, w § 74 tego dzieła Heidegger wprowadza kilka terminów, które sytuować go mogą w tradycji nawiązującej do Heglowskiej *Sittlichkeit*, czyniąc możliwym komunitariańskie odczytanie jego filozofii. Mówi więc Heidegger, że „zdecydowanie, w którym *Dasein* powraca do samego siebie, aktualne faktyczne możliwości właściwego egzystowania otwiera *na podstawie dziedzictwa*, które *przejmuje* ono jako rzucone. Zdecydowane powracanie do rzucenia kryje w sobie *przekazanie się* dziedziczonym możliwościom (...)” (BC: 481). Jak przy tym zaznacza, jedynie dziedziczone możliwości stanowią mogą autorytet dla wolnego egzystowania (BC: 490).

⁵¹⁰ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein...*, op. cit., str. 240. Jak pamiętamy (patrz cz. 1. Rozdziału III.), Heidegger pojęcia namysłu (*Überlegung*) używa dla ustalenia relacji środków i celów, a zatem w kontekście działania instrumentalnego (celoworacjonalnego).

⁵¹¹ Por. ibidem, str. 239.

⁵¹² Por. ibidem, str. 242.

Zdecydowane przejęcie dziedziczonych wartości⁵¹³ wprowadza *Dasein* w prostotę jego losu (*Schicksal*) (BC: 482). Jak pisze Heidegger, w „przemocy swojej skończonej wolności” (zdecydowanie jest, jak pamiętamy, określone poprzez swoje rzucenie), przejmuje ono „niemoc pozostawienia samemu sobie” (BC: 482), aby we współbyciu z innymi tworzyć los wspólnoty (*Gemeinschaft*), którą Heidegger zdaje się utożsamiać z narodem (*Volk*) (SZ: 384)⁵¹⁴. Los wspólnoty (narodu) nazywa Heidegger dola (*Geschick*) (BC: 483). Doli nie tworzą wszakże, jak mówi on, poszczególne losy jednostek (BC: 483). „Moc doli – pisze Heidegger – wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce” (BC: 483).

Mówiłem już o opozycjach (jak przyjaciel – wróg), którymi operują decyzyjniści w stylu Ernsta Jüngera czy Carla Schmitta. O reinterpretacji przywoływanych tu kategorii (los, dola etc.) w kontekście angażu politycznego również była już mowa (patrz cz. 4.1. Rozdziału I.). Problem, który mnie tutaj interesuje, sytuuje się na nieco innej płaszczyźnie. Sygnalizowałem już (patrz cz. 4.2. Rozdziału I.), że w *Byciu i czasie* rozpoznać można napięcie, jakie występuje pomiędzy silnie normatywną ideą indywiduacji a jej kontekstem wyjściowym (tj. horyzontami zastanej tradycji), któremu również przypisać można określony sens normatywny (powołując się chociażby na wyżej przytoczone słowa Heideggera). Napięcie to chciałbym teraz naświetlić z innej jeszcze strony; a mianowicie – jako napięcie pomiędzy roszczeniem do słuszności (związanym z indywidualnym sumieniem) a roszczeniem do zrozumiałości (związanym z dyskursem, który rozgrywa się nieodzownie w takich czy innych tradycją określonych horyzontach). Przyjmuję bowiem, nie bez związku z literą Heideggerowskich rozważań, że:

1. Heidegger negatywnie ewaluuje autorytet tradycji jako taki⁵¹⁵. Podstawowym tego powodem jest niewłaściwość, do której – jak zauważa on – dochodzi najczęściej w wyniku sedimentacji jej zasobów

⁵¹³ Heidegger odżegnuje się od stosowania tego pojęcia (podobnie jak i pojęcia dobra), niemniej w kontekście jego uwag o dziedzictwie można, jak sądzę, przyjąć taką wykładnię.

⁵¹⁴ Pojęcia te występują po przecinku, tak jakby drugie dookreślało pierwsze: „Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes” (SZ: 384). Karolina M. Cern zauważa (za *The Other Heidegger* Freda Dallmayra), że pojęcia te należy odczytywać z uwagi na interpretowaną całość, zwłaszcza zaś z uwagi na Heideggerowski postulat przekroczenia metafizyki, w kontekście którego ich znaczenie traci na „substancjalności”, z jaką pojęcia te łączą komunitarianie – por. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu...*, op. cit., str. 245-246.

⁵¹⁵ W odniesieniu do *Bycia i czasu* Habermas dokonuje – jak już mówiłem – podobnego rozpoznania, jednakże na gruncie innych nieco założeń, a przede wszystkim racji, jakie miałyby przemawiać za tą negatywną ewaluacją autorytetu tradycji.

(ONT: 80/1). Jest tak, ponieważ tradycja ma tendencję do przesłaniania swojej genezy – zamyka ona, jak mówi Heidegger, dostęp do swoich rzeczywistych źródeł (BC: 27). W jej przypadku reprodukcja stanowi formę jej legitymizacji (GA 19: 413). Heideggerowska krytyka dotyczy tutaj w pierwszym rzędzie filozofii (tzn. tradycji znaczeniowej jej pojęć podstawowych); nietrudno ją jednak rozciągnąć na inne fenomeny – reprodukcja intersubiektywnych struktur Się funkcjonuje bowiem również na podobnych zasadach: autorytet (opinii publicznej) stanowi tutaj najczęstszą legitymizację podejmowanych działań oraz żywionych przekonań, które stoją za tymi działaniami. Jednostka jest tutaj w tym sensie wykorzeniona ze swoich źródeł, że nie ona wybiera – wybiera się niejako za nią (bo tak trzeba, wypada, bo tak się robi – etc.). „*Dasein* – pisze Heidegger – ma nie tylko skłonność do zapadania w swój świat, w którym ono jest, oraz do wykładania siebie poprzez odbite światło tego świata; popada ono także w swą mniej lub bardziej wyraźnie uchwyconą tradycję. Ta zaś pozbawia je własnego kierowania sobą zapytywania i wyborów” (BC: 27).

2. Heidegger historyczne zasoby tradycji traktuje na sposób adaptacyjny⁵¹⁶. Świadczy o tym jego koncepcja dziejowości nawiązująca do Nietzscheańskiego II. *Niewczesnego rozważania* (pt. *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*)⁵¹⁷ (BC: 496-498). W eseju tym Nietzsche wyróżniła trzy sposoby pojmowania historii – monumentalny, antykwaryczny oraz krytyczny⁵¹⁸. W przypadku pierwszym służy ona celom społeczno-politycznym – jest przywoływana „ku pokrzepieniu serc”, dla wskrzeszenia bohaterstwa bądź zuchwalstwa⁵¹⁹. W przypadku drugim służy ona zachowaniu i konserwacji przeszłości, czczonej pamięcią zwróconych ku niej z pietyzmem i nabożnością⁵²⁰. Wreszcie w przypadku trzecim służy ona aktualnemu doświadczeniu, które jest tutaj nauką

⁵¹⁶ W kwestii pojęcia interpretacji adaptacyjnej – zob. Jerzy Kmita, Leszek Nowak, „O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 5 (55), Warszawa 1969, zwłaszcza str. 66-69.

⁵¹⁷ Zob. Fryderyk Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2003, str. 61-123.

⁵¹⁸ Por. Ibidem, str. 71.

⁵¹⁹ Por. ibidem, str. 74.

⁵²⁰ Por. ibidem, str. 77.

niejako na cudzych (przeszłych) błędach⁵²¹; „wówczas – pisze Nietzsche – przystępuje się z nożem do jej korzeni, wówczas stąpa się srogo po wszystkich pietyzmach”⁵²². Krytyczny sposób podejścia do historii nie liczy się z prawdą historyczną, lecz z prawdą chwili obecnej. W tym też sensie mówi Heidegger, że właściwie pojęta krytyka przeszłości jest krytyką teraźniejszości (PIA: 12). Prawda w jej *modus* tu-i-teraz ma zaś w przypadku założeń przyjętych przez Heideggera charakter egzystencjalny, jest więc prawdą egzystencji realizującej swoje zdecydowanie. Jej punktem wyjścia jest kontekst odziedziczonych możliwości (historia w znaczeniu monumentalnym), lecz jako taka egzystencja ta realizuje się poprzez ich krytykę (BC: 497).

W związku z powyższym, Tugendhat nie do końca ma chyba rację, gdy uwypukla rolę pasywistycznej komponenty Heideggerowskiego pojęcia życia (patrz cz. 6.1. Rozdziału III.). Faktyczność *Dasein* (wrzucenie w kontekst możliwości bycia) nie skazuje je, jak twierdzą, na powtarzanie dostępnych (odziedziczonych) możliwości bycia (ról społecznych). Zwróćmy uwagę na następujące słowa Heideggera: „Całkowicie błędnie zrozumielibyśmy fenomen zdecydowania mniemając, że tylko sięga ono [tj. *Dasein*] biernie po przedkładane i zalecane możliwości. *To właśnie decyzja dopiero otwiera, projektuje i określa aktualną faktyczną możliwość*” (BC: 375)⁵²³.

W związku z powyższym, przechodząc już do nakreślenia pozytywnej treści tego, co kryje się za tymi słowami, chciałbym teraz zwrócić uwagę na trzy kwestie, które pełnić mogą rolę uwag wstępnych:

1. Heideggerowska koncepcja egzystowania właściwego nie wyklucza krytycznego pojęcia rozumu. Jak zauważa Tugendhat, tego rodzaju zarzut jest nieuzasadniony⁵²⁴. „Chciałbym jednak – pisze Tugendhat – pójść krok dalej i zapewnić, że Heideggerowskie pojęcie samookreślenia (*Selbstbestimmung*) nie tylko dopuszcza swoje rozszerzenie o relację do rozumu (*Vernunftbezug*), lecz również tego uzupełnienia samo z siebie wymaga, że więc koncepcja samoodniesienia nie zawierająca rozumu, jak Heideggerowska, jest nie do

⁵²¹ Por. ibidem, str. 79.

⁵²² Ibidem, str. 78.

⁵²³ Dopisek w nawiasie kwadratowym – J. D.

⁵²⁴ Por. Ernst Tugendhat, *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein...*, op. cit., str. 240.

utrzymania – nawet bowiem jego koncepcja niepostrzeżenie żyje z odniesienia do rozumu (*Vernunftbezug*)⁵²⁵.

2. W takiej samej mierze, w jakiej koncepcja Heideggera nie wyklucza pojęcia rozumu, nie wyklucza ona również – jak twierdzą – obecności namysłu lub rozważenia (*Überlegung*) racji będących maksimumami dla działań. Można tutaj odwoływać się do jego interpretacji filozofii Arystotelesa. Reinterpretując pojęcie ζῆλον λόγον ἔχον, Heidegger wskazuje na moment rozważania, jaki obecny ma być w kontekście komunikacyjnym: „Mówienie jest mówieniem dokonywującym rozważania (*überlegendes Sprechen*) nad tym, co przynosi korzyść, wspólnym mówieniem, λόγος jest sposobem bycia człowieka w świecie, takiego mianowicie, że samo w sobie bycie to jest byciem-wraz-z-innymi. Ową κοινονία określa nie tylko sam λόγος, lecz również to, że λόγος stanowi namysł w zakresie zatroskania. Zatroskanie jest μετά λόγου. Μετά oznacza tutaj ‘w samym środku’ (*‘mittendrin’*): λόγος przynależy do zatroskania, zatroskanie jest samo w sobie mówieniem, omawianiem” (GA 18: 61).
3. W takiej samej mierze, w jakiej koncepcja Heideggera nie wyklucza pojęcia rozumu oraz obecności rozważania, nie wyklucza ona możliwości krytykowania horyzontów prawdy. Jak bowiem zauważa Julian Young, z przytoczonych przesłanek A, B, C oraz D nie wynika w żaden sposób pogląd, iż odnośnie do horyzontów prawdy nie jest możliwym wysuniecie jakiegokolwiek krytyki⁵²⁶. Implikuje ją – jak dodałbym – Heideggerowskie pojęcie krytyki radykalnej (RKJ: 12)⁵²⁷.

Krytyczne pojęcie historii (utożsamione przeze mnie z jej adaptacyjną interpretacją), jak również wzmiankowane pojęcie krytyki radykalnej koresponduje z pojęciem destrukcji (*Destruktion*), względnie demontażu (*Abbau*), który Heidegger – wyraźnie odwrotnie niż zakłada Dilthey’owski postulat konstruowania (*Aufbau*)

⁵²⁵ Ibidem, str. 241 (podkreślenie – J. D.).

⁵²⁶ Por. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit., str. 103.

⁵²⁷ Warto również zauważyć, co Heidegger ma do powiedzenia o naukach pozytywnych. Mówi on mianowicie, że miarą ich postępu jest nie tyle kumulatywne nagromadzenie rezultatów ich dociekań, ile raczej problematyzacja podstawowych struktur, jakie one zakładają (BC: 13). „Właściwy ‘ruch’ nauk – pisze on – występuje w toku mniej lub bardziej radykalnej i dla siebie samej nieprzejrzystej rewizji podstawowych pojęć. Poziom jakiejś nauki określa się przez to, jak dalece *dopuszcza* ona kryzys swych pojęć podstawowych” (BC: 13).

świata historycznego w ramach *Geisteswissenschaften*⁵²⁸ – chce zastosować, z jednej strony, w odniesieniu do filozofii (BC: § 6), z drugiej zaś, w odniesieniu do doświadczenia ucieleśnionego w prestrukturze rozumienia (RKJ: 12).

Destrukcja, choć sięga do zasobów historycznych (lub historycznie ukształtowanych), ma być formą krytyki terażniejszości (GA 17: 113/4). Jej właściwym sensem jest jednak przyszłość (BC: 409). Heidegger wskazuje na trójwektorową możliwość temporalizacji kontekstu doświadczenia: przeszłościową, terażniejszościową oraz przyszłościową. Nazywa on to ekstazami czasowości (BC: 414), które jako schematy horyzontalne stanowią rodzaj zachwycenia (*Entrückung*) ku czemuś (BC: 459). Terminologia wydaje się na pierwszy rzut oka dość nieprzejrzysta, niemniej – jak mi się wydaje – stanowi ona egzystencjalny przekład Husserlowskich analiz czasu zawartych w jego wykładach z 1905 roku⁵²⁹. Husserl przedstawia doświadczenie czasu jako przeplatający się łańcuch retencji (horyzontalnie uobecniającej się przeszłości) oraz protencji (horyzontalnie uobecniającej się przyszłości), które są związkami motywacji dla aktualnego spostrzeżenia. Jak sądzę, Heideggerowi chodzi o coś podobnego – tj. o sposób, w jaki w aspekcie temporalnym motywowane jest aktualne doświadczenie; chodzi zatem o temporalnie ujęte związki sensu motywującego działania.

Każdy z wektorów czasowych może być aktualizowany na sposób niewłaściwy bądź właściwy; tak więc:

1. przeszłość może być doświadczana (niewłaściwie) na sposób zapominania lub (właściwie) na sposób powtarzania (BC: 426-427);
2. terażniejszość może być doświadczana (niewłaściwie) na sposób uwspółcześniania (*Gegenwärtigen*) lub (właściwie) „okamgnieniowo” – jako chwila (*Augenblick*) (BC: 425-426);
3. przyszłość może być doświadczana (niewłaściwie) na sposób wyczekiwania lub (właściwie) na sposób wybiegania (*Vorlaufen*) (BC: 423-424).

⁵²⁸ Zob. Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

⁵²⁹ Zob. Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 1989. Opracowanie i wydanie tych wykładów zlecił Husserl właśnie Heideggerowi (wyszły on w 1928 roku w głównym organie fenomenologii – *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).

Podobnie jak u Husserla, wektorów tych nie należy rozumieć w izolacji; splatają się one bowiem, wzajemnie warunkując sens doświadczenia realizującego się w ich ramach. Heidegger twierdzi, że podstawowa zasada hermeneutyczna ustala tutaj pewną relację: przeszłość dostępna jest z perspektywy terażniejszości rozumianej na podstawie przyszłości (GA 64: 123). Jest to zgodne z założeniem, że pierwotnym sensem egzystencjalności – a zatem, jak pamiętamy, struktury, która umożliwiać ma egzystowanie – jest przyszłość (BC: 412). Samą zaś zasadę, która stanowi rozwinięcie tego założenia, tj. zasadę hermeneutyczną (ZH), wyeksplikować można, moim zdaniem, w następujący sposób:

(ZH) Wybieganie ku przyszłości ma charakter kształtowania jej poprzez działanie⁵³⁰, dla którego racji dostarcza sytuacyjnie („okamgnieniowo”) uchwycona terażniejszość – jej sens jest w tym znaczeniu cyrkularny, że zakłada już (jako swój horyzont zrozumiałości) pewien wstępny zasób (*Vorhabe*) przekonań, one jednakże poddawane są problematyzacji („powtarzane”) w ramach aktualnej sytuacji.

Jak postaram się zaraz pokazać, sens tak temporalnie uchwyconej sytuacji zawiera w sobie również, jeśli nie przede wszystkim, komponentę argumentacyjną. Powtarzanie możliwości bycia jest ich przekładem (na aktualną sytuację), ten zaś zakłada również moment ewaluacji.

Relacje temporalne czy – jak powiedziałyby Heidegger – jedność ekstaz czasowych (BC: 414) prowadzą tutaj do pojęcia sytuacji i – jak chciałbym to podkreślić – dopiero poprzez sytuację realizuje się zdecydowanie: „egzystencjalne określenie zawsze możliwego zdecydowanego *Dasein* obejmuje konstytutywne momenty pomijanego dotąd egzystencjalnego fenomenu, który nazywamy *sytuacją*” (BC: 376).

Niejako na marginesie nadmienię tutaj tylko rzecz oczywistą i powszechnie znaną: myśl Heideggera reprezentuje sobą tendencję wyraźnie antydeontologiczną. Zew sumienia – jak zaznacza Heidegger – nie odsyła do jakiegś ogólnej możliwości bycia (BC: 353). Nieco dalej mówi zaś Heidegger, że zew sumienia „nie oferuje jakiegoś pustego ideału egzystencji, lecz *przyzywa w sytuację*” (BC: 377). Heidegger argumentuje, że jeśli sumienie miałoby podsuwać jakieś dające

⁵³⁰ „Słyszeć zew właściwie – pisze Heidegger – znaczy doprowadzić się do faktycznego działania” (BC: 370).

się jednoznacznie zakwalifikować maksymy dla działań, to jednocześnie odbierałoby ono nie co innego, jak właśnie możliwość działania (BC: 370). Nie rozwija on tej myśli, niemniej – jak można się domyślać – wchodzi tu w grę (zapewne) kwestia wolności woli, jak również (co już bardziej problematyczne) kwestia ewentualnej ewaluacji danej maksymy, uzasadnienia jej.

Niezależnie od ewentualnych racji, które miałyby tutaj przemawiać przeciwko etyce deontologicznej, stanowisko Heideggera stanowi jakiś rodzaj sytuacjonizmu.

Wchodzącą w grę sytuację określają następujące momenty o charakterze determinant interpretacyjnych (PIA: 5-6):

1. Motywujący interpretację punkt widzenia (*Blickstand*), utożsamiony przez Heideggera z konkretnym sposobem doświadczania sytuacji życia (co proponuję wyeksplikować jako pozamerytoryczny impuls – *thaumázēin*, z którego wyrasta aktywność interpretacyjna).
2. Uprzednie ujęcie interpretowanego przedmiotu (*Blickhabe*), określające wstępnie to, „jako co” jest on rozumiany (co proponuję wyeksplikować jako funkcjonujące już sposoby interpretowania danego przedmiotu).
3. Kontekst przedmiotowy (*Blickbahn*), z uwagi na który dokonywana jest interpretacja (co proponuję wyeksplikować jako kierowanie się w ramach interpretacji określonym rodzajem interesu, jakim jest emancypacja⁵³¹).

Konsekwencją tego wskazania determinant interpretacyjnych jest – krytycznie odnoszące się do wyjściowego postulatu Husserla – stwierdzenie Heideggera, głoszące, co następuje: „*Brak usytuowania*, jeżeli to słowo ma cokolwiek znaczyć, jest niczym innym aniżeli wyraźnym przyswojeniem *perspektywy*” (ONT: 87). Innymi słowy, dla Heideggera sens metodycznej normy bezzałożeniowości spełniony zostaje poprzez świadomość oraz eksplikację własnych założeń interpretacyjnych. Świadomość tę, jak już wspomniałem, utożsamia on wręcz z „kwestią sumienia metodycznego” (GA 61: 11).

Powyższa struktura koresponduje z tym, co w *Byciu i czasie* Heidegger również nazywa sytuacją hermeneutyczną (BC: § 63). Sposób, w jaki ją przedstawia, nie pozostawia wątpliwości, że jej sens uzyskany został wskutek przyjęcia określonej

⁵³¹ Powróć do tego w cz. 3.2. Rozdziału.

normatywnej przesłanki – tj. ontycznego ideału, na podstawie którego interpretacyjnie eksplikował on sens ukonstytuowania bycia *Dasein*. Interpretacja ta nosi wobec tego znamiona normatywne. Przypomnijmy: eksplikacja struktur naszego bycia-w-świecie stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o to, jak żyć. Zwróćmy bowiem uwagę, co w *Byciu i czasie* mówi Heidegger o sytuacji hermeneutycznej charakteryzującej jego własną interpretację (BC: 391):

1. o wstępnym zasobie stanowić ma właściwa możliwość bycia całością (uchwycona, jak dodam, przy okazji rozważań nad antycypującym doświadczeniem własnej śmierci);
2. o wstępnym oglądzie stanowić ma idea egzystencji, która swą określoność uzyskała poprzez rozjaśnienie najbardziej własnej możliwości bycia (czyli znowu, dodać można, antycypującego doświadczenia własnej śmierci);
3. wstępne pojęcie uzyskane zostało poprzez artykulację ontologicznej swoistości *Dasein*, odróżniającej go od innych bytów (chodzi o egzystencjały w odróżnieniu od tradycyjnych kategorii).

Antycypujące doświadczenie własnej śmierci prowadzić ma – jak pamiętamy – do indywiduacji, której rezultatem jest rozpatrzenie własnego życia (realizowanych przez siebie możliwości) w kontekście kwestii praktycznej (w sensie podanym przez Tugendhata).

O ile to powiązanie jest trafne, Heidegger dobierałby fenomeny w sposób odpowiadający temu założeniu – jak zresztą widać na podstawie powyższego: wstępny ogląd, a zatem (w myśl rekonstrukcji przedstawionych w cz. 3. Rozdziału III.) perspektywa, z uwagi na którą wykłada się wstępny zasób, stanowić ma idea egzystencji, powiązana przez Heideggera z najbardziej własną możliwością bycia, czyli znów – z wspomnianą antycypacją śmierci. Nie ulega wątpliwości, iż całość jego rozważań jest prowadzona pod kątem tego założenia. Założony ideał ontyczny stanowi tutaj podstawową przesłankę. Jej rozwinięcie polega na wskazaniu tych egzystencjałów, które opisują sposób egzystowania właściwego. Pod takim właśnie kątem dobrane zostały – jak otwarcie mówi Heidegger – poszczególne fenomeny (BC: 255).

W ten oto sposób potwierdza się raz jeszcze normatywny sens sytuacji hermeneutycznej. Jak mówi Heidegger, stanowi ona rodzaj kontruchu względem

tendencji do upadania (PIA: 20). Zwróćmy teraz uwagę na następujące wnioski wypływające z dotychczasowych rozważań:

1. Wszelka artykulacja sensu zakłada wykładnię, która jako taka opiera się nieodzownie na jakimś przedrozumieniu – Heidegger nazwał je prestrukturą rozumienia.
2. Sytuacja hermeneutyczna ma charakter eksplikacji założeń interpretacyjnych, które również stanowią rodzaj prestruktury rozumienia, i jako taka realizowana jest zawsze z uwagi na jakąś normatywną przesłankę.
3. Wszelka sytuacja mówienia zakłada prestrukturę rozumienia, artykułując korzysta bowiem z sensu już przyswojonego.
4. Sytuacja mówienia nadbudowuje się zatem – w myśl powyższego – nad sytuacją rozumienia, którego założenia (składające się na prestrukturę rozumienia) eksplikowane są w ramach sytuacji hermeneutycznej.
5. Sytuacja argumentowania jest specyficznym rodzajem sytuacji mówienia, podlega ona więc tym samym procedurom eksplikacyjnym, które zakłada sytuacja hermeneutyczna.

Są to, rzecz jasna, wyłącznie konsekwencje założeń przyjętych przez Heideggera. Nie jest dla mnie istotne, czy zgodziłby się on z takim ich wzajemnym powiązaniem. Istotniejsze jest dla mnie, że oferują one pewnego typu instrument racjonalizacji sytuacji, w której podejmowane są decyzje (również moralne).

Uważam, że to, co Heidegger mówi o sytuacji hermeneutycznej oraz prestrukturze rozumienia uznać można za propozycję wskazania pewnych procedur, spełnienie których umożliwi zakotwiczenie egzystencjałów w bardziej racjonalnych strukturach niż, z jednej strony, zdecydowanie, z drugiej zaś horyzont tradycji. Właśnie w odniesieniu do horyzontu tradycji wskazać można, jak starałem się to pokazać (patrz cz. 5. Rozdziału III.), sformułowane przez samego Heideggera przesłanki, które pozwalają na postawienie wniosku, że geneza tego horyzontu jest nieprzejrzysta, a przy tym maskuje on pewnego typu przemoc. Przemoc ta nie dopuszcza zaś do głosu interesu wszystkich zainteresowanych lub maskuje obecność interesów nieprawomocnie realizowanych.

Jeszcze jedna istotna uwaga. Tugendhat postulował uzupełnienie propozycji Heideggera o krytyczne pojęcie rozumu, jak również namysł nad normatywną i ewaluatywną zawartością kontekstu, który określa sytuację wyboru⁵³². Punktem wyjścia, który nie daje się zakwestionować, jest tutaj zindywidualizowane *Dasein*. Tym niemniej jednak w tej mierze, w jakiej:

1. *Dasein* jest w rozmaitym sensie uspołecznione (patrz cz. 3. Rozdziału III.);
 2. uspołecznienie to zakłada obecność kontekstu komunikacyjnego (patrz cz. 4. Rozdziału III.);
 3. pojęcie rozumu reinterpretuje Heidegger w kategoriach komunikacyjnych (patrz cz. 2. Rozdziału IV.);
- wchodzący w grę namysł nie może być realizowany na sposób autorefleksji.

W cz. 3. Rozdziału III. starałem się wyłuszczyć powody, dla których Habermasowskie rozpoznanie (korzystające z analiz Tugendhata), jakoby monologowe wykładanie zamiarów związane z działaniem celoworacjonalnym miało dla Heideggera metodologiczny prymat, gdy chodzi o eksplikację sposobu poruszania się po przedteoretycznym świecie powszedniości, uważam za błędne. Starałem się pokazać, że w myśl założeń *Bycia i czasu* prymat przypada działaniu zorientowanemu na normy. Kontekstem dla tego działania jest zaś świat publiczny, którego racjonalność – przewidywalność potwierdzająca pewne oczekiwania, jakie żywimy tutaj względem działających – związać można, jak przyjąłem, z repertuarem społecznie usankcjonowanych ról. Określają one cząstkową tożsamość *Dasein*. Jest się zarazem nauczycielem, ojcem, synem, kochankiem, przechodniem, pasażerem etc. Na role te składają się pewne wzorce, które ustalają (niekiedy dość płynnie) możliwy zakres oczekiwań z nimi związanych. Są wszak w kontekście życia społecznego takie jego płaszczyzny (jak jurysprudencja, zapewne również i moralność), w przypadku których płynność ta jest wykluczona – rozsądkowość Się, jak zauważa Heidegger, skrzętnie odnotowuje tutaj odstępstwa od normy i żąda zadośćuczynienia (BC: 362).

⁵³² Heidegger – nawiasem mówiąc – uwydatnia ten właśnie aspekt decyzji, interpretując filozofię Arystotelesa: „Wyłącznie decyzja powzięta w wyniku gruntownie przeprowadzonego rozważania jest właściwą decyzją” (GA 18: 145). „Do działania należy to, że właśnie ono *przechodzi drogę rozważań i, jako takie, realizuje je*” (GA 18: 189).

Ontologia fundamentalna domaga się *Dasein* właściwego, takiego zatem, które jest w stanie zakwestionować ten porządek. Habermas mówi tutaj o izolacjonizmie, ryczałtowej dyskwalifikacji intersubiektywnych kontekstów powszedniości. Staralem się pokazać, że Heidegger mimo wszystko myśli w sposób, który zdecydowanie wiąże na powrót ze wspólnotą. O ile zaś:

1. zdecydowanie ma się realizować poprzez sytuację,
2. każda sytuację może zostać rozwinięta do postaci sytuacji hermeneutycznej,
3. obecny w sytuacji wymiar rozumu, tj. uzasadniającego rozważenia, odsyła do pojęcia komunikacji,

– rozważanie ujmować można w kontekście komunikacyjnym. Zwróćmy uwagę, co na ten temat do powiedzenia ma sam Heidegger:

1. „Tu i Teraz ludzkiego bycia staje się w ramach określonego rozważania (*Überlegung*) wyraźne, dzięki temu rozważaniu znajduje się człowiek – mówiąc wspólnie – w konkretnej sytuacji, we właściwym *καίρως*” (GA 18: 59).
2. „Owo mówienie o... jest rozważaniem (*Überlegung*) (...). Przychodzi się po radę do samego siebie. Jest to jednak określona możliwość czegoś o wiele bardziej źródłowego, radzenia się *wraz z innymi* (*Beratens mit anderen*). Owo określone-przywodzenie-do-języka (*So-zur-Sprache-Bringen*) jako wypowiadanie się jest mówieniem *z kimś innym* o czymś, *przegadywaniem* (*durchsprechen*)” (GA 18: 60/1).
3. W kontekście intersubiektywności (współbycia) używanie języka jest „sposobem realizacji rozważania (*Überlegung*), sposobem realizacji każdorazowego po-radzenia-się (*Mit-sich-zu-Rate-Gehens*), zatroskania. Poprzez rozważanie (*Überlegung*) realizuje się zorientowanie w świecie, który tu-oto jest w charakterze *ἀγαθόν*, wzgl. *συμφέρον*” (GA 18: 62).

ἀγαθόν oraz *συμφέρον* to pojęcia moralne. Heidegger zastrzega jednak, że nie przyjmuje tutaj żadnych założeń metafizycznych, domniemających – jak tradycja neokantowska, od której wyszedł, a także Husserl – ich transcendentalne, ponadhistoryczne i ponadkulturowe obowiązywanie: „*ἀγαθόν* – pisze on – nie jest czymś obiektywnym i oderwanym (*objektiv Herumschwirrendes*), lecz stanowi ono *Jak*

samego Dasein” (GA 18: 69). Uważam, że owo *Jak* to nic innego, niż sposób, w jaki są ustanawiane moralne komponenty współbycia.

Wcześniej (patrz cz. 5. Rozdziału III.) starałem się pokazać, jak nieprzejrzysta jest geneza kontekstów aksjonormatywnych, w które wrzucone zostaje *Dasein*. Uważam, że o ile konteksty te miałyby podlegać jakiejś sytuacyjnie określonej ewaluacji, to ewaluacja ta nie jest – wbrew temu, co sugeruje odczytanie Habermasa – sprawą jakiegoś izolowanego *Dasein*, które w zgodzie z nieprzejrzystym głosem własnego sumienia konstruowałoby autentyczny projekt własnego bycia. Ewaluacja ta zakłada, jak twierdzę, że sytuacja, o którą chodzi, jest sytuacją argumentacyjną, zaś hermeneutyka jej założeń (eksplikacja sytuacji argumentacyjnej) stanowi formę racjonalizacji dyskursu, na gruncie którego padają owe argumenty.

Retoryka jest dla Heideggera – jak wyżej podkreślałem – częścią hermeneutyki. Hermeneutykę zaś łączy on (patrz cz. 3.3. Rozdziału I.) z analityką egzystencjalną. Jak zaś starałem się pokazać w Rozdziale III., nic przewodnią eksplikacji struktur egzystowania stanowi dla Heideggera powszedniość, a zatem – intersubiektywne struktury współbycia realizowane, co istotne, również w sposób komunikacyjny. O tym, że Heideggerowskie intuicje przekraczają w tym kontekście założenia charakteryzujące retoryczno-topiczną koncepcję dyskursu, niech świadczy następująca uwaga, poczyniona w kontekście rozważań nad związkiem retoryki i polityki: „zasadnicza funkcja retoryki polega na tym, by dać *właściwe porozumienie co do samego Dasein (der eigentlichen Verständigung über das Dasein selbst zu geben)*” (GA 18: 135).

Ażeby teraz skonkretyzować ideę obecności procedur dla dyskursu, poprzez który realizować by się miało właściwe zdecydowanie, przypomnijmy raz jeszcze o tym, co składa się na prestrukturę rozumienia:

1. Wstępny zasób (*Vorhabe*) – stanowi go jakoś już zrozumiąca całość znaczeniowa, która powstaje w wyniku uprzedniego zaznajomienia się z tym, co podlega wykładni; chodzi o pewną treściową zawartość (*Wasgehalt*), na którą składa się to, co się o czymś wie, w czym ma się już rozeznanie (GA 59: 50).
2. Wstępny ogląd (*Vorsicht*) – stanowi go perspektywa, która wskazuje, z uwagi na co wyłożyć należy wstępny zasób, czyli coś zrozumianego pod

względem swego znaczenia. Jak mówi Heidegger, wstępny ogląd „przykrawa” do określonej możliwości wykładni (SZ: 150)⁵³³.

3. Wstępne pojęcie (*Vorgriff*) – stanowi je uprzednio dostępna siatka pojęciowa, za pomocą której artykułowany jest wstępny zasób, ujęty przy tym z określonej perspektywy wstępnego oglądu. Siatka pojęciowa nie jest zdeterminowana przedmiotowo w tym sensie, że może być nieadekwatna względem wykładanego przedmiotu. Niemniej jednak, jak zaznacza Heidegger, bez względu na to, czy obranie danej siatki pojęciowej ma charakter ostateczny czy też raczej tylko prowizoryczny, wykładnia zawsze dysponuje jakimiś uprzednimi środkami artykulacji swego przedmiotu (BC: 193).

Wszystkie trzy wymienione momenty strukturyzują wykładany sens, wskazując na uprzedniość, na podstawie której może on się ukonstytuować i wyartykułować.

Jak mówi Heidegger, „przychodząc na świat, wrasta się w określoną tradycję mówienia, widzenia, wykładania” (GA 18: 274). Świat jest zatem wstępnie posiadany (*Vorhabe*), a zakres tego posiadania ograniczają usankcjonowane możliwości pojmowania oraz problematyzowania (GA 18: 274-275) – wstępna perspektywa (*Vorsicht*) i zrelatywizowane doń środki artykulacji, tj. wstępne ujęcie (*Vorgriff*).

Uprzedniość tej perspektywy stanowi zarazem pewien horyzont zrozumiałości (GA 61: 36) – aby mówić i argumentować, założyć trzeba wspólnie podzielaną płaszczyznę sensu. Wszystkie trzy elementy prestruktury rozumienia mogą tutaj funkcjonować pod postacią biernie przyswojonej tradycji, reprodukowanej w działaniu i mówieniu. Niemniej jednak płaszczyzna ta ulec może, w rezultacie takich czy innych okoliczności, problematyzacji, tzn. przestaje sprawnie – jak robiła to dotychczas - funkcjonować.

Gethmann, jak pamiętamy (patrz cz. 5. Rozdziału III.), idzie po linii Heideggerowskich analiz zakłóceń w świecie poręczności, które to zakłócenia prowadzić mają do wyodrębnienia się postawy teoretycznej, i w podobny sposób rekonstruuje on genezę i funkcję moralności. Byłaby ona instrumentem przewycięzania zakłóceń w praktyce życia. O ile można zgodzić się z tak rozumianą genezą, o tyle to drugie założenie nie jest już akceptowalne – nie

⁵³³ Polski przekład w tym miejscu dalece różni się z oryginałem niemieckim.

wszystko, co funkcjonuje zgodnie z regułami, jest *eo ipso* słuszne⁵³⁴. Nader dobitnie pokazują to argumenty, jakie Habermas wysunął względem hermeneutycznej koncepcji tradycji (patrz cz. 5. Rozdziału I.); a i również – w pewnym sensie – to, co sam Heidegger ma do powiedzenia w kwestii umotywowania ludzkich działań (patrz cz. 5. Rozdziału III.).

Problematyzacja przebiegać może również, jak chciałbym zauważyć, w trybie metodycznym – tzn. przy pomocy struktury nazwanej przez Heideggera sytuacją hermeneutyczną. Wyraźniej tematyзации ulegają wówczas założenia składające się na prestrukturę rozumienia, dyskurs zaś, który przebiega zgodnie z tymi założeniami, uzyskuje dopiero, jak zaznacza Heidegger, status dyskursu filozoficznego (GA 18: 155). Co najważniejsze jednak – Heidegger zakłada tutaj możliwość problematyzacji wszystkich składających się na prestrukturę rozumienia założeń. Jak pamiętamy, Gadamer (co wytyka mu Habermas) nie przewiduje takiej możliwości, zakłada bowiem pewien nierewidowalny horyzont określony ramami pewnego autorytetu (zbiorczo nazwanego tradycją).

Metodyczna problematyzacja założeń prestruktury rozumienia czy, jak mówi Heidegger, ich „krytyczne przyswojenie”, oznacza dla niego przede wszystkim wykształcenie wstępnej perspektywy (GA 18: 277). W ten sposób dochodzi do problematyzacji „wiodącego roszczenia (*Anspruch*)” (GA 18: 270), z uwagi na które rozumiana jest i artykułowana treść doświadczenia (GA 18: 271-272). Roszczenie to ujmuje Heidegger jako „wiodący określony sens bycia” (GA 18: 272). Sytuacja hermeneutyczna problematyzuje właśnie to roszczenie.

Wspomniane założenia (wiodący sens bycia) nie wymagają wprawdzie dla swojego obowiązywania „kategorialnej artykulacji” (GA 18: 272), niemniej o tyle, o ile krytyczne przyswojenie objętych nimi treści oznacza, jak nadmieniałem, wykształcenie wstępnej perspektywy (*Vorsicht*), to przyswojenie to nie może pomijać tutaj momentu tematyзации i problematyzacji uprzednio obowiązujących założeń. W ten sposób przestają one być dalej niedyskutowaną przesłanką działań argumentacyjnych, a stają się ich przedmiotem, którego obowiązywanie jest podczas przebiegu wymiany argumentów zawieszane.

⁵³⁴ Jak pokazują analizy przeprowadzone przez Wittgensteina, reguły konstytuują pewien uzus, nie ma on przy tym charakteru silnie normatywnego – zob. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2000, zwł. str. 59-78 oraz 118-129.

„Wstępne ujęcie – pisze Heidegger – nie jest czymś dogmatycznym i niepoddawalnym dyskusji, jest raczej tak, że każda rozumiejąca je dyskusja (a rozumienie tego, o co się rozchodzi, jest przecież w ogóle podstawą sensownej krytyki) uznaje siebie za wyprowadzoną z niej, zaś zasadnicza tendencja filozofowania realizującego się w takiej interpretacji polega na zwróceniu na to uwagi. To natomiast, w jakiej mierze interpretacje w obrębie zachowanego wstępnego ujęcia zostały wyznaczone w sposób ścisły (*streng*), a formacja kategoriałna osiągnęła swą specyficzną ostrość, jest w ramach wspólnej dyskusji cechującej konkretną sytuację badawczą nie tylko dostępne, lecz również od niej nierozdzielne” (GA 61, 180).

Wydaję mi się, że w kontekście powyższych uwag krytyczno-metodyczna intencja Heideggerowskiego pojęcia sytuacji hermeneutycznej jest nader widoczna. Jeśli zaś połączymy teraz jej strukturę z dotychczas (zwłaszcza w Rozdziale III.) wypracowanymi kategoriami, wpisując je w kontekst komunikacyjny, to okaże się, iż:

1. Na wstępny zasób składają się normy publiczne i reguły działania już uprzednio przyjęte.
2. Na wstępną perspektywę składają się już przyjęte sposoby problematyzacji (kwestionowania, uzasadniania, oceniania) wstępnego zasobu norm publicznych i reguł działania.
3. Na wstępne pojęcia składają się już przyjęte sposoby artykułowania owej problematyzacji, w tym – przyjęte sposoby argumentowania.

Jeśli rozpoznanie to jest trafne, sytuacja hermeneutyczna zakłada możliwość wyjścia poza horyzont tego, co już przyjęte w kontekście wszystkich trzech momentów prestruktury rozumienia określającej sytuację, w której dochodzi do danych rozstrzygnięć. Wskazałem tutaj te aspekty prestruktury rozumienia, które mają charakter moralny. Sytuacja hermeneutyczna również je sobą obejmuje. Jako że Heidegger – jak starałem się pokazać – łączy pojęcie sytuacji hermeneutycznej z określoną przesłanką normatywną, ona zaś wychodzi od sumienia indywidualnego *Dasein*, właściwa partycypacja w sytuacji komunikacyjnej polegałaby – jak

można domniemywać – na szczerej eksplikacji własnego jej rozumienia, tzn. na wyjawieniu prestruktury, na jakiej opiera się własną argumentację⁵³⁵.

Husserl – jak pamiętamy – przyjął, iż prawda, w tym prawda o normach obowiązujących w sposób absolutny, motywuje do podjęcia działań z nimi zgodnych. Przyjął zatem silny internalizm w kwestii norm i wartości. Z tego m. in. powodu paląca była dlań, jak sądzę, kwestia sformułowania metody, która umożliwiłaby poprzedzające sama praktykę uzasadnione rozpoznanie wspomnianych norm. W tym też miałyby się przejawiać, jak starałem się pokazać, silne pojęcie teorii, które w sensie, jakie nadał mu Habermas, przypisać można jego stanowisku.

Heidegger natomiast jest – jak się wydaje – bardzo sceptyczny względem takiego internalizmu. O ile więc sytuacja hermeneutyczna może stanowić pewną formę racjonalizacji dyskursu, to impuls dla właściwego w nim uczestnictwa pochodzi raczej spoza niego samego. Sumienie – jak podkreśla wielokrotnie Heidegger – to gotowość do swoistego bycia winnym. Heidegger pojęciu winy nadaje przedmoralny sens (BC: 356). Uważam, że chodzi tutaj o pewien rodzaj moralnej wrażliwości, który wymyka się jednak tym formom racjonalizacji, jaką imputować można Heideggerowskiemu pojęciu sytuacji hermeneutycznej.

W związku z powyższym, mielibyśmy tutaj do czynienia ze swoistą heterogenicznością struktur moralnych. Składałyby się na nie następujące elementy:

⁵³⁵ W kontekście problematyki intencjonalności Heidegger mówi często, że na pełny jej sens składają się następujące aspekty (FNŽ: 59): 1. sens treściowy (*Gehaltssinn*), 2. sens odniesieniowy (*Bezugssinn*) oraz 3. sens aktualizacji (*Vollzugssinn*). Rozróżnienia te odpowiadają w przybliżeniu tym, które składają się na prestrukturę rozumienia. Stosując te rozróżnienia w odniesieniu do sytuacji komunikacyjnej Heidegger zakładałby, w myśl mojej interpretacji, iż moralnie zorientowana kompetencja komunikacyjna polega nie tylko na umiejętności poprawnego – zgodnego z obowiązującymi regułami – operowania społecznie usankcjonowanymi treściami propozycjonalnymi (*Gehaltssinn*), lecz także odpowiednim rodzajem odniesienia do nich (*Bezugssinn*), czy, jakbyśmy powiedzieli za tradycją analityczną, odpowiednim rodzajem postawy propozycjonalnej – stąd też wstępny zasób tychże propozycjonalnych treści (*Gehaltssinn*) jest znaczący, spełnia swą komunikacyjną funkcję (*Mitteilung*) wyłącznie w kontekście jego aktualizacji (*Vollzugssinn*). Nie chodzi tutaj wszakże o subiektywne przeżywanie, prowadzące do indywidualizacji społecznego kontekstu znaczeń. Dlatego podkreślałem (patrz cz. 3.3. Rozdziału I. oraz cz. 4. Rozdziału III.) moment odepistemologizowania – Heideggerowska hermeneutyka, wbrew zapowiedziom z okresu 1919-1923, przekracza założenia modelu Diltheyowskiego i nie stara się rekonstruować przeżyć. Aktualizacja treści nie stanowi więc ekspresji przeżycia, lecz wyraża pewną postawę – jest protodziałaniem nastawionym na perlokucyjny efekt wspólnej perforacji, niezależnie od związku, jaki zachodzić może pomiędzy wyrazem a przeżyciem, w kontekście którego się ono pojawia. Stąd też pojawia się kwestia roszczenia ważnościowego, jakie wiąże się z tak pojętą aktualizacją, oraz napięcie, jakie występuje pomiędzy jej intersubiektywnie podzielanym horyzontem (umożliwiającym zrozumiałość artykulacji) a roszczeniem do słuszności aktualizowanym indywidualnie w ramach sumienia.

1. już praktykowany dyskurs (wraz z całym bagażem jego występujących tu i ówdzie nieprzejrzystości oraz maskowanej przemocy);
2. formuła racjonalizacji już praktykowanego dyskursu (pozwalająca w jakimś przynajmniej stopniu rozjaśnić tę jego pierwotną nieprzejrzystość);
3. indywidualna wrażliwość, która dopiero jako taka motywuje do zracjonalizowanego uczestnictwa w tymże dyskursie.

3.2. Sumienie a dyskurs

Mówiłem już o tym, że z pojęciem sumienia łączy Heidegger ideę indywidualizacji (BC: 332). Indywidualizację tę rozumieć można jako samodzielność w wybieraniu i realizowaniu własnych wyborów (BC: 406). Samodzielność zaś to nie co innego jak autonomia⁵³⁶. W aspekcie negatywnym autonomia ta oznacza wolność od przymusu zewnętrznego, jaki stwarza partycypacja w intersubiektywnych kontekstach Się. Mówiłem już, w jaki sposób odbywa się tutaj reprodukcja jego zasobów. Trwoga wydobywa niejako z tego przymusu, indywidualizuje, sumienie zaś apeluje do samodzielnego wybierania. Zwrócę teraz uwagę na inny aspekt, jaki wiąże się z Heideggerowskim pojęciem sumienia. Chodzi o winę.

Pojęcie winy, którym operuje Heidegger, nie należy, jak zaznacza on, do porządku faktycznie obowiązującego prawa oraz moralności (BC: 356). Pojęcie to wyrażać ma natomiast ontologiczny warunek dobra i zła moralnego, a zatem warunek moralności w ogóle (BC: 360). Zdecydowanie, do którego apeluje zindywidualizowane w wyniku trwogi sumienie (BC: 373), wiąże Heidegger z tak pojętym byciem winnym, które dookreśla dodatkowo w sposób następujący: winne *Dasein* (w tym przedmoralnym jeszcze sensie) to *Dasein*, które jest podstawą swojej nie-ważności (*Nichtigkeit*) (BC: 357).

⁵³⁶ Taki sposób lektury Heideggera przyjmują np. teoretycy pedagogiki; na ten temat – zob. Käte Meyer-Drawe, „Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger”, [w:] *Heidegger und die praktische...*, op. cit. Cele, jakie stawia sobie Heidegger w *Byciu i czasie* oraz poświeceniowa pedagogika, postrzegane są jako zbieżne – skupiają się one na zadaniu wykształcenia autonomicznego indywiduum (por. ibidem, str. 247).

Wszystkie te określenia odsyłają do egzystencjału rzucenia. On zaś – jak pamiętamy – wyraża m. in. kontyngencję rodowodu *Dasein*. Sens tej kontyngencji jest – zauważmy – podwójny:

4. horyzonty prawdy, w które wrzucone zostało *Dasein*, są zrelatywizowane historycznie i kulturowo – ich zawartość jest zaś przygodna;
5. zinternalizowane struktury rozumienia (zastane w ramach tych horyzontów), nawet gdy są w taki czy inny sposób krytycznie przepracowane, również noszą w sobie piętno tej przygodności.

Słowem, *Dasein* – jak sugerowałby Heidegger – może się mylić, zarówno w swoich wyborach, jak i sposobach ich uzasadnienia. Wszelkie racje poprzedza tutaj, jak argumentuje Heidegger, swoisty brak podstawy (*Ab-grund*), co zaś oznacza, iż dopuścić należy, że kontekst, w którym padają konkretne decyzje, charakteryzuje możliwość – tj. może on być rozumiany na różne sposoby (OIP: 150). I choć rozumienie to jest przygodne, prędzej czy później pojawia się kwestia odpowiedzialności za własne wybory i ich podstawy (BC: 358).

Uważam, że za pomocą tej bardzo skrótowo tutaj przybliżonej konstelacji pojęciowej, Heidegger próbuje w czytelniku zaszcześcić szczególnie rodzaj wrażliwości, który implikuje zarazem określony sposób partycypacji w kontekstach, w których chcąc lub nie musi on partycypować. W tym samym stopniu – jak zdaje się on sugerować – w jakim nasza egzystencja jest przygodna, jesteśmy również względem siebie nawzajem winni: wybierając jedno rozwiązanie, rezygnujemy z jakiś innych (BC: 359)⁵³⁷. Nie ma zaś, jak wynika to z przyjętych przez niego przesłanek, żadnej ostatecznej racji uzasadniającej, która byłaby w stanie równie ostatecznie znieść tę przygodność. Podstawą – jak mówi on – nigdy nie można ostatecznie zawładnąć, można jedynie ją podjąć, podejmując zarazem indywidualną odpowiedzialność (BC: 358).

Habermas zdaje się nie dostrzegać pewnych istotnych fragmentów *Bycia i czasu*, które we wskazanym przed chwilą kontekście są jak najbardziej zrozumiałe – tzn. nie przeczą temu, co Heidegger miał do tej pory do powiedzenia o egzystencjału

⁵³⁷ Ludwig Landgrebe mówi o obecnym w strukturze Heideggerowskiej ontologii motywie uznania (*Achtung*) innego, które to uznanie sytuuje się przed egoizmem i altruizmem, impulsem dla niego jest zaś faktyczność (czyli nie co innego, jak przygodność, na którą tutaj wskazuję); por. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Haamburg 1982, str. 115.

zdecydowania. Otóż, jak zaznacza on, decyzje są odwoływalne i rewidowalne (BC: 387). Zdecydowanie nie jest zatem, jak chce Habermas, pustą stanowczością: realizuje się ono poprzez dyskurs, gdy zaś trzeba, odstępuje ono od przyjętych ustaleń: „Zdecydowanie – pisze Heidegger – jako los jest wolnością ku wymaganemu sytuacyjnie możliwemu *porzuceniu* jakiejś określonej decyzji. Ciągłość egzystencji nie zostaje przez to porzucona, lecz właśnie w okamgnieniu potwierdzona” (BC: 490).

Mówiąc o sytuacji, podkreślałem dotąd jej intersubiektywny wymiar – według mnie Heideggerowi chodzi bowiem o taki jej rodzaj, który wiązać można z językiem, a więc również z argumentowaniem. Teraz zaś szczególnie zaakcentować chciałbym ten wymiar, który sytuuje się niejako ponad tą strukturą, choć swą realizację – o ile nie stanowi formy banicji ze świata wspólnego – znajduje wyłącznie w jej ramach. Chodzi o sumienie. Moim zdaniem, przyjąć należy, iż w przypadku Heideggera jest ono jednak instancją sytuującą się ponad dyskursem, ma to zaś związek z odsłoniętą strukturą kontyngencji. Sumienie demaskuje omylność własnej perspektywy indywidualnego *Dasein*. Jako że jednak perspektywa ta powstaje poprzez internalizację podzielanego przedrozumienia, ono zaś również jest przygodne, toteż sumienie każe być czujnym również i względem niego.

*

Heidegger nie stworzył żadnej perspektywy teoretycznej, która w sposób systematyczny byłaby w stanie demaskować tę omylność, jak również i intencjonalnie spowodowane przypadki nieporozumień. Habermas proponuje taką perspektywę. Za jej pomocą próbuje on przewyciężyć mankamenty krytykowanego przez siebie myślenia hermeneutycznego, wskazując na jego granice (patrz cz. 4. Rozdziału I.).

Uważam, że brak takiej perspektywy myśl Heideggera rekompensuje (w jakimś przynajmniej stopniu) czym innym. Otóż, wydaje mi się, iż jego egzystencjalna

hermeneutyka stanowić może w dwojakim sensie przydatny instrument praktyki edukacyjnej:

1. Jako „szkoła” autonomicznej partycypacji w strukturach świata społecznego autonomię tę próbuje powiązać ze swoistą wrażliwością moralną (zbudowaną na poczuciu kontyngencji), która zarazem motywuje do zaangażowania w te struktury i ich twórcze kształtowanie, jak i do ewentualnej odmowy na ich ustalenia, gdy te „urągają” sumieniu⁵³⁸. Stanowiłaby ona zarazem propedeutykę dla bardziej rozwiniętych form dyskursu (Apel – Habermas).
2. Jako swoiście zrealizowana jedność teorii oraz praktyki (interpretujący jest tutaj bowiem zarazem uczestnikiem interpretowanego kontekstu), stanowić ona może przykład zorientowanej na powyższe wartości (autonomia, partycypacja, wrażliwość, odpowiedzialność) *paidei*⁵³⁹, w której „droga do prawdy staje się prawdą jako droga”⁵⁴⁰. „Teoria – pisze Krystyna Ablewicz – jako ‘hermeneutyka rzeczywistości wychowawczej’, której ‘tekst’ obejmuje wszystkie zobiektywizowane formy wychowania występujące w danej kulturze, nakłada na teoretyka obowiązek odpowiedzialności praktyka. Odpowiedzialność jest więc punktem spotkania teorii i praktyki oraz budowy ethosu pedagoga-teoretyka. Mianowicie nie staje on naprzeciw ukształtowanej w danej kulturze postaci wychowania i jej zobiektywizowanych świadectw: instytucji oraz metod wychowania, traktując je wyłącznie jako zobiektywizowane przedmioty, lecz on sam do nich należy i przyjmuje wraz z pedagogiem-praktykiem za nie odpowiedzialność”⁵⁴¹.

We Wstępie do niniejszej pracy zaznaczyłem, że Heidegger jakby programowo unika pytań o powinność moralną w ścisłym sensie tego terminu. Niezależnie od odmiennego, niż Habermasowskie, sformułowania przesłanki normatywnej, która skrywa się za wywodami przedstawionymi w *Byciu i czasie*, nie widzę takiej możliwości, żeby

⁵³⁸ Na podobne konsekwencje Heideggerowskiej myśli i możliwość ich zastosowania w kontekście pedagogicznym wskazuje niedawno wydana książka Pauliny Sosnowskiej – zob. Paulina Sosnowska, *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*, Warszawa 2009.

⁵³⁹ Sam Heidegger pisze, że w badaniu, obok opanowania materiału oraz metody, liczy się przede wszystkim aspekt *paidei* (GA 64: 83).

⁵⁴⁰ Por. Mieczysław Sawicki, *Hermeneutyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, str. 23.

⁵⁴¹ Krystyna Ablewicz, *Hermeneutyczno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*, Kraków 1994, str. 40.

struktury kategoriałne, na które wskazałem, przedstawiały jakąś ciekawą propozycję dla współcześnie toczonych debat dyskutujących problematykę moralną świata zarazem zglobalizowanego, jak i nieuchronnie pluralizującego się. Uważam natomiast, że ich przyswojenie pełnić może w kontekście tych dyskusji funkcję propedeutyczną. Na pewno zaś – o czym jestem przekonany – przesłanka normatywna, na którą składają się rzeczony struktury, nie prowadzi do postawy izolacjonizmu; przeciwnie, pojęciem troskliwości występująco-uwalniającej (BC: 157) Heidegger rehabilituje zdewaluowany przez decyzyjonistów kontekst bezinteresownego zorientowania na dobro innego⁵⁴². Modelowym przykładem tego typu troskliwości jest – jak sądzę – relacja zaangażowanego pedagoga do swoich uczniów, o ile wykształca on w nich te przymioty ich osobowości, które pozwolą im na autonomiczne egzystowanie, podejmujące zarówno wolność wyborów, jak i odpowiedzialność za nie.

Edukacja realizująca się w formie troskliwości występująco-uwalniającej, byłaby edukacją w służbie określonego interesu. Od samego początku mówiłem, że uważam, że Heideggerowską ontologię powiązać chciałbym z interesem emancypacji (w sensie wskazanym przez Habermasa⁵⁴³). Swą koncepcją partycypacji Heidegger, jak uważam, odczarowuje hipostazowane moce tradycji ucieleśnione w autorytarnych kontekstach opinii publicznej.

Swoiście rozumiany interes emancypacji przyświecał również i mojej interpretacji jego myśli – a mianowicie interes odczarowania jej autorytarnego wizerunku. Powszednie struktury współbycia uznaję za jej pierwsze i ostatnie słowo, chodzi wyłącznie o to, jak się w nich partycypuje.

⁵⁴² Pojęcie to, o ile tego zorientowania nie wiąże ono z obowiązkiem lub nakładanym na obiekt troskliwości zobowiązaniem do symetrycznego zadośćuczynienia, podciągnąć można pod klasę pojęć supererogacyjnych, których odrębność od pozostałych operatorów deontycznych przejawia się tym m. in., że podjęcie uczynku o charakterze supererogacyjnym jest samo w sobie chwalebne, ale już niepodjęcie takiego uczynku samo w sobie nagannym nie jest – por. Andrzej Maciej Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa 1999, str. 386-387.

⁵⁴³ Por. Jürgen Habermas, „Interesy konstytuujące...”, op. cit., str. 164.

Zakończenie

Trudno powiedzieć, czy Heidegger w roku 1927 zgodziłby się z przedstawioną przeze mnie interpretacją jego myśli. Powszechnie znany jest jego ówczesny antymodernistyczny stosunek do przeobrażającej się dynamicznie rzeczywistości⁵⁴⁴. Jednym z przejawów tego stosunku była zaś chroniczna wręcz jego niechęć do nowoczesnych form społecznienia, przede wszystkim zaś – do wszechpanującej technicyzacji form życia. Najdobitniejszym tego dowodem są jego późniejsze jeremiady dotyczące techniki i jej istoty, w których twierdzi np., że rolnictwo, jako zmechanizowany przemysł spożywczy, jest tym samym, co produkowanie zwłok w komorach gazowych i obozach zagłady⁵⁴⁵.

Wydaje mi się wszakże, iż transcendentalne aspiracje ontologii fundamentalnej pozwalają uniezależnić się od prywatnych poglądów jej twórcy. On sam – już z perspektywy czasowego dystansu (w 1946 roku) – wskazywał na obecność pierwiastka uniwersalnego, z jakim wiązać należy zawartą w *Byciu i czasie* etykę fundamentalną (LH: 306).

Fenomenologię, jako metodę ontologii, Heidegger pojmować kazał – co podkreślał wielokrotnie – na podstawie zawartych w niej możliwości. Tylko w ten sposób – zauważmy – uzasadnić mógł własną herezję w samym łonie szkoły (jak powtarzał w pewnym okresie Husserl: „Fenomenologia to ja i Heidegger”).

W podobny sposób rozumiałbym zaproponowaną przez siebie interpretację. Wydobywa ona konsekwencje podstawowych założeń przyjętych przez Heideggera. Kontekst problemowy, w jakim sytuuję te założenia, dobrany został w związku z zamiarem konfrontacji z krytyczną interpretacją zaproponowaną przez Jürgena Habermasa. Skazała ona myśl Heideggera – poniekąd całkiem słusznie, jeśli wziąć pod uwagę pozamerytoryczny jej kontekst – na prowincjonalną banicję.

Heidegger był nazistą, przynajmniej do końca II. wojny światowej – jest to dla mnie fakt niezaprzeczalny. Niezależnie jednak od głębokiego osobistego obrzydzenia, jakie fakt ten we mnie, uważnym czytelniku Heinricha Bölla, wzbudzał i

⁵⁴⁴ Interesujące świadectwo zawiera praca Younga – por. Julian Young, *Heidegger – filozofia...*, op. cit., str. 23-61.

⁵⁴⁵ Por. ibidem, str. 173/4.

cały czas wzbudza, parę lat temu uderzył mnie pewien fragment krytyki przedstawionej przez Habermasa. Fragment ten przytaczałem w niniejszej pracy dwukrotnie. Wskazuje w nim Habermas drogę, którą Heidegger – jak twierdzi on – nie poszedł, choć był tego bliski. Pisze mianowicie Habermas, że „przejście od samotnej działalności celowej do społecznej interakcji faktycznie obiecuje rozpoznanie tych procesów porozumienia – a nie tylko rozumienia – które uobecniają świat jako intersubiektywnie podzielane tło świata przeżywanego. Z języka używanego komunikacyjnie można odczytać struktury, wyjaśniające, jak świat przeżywany – sam bezpodmiotowy – reprodukuje się jednak za sprawą podmiotów i ich działania komunikacyjnego”⁵⁴⁶.

W mojej interpretacji myśli Heideggera podążałem za tą sugestią. Autor *Bycia i czasu* nie wypracował oczywiście procedur argumentacji zbliżonych do tych, którymi operuje uniwersalna pragmatyka Habermasa czy pragmatyka transcendentalna Apla. Niemniej jednak – jak starałem się pokazać – w świetle pewnych założeń charakteryzujących ontologię fundamentalną przyjąć można, że struktury określające decyzje moralne sytuują się na tej samej płaszczyźnie, co kontekst, w którym swe zastosowanie znajdują odnośne procedury. Stanowi ją dyskurs.

W przypadku założeń przyjętych przez Heideggera, w punkcie dyskurs byłby ciągiem działań językowych, których roszczenia ważnościowe wynikają z przynależności do historycznie określonej wspólnoty. Tworzy ona płynne horyzonty możliwego rozumienia, do którego komunikujące się podmioty odwołują się, chcąc uzyskać porozumienie. Wbrew opinii Habermasa, Heidegger – jak starałem się pokazać – problematyzuje założenia, które składają się na te horyzonty, przekracza zaś tym samym w pewnej mierze ograniczenie związane z idealizmem językowości, jaki Habermas wypomina tradycji hermeneutycznej. Heidegger przekracza to ograniczenie, lecz w ograniczonym zakresie, nie przyjmuje bowiem żadnej systematycznej teorii, która byłaby w stanie metodycznie demaskować przemoc obecną w łonie porozumienia.

Stosowane przez Heideggera pojęcie sytuacji hermeneutycznej uznać można – jak starałem się pokazać – za pewnego typu procedurę odnośnej problematyzacji. Na temat tego, czy problematyzacja ta obejmuje sobą

⁵⁴⁶ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op. cit., str. 173.

uniwersalizowane uwzględnianie dobra i interesu innych, snuć można wyłącznie dywagacje. Wprowadzając do swych rozważań pojęcie troskliwości (*Fürsorge*) Heidegger tylko je podsyca. Nacisk zaś kładzie na pojęcie sumienia. Indywidualizujący charakter sumienia powiązałem z autonomią, nie zaś z izolacjonizmem czy pustą (nie zakładającą uzasadnienia) formułą decyzyjonizmu (którą Heideggerowi przypisuje Habermas).

Sumienie sytuuje się niejako ponad dyskursem, ale swe oddziaływanie znajduje wyłącznie w jego obrębie. Heideggerowski podmiot (*Dasein*) cechuje bowiem niezbywalne uspołecznienie, którego kontekstem realizacji są intersubiektywnie podzielane powszednie struktury komunikacji. Jestem przekonany, że intuicje zawarte we „wczesnej” myśli pierwszego narodowosocjalistycznego rektora idą w kierunku, który już rzeczywiście obrały potem kolejne przełomy, prowadzące do transformacji samego pojęcia filozofii. Skądinąd Karl-Otto Apel, który przeanalizował wielostronnie oblicza tej transformacji, podkreśla wielokrotnie nie co innego, jak właśnie Heideggerowski jej rodowód.

Wracając do uwagi poczynionej przez Habermasa, uważam, że wchodząca w grę droga została przez Heideggera nie tyle nie podjęta (czy wręcz, jak chce Habermas, w ogóle porzucona), ile raczej otwarta. To jednak – jak stwierdzić trzeba – zbyt mało, by myśl, która ją antycypuje, mogła do współczesnych zaawansowanych dyskusji toczonych w kręgach, które drogę tę eksplorują, wnieść więcej ponad rozjaśnienie ich prehistorii.

Współcześni dyskutanci problemów postawionych przez Apła, Habermasa czy Alexego raczej nie sięgną po Heideggera. Nie oferuje on bowiem niczego, co by tę problematykę posunęło wprzód. Niemniej wydaje mi się, że podobnie jak przejście wcześniejszych stadiów rozwoju jest warunkiem osiągnięcia tych bardziej zaawansowanych czy dojrzałych, tak też myśl autora *Bycia i czasu* może względem nich pełnić funkcję propedeutyczną. Jej zastosowanie byłoby przede wszystkim pedagogiczne bądź edukacyjne. Stanowi ona bowiem dobrą „szkołę” indywiduacji i autonomii, proponując trzeźwe (nie poszukujące żadnych metafizycznych gwarancji) spojrzenie na współczesne konteksty życia, zarazem zaś – nie odziera z wrażliwości.

Radykalizm postulowany przez myśl „wczesnego” Heideggera jest radykalizmem wynikającym z głęboko humanistycznego porywu, tego samego – jak mi się wydaje – który kazał Kantowi postulować ostateczne wydobycie człowieczeństwa z jego niedojrzałości. Niedojrzałość ta tworzy sobie – jak pokazują protoplaści Kantowskiego sposobu myślenia o naszym człowieczeństwie – rozmaite idole, którymi człowiek zastępuje samodzielne myślenie oraz działanie. Nonkonformizm myślenia krytycznego pokazuje zaś, iż *schody do nieba*, jakie zdają się oferować owe idole (lub ci idole), są jednym z powodów tego, iż czasami bywa i tak, że „*our shadows taller than our soul*”. Słowem, nie dopuszczają one do swej krytyki, nie pozwalają sięgnąć do samych korzeni tego, skąd taki typ – zawierającego się idolom – myślenia wyrasta. Nie dopuszczają one zatem do samorealizacji człowieka poprzez samodzielne myślenie i działanie.

Jak pisze Marek J. Siemek: „Korzenie te są bowiem zarazem własnymi korzeniami samej krytyki – dlatego myśl radykalnie krytyczna jest przede wszystkim immanentną samo-krytyką myślenia, które nie cofa się przed ujawnieniem swych niejawnych, nieuświadomionych przesłanek i niezamierzonych, niekontrolowanych rezultatów”⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷ Marek J. Siemek, „Rozum między światłem i cieniem oświecenia”, [w:] Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, str. 283 (podkreślenie – J. D.).

BIBLIOGRAFIA:

A. Prace Heideggera:

1. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986;
2. Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2004²;
3. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, Stuttgart 2002;
4. Heidegger, Martin, „Uwagi do ‘Psychologii światopoglądów’ Karla Jaspersa (1919-1921)”, przeł. Mateusz Falkowski, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999;
5. Heidegger, Martin, „Fenomenologia i teologia (1927)”, przeł. Józef Tischner i Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999;
6. Heidegger, Martin, „Czym jest metafizyka (1929)”, przeł. Krzysztof Pomian, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;
7. Heidegger, Martin, „O istocie podstawy (1929)”, przeł. Justyna Nowotniak, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999;
8. Heidegger, Martin, „List o ‘humanizmie’ (1946)”, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Znaki drogi*, różni tłumacze, Warszawa 1999;
9. Heidegger, Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1989;
10. Heidegger, Martin, „Moja droga do fenomenologii”, przeł. Cezary Wodziński, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński, Warszawa 1999;
11. Heidegger, Martin, *Nietzsche. Tom 1.*, przeł. Andrzej Gniazdowski, Piotr Graczyk, Wawrzyniec Rymkiewicz, Mateusz Werner, Cezary Wodziński, Warszawa 1998;
12. Heidegger, Martin, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, Warszawa 2000;

13. Heidegger, Martin, *Fenomenologia życia religijnego: 1920/21*, przeł. Grzegorz Sowiński, Warszawa 2002;
14. Heidegger, Martin, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, przeł. Mateusz Bonecki i Jakub Duraj, Nowa Wieś 2007;
15. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften*, (Hersg.) Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1978;
16. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (mit einer Nachschrift der Vorlesung „Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums“): 1919*, (Hersg.) Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main 1987;
17. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie: 1919/20*, (Hersg.) Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main 1993;
18. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59: Phänomenologie der Anschauung und Ausdruck. Theorie der philosophischen Begriffsbildung: 1920*, (Hersg.) Claudius Strube, Frankfurt am Main 1993;
19. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung: 1921/22*, (Hersg.) Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmans, Frankfurt am Main 1985;
20. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17: Einführung in die phänomenologische Forschung: 1923/24*, (Hersg.) Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1994;
21. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: 1924*, (Hersg.) Mark Michalski, Frankfurt am Main 2002;
22. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes. Band 64: Der Begriff Zeit. 1. Der*

- Begriff der Zeit (1924). 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, (Hersg.) Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 2004;
23. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 19: Platon: Sophistes: 1924/25*, (Hersg.) Ingeborg Schlüßler, Frankfurt am Main 1992;
24. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20: Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: 1925*, (Hersg.) Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1979;
25. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit: 1925/26*, (Hersg.) Walter Biemel, Frankfurt am Main 1976;
26. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie: 1927*, (Hersg.) Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1989;
27. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft: 1927/28*, (Hersg.) Intraud Görland, Frankfurt am Main 1977;
28. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 27: Einleitung in die Philosophie: 1928/29*, (Hersg.) Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996.

B. Pozycje książkowe:

1. Ablewicz, Krystyna, *Hermeneutyczno-fenomenologiczna perspektywa badań w pedagogice*, Kraków 1994;
2. Adorno, Theodore W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 1964;
3. Arystoteles, *Polityka*, przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 2002;
4. Baran, Bogdan, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004;

5. Birnbacher, Dieter, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin – New York 2003;
6. Bourdieu, Pierre, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1988;
7. Brelage, Manfred, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965;
8. Cern, Karolina M., *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań 2007;
9. Dilthey, Wilhelm, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004;
10. Droysen, Johan Gustav, *Grundriss der Historik*, Haale 1925;
11. Fahrenbach, Helmut, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main 1970;
12. Farias, Victor, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. Paweł Lisicki i Robert Marszałek, Warszawa 1997;
13. Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1991;
14. Filek, Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analizy i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996;
15. Gadamer, Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2004;
16. Gethmann, Carl-Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974;
17. Goffman, Ervin, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981;
18. Grondin, Jean, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Leszek Łysień, Kraków 2007;
19. Habermas, Jürgen, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main 1979;
20. Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1982²;
21. Habermas, Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, T. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, Warszawa 1999;
22. Habermas, Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2005;

23. Hołówka, Teresa, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986;
24. Husserl, Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1967;
25. Husserl, Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1974;
26. Husserl, Edmund, *Medytacje kartezjańskie. Z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Andrzej Wajs, Warszawa 1982;
27. Husserl, Edmund, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 1989;
28. Husserl, Edmund, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Włodzimierz Galarowicz, Warszawa 1992;
29. Husserl, Edmund, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. Sławomira Walczewska, Toruń 1999;
30. Husserl, Edmund, *Badania logiczne. Tom II/I: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2000;
31. Husserl, Edmund, *Badania logiczne. Tom I. Prologomena do czystej logiki*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2006;
32. Imdahl, Georg, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg 1997;
33. Ingarden, Roman, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963;
34. Ingarden, Roman, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. Andrzej Póltawski, Warszawa 1974;
35. Irrgang, Wolfgang, *Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht*, Paderborn 1998;
36. Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, T. 1., Kraków 1957;
37. Kaniowski, Andrzej Maciej, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Warszawa 1999;
38. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Los Angeles-London 1995;
39. Kmita, Jerzy, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1998²;

40. Krasnodębski, Zdzisław, *Rozumienie ludzkiego zachowania, Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986;
41. Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Haamburg 1982;
42. Lorenc, Włodzimierz, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Foucault, Lévinas, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998;
43. Lyotard, Jean-Francois, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1997;
44. Maraldo, John C., *Der hermeneutischer Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München 1974;
45. Michalski, Krzysztof, *Logika i czas: próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988;
46. Michalski, Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998²;
47. Mörchen, Hermann, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. Michał Herer i Robert Marszałek, Warszawa 1999;
48. Moryń, Mariusz, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998;
49. Nietzsche, Fryderyk, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff, Kraków 2003;
50. Pałubicka, Anna, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Poznań 1984;
51. Pałubicka, Anna, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006;
52. Pawłowski, Tadeusz, *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*, Warszawa 1986;
53. Pfafferott, Gerhard, *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Königstein/Ts. 1981;
54. Pöggeler, Otto, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2002;
55. Póltawski, Andrzej, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973;
56. Przyłębski, Andrzej, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990;

57. Przyłębski, Andrzej, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993;
58. Przyłębski, Andrzej, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005;
59. Quine, Willard Van Orman, *Od bodźca do nauki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 1998;
60. Quine, Willard Van Orman, *Słowo i przedmiot*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa 1999;
61. Rolewski, Jarosław, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991;
62. Rolewski, Jarosław, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Toruń 1999;
63. Ryle, Gilbert, *Czym jest umysł*, przeł. Witold Marciszewski, Warszawa 1970;
64. Sawicki, Mieczysław, *Hermeneutyka pedagogiczna*, Warszawa 1996;
65. Schnädelbach, Herbert, *Filozofia w Niemczech: 1831-1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1992;
66. Siemek, Marek J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977;
67. Sosnowska, Paulina, *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*, Warszawa 2009;
68. Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1965;
69. Szahaj, Andrzej, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa 2008;
70. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Richard Wolin (red. nauk.), Cambridge 1993;
71. Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970²;
72. Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 2000²;
73. Tugendhat, Ernst, *Wykłady o etyce*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2004;
74. Vogel, Lawrence, *The Fragile „We”*, Evanston 1994;
75. Vries de, Josef, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt 1993;
76. Wittgenstein, Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2000;

77. Wolin, Richard, *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, übers. von Reiner Frost, Wien 1991;
78. Xolocotzi, Angel, *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen „Freiburger Vorlesungen“*. *Martin Heidegger im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlin 2002;
79. Young, Julian, *Heidegger – filozofia – nazizm*, przeł. Hanna Szłapka, Warszawa – Wrocław 2000.

C. Artykuły:

1. Abel, Theodore, „Operacja zwana ‘Verstehen’”, przeł. Andrzej Przyłębski, [w:] *Język – świat – rozumienie. Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.), Włocławek 2007;
2. Apel, Karl-Otto, „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, [w:] *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg (wyd.), Frankfurt am Main 1989;
3. Apel, Karl-Otto, „Heideggers philosophische Radikalisierung der ‘Hermeneutik’ und die Frage nach dem ‘Sinnkriterium’ der Sprache”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, T. 1.: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1999;
4. Apel, Karl-Otto, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeit gegen Alle Metaphysik”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, T. 1.: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1999;
5. Apel, Karl-Otto, „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens”, [w:] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, T. 1.: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1999;

6. Austin, John L., "Performatywy i wypowiedzi konstatające", [w:] John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1993;
7. Austin, John L., "Czynności lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne", [w:] John L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1993;
8. Bonecki, Mateusz, „Wzajemne uwikłanie poręczności i obecności w kontekście praktycznego rozumienia prawdy u Heideggera”, [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* Nr 1 (61), Warszawa 2007;
9. Carr, David, „Przyszła przeszłość. O hierarchizacji wymiarów czasu u Husserla, Diltheya i Heideggera”, przeł. Grzegorz Sowiński, [w:] *Rozumienie. Studia i szkice z hermeneutyki*, Grzegorz Sowiński (wybór i przekład), Tadeusz Gadacz (red. nauk.), Kraków 1993;
10. Dybel, Paweł, „'Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?’ (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w *Sein und Zeit* Martina Heideggera)”, [w:] *Aletheia* Nr 1(4)/1990: *Heidegger dzisiaj*, Piotr Marciszek, Cezary Wodziński (red. nauk.), Warszawa 1990;
11. Dybel, Paweł, „Idea fenomenologii jako opisu ‘samyh rzeczy’ u Husserla i Heideggera”, [w:] *Fenomenologia* Nr 3, Poznań 2005;
12. Føllesdal, Dagfinn, “Husserl’s Notion of Noema”, [w:] *Journal of Philosophy* Nr 66 (20), 1969;
13. Føllesdal, Dagfinn, „Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World”, [w:] *Essays In Honour of Jaakko Hintikka*, E. Saarinen (red. nauk.), Dordrecht 1979;
14. Galewicz, Włodzimierz, „Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej”, [w:] *Filozofia współczesna* T. 1., Zbigniew Kuderowicz (red. nauk.), Warszawa 1983;
15. Gadamer, Hans-Georg, „Uniwersalność problemu hermeneutycznego”, [w:] *Pamiętnik Literacki* LXVIII, z. 4, Warszawa 1977;
16. Gadamer, Hans-Georg, „Powrót z Syrakuz”, przeł. Artur Dorobiński, [w:] *Aletheia* Nr 1(4)/1990: *Heidegger dzisiaj*, Piotr Marciszek, Cezary Wodziński (red. nauk.), Warszawa 1990;

17. Gethmann, Carl-Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987;
18. Gethmann, Carl-Friedrich, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*“, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert i Otto Pöggeler (red. nauk.), Frankfurt am Main 1989;
19. Gethmann, Carl-Friedrich, „Heidegger und die Phänomenologie“, [w:] Carl-Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin – New York 1993;
20. Gethmann, Carl-Friedrich, „Egzystencjalne pojęcie nauki. Odnosnie do § 69 b *Bycia i czasu*“, przeł. Jakub Duraj, [w:] *Heidegger w kontekstach*, Norbert Leśniewski (red. nauk.), Bydgoszcz 2007;
21. Gurwitsch, Aron, „Husserl’s theory of the intentionality of consciousness“, [w:] *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Hubert L. Dreyfus (wyd.), Cambridge – London 1982;
22. Habermas, Jürgen, „Interesy konstytuujące poznanie“, przeł. Lech Witkowski, [w:] *Colloquia Communia* Nr 2 (19), Warszawa 1985;
23. Habermas, Jürgen, „Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne“, przeł. Andrzej Maciej Kaniowski, [w:] *Kultura i Społeczeństwo* Nr (3) 1986, Warszawa 1986;
24. Habermas, Jürgen, „Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki“, [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, Hubert Orłowski (red. nauk.), Warszawa 1986;
25. Habermas, Jürgen, „Motive nachmetaphysischen Denkens“, [w:] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992;
26. Held, Klaus, „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethamann-Siefert i Otto Pöggeler (red. nauk.), Frankfurt am Main 1989;
27. Herman, Wojciech, „Wczesne poglądy Heideggera (1919-1923) a Kantowska idea podwójnej metafizyki“, [w:] *Sztuka i Filozofia* Nr 11, Warszawa 1996;

28. Hintikka, Jaakko, „Intencje intencjonalności”, [w:] Jaakko Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 1992;
29. Hogemann, Friedrich, „Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987;
30. Jaspers, Karl, „Heidegger”, przeł. Paweł Tarnaczewski, [w:] *Teksty* Nr 6 (42), Wrocław 1978;
31. Jedynak, Stanisław, „Błąd naturalistyczny”, [w:] *Etyka* Nr 2, Warszawa 1967;
32. Jiménez-Redondo, Manuel, „Der kategorische Imperativ In Begriffen von ‘Sein Und Zeit’”, [w:] *Die Zeit Heideggers*, Norbert Leśniewski, Ewa Nowak-Juchacz (Hrsg.), Frankfurt am Main 2002;
33. Kaniowski, Andrzej Maciej, „Krytyczna teoria Jürgena Habermasa a punkt widzenia hermeneutyki”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 11 (180), Warszawa 1980;
34. Kisiel, Theodore, „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987;
35. Kisiel, Theodore, „Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”, [w:] *Man and World* Nr 28, Dordrecht 1995;
36. Kisiel, Theodore, „Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandel”, [w:] *Heidegger – neu gelesen*, M. Happel (red. nauk.), Würzburg 1997;
37. Kisiel, Theodore, „Heidegger – Lask – Fichte”, [w:] *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Thom Rockmore (red. nauk.), Amherst 2000;
38. Kisiel, Theodore, „Was heißt das – die Bewandtnis? Retranslating the Categories of Heidegger’s Hermeneutics of the Technical”, [w:] *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes and God (Boston Studies in the Philosophy of Science)*, B. E. Babich (red. nauk.), Washington 2004;
39. Kisiel, Theodore, „Od naoczności do rozumienia: Heideggerowska transpozycja fenomenologii Husserla”, przeł. Mateusz Bonecki, [w:] *Heidegger w kontekstach*, Norbert Leśniewski (red. nauk.), Bydgoszcz 2007;
40. Kmita, Jerzy, Nowak, Leszek, „O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 5 (55), Warszawa 1969;
41. Kmita, Jerzy, „Czy fenomenologiczną koncepcję sensu można uzgodnić z realizmem metafizycznym?”, [w:] *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa*

- Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, Jolanta Brach-Czaina (red. Nauk.), Warszawa 1993;
42. Krasnodębski, Zdzisław, „Rozumienie i emancypacja. Spór pomiędzy teorią krytyczną a hermeneutyką”, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, T. 29, Warszawa 1979;
43. Kobylińska, Ewa, „Fenomenologiczna koncepcja intencjonalności a hermeneutyczny pansemiotyzm”, [w:] *Studia metodologiczne* Nr 21 (1982), Poznań 1982
44. Kołakowski, Leszek, „Spinoza i tradycja humanizmu nowożytnego”, [w:] Benedykt de Spinoza, *Etyka*, przeł. Ignacy Myślicki, na nowo opracował i poprzedził wstępem Leszek Kołakowski, Warszawa 1956;
45. Leśniewski, Norbert, „Idea filozofii jako nauki źródłowej. Szkic wprowadzający”, [w:] *Między spekulacją a namysłem. Ku źródłom badania filozoficznego*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.) Poznań 2006;
46. Leśniewski, Norbert, „'Logika' – ontologia – fenomenologia. Próba interpretacji filozofii Heideggera (1919-1929)”, [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* Nr 1 (61), Warszawa 2007;
47. Lorenc, Włodzimierz, „Heidegger jako krytyk i następca Diltheya. Analiza poglądów Heideggera z okresu poprzedzającego *Bycie i czas*”, [w:] *Heidegger w kontekstach*, Norbert Leśniewski (red. nauk.), Bydgoszcz 2007;
48. Makkreel, Rudolf Adam, „Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt“, [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band II: Im Gespräch der Zeit*, Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt am Main 1990;
49. Marquard, Odo, „Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka”, [w:] Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. Krystyna Krzemioniowa, Warszawa 1994;
50. Meyer-Drawe, Käte, „Aneignung – Ablehnung – Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger”, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert i Otto Pöggeler (red. nauk.), Frankfurt am Main 1989;
51. Morawski, Lech, „Dyskurs w ujęciu Jürgena Habermasa a inne koncepcje argumentacji”, [w:] *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją. Z*

- receptji Jürgena Habermasa w Polsce*, Lech Witkowski (red. nauk.), Toruń 1990;
52. Paśniczek, Jacek, „Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego zrozumienia koncepcji intencjonalności Husserla”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 1 (254), Warszawa 1987;
53. Pelc, Jerzy, „O znaczeniach słów ‘sens’ i ‘znaczenie’”, [w:] *Przegląd Humanistyczny* Nr 5 (188), Warszawa 1981;
54. Perelman, Chaim „Usprawiedliwienie norm”, przeł. Zygmunt Ziębiński, [w:] *Metaetyka*, Ija Lazari-Pawłowska (red. nauk.), Warszawa 1975;
55. Pöggeler, Otto, „Heideggers Begegnung mit Dilthey”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987;
56. Przyłębski, Andrzej, „M. Heidegger – hermeneutyka jako analiza egzystencjalna”, [w:] *Oblicza hermeneutyki*, Andrzej Przyłębski (red. nauk.), Poznań 1995;
57. Putnam, Hilary, „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować”, [w:] Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 1998;
58. Riedel, Manfred, „Seinsverständnis und Sinn für das Tunliche. Der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie”, [w:] Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt am Main 1988;
59. Rodi, Frithjof, „Die Bedeutung Dilthey für die Konzeption von ‘Sein und Zeit’. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)”, [w:] *Dilthey-Jahrbuch* Nr 4 (1986/87), Göttingen 1987;
60. Sauerland, Karol, „U źródeł kariery niemieckiego pojęcia ‘przeżycia’ w czasach Diltheya”, [w:] *Studia Filozoficzne* Nr 4 (89), Warszawa 1973;
61. Schnädelbach, Herbert, „Argumentacja filozoficzna”, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Ekkehart Martens, Herbert Schnädelbach (red. nauk.), Warszawa 1995;
62. Schnädelbach, Herbert, „O dialektyce rozumu historycznego”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2001;

63. Schnädelbach, Herbert, „Filozofia jako teoria racjonalności”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2001;
64. Schnädelbach, Herbert, „Racjonalność i normatywność”, [w:] Herbert Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2001;
65. Scholtz, Gunter, „Czym jest i od kiedy istnieje ‘filozofia hermeneutyczna’?”, przeł. Dorota Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. Tom 1: Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Stanisław Czerniak i Jarosław Rolewski (red. nauk.), Toruń 1994;
66. Siemek, Marek J., „Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej”, [w:] Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002;
67. Siemek, Marek J., „Rozum między światłem i cieniem oświecenia”, [w:] Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002;
68. Sójka, Jacek, „Heglizm w filozofii Husserla”, [w:] *Nowa Krytyka* Nr 3 (1992), Szczecin 1992;
69. Tischner, Józef, „Ingarden-Husserl. Spór o istnienie świata”, [w:] *Studia Filozoficzne. Wydanie specjalne: Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972;
70. Tugendhat, Ernst, „Heideggers Idee von Wahrheit”, [w:] *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Otto Pöggeler (red. nauk.), Königstein/Ts. 1984;
71. Tugendhat, Ernst, „Heideggera pytanie o bycie”, przeł. Janusz Sidorek, [w:] Ernst Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 1999;
72. Tugendhat, Ernst, „’Wir sind nicht fest verdrahtet’: Heideggers ‘Man’ und Tiefendimensionen der Gründe”, [w:] Ernst Tugendhat, *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001;
73. Volpi, Franco, „*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*“, [w:] *Philosophisches Jahrbuch*, Nr 96 (1989);
74. Woleński, Jan, „*Lebenswelt* i uniwersalność języka naturalnego”, [w:] *Principia* Nr XLVII-XLVIII, Kraków 2007.