

Maria Gołębiewska

## Husserl a transcendentalna fenomenologia egzystencji Heideggera

*Słowa kluczowe: intencjonalność, redukcja fenomenologiczna, transcendentalizm, Heidegger, Husserl*

Tematem tekstu jest porównanie koncepcji transcendentальной fenomenologii Edmunda Husserla i jej rozwinięcia dokonanego przez Martina Heideggera w jego własnej transcendentальной fenomenologii egzystencji. Tekst przedstawia redefinicje podstawowych pojęć fenomenologii, proponowane przez Heideggera, oraz jego przeformułowanie związków między ontologią, semantyką i *logosem*.

### Fenomenologia egzystencji

Głównym punktem odniesienia tez Heideggerowskiej fenomenologii egzystencjalnej była fenomenologia Edmunda Husserla. Trzeba podkreślić, że Heidegger odróżnia w *Byciu i czasie* fenomen w znaczeniu ściśle fenomenologicznym oraz jego pojmowanie w tradycji filozoficznej w ogóle (fenomenologiczne oraz formalne pojęcie fenomenu<sup>1</sup>). Charakteryzuje on fenomeny „w sensie fenomenologii”, ponieważ fenomeny „zrazu i zwykle nie są dane”, dlatego też „potrzebna jest fenomenologia”<sup>2</sup>. Jak łatwo zauważyć, fenomen jako to, co się pojawia, wyklucza „zakrycie”, ale paradoksalnie właśnie dlatego, że fenomen jedynie się pojawia, nie jest on do końca odsłonięty. Heidegger wskazuje, że fenomeny mogą być „zakryte” w różny sposób: 1) fenomen może być przesłonięty czy też skryty, jako że w ogóle nie został jeszcze odkryty i nie mamy o nim ani wiedzy, ani niewiedzy, 2) fenomen może być przesłonięty, ponieważ odkryty niegdyś, stał

---

<sup>1</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 44.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 51.

się „zamaskowanym” fenomenem, czyli pozorem<sup>3</sup>. Zarazem Heidegger odróżnia fenomen jako „coś ujawnionego”, czyli pierwotne znaczenie słowa greckiego „*phainomenon*”, od fenomenu pojmowanego jako „pozór” oraz od „zjawiska” w znaczeniu potocznym, od tego, co zwykle zwane „jest »zjawiskiem« lub wręcz »tylko przejawem«” (*Erscheinung*)<sup>4</sup>.

Można powiedzieć, że Heidegger zestawiając fenomenologiczne i formalne znaczenie fenomenu, zestawia ze sobą dwie fenomenologie – Husserla, który poszukuje źródłowości fenomenu, jego zjawiania się i wychodzi poza doświadczenie ku temu, co istotowe, oraz Kanta, dla którego fenomen pozostaje w granicach konkretnego doświadczenia, nawet wówczas, gdy rozpatrywane jest wszelkie możliwe doświadczenie i jego fenomeny. Heidegger dookreślając projekt fenomenologii Husserla, stara się wskazać fenomen, który w sposób konieczny i ze swej istoty byłby tematem „wyrażnego” przedstawienia, reprezentacji mentalnej. Za taki fenomen uznaje nie konkretny byt przedmiotowy, ale istnienie – bycie tego bytu, zaś za cel badania fenomenologicznego przyjmuje on nie istotę, jak Husserl, lecz sens. Fenomenologia wedle Heideggera poszukiwać ma więc sensu, ale nie sensu przedmiotowego ani sensu podmiotowości, lecz sensu istnienia – bycia czegoś, nie zaś sensu bycia czymś, jak proponował to Husserl. Zarazem Heidegger pozostaje w obrębie dotychczasowych rozstrzygnięć, ponieważ fenomenologia według niego powinna być ontologią – ma pytać o byt jako byt. Jednak to, co interesuje Heideggera, to bycie tego bytu, czyli byt jako byt istniejący, rozpatrywany nie w swojej statyce, ale w dynamice trwania i stawania się.

Heidegger uważa, że „co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią”<sup>5</sup>. Dlatego też „ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami obok innych należących do filozofii. Oba te terminy charakteryzują samą filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej. Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa [*Dasein*], która jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*”<sup>6</sup> w kole hermeneutycznym (podkr. M.H.). Heidegger w proponowanej metodzie badawczej fenomenologii egzystencjalnej postuluje połączenie tego, co fenomenologiczne, z tym, co hermeneutyczne, i określa status hermeneutyki. Jak pisze, „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*. Λόγος fenomenologii jestestwa [*Dasein*] ma charakter *ἐρμηνεύειν*, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia *poznaje* właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia”, czyli egzystencji. „Fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 41.

<sup>5</sup> Tamże, s. 53.

<sup>6</sup> Tamże, s. 54.

jest to interpretowanie. Ponieważ jednak przez odślonienie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle” w jego związkach z byciem „zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo, owa hermeneutyka staje się zarazem »hermeneutyką« w sensie opracowywania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego. I wreszcie, ponieważ jestestwo jako byt w możliwości egzystencji ma ontologiczne pierwszeństwo przed wszelkim bytem, zatem hermeneutyka” to przede wszystkim „wykładnia bycia jestestwa” i jako taka „uzyskuje specyficzny, trzeci, w porządku filozoficznym *naczelny* sens analityki egzystencjalności egzystencji”, czyli analityki dotyczącej ontologicznych struktur egzystencji. „W takiej hermeneutyce, jeśli opracowuje ona ontologicznie dziejowy charakter jestestwa jako ontyczny warunek możliwości historii” w znaczeniu wiedzy o dziejach, „zakorzenione jest zatem to, co »hermeneutyką« można nazwać tylko w sensie pochodnym”, ale wówczas rozpowszechnionym, w szczególności dzięki Wilhelmowi Diltheyowi, a mianowicie „metodologia historycznych nauk o duchu”<sup>7</sup> (podkr. M.H.).

Postulowana przez Heideggera fenomenologia egzystencjalna powinna zadawać pytanie o sens bycia, a ono „wymaga analizy bytu, który ów sens rozumie” i to „całym swym byciem po prostu”<sup>8</sup>. Analiza fenomenologiczna powinna więc „być przede wszystkim analizą sposobu bycia” tego, kto dokonuje „projektu możliwego spotkania z bytem”, a zatem powinna być analizą sposobu bycia *Dasein* napotykającego bytu w świecie, czyli zarazem bytu, którego własne „istnienie jest projektowaniem”<sup>9</sup>. Fenomenologia ma być, zdaniem Heideggera, zamierzeniem „wyraźnego odślonienia sensu bycia”, próbą, która jest możliwa, ponieważ „każdy z nas, będąc po prostu, zawsze jakoś odślania ów sens”, na co dzień skrywany i nie ujawniający się<sup>10</sup>. Fenomenologia ma być próbą również dlatego, że ów sens Bycia jako takiego, Bycia w ogóle, nigdy nie jest nam dany w pełnej jasności, lecz tylko zbliżamy się ku niemu, przede wszystkim odślaniając sens własnego bycia, egzystencji. Fenomenologia postulowana przez Heideggera to nie tyle rodzaj wiedzy o czymś, ile rodzaj wiedzy i bycia zarazem, w którym „sens bycia jako taki wyjdzie na jaw. W konsekwencji fenomenologia staje się apelem »egzystencjalnym«”<sup>11</sup>, skierowanym do poszczególnych jednostkowych *Dasein*. Fenomenologia ta zarazem odwołuje się do metody hermeneutycznej, do rozumienia pogłębionego o interpretację, a badanie hermeneutyczne Heidegger ujmuje za pomocą określenia „koło hermeneutyczne” jako „nieustanny wysiłek odślania własnych założeń, to znaczy odślania sensu bycia, którego

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 53.

<sup>8</sup> Por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 51.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

jakimś zrozumieniem jest już każdorazowa ludzka egzystencja”<sup>12</sup>, polegająca na transcendowaniu ku byciu i jego sensowi.

### Transcendentalizm – redukcja, konstytucja i konstrukcja

Można powiedzieć, że Heidegger, polemizując z Kartezjańskim *ego cogito*, polemizuje również z substancjalnym pojmowaniem podmiotu, ze sprowadzaniem podmiotowości do świadomości, poza co wykracza, proponując rozpatrywanie podmiotu jako przede wszystkim podmiotu istniejącego. Jednak argumentacja Heideggera wykracza również poza Husserlowskie ujmowanie podmiotu w kategoriach świadomości. Jak łatwo zauważyć, Heidegger unika odwoływania się do kategorii świadomości, ale też do kategorii materii czy ciała, wprowadzając termin „*Dasein*”.

Heidegger polemizuje z transcendentalizmem Kanta i również z transcendentalizmem Husserla, proponując własną koncepcję filozofii transcendentalnej, która jest pewnym wykroczeniem poza dotychczasowe jej koncepcje (transcendentalność ontyczna Husserla a transcendentalność ontologiczna Heideggera<sup>13</sup>). Wedle Heideggera pytanie transcendentalne to pytanie o możliwość transcendencji, którą pojmuje on jako odstąpienie bytu jako bytu, czyli jest to pytanie o możliwość tego odstąpienia. Heidegger odwołuje się do Husserla pojmowania filozofii transcendentalnej i analizy transcendentalnej, która w koncepcji Husserla dotyczyła świadomości i jej funkcji transcendentalnej. Natomiast postulowana i przeprowadzana przez Heideggera analiza transcendentalna dotyczy bycia na sposób ontologiczny jako modusu bycia. „Źródło możliwości wszelkiej wiedzy znajduje się, zdaniem Heideggera, nie w pewnych aktach świadomości, lecz w pewnych »aktach bycia«, w określonym sposobie jego dokonywania się”<sup>14</sup>. Według Heideggera głównym problemem filozofii nie jest problem epistemologiczny – możliwość poznania, ale ontologiczny – sama „możliwość ontologii”<sup>15</sup>. Heidegger określa transcendentalność za Kantem i Husserlem jako poszukiwanie i badanie warunków możliwości transcendencji, które przyjmuje postać analizy. Jego pojmowanie transcendencji dotyczy przekraczania przez *Dasein* – byt człowieczy – swego bytu ku byciu, odnoszenia bytu do bycia. Heidegger argumentuje:

Bycie jako podstawowy temat filozofii nie jest żadnego rodzaju bytem, a jednak dotyczy każdego bytu. Jego »uniwersalności« trzeba szukać wyżej. Bycie i struktura bycia sytuują się ponad każdym bytem i każdym możliwym bytowym określeniem jakiegoś bytu. *Bycie to wprost*

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 51–52.

<sup>13</sup> Por. Françoise Dastur, *O przestrzeni, metaforze i zewnętrznosci. Wokół Heideggerowskiej topologii*, tłum. M. Warchał, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania – interpretacje – rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 324.

<sup>14</sup> Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 197.

<sup>15</sup> Por. tamże.

*transcendens*. Transcendencja bycia jestestwa [*Dasein*] ma charakter wyróżniony, jako że tkwi w niej możliwość i konieczność najbardziej radykalnej *indywidualizacji*. Każde otwarcie bycia jako transcendensu jest poznaniem *transcendentalnym*. Prawda fenomenologiczna (*otwartość bycia*) to *veritas transcendentalis*<sup>16</sup> (podkr. M.H.).

Według Heideggera filozofia transcendentálna jest uprawniona „tylko o tyle, o ile z góry uznaje się ją za tymczasową, za ograniczoną”, o ile rozpoczyna się badania transcendentálne, wiedząc, że „nie można dotrzeć do żadnej ostatecznej podstawy – bo takiej podstawy nie ma, bo ostateczna podstawa jest nicością – przepaścią. Filozofia transcendentálna jest uprawniona, gdy potrafimy ją ustrzec przed niebezpieczeństwem przesłonięcia bycia przez to, co jest – wszystko jedno, czy będzie to Byt Najwyższy, duch, absolut czy materia. Przewyciężenie filozofii transcendentálnej przez Heideggera można więc nazwać heglowskim »zniesieniem«”<sup>17</sup>, ale nie w znaczeniu ustanowienia na nowo jej tożsamości przez usunięcie jej różnic – paradoksów, lecz właśnie jako utrwalenie wewnętrznej różnicy w niej samej obecnej, różnicy między pewnością co do przedmiotu tej filozofii (istnienie) a brakiem pewności co do argumentacji i postępowania poznawczego. Jednak łatwo można zauważyć, że swoje wnioski ontologiczne sam Heidegger wysnuwa na podstawie założeń epistemologicznych, odwołując się do niedostatecznego charakteru wiedzy uzyskiwanej o samej podstawie czy prymarnej zasadzie. Heidegger próbował przywrócić autorytet podstawy, poszukując jej w ustaleniach etymologii, językoznawstwa i historii języka, a więc znów w poznawczych ustaleniach, ale dotyczących języka.

Trzeba przypomnieć, że niektóre z rozważań Heideggera, dotyczących historii filozofii, na przykład rozpatrywanie Kantowskich apriorycznych form zmysłowości (czasu i przestrzeni) jako ewentualnych fenomenów w rozumieniu ściśle fenomenologicznym (Husserlowskim)<sup>18</sup>, ma charakter próby badawczej. W takim podejściu do założeń i założeniowości wiedzy Heidegger polemizuje z Husserlowskim projektem fenomenologii jako wiedzy bezzakołoeniowej, opartej na postawie badawczej niezaangażowanego obserwatora. Według Heideggera fenomenologia egzystencjalna ma na celu odpowiedź na pytanie o Bycie jako takie i o jego sens, które samo jest uwikłane w egzystencję *Dasein*, a więc postawa niezaangażowania jest w przypadku takiego badania niemożliwa. Dzieje się tak tym bardziej, że owym badaczem zadającym pytanie fenomenologii egzystencjalnej jest potencjalnie każde *Dasein*. Dlatego każde *Dasein* zadające pytanie o bycie i sens (także fenomenolog) ma rozpoznawać warunki postawienia pytania jako jego założenia (na przykład sytuacja w jej faktyczności, z tym, co ogranicza *Dasein* i determinuje, postawa i nastawienie samego *Dasein*, wynikające z jego przekonań).

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 53–54.

<sup>17</sup> Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 207.

<sup>18</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 44–45.

Husserl ujmuje transcendencję między innymi jako wykraczanie poza to, co dane w naturalnym nastawieniu, ku temu, co ejdetyczne, i ku temu, co transcendentalne. Redukcja transcendentalna Husserla dotyczy tego, co podmiotowe, w szczególności refleksywnego odnoszenia się świadomości do siebie samej oraz *ego* transcendentalnego, a redukcja ejdetyczna ma za cel uchwycenie tego, co istotowe w przedmiocie, *eidosu*. Natomiast redukcja ontologiczna wedle Heideggera prowadzi do wiedzy o byciu, o istnieniu, zaś punktem odniesienia pozostaje tu różnica ontyczno-ontologiczna, czyli byłaby to wiedza uzyskiwana przez *Dasein* dzięki relacyjnemu przejściu, transcendowaniu od tego, co ontyczne, do tego, co ontologiczne.

Według Heideggera redukcja fenomenologiczna to „skierowanie analitycznego spojrzenia od naiwnie ujętego bytu na bycie”<sup>19</sup>, czyli zarazem odejście od owego „naiwnego” pojmowania bytu w kategoriach podmiotowych czy przedmiotowych i zapytywanie nie o istotowe, esencjalne warunki możliwości bytu jako takiego, ale o istnienie (stawanie się, dzianie się) jako warunek możliwości i realizacji bytu jako bytu. Jean-François Courtine omawia relacje między trzema podstawowymi elementami metody fenomenologicznej, wskazywanymi przez Heideggera, między redukcją, konstrukcją i destrukcją<sup>20</sup>. Heidegger odróżnia redukcję ontologiczną od redukcji fenomenologiczno-transcendentalnej, jednak nie dokonuje on „prostego przeciwstawienia redukcji transcendentalnej w sensie Husserla, takiej, która ma za zadanie doprowadzić refleksję do immanentnej sfery czystej świadomości i redukcji ontologicznej, która dla każdego bytu odsyła nas poza bytowość tego bytu do samego bycia. W istocie Heidegger nie mówi jedynie i głównie o redukcji bytu do bycia, lecz o *rozumieniu* bycia (podkr. J.F.C.). To właśnie przez to redukcja opisywana w *Grundprobleme*, a także w *Byciu i czasie*, pozostaje wciąż transcendentalna. Heideggerowskie »podjęcie« problematyki redukcji nie tylko nie wymazuje motywu transcendentalnego, lecz wzmacnia go o tyle, że dąży do możliwie precyzyjnego wyartykułowania bycia – rozumienia bycia i *Dasein*”<sup>21</sup>. Heidegger łączy redukcję ontologiczną, jako abstrahowanie „od bytu określonego w ten czy inny sposób”, z etapem przygotowawczym i „negatywnym” proponowanej metody. Jednak jest to zarazem przejście ku byciu, a redukcja okazuje się „w całości nakierowana” na indukcję „prowadzącą do bycia”. To „nakierowanie” jest etapem „przygotowawczym *Seinsfrage*”, pytania poszukującego bycia, które staje się „jednocześnie koniecznym pytaniem o dostęp do bycia”<sup>22</sup> (podkr. J.F.C.).

<sup>19</sup> Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 50.

<sup>20</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 32.

<sup>21</sup> Jean-François Courtine, *Redukcja fenomenologiczno-transcendentalna a różnica ontyczno-ontologiczna*, tłum. M. Kozłowski, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie – interpretacje – rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 251–252.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 252.

Z kolei Heideggerowska konstrukcja ma „wyrażnie na celu zastąpienie Husserlowskiej »konstytucji«. Jest jasne, że termin »konstrukcja« ma dla Husserla zabarwienie pejoratywne”, a „fenomenologia zgodnie ze swą maksymą »powrotu do rzeczy samych«” występuje „od początku” przeciw konstrukcjom jako „przebrany ideom”, które „zakrywają pierwotność »tego, co dane«”<sup>23</sup>. Jednak w *Byciu i czasie* konstrukcja (*Konstruktion*) pojawia się obok konstytucji (*Konstitution*). Heidegger pisze o konstytucji bycia, między innymi o tym, co konstytutywne dla bycia *Dasein* (modusy bycia *Dasein*), jak też dla rozumienia czy zapytywania. Jednak sens bycia podlega według niego nie tyle konstytucji, ile „rozjaśnieniu” i jest to podstawowe zadanie ontologii<sup>24</sup>. Heidegger obok tego wskazuje konstrukcję fenomenologiczną oraz tę egzystencjalną. Obydwa te określenia dotyczą konstrukcji dziejowości, a w następstwie ujęcia tego, co dziejowe w historii. Heidegger pisze: „Jeśli mamy oświecić samą dziejowość na podstawie czasowości, a źródłowo na podstawie czasowości właściwej”, czyli czasowości *Dasein* w jego możliwości bycia całością i w odniesieniu do troski, „to tkwi już w istocie tego zadania, że da się ono wykonać tylko na drodze konstrukcji fenomenologicznej” (podkr. M.H.). Celem tej konstrukcji byłoby wydobyć „egzystencjalno-ontologicznego ukonstytuowania dziejowości”, wychodzące od potocznego rozumienia *Dasein*, ale poza nie wykraczające. Tak pojęta fenomenologiczna konstrukcja dziejowości, dotycząca źródłowo *Dasein* i jego bycia w czasowym dzianiu się, jest zarazem konstrukcją egzystencjalną. „Egzystencjalna konstrukcja dziejowości” opiera się na interpretacji „właściwej możliwości bycia całością jestestwa”, *Dasein*, i na analizie troski jako czasowości, przeprowadzanej na podstawie tej interpretacji<sup>25</sup>. Jak zauważa Courtine, termin „konstrukcja” został zapożyczony przez Heideggera od Schellinga (*Über die Konstruktion in der Philosophie*) i bliżej określony w książce Kant a problem metafizyki (1929). To właśnie w niej Heidegger definiuje konstrukcję pozytywnie jako związaną z „projektującym” charakterem rozumienia – nie z dowolnym pomyśleniem czegoś, ale z „projektowaniem”, którego kierunek i rozwój muszą być uprzednio przewidziane, a byłyby już dane wraz z etapem przygotowawczym redukcji<sup>26</sup>. Z kolei w tekstach z tomu *Grundprobleme der Phänomenologie* (z lat 1919–1920) Heidegger zestawia konstrukcję z destrukcją, która jest charakteryzowana jako „destrukturalizacja tradycji i jej depozytu”<sup>27</sup>. Heidegger określa tam metodę „redukcyjnej konstrukcji bycia” jako „konceptualną interpretację bycia i jego struktur ontologicznych”, do której „przynależy w sposób konieczny” również destrukcja, czyli „krytyczna

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 253.

<sup>24</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 17.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 527.

<sup>26</sup> Por. Jean-François Courtine, *Redukcja fenomenologiczno-transcendentalna a różnica ontyczno-ontologiczna*, dz. cyt., s. 253.

<sup>27</sup> Tamże, s. 254.

de-konstrukcja (*Abbau*) przyjętych pojęć i ich używania”, mająca doprowadzić „do źródeł, z których wydobyto te pojęcia i użycia”<sup>28</sup>. W *Byciu i czasie* (1927) Heidegger podkreśla ów pozytywny aspekt destrukcji (*Destruktion*) dotychczasowej tradycji filozofii. Destrukcja ma na celu „wskazanie pochodzenia podstawowych pojęć ontologicznych, polegające na wydobyciu drogą badania ich »metryki urodzin«” i nie ma to „nic wspólnego z fałszywą relatywizacją ontologicznego punktu widzenia. Destrukcja nie ma także *negatywnego* sensu strąśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej pozytywne możliwości, co zawsze oznacza – jej *granice*”<sup>29</sup> (podkr. M.H.). Destrukcja tak pojęta dopełnia redukcję i konstrukcję jako trzeci podstawowy element metody fenomenologicznej, proponowanej przez Heideggera i rozwijanej w późniejszych pracach.

Jak wiadomo, podstawowy zarzut Heideggera wobec też fenomenologii Husserla dotyczył zagadnienia bezzałożeniowości fenomenologii. Heidegger dostrzega, że Husserl w swoich pracach odwoływał się do założeń danych wraz z tradycją filozoficzną, w szczególności do koncepcji podmiotu i przedmiotu poznania. Dodatkowo jeszcze Husserl przed badaniem, jak kontaktujemy się z tym, co istnieje – z bytem, dokonuje rozstrzygnięć na temat bytu. Natomiast pytanie fenomenologii miało dotyczyć samego zjawiania się fenomenu. Dokonując rozstrzygnięć na temat bytu i bytów poszczególnych, fenomenologia *de facto* podąża drogą nauk szczegółowych, zamiast pytać: jak możliwe jest pojawienie się tego, co jest? Wiadomo, że metoda fenomenologiczna Heideggera powtarza redukcję fenomenologiczną Husserla, a również wprowadza konstrukcję i destrukcję jako zabiegi uzupełniające<sup>30</sup>. Jednak redukcja fenomenologiczna Heideggera stanowi pewne odstępstwo od metody fenomenologicznej Husserla, ponieważ postuluje redukcję do tego, co istotowe w samym istnieniu, w tym, co jest i co się nam pojawia w istnieniu. Jest to zarazem redukcja prowadząca do odpowiedzi na pytanie o sens bycia, o sens istnienia tego, co jest. Redukcja ta ma dotyczyć tak przedmiotu poznania, zjawiającego się, jak i podmiotu poznania, który zarazem jest tym, co jest, ponieważ prymarnie jest podmiotem istniejącym. Mówiąc inaczej, to, co pojawia się jako przedmiot poznania, prymarnie istnieje, czyli jest obecne lub bytuje, jak również podmiot poznający jest prymarnie podmiotem istniejącym.

## Fenomen świata

Według Heideggera to, co transcendentne i transcendentalne, dzieje się i wydarza zawsze w świecie, a świat określa on jako odniesieniową całość, między innymi oznaczania. Heidegger jako pewną transcendencję ujmuje wykraczanie

---

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 32.

<sup>30</sup> Por. Jean-François Courtine, *Redukcja fenomenologiczno-transcendentalna a różnica ontologiczna*, wyd. cyt., s. 254.

*Dasein* – bytu świadomego swojego bycia i odnoszącego się do bycia – w jego działaniu, poznaniu, sądzeniu, poza byt konkretny i poprzez ten byt ku bytowi w ogóle, ku Byciu w ogóle i ku jego sensowi. Wykraczanie to Heidegger łączy ściśle z egzystencją *Dasein*, którego uwaga jest kierowana ku Byciu w ogóle oraz ku jego sensowi, pojętym jako pewien horyzont bytów, danych tu i teraz. Jednak horyzont ten jest zarazem elementem świata, a więc taka transcendencja dokonuje się zawsze, wedle Heideggera, w obrębie świata. Zatem wykraczanie jest równocześnie zawieraniem się, zadomowieniem i ponownym ułożeniem się podmiotu istniejącego w świecie. Świat jest dany podmiotowi istniejącemu – *Dasein*, który jest określany przez Heideggera jako byt światowy. Z kolei rzeczy określa on jako byty wewnątrzświatowe. Rozróżnienie to łączy się z określeniem *Dasein* jako jedynego bytu, któremu jest dane transcendowanie w obrębie świata dzięki wiedzy – przejście od tego, co ontyczne, do tego, co ontologiczne. Heideggerowskie pojmowanie świata określa transcendencję jako wykraczanie *Dasein* ku światu w obrębie immanencji świata. Nie można więc wskazać tu zewnętrżności w znaczeniu tego, co całkowicie odmienne i oddzielone granicą od wewnętrżności. Zewnętrżność i transcendendowanie, określane przez Heideggera, oparte byłyby nie na podziale przeprowadzanym przy wyznaczaniu granicy, lecz na podziale dokonanym przy wyznaczaniu różnicy. Zatem zewnętrżność jest tu rozpatrywana w znaczeniu relacyjnym i kontekstowym, a najszerszym czy też najogólniejszym kontekstem okazuje się świat jako całość odniesieniowa wraz z indywidualnymi jego horyzontami, danymi w zróżnicowany i odmienny sposób poszczególnym podmiotom – *Dasein*. Dlatego transcendowanie jest już przechodzeniem od świata i jego horyzontów, danych Ja, do świata i jego horyzontów, danych Innemu.

W określeniu Heideggerowskiej koncepcji świata i relacji Ja–świat oraz Ja–Inni trzeba odwołać się do, ważnych dla samego Heideggera z okresu *Bycia i czasu*, ustaleń Edmunda Husserla na temat świata. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisał, iż świat „stanowi dla nas jedynie samo tylko uroszczenie bytowe. Dotyczy to również rozwijającej się w obrębie świata (*innerweltliche*) egzystencji wszystkich innych Ja”<sup>31</sup>. Dzieje się tak, ponieważ redukcja fenomenologiczna – ejdetyczna i transcendentálna prowadzi, jak wiadomo, do zawieszenia potocznego przekonania na temat świata i bezpośredniego jego doświadczania.

*Epoche* jest, tak również można powiedzieć, radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony. Wszystko, co znajduję w granicach świata (*alles Weltliche*), wszelki byt przestrzennie-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy, ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypominany<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wąjs, PWN, Warszawa 1982, s. 26.

<sup>32</sup> Tamże, s. 29.

Jak pisze Husserl, „otrzymuję siebie samego jako czyste *ego* wraz z czystym strumieniem moich *cogitationes*”, gdy „powstrzymuję się od spełniania jakiegokolwiek aktu egzystencjalnego przeświadczenia, które bierze *świat* wprost (*geradehin*) jako istniejący, jeśli kieruję moje spojrzenie wyłącznie na owo życie samo, wzięte jako świadomość świata”<sup>33</sup> (podkr. E.H.), czyli – można powiedzieć – jako jego stałe trwanie, nie zaś dynamiczne stawanie się i przemiany, w których uczestniczę wraz z moimi działaniami, decyzjami, wyborami. Co więcej, *epoche* dotycząca poznawczych przekonań na temat oczywistości istnienia świata jest zarazem zawieszeniem sądów na temat istnienia Inných w tym świecie, a „wraz z Innymi usuwam na bok również wszystkie twory społeczne i kulturowe. Krótko mówiąc, nie tylko przyroda nieożywionych ciał, lecz cały w ogóle konkretny świat otaczający, w którym żyjemy (*Lebensumwelt*), nie istnieje już odtąd dla mnie inaczej jak tylko w charakterze fenomenu bytowego”<sup>34</sup>. Jak argumentuje Husserl, „*fenomenologiczna epoche*, względnie, to wzięcie w nawias świata obiektywnego, nie konfrontują nas więc z nicością”<sup>35</sup> (podkr. E.H.). Zatem nie pozostawiają samotnego Ja pośród pustki niebytu, ponieważ *epoche* zawiesza poznawczo sądy dotyczące istnienia, nie usuwając przecież samego istnienia. Taki zabieg nie byłby możliwy ani zgodnie z myśleniem potocznym (z oczywistością świata tu i teraz), ani zgodnie z argumentacją logiczną wedle Arystotelesowskiego pojmowania logiki i ontologii (orzekanie o istnieniu bądź o nieistnieniu).

Jednak właśnie w argumentacji na temat świata i na temat istnienia pośród świata jako istnienia pośród Inných, Heideggera argumentacja paradoksalnie spotyka się i zarazem rozmija z tezami Husserla. Heidegger bowiem zakładając jako prymarny modus bycia *Dasein* – bycie-w-świecie, podąża za Husserla przekonaniem o przyjmowanej w myśleniu potocznym oczywistości istnienia świata i wraz z nim Inných. Ontyczny charakter bycia-w-świecie Heidegger dopełnia swoimi tezami na temat współbycia (*Mitsein*) i współbywania (*Mitdasein*) *Dasein* z Innymi we wspólnym świecie, stanowiącym odniesieniową całość oznaczania w aktach ontologicznych<sup>36</sup>. Jednocześnie Heidegger postuluje wyjście poza sferę oczywistych przekonań, zwanych „opinią publiczną”<sup>37</sup>, tak by jednostka – *Dasein* świadome swojego istnienia indywidualnego – mogła określić się jako bycie Sobą, a więc dokonać poniekąd wyodrębnienia się ze świata i spośród Inných. Jak wiadomo, Husserlowski zabieg *epoche*, jako pewien zabieg poznawczy wyodrębnienia Ja świadomego siebie, własnej istotowości oraz istotowości świata i jego elementów, był krytykowany przez Heideggera za kontynuację Kartezjańskiego pojmowania człowieka jako *ego cogito*. Jednak sam Heidegger dostrzega konieczność zarysowania

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 30.

<sup>34</sup> Tamże, s. 26.

<sup>35</sup> Tamże, s. 29.

<sup>36</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 176.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 181.

pewnej – nie tyle granicy, co różnicy – między Ja a światem, Ja świadomym swego uczestnictwa w świecie, ale zarazem Ja świadomym własnej odmienności od tego, kogo i co napotyka w świecie. Bycie-w-swiecie okazuje się więc pewnym warunkiem samookreślenia się *Dasein*, ale ów prymarny modus istnienia nie wyczerpuje innych modusów. Natomiast świat pojęty jako odniesieniowa całość (między innymi oznaczania) wymaga właśnie odnoszenia się do świata przy rozpatrywaniu przez *Dasein* swojej sytuacji i swojej, zawsze indywidualnej, kondycji istnienia. Trzeba też podkreślić, że istnienie *Dasein* jako bytu świadomego własnego istnienia to istnienie świadome oraz istnienie świadomości, to istnienie świadome istnienia świadomości – podobnie jak w krytykowanej przez Heideggera Kartezjańskiej filozofii *ego cogito* i w Husserlowskiej fenomenologii świadomości. Jednak Heidegger, inaczej niż koncepcje przez niego krytykowane, rozpatruje świadomość jako uwikłaną, wraz z istnieniem *Dasein*, w prymarną relację ze światem. Zarazem głównym przedmiotem świadomości i celem poznawczym czyni nie ją samą, ale istnienie konkretnych *Dasein* w świecie i istnienie w ogóle.

Charakteryzując bycie-w-swiecie (*In-der-Welt-sein*), Heidegger określa świat jako pewien fenomen świata dany nam w byciu i jego rozumieniu („naturalne pojęcie świata” a fenomen świata<sup>38</sup>). Jest to zatem świat rozpatrywany nie jako zjawisko, zgodnie z potocznym pojmowaniem słowa „zjawisko”, ale w ściśle fenomenologicznym znaczeniu słowa „fenomen” jako to, co pojawia się przy intencjonalnym ukierunkowaniu uwagi *Dasein* ku byciu własnemu, Byciu w ogóle i sensowi owego Bycia jako takiego. Według Heideggera zatem byt jest napotykany w świecie i dany *Dasein* w swym pojawieniu się jako fenomen w obrębie świata pojętego również jako fenomen, ponieważ fenomen świata jest rozpatrywany jako pewna całość odniesieniowa (fenomen świata a fenomen światowości, *Weltlichkeit*, czyli całościowej struktury poszczególnych „światów”, zawierającej „w sobie *a priori* światowości w ogóle”<sup>39</sup>).

Można by powiedzieć, że Heidegger w swym późnym tekście na temat intersubiektywnego „światoobrazu” odnosi się krytycznie do Husserlowskich tez na temat *Lebensweltu* jako intersubiektywnej sfery kulturowych przedstawień, w której dokonuje się obiektywizacja oraz uzgodnienie indywidualnych, subiektywnych wyobrażeń i przekonań. Jednak można wskazać różnicę statusu Heideggerowskiego światoobrazu i Husserlowskiego *Lebensweltu*. Jeśli bowiem opinia Heideggera, dotycząca światoobrazu jest pewną charakterystyką faktycznej sytuacji, czyli stanu kultury i sposobu cyrkulacji przedstawień kulturowych w obrębie nowożytnej kultury zachodniej, to koncepcja *Lebensweltu* ujmując pewne procedury kulturotwórcze, stanowiące niejako warunek tworzenia w ogóle owej wspólnej, intersubiektywnej sfery sensu, zwanej kulturą.

---

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 73, s. 91–92.

<sup>39</sup> Tamże, s. 92.

## Intencjonalność a prawda

Richardson podkreśla, że intencjonalność jest pojmowana przez Martina Heideggera przede wszystkim w odniesieniu do koncepcji Edmunda Husserla, ale zarazem Heidegger zaznaczał, by nie czynić tego fenomenologicznego pojęcia – podstawą interpretacji jego własnej myśli<sup>40</sup>. Jak wiadomo, Heidegger krytykował ujmowanie intencjonalności przez Husserla i proponował jej własną koncepcję. Krytycznie odnosił się do pojmowania świata przez Husserla jako również przedmiotu konstytuowanego w akcie intencjonalnym. Heidegger przejął od Husserla między innymi koncepcję horyzontu – świata jako tła, na którym rysują się poszczególne przedmioty poznania, konstytuowane w aktach intencjonalnych. Jednak Heidegger uznawał bycie-w-świecie za prymarną postać bycia *Dasein*, zaś odniesienie *Dasein* wobec świata za relację ontologiczną. Według Husserla intencjonalność jest relacją poznawczą, natomiast Heidegger uznaje relację intencjonalną za relację ontologicznego odnoszenia się *Dasein* do przedmiotu konstytuowanego, a zarazem do jego istnienia bądź bytowania – do istnienia *Dasein* jako bytu światowego i do bytowania rzeczy jako bytów wewnątrzświatowych. Trzeba podkreślić, że Heidegger łączy pojmowanie intencjonalności w tradycji fenomenologicznej z typowym dla zachodniej kultury „metafizyczno-technologicznym przeznaczeniem” naszych działań i poznania, czyli z owym, błędnym wedle Heideggera, powiązaniem metafizyki i technicznego instrumentarium. Metafizyka i technika mają służyć opanowaniu świata, które dokonuje się również „lingwistycznie i kulturowo”<sup>41</sup>.

Zagadnienie intencjonalności łączy się ściśle w myśli Heideggera z zagadnieniem transcendencji. Françoise Dastur porównuje transcendencję ontyczną Husserla – wedle Heideggera, z jego własną koncepcją transcendencji ontologicznej.

Heidegger określił Husserlowską intencjonalność mianem »transcendencji ontycznej«, wskazując zarazem, że transcendencja ontologiczna konstytuowana jest przez ową »pierwotną produktywność czasowości«, którą Kant jako jedyny przedstawiciel zachodniej tradycji przedstawił w swej teorii transcendentalnej wyobraźni, pojmując ją jednak jako produktywność »podmiotu«<sup>42</sup>.

Husserlowska intencjonalność, czyli „transcendencja ontyczna”, kieruje się „ku *etwas*”, ku czemuś przedmiotowemu, nawet jeśli jest to przedmiot wyobrażenia (obok przedmiotu idealnego i realnego zgodnie z rozstrzygnięciami Franza

<sup>40</sup> Por. John N. Deely, *The Tradition via Heidegger. An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, s. 80.

<sup>41</sup> Por. Dominique Janicaud, *Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu*, tłum. P. Pieniążek, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania – interpretacje – rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 353.

<sup>42</sup> Françoise Dastur, *O przestrzeni, metaforze i zewnątrzności. Wokół Heideggerowskiej topologii*, wyd. cyt., s. 324.

Brentano). Natomiast Heideggerowska „transcendencja ontologiczna” kieruje się „ku owemu *nihil originarium*, którym jest świat jako jedność horyzontów odsyłających do różnych ekstaz”<sup>43</sup> czasowych. Z kolei Dominique Janicaud podkreśla, że Heideggerowskie zamierzenie prowadziło od rozdziału tego, co intencjonalne, i tego, co ekstatyczne, do ujęcia czasu „w różnorodności form czasowania się”, ale zarazem czasu jako tego, co „uwewnętrzniliśmy i zasymilowaliśmy”<sup>44</sup> w naszej kulturze, usiłując poddać go naszemu życiu – jego codziennemu ryt-mowi i tempu.

John Deely podkreśla pewną odmiennność i rozdzielność dwóch pojęć w myśli Heideggera – *Intentionalität* oraz *Intentionale*. Deely odwołuje się do słów Heideggera z książki *Vom Wesen des Grundes* (*Zasada racji*) oraz do komentarza Richardsona. Heidegger w *Vom Wesen des Grundes* charakteryzował jako to, co intencjonalne – wszelką zgodność z byciem, natomiast intencjonalność uznawał za możliwą jedynie na podstawie transcendencji, ale nie jako tożsamą z transcendencją<sup>45</sup>. Wedle Richardsona, Heidegger „próbuje zrozumieć to, co czyni wszelką intencjonalność – możliwą” przez objaśnienie „struktury takiego bycia, które jest równocześnie ontyczne (zatem intencjonalne) i ontologiczne (zatem »transcendentalnie konstytuujące«)”<sup>46</sup> (podkr. J.N.D.).

Z problematyką intencjonalności, ale też z kwestią bycia-w-świecie *Dasein*, Heidegger wiąże zagadnienie percepcji. „Argumentacja Heideggera w *Zasadzie racji* przebiega następująco: to, co nazywamy percepcją (na przykład widzenie i słyszenie), nie sprowadza się jedynie” do zwykłego „przyswajania” sobie czegoś „za pomocą zmysłów”, do jakiegś domniemanej bezpośredniości wrażenia i percepcji. Zarazem jednak „percepcja nie zawiera komponentu interpretacji, który dołączałby się do wrażeń zmysłowych przyjmowanych przez ucho czy oko”, ale „to, co uszy bądź oczy przyswajają, jest już z góry określone przez to, co my sami jako istoty myślące widzimy i słyszymy, czyli przez nasze pojmowanie zjawiska”<sup>47</sup>. W procesie percepcji „nie wchodzimy w kontakt z czymś całkowicie obcym nam”<sup>48</sup>, dlatego Heidegger uznaje, że nasza percepcja jest „odpowiadaniem” temu i na to, co napotykamy w świecie.

W *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger określa strukturę intencjonalną odsłonięcia prawdy wraz z egzystencjalnym sposobem bycia prawdy. „W tej mierze, w jakiej *Dasein* egzystuje jako bycie-w-świecie, jest ono już zawsze przy bycie”, a znaczy to, że „byt ten jest odsłonięty w pewnym sensie. Do *Dasein* jako

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> Por. Dominique Janicaud, *Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu*, wyd. cyt., s. 352–353.

<sup>45</sup> Por. John N. Deely, *The Tradition via Heidegger. An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger*, wyd. cyt., s. 80.

<sup>46</sup> Tamże, s. 81.

<sup>47</sup> Por. Françoise Dastur, *O przestrzeni, metaforze i zewnętrznosci. Wokół Heideggerowskiej topologii*, wyd. cyt., s. 319–320.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 320.

odślaniania przynależy istotowo *być odślonięty* w swoim *byciu-odśloniętym*, czyli – być, do którego odnosi się odślanianie zgodnie ze swoją strukturą intencjonalną. Do odślaniania, tak jak do wszelkiego zachowania intencjonalnego, przynależy *rozumienie bycia* tego, do czego odnosi się ta postawa (*Verhaltung*) jako taka. W odślaniającym wypowiedaniu *Dasein* dostosowuje się do czegoś, co rozumie uprzednio w swoim byciu-odśloniętym. *Intentum*, które odpowiada *intentio* wypowiedania odślaniającego, ma za cechę charakterystyczną bycie-odślonięte. Jeśli rozpatrujemy w tym samym planie bycie-prawdy i odślanianie, *ἀλληθεύειν* w sensie *δηλοῦν*, i jeśli odślanianie jest w sobie znów odesłane intencjonalnie do bytu w odślanianiu – a to w sposób istotowy, nie zaś przypadkowy – pojęciu prawdy przynależy więc moment odślaniania i bycia-odśloniętego, do którego odnosi się strukturalnie odślonięcie. Ale bycie-odślonięte jest tylko *w tej mierze, w jakiej jest odślonięcie*, czyli – o ile *Dasein* egzystuje. Prawda i bycie-prawdy w sensie bycia-odśloniętego i odślonięcia przyjmują *sposób bycia Dasein*. Prawda w swojej istocie nie jest nigdy obecna-dana jak rzecz, ale ona egzystuje”<sup>49</sup> (podkr. M.H.), istnieje na sposób *Dasein*. Zatem prawda nie bytuje, tak jak rzeczy, ale istnieje i pojawia się w swym powiązaniu z egzystującym *Dasein*, ujętym przez Heideggera zarazem jako odślanianie – jako intencjonalne odnoszenie się *Dasein* do bycia-prawdy. W *Byciu i czasie* Heidegger pisał: „Bycie prawdy pozostaje w pierwotnym związku z jestestwem”, z *Dasein*.

I tylko dlatego, że jestestwo jest jako ukonstytuowane przez otwartość, to jest rozumienie, może w ogóle być rozumiane coś takiego jak bycie, możliwe jako rozumienie bycia. Bycie – nie byt – „istnieje” tylko o tyle, o ile jest prawda. Ta zaś *jest* tylko o tyle, o ile, i dopóki, jest jestestwo. Bycie i prawda „są” jednakowo pierwotne<sup>50</sup> (podkr. M.H.).

Heidegger tak pisze o egzystencji *Dasein*, ujętej jako warunek i źródło wiedzy *Dasein* o sobie i o egzystencji:

*Lumen naturale* w człowieku, jak to się ontycznie obrazowo powiada, nie oznacza nic innego, jak właśnie egzystencjalno-ontologiczną strukturę tego bytu, to, że *jest* on w taki sposób, by być swym „tu oto”. Że jest on „oświecony”, oznacza: oświetlony w sobie samym *jako* byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, iż on sam *jest* prześwitem [*Lichtung*]<sup>51</sup> (podkr. M.H.).

*Dasein* zatem, byt rozumiejący własne bycie, jest zarazem pojęty jako „prześwit” umożliwiający dostęp do wiedzy o byciu. Wiąże się to między innymi z byciem-prawdziwym i byciem-odkrywczym. Heidegger argumentuje, że „bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywczym” jest „ontologicznie możliwe tylko na gruncie bycia-w-świecie. Fenomen ten, w którym rozpoznaliśmy podstawowe

<sup>49</sup> Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.F. Courtine, Gallimard, Paris 1985, s. 261.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 323.

<sup>51</sup> Tamże, s. 189.

ukonstituowanie jestestwa”, *Dasein*, stanowi fundament, podstawę „pierwotnego fenomenu prawdy”, a „bycie-prawdziwym (prawda) oznacza bycie-odkryczym”<sup>52</sup>. Odkryczość ta łączy się właśnie z Heideggerowskim ujmowaniem starogreckiego terminu „*aletheia*”, objaśnianego jako nieskrytość (*Unverborgenheit*). „Bycie-prawdziwym, gdy *λόγος* pojmować jako *ἀπόφανσις* stanowi *ἀληθεύειν* na sposób *ἀποφαίνεσθαι*: pozwalać widzieć byt w jego nieskrytości (odkrytości) – wydobywając go ze skrytości”<sup>53</sup>. Heidegger rozważa również zagadnienie prawdy sądu logicznego i wypowiedzi językowej. Jak pisze:

to, że wypowiedź jest *prawdziwa*, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie. Wypowiada ona, wskazuje, „pozwała widzieć” (*ἀπόφανσις*) byt w jego odkrytości. *Bycie prawdziwą (prawdę)* wypowiedzi trzeba rozumieć jako *bycie-odkrywczą*. Prawda nie ma więc wcale struktury zgodności między poznawaniem a przedmiotem w sensie jakiegoś dopasowania się jednego bytu (podmiotu) do innego (obiektu)<sup>54</sup> (podkr. M.H.).

### Związki ontologii, semantyki i *logosu*

W swej koncepcji fenomenologii egzystencjalnej Martin Heidegger redefiniuje wzajemne relacje ontologii i semantyki, jak też zagadnień logiki, proponując swoje pojmowanie prawdy, sensu i *logosu*. Można powiedzieć, że w ten sposób podąża on za myślicielami, którzy próbowali powołać całościowe systemy filozoficzne, w szczególności za Edmundem Husserlem.

Ontologia w koncepcji Heideggera dotyczy bytu w ogóle i bytu jako warunku wiedzy o byciu oraz *Dasein* jako specyficznego bytu, któremu dane jest rozumienie własnego bycia w postaci egzystencji (*Existenz*). Właśnie egzystencja *Dasein* umożliwia przejście w refleksji ontologicznej od bytu do bycia, a wraz z myśleniem refleksywnym *Dasein* – bytu, któremu dane jest poznanie własnego bycia, rozpatrywane jest istnienie jako przedmiot namysłu – specyficznego badania fenomenologicznego i ontologicznego, w którym byt ujawnia się „jako byt”<sup>55</sup> w swoim stawaniu się i trwaniu, czyli w swoim byciu (tezy *Bycia i czasu*). Taka ontologia i zarazem fenomenologia odwołuje się tu do koncepcji intencjonalności, mającej za swój przedmiot byt, dany w poznaniu i istnieniu jako fenomen bytu. Ów pojawiający się, konstituowany w poznaniu *Dasein* i dzięki jego istnieniu – fenomen bytu odsyła uwagę *Dasein* ku istnieniu jako takiemu (ontologia próbuje uchwycić dynamikę, nie statykę bytu), współbycie z Innymi i z obecnymi w świecie rzeczami ustępuje współbytowaniu z Innymi jako podmiotami, świadomymi własnego istnienia. Rozumienie preontologiczne prowadzi do interpretacji ontologicznej i zarazem do tematyzacji i wykładni. Ontologia łączy

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 308–309.

<sup>53</sup> Tamże, s. 309.

<sup>54</sup> Tamże, s. 308.

<sup>55</sup> Por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 33.

się więc z poznawczymi, systematycznymi i krytycznymi badaniami – z *episteme* oraz z nauką pojmowaną w nowożytny sposób, natomiast ontologia fundamentalna jest rozpatrywana jako warunek ugruntowania metafizyki. To, co ontologiczne, transcenduje poza to, co ontyczne, zaś to, co ontyczne, transcenduje poza to, co ontologiczne, i tak w różnicy ontyczno-ontologicznej między byciem a bytem ujawnić się może pewna istotowość samego Bycia – istnienia (tezy rozwijane w książce *Kant a problem metafizyki*). Taki projekt fenomenologii egzystencjalnej ujmuje istnienie, bycie (*Sein*) jako dane zawsze dzięki jego przejawom – różnym rodzajom bytu (*Seiendes*). Wiedza ontologiczna i fenomenologiczna prowadzi do pytania o bycie pojęte jako pewna transcendencja – do pytania o bycie nie tyle jako o warunek możliwości pomyślenia bytu, ile jako o warunek możliwości istnienia bytu – obecności rzeczy i egzystencji *Dasein*. Jest to zarazem pytanie o istotowość czy też o ustrukturalizację samego Bycia, a dotyczy Bycia samego w swoim stawianiu się, którego pewną realizacją byłaby egzystencja indywidualna poszczególnych *Dasein*. Ponownie pojawia się tu różnica ontyczno-ontologiczna, ale jako relacja bytu i Bycia w ogóle, odsłanianego dzięki jednostkowej egzystencji *Dasein* jako bytu świadomego swego bycia.

Z kolei ugruntowanie metafizyki pozwala, wedle Heideggera, uczynić właściwym przedmiotem filozofii Bycie jako takie, ale wiedza o Byciu jako takim, pojętym transcendentnie, dana jest jedynie częściowo (koncepcja prawdy jako *alethei*, nieskrytości) i jest ona ujmowana nie tyle pojęciowo, co metaforycznie. Jednak wiedza o Byciu jako takim nie jest nam dana w pełni i wciąż polegamy na owej wiedzy ontologicznej, dotyczącej bytów poszczególnych i jednostkowych, a w szczególności na wiedzy egzystencjalnej, dotyczącej *Dasein*. Owa domniemywana wiedza o Byciu samym, Byciu jako takim czy Byciu w ogóle ma charakter założeniowy, czyli składa się z założeń i tez z nich wywiedzionych – sądów, ale przyjmowanych bez weryfikacji ani falsyfikacji, i jako taka wiedza ta może zbliżać się do myślenia życzeniowego bądź do myślenia mitycznego. Łatwo zauważyć, że założenia i wywiedzione tezy Heideggera na temat Bycia w ogóle bliskie są myśleniu mitycznemu, które łączy dialektycznie element pozytywności i negatywności, oraz które jest oparte na rozumowaniu przez analogię, odnajdowanym również w konstrukcji metafory poetyckiej. To właśnie w metaforze Heidegger dopatruje się środka poznawczego dostępu i odsłonięcia Bycia jako takiego, w metaforze, która ma stanowić przywrócenie źródłowego, twórczego *Logosu* w języku.

Heidegger zarazem określa możliwość poznania jako możliwość zadawania pytania o sens istnienia, bycia *Dasein*, czyli odsłaniania sensu tego bycia („bycie Sobą”), ale też zadawania pytania o Bycie w ogóle, Bycie jako takie. Sens owego Bycia, pojętego ogólnie czy też transcendentnie, pojawia się pytającemu *Dasein* „jedynie jako horyzont pytania”<sup>56</sup>. Bycie w ogóle i jego sens Heidegger ujmuje

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 36.

z pomocą Husserlowskiego terminu „horyzont” jako to, co dane jest pośrednio w poznawczym oddaleniu od codziennej faktyczności i przedmiotów świata, danych tu oto (*Da*) w swojej sytuacyjnej konieczności. Do owego Bycia jako takiego i jego sensu można dotrzeć właśnie za pośrednictwem bytów danych w codzienności – rzeczy oraz Inných, przez odniesienie się *Dasein* do nich, jak i do samego siebie jako bytu, któremu dane jest rozpoznanie bycia. Równocześnie bycie i odniesienie się do niego jako do pewnego horyzontu tego, co tu i teraz, stanowi warunek odniesienia się i poznawczej dostępności bytów, danych *Dasein* właśnie tu i teraz, ich pojawienia się *Dasein* jako bytów.

Trzeba podkreślić, że punktem wyjścia w argumentacji Heideggera pozostaje wciąż to, co ontyczne, które pojmuje on, z jednej strony, jako potoczne życie codzienne, z drugiej strony zaś – jako istnienie w ogóle, istnienie w swojej ogólności. Należy zaznaczyć, że Heidegger oddziela rozumienie jako to, co preontologiczne, i interpretację jako to, co ontologiczne. Można powiedzieć, że to, co ontologiczne, łączy się z możliwością dokonywania uogólnień, natomiast to, co ontyczne, pozostaje poszczególne. Rozumienie Heidegger charakteryzuje jako preontologiczne, ale jest to również rozumienie jako transcendowanie poza to, co ontyczne, ku temu, co ontologiczne – ku ontologicznej interpretacji, tematyzacji i wykładni językowej, dlatego Heidegger pisze także o rozumieniu ontologicznym, pogłębionym<sup>57</sup>. Analiza egzystencjalna, proponowana przez Heideggera, posiada swoją metodę, która odwołuje się do hermeneutyki, zatem do rozumienia egzystencjalnego, czyli do pogłębionego rozumienia preontologicznego, egzystencyjnego, i do interpretacji ontologicznej, tematyzacji przedmiotu analizy i wykładni uzyskiwanej dzięki językowi. Zarazem analiza egzystencjalna sama jest pewnym sposobem bycia. Zgodnie z analizą egzystencjalną rozumienie preontologiczne nie ma charakteru pojęciowego, ale byłoby ujawnieniem czegoś wprost wraz z tym, co ontyczne. Rozumienie ma charakter projektu i ma strukturę założeniową, a rozumienie jako projektowanie jest możliwością.

Można powiedzieć, że filozofia egzystencji, postulowana przez Heideggera, posiada swoją metodę – hermeneutykę *Dasein* jako interpretację, warunkowaną przez rozumienie, która to jest zarazem analizą egzystencji *Dasein*. Jako taka hermeneutyka byłaby pewnym modusem bycia *Dasein*, jego hermeneutycznym, czyli interpretacyjnym odniesieniem się do siebie i własnego bycia. Heidegger łączy interpretację z tym, co ontologiczne, podczas gdy rozumienie pozostaje źródłowo preontologiczne. Interpretacja hermeneutyczna wprowadza więc *Dasein* jako podmiot istniejący w obszar wiedzy ontologicznej, ale zarazem wiedzy egzystencjalnej, skoro egzystencja zawsze poszczególnego *Dasein* warunkuje transcendowanie ku bytom innym i ku wiedzy o nich. Zatem wiedza ta, czyli wiedza ontologiczna, byłaby zapośredniczona przez wiedzę egzystencjalną.

---

<sup>57</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 30.

Koncepcja sensu Heideggera łączy się z kwestiami językoznawczymi oraz semiotycznymi. Heidegger w *Byciu i czasie* zajmuje się zagadnieniem sensu w odniesieniu do troski, jako że określa on bycie *Dasein*, w szczególności bycie-w-świecie, jako nacechowane troską. Sensem troski byłaby wedle niego czasowość *Dasein* w swej właściwej postaci. Ernst Tugendhat wskazał w myśli Heideggera trzy określenia sensu – jako sensu bycia, sensu działania, pojętego celowościowo, oraz sensu wyrażenia językowego<sup>58</sup>. Trzeba jednak dodać, że te trzy ujęcia sensu w *Byciu i czasie* są ze sobą splecione. Ontyczne bycie-w-świecie *Dasein* łączy się z wciąż podejmowanymi działaniami i z troską, a zarazem z zapytywaniem o własne bycie, egzystencję, więc łączy się z rozumieniem preontologicznym, ale także z rozumieniem ontologicznym i z interpretacją ontologiczną, dokonywaną w języku i dzięki językowi. Dlatego Heidegger określa sens rozumienia i wykładni jako to, dzięki czemu uzyskujemy „rozumiałość” czegoś, do czego nie mamy pełnego poznawczego dostępu, jako warunek możliwości rozpatrywania „czegoś jako tego, czym to coś jest”<sup>59</sup>. Jako ów warunek możliwości sens byłby podstawowym elementem „pierwotnego projektu” *Dasein*, czyli „z uwagi na co” tego projektu. Ostatecznie sens to właśnie „»z uwagi na co« pierwotnego projektu rozumienia bycia”, a gdy uznajemy, że „byt »ma sens«”, jednocześnie uznajemy, że „stał się on dostępny w swym byciu”<sup>60</sup> (podkr. M.H.). Z kolei „wyeksponowanie sensu troski” to zarazem uwidocznienie w byciu samego *Dasein*, podlegającym wciąż projektowaniu, „jego »z uwagi na co«”<sup>61</sup>. Byłoby to uwidocznienie właśnie sensu bycia *Dasein* jako przede wszystkim sensu troski, czyli sensu ontologicznie ujętego jako czasowość. Trzeba podkreślić, że Heidegger nie pisze o nadawaniu sensu egzystencji ani też o konstytucji sensu przedmiotowego czy językowego, ponieważ jego zdaniem sens jest właśnie odślaniany, rozjaśniany, uwidaczniany. Jak wiadomo, Heidegger określał związki bycia i języka jako między innymi związki sensu bycia i sensu językowego, czyli sensu rozumienia i wykładni wraz z jej pochodną postacią – wypowiedzią<sup>62</sup>. Zagadnienie sensu w filozofii Heideggera wymaga więc bliższego przyjrzenia się jego koncepcji mowy i języka. Autor *Bycia i czasu* bowiem argumentował:

Mowa jest artykulacją zrozumiałości. Dlatego leży ona u podstaw wykładni i wypowiedzi. To, co artykułowalne w wykładni – a jeszcze bardziej źródłowo już w mowie – nazwalismy sensem<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Por. Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris 1995, s. 187.

<sup>59</sup> Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 454.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 455.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 454.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 228.

<sup>63</sup> Tamże.

Trzeba podkreślić, że pojmowanie znaku (*Zeichen*) przez Heideggera nie obejmuje znaków języka-mowy (*Sprache*). Znak bowiem jest rozpatrywany przez niego przede wszystkim w jego funkcji wskazującej, czyli jako wskaźnik, wraz ze szczególnym uwzględnieniem, obok znaków konwencjonalnych, znaków naturalnych (oznak). Natomiast mowę (*Rede*) i język (*Sprache*) ujmuje Heidegger z podkreśleniem prymarnej roli oznaczania bycia oraz jego wyrażania przez indywidualnego nadawcę, przez *Dasein* jako byt świadomy swego bycia, znajdujący w mowie i dzięki mowie wyraz egzystencji (w późnych pracach Heideggera ek-sistencji) jako tego, co prowadzi do rozumienia prawdy bycia. Według Heideggera mowa i język jako jej przejaw są narzędziami rozumienia, ale mowa zarazem odsyła do prawdy bycia, wskazuje na nią. Mowa stanowi również miejsce wyrażania się Bycia w ogóle pod postacią wyrażania się poszczególnego *Dasein*. Koncepcję tę rozwinął Heidegger w swoich późniejszych pracach, gdzie określał mowę jako „domostwo bycia”. Wcześniej, w *Byciu i czasie* Heidegger uznaje, że mowa „ma swe korzenie w egzystencjalnym ukonstytuowaniu otwartości jestestwa [bycie-w-świecie *Dasein*; dop. M.G.]. Egzystencjalno-ontologicznym fundamentem języka jest mowa”<sup>64</sup> (podkr. M.H.). Heidegger objaśnia, że mowa „*jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak położenie i rozumienie*” i że:

Skoro mowa, artykulacja zrozumiałości «tu oto», jest pierwotnym egzystencjałem otwartości, tę zaś konstytuuje najpierw bycie-w-świecie, to i mowa musi z istoty mieć specyficznie *światowy* sposób bycia. Położona zrozumiałość bycia-w-świecie *wypowiada się jako mowa*. Znaczeniowa całość zrozumiałości *znajduje wyraz słowny*<sup>65</sup> (podkr. M.H.).

Z kolei „wypowiadalność mowy to język. Ten całokształt słów, w którym mowa ma własne »światowe« bycie, jest więc jako byt z wnętrza świata znajduwany jako coś poręcznego”<sup>66</sup>. Przede wszystkim jednak mowa jako wypowiadanie się *Dasein* ma charakter jednostkowy, indywidualny, co podkreśla Heidegger. Píše:

wszelka mowa o..., która komunikuje przez to, co w niej powiedziane, ma równocześnie charakter *wypowiadania się*. Mówiąc, jestestwo [*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«. Wypowiadane jest właśnie bycie na zewnątrz, to znaczy aktualny rodzaj położenia (nastroju), o którym zostało pokazane, że dotyczy pełnej otwartości bycia-w. Językowy wskaźnik przysługującego mowie obwieszczania położonego bycia-w tkwi w intonacji, modulacji głosu, w szybkości mówienia, w »sposobie wysławiania się«<sup>67</sup>.

„Komunikat egzystencjalnych możliwości położenia” to „otwieranie egzystencji”, to możliwość ekspresji, wyrażania siebie *Dasein* dzięki mowie, a zarazem wyrażania własnego bycia w świecie i Bycia w ogóle. Ów „komunikat egzysten-

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 229.

<sup>67</sup> Tamże, s. 230.

cialnych możliwości”, jak uważa Heidegger, „może stać się samoistnym celem mowy »poetyckiej«”<sup>68</sup> (podkr. M.H.).

Można powiedzieć, że Heidegger uznaje język, zarazem dany i wypracowany, za narzędzie poręczne oznaczania, wypowiadania i wyrażania. Semantyczna funkcja referencyjna (odsyłanie do przedmiotu oznaczanego) oraz komunikacyjna funkcja informacyjna stanowiłyby punkt wyjścia wyrażania, ponieważ to w wyrażaniu owa wytwórczość i twórczy charakter języka jako narzędzia komunikacji znajduje swoją pełną realizację. Można powiedzieć, że w swojej koncepcji języka i komunikacji Heidegger podkreśla relację języka i podmiotu, pojętą nie jako relacja języka i świadomości (jak w tradycji badań fenomenologicznych czy w filozofii analitycznej), ale jako relacja języka i istnienia jednostkowego, o którym zaświadcza i które potwierdzają akty mowy, w szczególności akty mowy poetyckiej. Jednak w tekście *Hölderlin i istota poezji* Heidegger pytał: „Czyż jednak pisanie o poecie nie jest oznaką jakiegoś błędnego i bezkrytycznego odzwierciedlania samego siebie, a zarazem przyznawaniem się do niedostatecznego odczuwania pełni świata?”<sup>69</sup>.

Trzeba dodać, że Heidegger wiąże z literaturą, a ściślej z poezją, pewien rodzaj doświadczenia jako źródła wiedzy – doświadczenia zarazem autora, jak i czytelnika. Określa on tę postać „doświadczenia myślowego” jako „poetyckie doświadczenie z językiem”<sup>70</sup>. Heidegger uważa, że „trzeba w sąsiedztwie poetyckiego doświadczenia z językiem i ze słowem znaleźć możliwość dla myślowego doświadczenia z językiem”<sup>71</sup> (podkr. M.H.), które powinno kierować naszą uwagę na „sąsiedztwo”, na związek poetyzowania i myślenia<sup>72</sup>. Bowiem „poetyzowanie porusza się w żywiole powiadania, tak samo myślenie”, ale – jak podkreśla dalej Heidegger – „nie możemy przy tym wprost rozstrzygnąć, czy poetyzowanie jest właściwie myśleniem, czy może myślenie jest właściwie poetyzowaniem”<sup>73</sup>. Jednak Heidegger czyni też pewne rozróżnienie między poetyzowaniem a filozoficznym namysłem, myśleniem („Pod nazwami poezji i filozofii poznaliśmy wiele na temat poetyzowania i myślenia”<sup>74</sup>), wskazując nie na ich możliwą tożsamość, ale na ich trwałe „sąsiedztwo” – na współwystępowanie i pewne podobieństwa. Jean Beaufret zaznacza, że Heidegger w swoich późnych wykładach ujmuje *logos* jako związany z metaforą. Można jednak uznać, że autor *W drodze do języka* nie tyle utożsamia, ile zestawia myślenie filozoficzne i „poetyzowanie” jako dwa modusy

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 34.

<sup>70</sup> Por. Martin Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 131.

<sup>71</sup> Tamże, s. 138.

<sup>72</sup> Por. tamże.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże, s. 135.

posługiwanie się słowem. Heidegger pisze tam: „Poetyzowanie i myślenie nie są oddzielne”, ale przebiegają równolegle, splatając się, „wrysowując” się gdzieś w „nie-skończoności”, a ich sąsiedzka bliskość jest „bliskością powiadania”<sup>75</sup> języka-mowy (*Sprache*).

David Halliburton także odnosi się do Heideggerowskich tez dotyczących „poetyckiego myślenia” oraz związków języka poezji i języka filozofii. Halliburton ujmuje owo „poetyckie myślenie” jako grę i odnajduje w nim pewną relację, zakładaną przez Heideggera – związek między poszczególnym przedmiotem a jego otoczeniem, ale też związek między tym przedmiotem a otoczeniem dalszym, oraz ich związek z pewną presuponowaną całością<sup>76</sup>. Halliburton pisze o pewnej harmonizacji, wskazywanej przez Heideggera – harmonizacji jednostkowego przedmiotu, jego otoczenia bliższego i dalszego oraz domniemanej całości, a byłaby to harmonizacja rzeczy wobec uniwersum świata, jak też słowa wobec uniwersum dzieła<sup>77</sup>. Mówiąc inaczej, Halliburton w Heideggerowskim „poetyckim myśleniu” dopatruje się pewnej ontologicznej harmonizacji poszczególnego bytu wobec świata. Zarazem próbuje on określić sposób rozumowania, charakterystyczny dla Heideggerowskiego „poetyckiego myślenia”. Punktem odniesienia czyni myślenie potoczne, ale również rozumowania logiczne, wskazując implikację jako podstawę takiego rozumowania<sup>78</sup>.

W podsumowaniu można zapytać, czy projekt fenomenologii egzystencjalnej Martina Heideggera jest projektem fenomenologii maksymalistycznej, Husserlowskiej, czy też fenomenologii minimalistycznej, bliższej koncepcjom Maurice’a Merleau-Ponty’ego<sup>79</sup>? Wydaje się, że jest to fenomenologia minimalistyczna, która przekształca tezy Edmunda Husserla, traktując je jako punkt wyjścia. Merleau-Ponty uważa, mając za punkt odniesienia właśnie fenomenologię egzystencjalną Heideggera, że w fenomenologii egzystencjalnej celem poznawczym jest zrozumienie naszego faktycznego zaangażowania w świat<sup>80</sup>. Fenomenologia Heideggera pyta nie tyle o istotę, ile o istnienie jako pewien fenomen pojawiający się podmiotowi istniejącemu. Jednak Heidegger zarazem zadaje pytanie o istotę czy też strukturę samego istnienia, którego punktem wyjścia i odniesienia pozostaje zawsze jednostkowa egzystencja osobowa *Dasein*. Być może jest to fenomenologia fenomenologii, pytająca o swoje uwarunkowania, zadająca pytanie o zjawianie się

---

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 145.

<sup>76</sup> Por. David Halliburton, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1981, s. 188.

<sup>77</sup> Por. tamże.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>79</sup> Por. Dominique Janicaud, *Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu*, wyd. cyt., s. 356.

<sup>80</sup> Por. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 12.

w istnieniu i dzięki istnieniu bytu poszczególnego – fenomenu, którym jest istnienie, o warunki pojawienia się tego fenomenu, jego rozpoznania i poznania.

### **Husserl and the Transcendental Phenomenology of Existence by Heidegger**

**Keywords:** *intentionality, phenomenological reduction, transcendentalism, Heidegger, Husserl*

The Author compares the conception of transcendental phenomenology by Husserl and its development in the philosophy of existence by Heidegger. She is presenting the concepts of phenomenology as intentionality, reduction, essence, fact, the transcendental and the empirical as they are all redefined by Heidegger. She is also presenting Heideggerian reformulation of the relationship between ontology, logic and semantics in his proper phenomenological project.