

KS. JOACHIM PIECUCH

## FENOMENOLOGICZNA REFLEKSJA CZY HERMENEUTYCZNE ROZUMIENIE?

### Heideggerowski zwrot ku fenomenologii rozumienia

1. Filozofia jako prawiedza – 2. Fenomen życia i jego przeżycie jako pierwotne pole badawcze fenomenologii – 3. *Zu den Sachen selbst*

W znanym siódmym paragrafie *Sein und Zeit*, zwanym paragrafem metodycznym, metodę, którą posługuje się jej autor, nazywa metodą fenomenologiczną. Heidegger nawiązuje w ten sposób do HUSSERLA. Również dedykacja poświęcona Husserlowi, którą opatrzone jest *Sein und Zeit*, pragnie wyrazić nie tylko wdzięczność mistrzowi, ale i pewną zależność od osiągnięć twórcy fenomenologii. We wspomnianym paragrafie Heidegger podkreśla, że fenomenologię pojmuje — podobnie jak Husserl — formalnie, jako pojęcie metodyczne. Czy znaczy to jednak, że fenomenologia w wydaniu Heideggera jest tożsama z pojęciem fenomenologii u Husserla? Niewątpliwie Heidegger wiele przejął od Husserla. Znane jest powiedzenie Husserla z początku lat dwudziestych, a więc jeszcze przed ukazaniem się *Sein und Zeit*, że: „Fenomenologia to ja i Heidegger”<sup>1</sup>. Husserl chciał przez to powiedzieć, że poza Heideggerem tak naprawdę nikt nie pojął sensu redukcji transcendentalnej. Pomimo pewnych punktów wspólnych w rozumieniu metody fenomenologicznej, między oboma myślicielami istnieją w tej kwestii jednak zasadnicze rozbieżności. Na czym polega nawiązanie Heideggera do metody wypracowanej przez jego mistrza? W jakim punkcie przełamuje jego koncepcje i wychodzi poza Husserlowskie rozumienie fenomenologii? Na czym polega specyfika Heideggerowskiej koncepcji fenomenologii? To pytania, na które chcemy udzielić odpowiedzi w niniejszym artykule.

Aby odpowiedzieć na nie, nie wystarczy oprzeć się na bardzo oszczędnych sformułowaniach dotyczących tego zagadnienia, zawartych we wspomnianym już VII paragrafie *Sein und Zeit*. Wprawdzie ujmuje on istotę rozumienia fenomenologii w wydaniu Heideggera, ale trudno sobie wyłącznie na jego podstawie wypracować w pełni pogląd, co do przełomowego ujęcia, jakie tutaj zostało wyrażone w stosunku do transcendentalnej wersji fenomenologii, którą spotykamy u Husserla. Nowe

<sup>1</sup> H.-G. GADAMER, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, „Dilthey-Jahrbuch” 4 (1986–87), s. 18.

rozmienienie celu, zadań i przedmiotu fenomenologii Heidegger zaprezentował już w swoich wczesnych wykładach, wygłoszonych we Fryburgu, oraz w okresie swojej marburskiej działalności poprzedzających powstanie *Sein und Zeit*. *Sein und Zeit* nie stanowi zatem owocu nagłej filozoficznej inspiracji, lecz było starannie przygotowane niemal 10-letnimi przemyśleniami i stopniowym wypracowywaniem nowego sposobu filozofowania. Na odkrycie nowej metody badawczej, będącej modyfikacją fenomenologii Husserla oraz pośrednio na powstanie *Sein und Zeit*, decydujące znaczenie miały wykłady z lat 1919–1923, a więc te, które Heidegger wygłaszał jako młody docent we Fryburgu. W jakimś stopniu można je potraktować jako doskonałe wprowadzenie w problematykę, jaka została podjęta w *Sein und Zeit*<sup>2</sup> Wśród wygłoszonych wykładów na szczególną uwagę zasługuje cykl wygłoszony w 1919 r. w tzw. semestrze wojennym (*Kriegsnotsemester* — w literaturze niemieckiej oznaczony bywa nazwą *KNS-Vorlesungen*). Cykl nosi tytuł: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*<sup>3</sup> Heidegger rozwinął w nim ideę przyszłej filozofii, omawiając jej tematyczny przedmiot i metodyczny sposób uprawiania, ukazując zarazem ścisły związek między przedmiotem a metodą badania. Wykłady te nie stanowiły, jakby się można było spodziewać, jakieś nieśmiałej próby prezentacji nowej oryginalnej koncepcji filozofowania, lecz spotykamy w nich już dojrzałego myśliciela, który głęboko i intensywnie przemyślał zasady nowego filozofowania. W odróżnieniu od innych wczesnych wykładów szczególnie ten cykl dostarcza wglądu w istotę nowej metody badawczej i obrazuje, na czym polega jej przełomowe znaczenie. Na nim oprzemy też w większej mierze nasze rozważania. Wygłoszony w 1923 r. wykład zatytułowany *Hermeneutika faktyczności* jest zaawansowaną kontynuacją zagadnień, które w wykładzie z 1919 r. zostały już stematyzowane<sup>4</sup> Tutaj akcent został położony na wypracowaniu pojęcia faktyczności<sup>5</sup> Edycja wczesnych wykładów Heideggera, którymi zachwyceni byli tacy jego uczniowie, jak GADAMER, BECKER LÖWITH, pozwala lepiej zrozumieć specyfikę myśli Heideggera i rozjaśnić znaczenie rozmaitych terminów, którymi posługiwał się w późniejszym okresie swej twórczości. Wykłady te należy więc traktować jako niezastąpione źródło wiedzy o za-

<sup>2</sup> Co do tej kwestii zdania są podzielone. Nie brakuje poglądów głoszących, że wczesne wykłady Heideggera przypadające na okres jego fryburskiej działalności, sam autor zamierzał pierwotnie wyłączyć z edycji całości swoich prac lub przynajmniej pozostawić tę sprawę jako otwartą. Poza tym, niektóre uwagi Heideggera zdają się sugerować, że ważniejsze dla powstania *Sein und Zeit* nie są wykłady z okresu fryburskiego, lecz wykłady wygłoszone w Marburgu. Jednak gros interpretatorów jego myśli, a zarazem słuchaczy jego wczesnych wykładów, widzi linię rozwojową od ogólnie podjętej w tych wykładach tematyki aż po poglądy wyrażone w *Sein und Zeit*.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, w: TENZE, *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Gesamtausgabe 56/57), Frankfurt am Main 1999<sup>2</sup> (dalej = GA 56/57).

<sup>4</sup> TENZE, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, (Gesamtausgabe 63), Frankfurt am Main 1988 (dalej = GA 63).

<sup>5</sup> Por. T. KISIEL, *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, „Dilthey-Jahrbuch“ 4 (1986–87), s. 91–120.

sadniczych motywach poruszających myśl Heideggera w ogóle<sup>6</sup>. Poza tym, zakreślając horyzont rozumienia zagadnień podejmowanych w *Sein und Zeit*, stanowią doskonale wprowadzenie w jego lekturę.

## 1. Filozofia jako prawiedza

Już na wstępie swego wykładu *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* Heidegger oświadcza, że zmierza do „odkrycia nowego pojęcia filozofii” (GA 56/57, 11) Przyszła filozofia ma posiadać charakter „przed-teoretycznej prawiedzy” (*vor-theoretische Urwissenschaft*) o „przed-teoretycznej sferze życia i przeżycia” (*vor-theoretische Lebens- und Erlebnissphäre*)<sup>7</sup>

Powyższe sformułowania mogą budzić na pierwszy rzut oka pewne zastrzeżenia. Czym jest to, co przed-teoretyczne lub a-teoretyczne? Czy szukając sfery rzeczywistości przed-teoretycznej nie usuwamy się postawę przed-filozoficzną? W jakim sensie w ogóle można mówić o filozofii przed-teoretycznej? Czyż nie jest ona w swojej istocie właśnie refleksją i pragnie być teorią? Czy pojęcie filozofii jako przed-teoretycznej prawiedzy nie jest czymś w rodzaju drewnianego żelaza? Czy można tutaj jeszcze w ogóle mówić o jakiegokolwiek naukowości?

Aby udzielić odpowiedzi na powyższe pytania i w ogóle rozjaśnić ich sens, musimy się wpierym zastanowić, co rozumiemy pod pojęciem teorii i jaką przypisujemy jej wartość w naszym życiu? O teorii mówimy zwykle w kontekście nauki. Teoria jest rezultatem naukowego badania przeprowadzonego zgodnie z pewną z góry przyjętą metodą. Ma ona nam dostarczyć określonego poznania, które można za pomocą określonych kryteriów uznać za prawomocne. To, co teoretyczne dochodzi zatem do głosu nie w innym, lecz jedynie naukowym myśleniu i poznaniu. W wykształconych gałęziach nauki napotykamy jednoznacznie ustalenia, które są wyrazem teoretycznego poznania (GA 56/57, 59). Heidegger powiada, że w formach naukowego myślenia dochodzi do „ucieleśnienia tego, co teoretyczne” (*tamže*).

Teoria naukowego myślenia zawiera jednak pewne milczące przekonanie, którego nie potrafi ani zweryfikować, ani uzasadnić. Uważa ona, że odsłoniła fundamentalną strukturę tego, co było przedmiotem badań. Na podstawie odkrycia tejże sfery uznaje, że z tej pozycji można dokonać naukowego ugruntowania naszego doświadczenia świata. Doświadczenie potoczne zostaje zaś uznane za nienaukowe

---

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer, wspominając osobę Heideggera i jego wczesną twórczość, poczynił uwagę o ustawnie żywym znaczeniu myśli tam zawartych. Uważał on, że gdyby M. Heidegger czytał swoje prace z młodych lat i potrafiłby na nie spojrzeć innymi oczyma, na nowo, niechybnie znalazłby niejedną świeżą myśl, wartą nowej interpretacji; H.-G. GADAMER, *Der eine Weg Martin Heideggers*, w: TENŻE, *Gesammelte Werke*, t. III, Tübingen 1987, s. 418.

<sup>7</sup> F.-W. v. HERRMANN, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am M. 2000, s. 11.

i podlega wtórnie ocenie w świetle odkryć dokonanych w poznaniu naukowym. Doświadczeniu naukowemu i wyrastającej stąd teorii przypisujemy zatem prawomocną zdolność ugruntowania naszej wiedzy o świecie. W naszej optyce świata poznaniu naukowemu przypisujemy głębszą i wyższą wartość poznawczą, aniżeli naszym potocznym, codziennym doświadczeniom świata. Czy słusznie?

Heidegger zwraca uwagę na kilka konstytutywnych cech charakteryzujących postawę teoretyczno-naukowego podejścia do rzeczywistości. Dokonuje ona, zgodnie ze swoją istotą, uprzedmiotowienia badanego obszaru, niezależnie od tego, jaki on jest. Postawa teoretyczno-naukowa, posługując się refleksją, wytwarza dystans między podmiotem badawczym a przedmiotem badanym. Wprowadza w badanie świata znany schemat *cogito-cogitatum*. *Cogitatum* siłą rzeczy w takim ujęciu musi zostać poddane urzeczowieniu. Rodzi się w tym kontekście pytanie, czy tak pojęta nauka dociera do pierwotnej sfery naszego doświadczenia świata, albo też jest jedynie pewną formą modelowego jego rozumienia. To znaczy każda teoria jest modelem, który nie tyle odczytuje świat, jakim naprawdę jest, ale narzuca mu z góry takie, a nie inne sposoby rozumienia. Heidegger, badając istotę tego, co teoretyczne, dochodzi do wniosku, że wszelki wysiłek budowania teorii jest taką formą oglądu świata, w której przesłonięta zostaje jego pierwotność.

Niemniej w świecie poznania naukowego niepodzielnie rządzi prymat tego, co teoretyczne. Tam, gdzie spotykamy się z poznaniem, które nie poddaje się zabiegowi sformułowania w formie teorii, narażamy się na zarzut nienaukowości. Nasze poznanie ocenione zostanie wówczas jako niepewne, pozbawione walorów rzetelności, niezdolne, aby stanowić podstawę do dalszych badań. Heidegger, odkrywając jednak w postawie teoretycznego badania naukowego nieuleczalną niemożność dotarcia do tego, co pierwotne, postuluje przełamanie prymatu teoretycznego nastawienia do świata (GA 56/57, 59). Postulatu tego nie należy rozumieć jako deprecjacji postaw naukowo-teoretycznych. Mają one swoją prawomocność jako nauki szczegółowe, ale nie w filozofii, bo nie mogą pretendować do pierwotnego ujmowania świata. Tymczasem prymat tego, co teoretyczne, zdominował również myślenie filozoficzne. Heidegger jest przekonany, że to, co teoretyczne, jeśli dobrze się jemu przyjrzeć, zbadać jego milczące założenia, samo jako takie wskazuje i odnosi do sfery tego, co przed-teoretyczne (*tamże*).

Przewycięzenia dominacji teoretyczności nie można dokonać na drodze prostego zabiegu odwrócenia się od tego, co teoretyczne, z jednoczesnym zwróceniu się ku dyscyplinom praktycznym. Podział na teorię i praktykę, pochodzący od ARYSTOTELESA, posiada, zdaniem Heideggera, w swoich założeniach już nieusuwalny moment teoretyczności. Przełożenia akcentu z jednego obszaru na inny nie rozwiązuje problemu, bowiem dalej uwięzieni jesteśmy w tym, co stanowi o teorii; nadal rządzi nami zasada teoretyczności. W poszukiwaniu sposobów wyjścia poza czarodziejski, zamknięty krąg teoretyzowania, należy zejść głębiej, w sferę bardziej pierwotną, niż podział na teorię i praktykę. Heidegger jest przekonany, że dopiero w momencie

osiągnięcia tego poziomu rozważań ujawni nam się w ogóle sens uprawiania teorii. Ale w myśleniu zdominowanym teorią okazuje się, że osiągnięcie sfery tego, co a-teoretyczne, co bardziej pierwotne wcale nie jest łatwe. Nie chodzi o to, by tylko tę sferą nazwać, ale rzecz w tym, by znaleźć do niej taki dostęp, aby jej nie przesłonić i ukazać ją taką jaką jest, bez żadnych z góry przyjętych teoretycznych założeń. Jednym słowem, dla Heideggera fundamentalnym zagadnieniem jest pytanie, jak rozjaśnić przełom, jakiego trzeba dokonać, aby dotrzeć do dotychczas jeszcze nieodróżnionych, a właściwych podstaw filozofii.

Przyszła filozofia, której udałoby się dotrzeć do sfery pierwotności, ma mieć, zdaniem Heideggera, charakter prawiedzy. Jak należy to pojęcie rozumieć? Mówiąc o prawiedzy, Heidegger posługuje się również sformułowaniem „idea filozofii”, a nie po prostu pojęciem „filozofia”. Ma to swoje uzasadnienie. Pragnie on w ten sposób wyrazić, że dokonuje jedynie zarysu swego zamysłu, pozostawiając kwestię jego dalszego rozwoju zupełnie otwartą. Słowo „idea” użyte jest tutaj w znaczeniu przed-filozoficznym jako pewna myśl, która nie osiągnęła jeszcze poziomu wystarczającej jasności. Mamy tu pewne nawiązanie do KANTA, który wyeksponował w pojęciu idei moment negatywny, polegający na tym, że przedmiot idei nigdy nie może być oddany w całej swej adekwatności. W idei zawarty jest jedynie moment pewnego aforystycznego rozjaśnienia. W miarę rozwoju zagadnienia mogą pojawić się nowe odkrycia, mogą zostać odkryte nowe aspekty, zmuszające do dokonania modyfikacji w obrębie pierwotnie pojętej idei. Heidegger podkreśla jednak, że w tak pojętej idei, mimo braku jej ostatecznej określoności, obecny jest moment jedności sensów (GA 56/57, 13–14).

Pojęcie prawiedza (*Ursprungswissenschaft*) w przedrostku „pra” (*Ursprung*) w żadnym wypadku nie wskazuje na pewną zasadę jako aksjomatu, z którego można by wyprowadzić następne twierdzenia, tworząc w ten sposób gmach wiedzy. Takie podejście rzuciłoby nas z powrotem w świat teoretycznych konstrukcji. Pod pojęciem prawiedzy nie należy również rozumieć czegoś ezoterycznego lub tajemnego. Pra-fakt prawiedzy nie jest jakimś z góry okrojonym faktem poznania, jak to przyjmowali neokantyści. Jest nim rzeczywistość, która nie poddaje się obiektywizacji i nie przyjmuje z góry narzuconych znaczeń; jest nią samo życie, ale nie w znaczeniu BERGSONOWSKIEJ filozofii życia. Fenomen życia i jego ustawicznie żywy nurt nie jest czymś tak danym jak obiekty teoretycznych rozważań.

Sfera życia, aby znaleźć do niej dostęp, musi wpierv zostać wprowadzona w świat fenomenologii, musi być fenomenologicznemu badaniu dana. Dopiero wówczas można rozpocząć stosowny jej opis i analizę. Pozostaje więc sprawą otwartą, jaki metodyczny punkt wyjścia należy znaleźć, aby owa sfera nam się objawiła. Heidegger twierdzi, że znalezienie takiego punktu jest możliwe, jeśli sfera pierwotna, jako pole badań, ma jako swój korelat pierwotny sposób podejścia. Jedynie w analizie pierwotnego sposobu badania odsłonić może się nam owa poszu-

kiwana pierwotność rzeczywistości<sup>8</sup> Jako prawiedza nie może ona sobie pozwolić na narzucenie żadnej problematyki i metodyki z zewnątrz, od czegoś, co jest jej obce, od nauk szczegółowych, lecz „musi wyrastać z samego źródła (*Ursprung*), ze źródła w pierwotnym stawaniu (*Erzeugung*) i w stale odnawiającym się potwierdzeniu (*Bewährung*) oraz oczywistym wypełnianiu tendencji” (GA 58, 2–3). Jeżeli chodzi o drugą część pojęcia „prawiedza”, czyli o samo rozumienie wiedzy, to występuje ono w znaczeniu odmiennym od tradycyjnego, a to ze zrozumiałych powodów, skoro wiedza w ujęciu Heideggera zwrócona jest ku temu, co przed-teoretyczne. W sformułowaniu z 1919 r. prawiedza to filozofia fenomenologiczna o faktycznym życiu. Wypowiedź ta nie pozostaje w sprzeczności z późniejszymi wypowiedziami Heideggera, w których filozofia zostaje zasadniczo odróżniona od wszelkiej wiedzy. W tym drugim wypadku słowo „wiedza” zostało użyte w znaczeniu konstruowania teorii. „Filozofia” — powiada Heidegger — „nie jest ani «obiektywną» wiedzą, ani żadną praktyczną wprawką (*Anweisung*) do życia. Filozofia jako pierwotne badanie życia określa sama z siebie sens swego poznania. Rezygnuje ona z [budowania — JP] «systemu», z ostatecznego podziału całości na poszczególne obszary *etc.*” (GA 58, 239).

Reasumując można powiedzieć, że użyte przez Heideggera pojęcie prawiedzy wskazuje na nową metodę badawczą, która skierowana jest na to, co pierwotne, a tym samym pierwsze i zarazem ostateczne<sup>9</sup>, przy czym jej istotną cechą jest to, że badanej pierwotności nie zaciemnia jakakolwiek z góry przyjętą optyką. To, co pierwsze, źródłowe, jest tym, co określamy również w odniesieniu do wszystkich nauk szczegółowych mianem *principium* (GA 56/57, 24). Ale w ujęciu Heideggera żadna nauka szczegółowa nie jest tak naprawdę *principium*, lecz *principatum*, czyli tym, co już z czegoś wyszło (*tamże*). Właśnie wtórny charakter nauk szczegółowych poprzez sam fakt wtórności wskazuje na jakąś pierwotną sferę, której sam nie potrafi uchwycić.

W pojęciu prawiedzy zdaje się tkwić pewna dwuznaczność. Z jednej strony Heidegger podejmuje krytykę wiedzy, z drugiej świadomie wybiera termin „prawiedza” dla określenia nowego sposobu badawczego. Wynika stąd, że obok jednej formy wiedzy, tej, która realizuje się w pojęciu nowożytnej naukowości, musi istnieć jeszcze druga. Na czym polega istota tej drugiej — ukaże się w miarę rozwoju podejmowanego tematu. Wstępnie można stwierdzić, że wiedza ta polega na tematyzowaniu i uwyrażnieniu tego, co stanowi o naszym właściwym doświadczeniu życia. W tym sensie można powiedzieć, że cały wysiłek Heideggera zmierza w kierunku poszukiwania takiej filozofii, która nosiłaby cechy wiedzy, ale nie teoretycznej. Heidegger

<sup>8</sup> Por. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, (Gesamtausgabe 58), Frankfurt am M. 1993 (dalej = GA 58), s. 26, 203.

<sup>9</sup> Por. HERRMANN, *dz. cyt.*, s. 16.

jest absolutnie przekonany, że ta nowa wiedza, czyli prawiedza, może mieć tylko charakter fenomenologiczny. Jedynie fenomenologia, jego zdaniem, może trafić do sfery pierwotności i ją odsłonić. Ale fenomenologia ta w stosunku do transcendentnej fenomenologii HUSSERLA musi przejść radykalne przeformułowanie. Zanim zajmiemy się tą kwestią, należy wpierw bliżej przyrzeć się temu, jak należy rozumieć sferę pierwotności, w którą wymierzona jest przyszła filozofia.

## 2. Fenomen życia i jego przeżycie jako pierwotne pole badawcze fenomenologii

„Fundamentalną sferą” (GA 56/57, 54), którą należy zbadać, jak już napomknęliśmy, jest fenomen życia. Heidegger powie: „Zarówno punktem wyjścia, jak i celem filozofii jest faktyczne doświadczenie życia”<sup>10</sup> Przyszła przed-teoretyczna wiedza powinna podjąć wątek odsłonięcia doświadczenia życia takim, jakim ono jest, z pominięciem ewentualnych zniekształceń, które swoje źródło mają w rozmaitych teoretycznych podejściach poszczególnych nauk szczegółowych oraz w dotychczasowym podejściu do tego zagadnienia przez filozofię w jej rozmaitych dyscyplinach, począwszy od ontologii po teorię poznania. Problematyka życia staje się ośrodkowym tematem wykładów wygłaszanych przez Heideggera w początkach lat 20-tych. Zwrócenie się ku życiu, jako podstawowemu fenomenowi zapewniającemu nam dostęp do rzeczywistości w ogóle, w żadnym wypadku nie należy pojmować w sensie ukonstytuowania przyszłej filozofii jako antropologicznej filozofii życia. Podjęte tutaj przez Heideggera zagadnienie jest o wiele szersze założone i zmierza ku nowemu ugruntowaniu ontologii. Heidegger powie: „Musiałem przedtem (to znaczy przed ugruntowaniem ontologii w tym, co ontyczne) w sposób ekstremalny zająć się tym, co faktyczne, aby w ogóle faktyczność podnieść do rangi zagadnienia”<sup>11</sup> W wykładach od 1919 do 1923 r. Heidegger posługuje się niejednorodną terminologią dla określenia fenomenu życia. Wpierw mówi o „życiu w sobie i dla siebie”, później mowa jest o „faktycznym doświadczeniu życia”, innym razem mówi o „faktycznym życiu”, a w 1923 r. po raz pierwszy użył terminu *Dasein*. Co należy rozumieć pod tymi terminami?

Trzeba z góry zaznaczyć, że pojęcie życia w tamtych czasach należało do modnych. Ale od samego początku Heidegger podkreśla, aby uniknąć wszelkich nieporozumień, że nie używa tego pojęcia w sensach, w jakich używane jest w rozmaitych nurtach aktualnej wówczas filozofii życia w wydaniu NIETZSCHEGO, BERGSONA,

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21 u SS 1921)*, (Gesamtausgabe 60), Frankfurt am M. 1995 (dalej = GA 60), s. 15.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, w: D. PAPPENFUSS, O. PÖGGELER (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. II: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am M. 1990, s. 16.

JAMESA, DILTHEY'A czy SIMMELA. Wprawdzie kierunki te, jego zdaniem, odkryły istotne momenty składające się na fenomen życia, a ich niewątpliwą zasługą jest to, że w ogóle zagadnienie życia wysunęły na pierwszy plan filozoficznych rozważań, to jednak zagadnienia tego nie potraktowały z należytą uwagą.

Ogólnie Heidegger wyróżnił dwa zasadnicze nurty we współczesnej mu filozofii życia. Pierwszy akcentował moment twórczy oraz jego obiektywizację, ukazując życie w perspektywie teoretycznej, praktycznej i estetycznej, czyli ze względu na naukę, moralność i sztukę. Drugi nurt poddawał analizie życie z punktu widzenia przeżycia, doświadczenia oraz prób uchwycenia ludzkiego istnienia w jego pełni i zarazem tajemniczości. W drugim przypadku akcent zdaje się spoczywać na irracjonalnych aspektach ludzkiego życia. Obu ujęciom, mimo że rozpoczynają badania od prafenomenu życia, to jednak, zdaniem Heideggera, brakuje im właściwej metody dotarcia do tegoż fenomenu. Oba poruszają się bowiem w schemacie: racjonalne–irracjonalne. W pierwszym nurcie spotykamy się z góry przyjętym racjonalnym podejściem, w drugim — akt przeżywania określony jest w zasadzie jako akt irracjonalny, ale badania zmierzają tutaj do przewyciężenia jego irracjonalnego momentu na rzecz racjonalnych ujęć<sup>12</sup>. Heidegger zarzuca obu ujęciom, że w badaniach swych zapoznają moment dziejowości i indywidualności bytu ludzkiego (GA 59, 169). Poza tym pominięta została podstawowa kwestia, jak życie jawi się jako fenomen, jak jest nam dany w aktach przeżycia (GA 59, 89–90). Heidegger trwa niezłomnie przy przekonaniu, że  $\xi\omega\eta$ , *vita*, życie, stanowi podstawowy fenomen, którym powinna się zająć filozofia. Na fenomenie życia „skupia się grecka, starotestamentalna, nowotestamentalno-grecka i greckochrześcijańska interpretacja ludzkiego istnienia (*Dasein*)”<sup>13</sup>. Życie stanowi fundamentalną kategorię fenomenologiczną, „w której wszystko, co napotykamy, zostało określone i uchwycone jako z życia się kształtujące i wychodzące oraz jako do niego powracające” (GA 59, 23).

Samo pojęcie życia jest wieloznaczne. Mówimy o kimś, że walczy o życie, o innym, że stracił życie np. w wypadku samochodowym, mówimy o życiu spełnionym lub zaprzepaszczone, albo też mówimy o życiu politycznym, kościelnym itd. Zażyłość, z jaką w naszym codziennym zwyczaju językowym używamy słowa „życie”, zwłaszcza w obszarze religijnym, zdaje się nam sugerować, że mamy jakiś szczególny zmysł, który w sposób pewny informuje nas o jego jakości. Przekonanie to sprawia, że z pewną dozą sceptycyzmu patrzymy na wszelkie próby eksplikacji fenomenowi życia. Oczywiście, życie nie jest jakąś obcą nam siłą, którą musimy wpierv wyśledzić, ale jest czymś nam tak bliskim, że nie mamy względem niego żadnego dystansu, sami nim jesteśmy (GA 58, 29), w „nim pozostajemy, w nim samym na

<sup>12</sup> TENZE, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, (Gesamtausgabe 59), Frankfurt am M. 1993 (dalej = GA 59), s. 18 i 87.

<sup>13</sup> TENZE, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, „Dilthey-Jahrbuch” 6 (1989), s. 240.



jego sposób (*in seiner Weise*) się rozglądamy” (GA 58, 198). Życie dane jest nam w doświadczeniu jako pewna jedność i zarazem następstwo treści wydarzeń, które na nie się składają, jest nierozłącznie związane z czasem. Kryje w sobie różnorakie możliwości i, ogólnie ujmując, jest możliwością. Możemy zatem o nim mówić w sensie jedności czasowości i możliwości. Możliwości, jak podkreśla już wczesny Heidegger, mają tę właściwość, że mogą być podjęte lub zaprzepaszczone<sup>14</sup>

W próbie wskazania na życie w jego przed-teoretycznym sensie Heidegger posługuje się pojęciem „życia faktycznego” (*faktisches Leben*) i formułą „faktycznego doświadczenia życia” (*faktische Lebenserfahrung*). Pojęcie faktyczności występuje już w wykładzie z 1919 r. W wykładach prowadzonych w semestrze letnim w 1920 r. Heidegger pojęcie to poddaje bliższej charakterystyce i wprowadza do własnego słownika filozoficznego jako jedną z głównych kategorii filozoficznych. Użyte tutaj pojęcie faktyczności nie ma nic wspólnego ze znaczeniem, w jakim go spotykamy w naukach pozytywistyczno-empirycznych. Heidegger zaznacza, że „pojęcie «faktyczny» nie może być interpretowane z punktu widzenia teoriopoznawczych założeń” (GA 60, 11). Nie można tego pojęcia wiązać również z zasadą przyczynowości, która obowiązuje w świecie bytów przedmiotowych. Heidegger pojęcie faktyczności formułuje w opozycji do pojęcia tego, co logiczne (*Logizität*). To ostatnie odnosi się do tego, co ogólne, zawsze obowiązujące i ponadczasowe. Pojęcie faktyczności zaś do tego, co indywidualne, przypadkowe, związane z określonym czasem, co jest niepowtarzalne<sup>15</sup>. Zanim Heidegger pojęcie to wypełnił swoim znaczeniem, nawiązał do tradycji filozofii Kantowskiej<sup>16</sup> jak zauważył O. PÖGgeler. P. NATORP użył tego pojęcia w recenzji książki Bruna BAUCHA o KANCIE.

U Kanta zarówno w *Krytyce czystego rozumu*, jak i w *Krytyce praktycznego rozumu* kategoria faktyczności odgrywa ważną rolę. W filozofii teoretycznej cecha faktyczności przysługuje zmysłowości i jako taka zostaje przeciwstawiona apriorycznym formom poznania, natomiast w filozofii praktycznej ogólne prawo moralne pojęte jest jako fakt samego rozumu. Opozycja między tym, co logiczne, a tym, co faktyczne została pogłębiona w neokantyzmie w związku z zagadnieniem irracjonalności i kwestii jednorazowości w dziedzinie sztuki i religii. Wraz z pojęciem faktyczności zaczyna zarasowywać się problematyka doświadczenia dziejowości, czyli tego, co faktycznie w historii zostało doświadczone<sup>17</sup>

Również HUSSERL skorzystał z tego pojęcia w przerobionej wersji *Badań logicznych* oraz w *Ideach czystej fenomenologii*. U niego problem faktyczności zwią-

<sup>14</sup> TENZE, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (Gesamtausgabe 61), Frankfurt am M. 1994<sup>2</sup> (dalej = GA 61), s. 84.

<sup>15</sup> Por. J. GRONDIN, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, w: PAPENFUSS, PÖGgeler (red.), *dz. cyt.*, s. 165.

<sup>16</sup> O. PÖGgeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, „Dilthey-Jahrbuch” 4 (1986/1987), s. 137; por. M. POTĘPA, *Hermeneutika wczesnego Heideggers*, „Edukacja Filozoficzna” 16 (1963), s. 50.

<sup>17</sup> Tamże.

zany jest z zagadnieniem istnienia świata. Heidegger pojęcie faktyczności związał z zagadnieniem dziejowości i sytuacyjności. Stało się to prawdopodobnie pod wpływem lektury dzieła JASPERSA *Psychologia światopoglądów*, gdzie mowa jest o „faktycznej indywidualnej egzystencji”. Nie bez wpływu na ukształtowanie się znaczenia pojęcia faktyczności oraz na użycie tego terminu miała również *Etyka* SCHELERA. Scheler mówi o „faktyczności życia”, Heidegger zaś o „faktycznym życiu”<sup>18</sup>. Pojęcie naoczności (*Anschauung*), które w filozofii Kanta związane jest z faktycznością, Heidegger określa jako formę zatroskania (*Bekümmernis*), zaś samą faktyczność życia ujmuje jako możliwość, która może się realizować jako pozyskanie albo utrata życia. W ujęciu tym widoczny jest wpływ myśli wczesnochrześcijańskiej.

W analizowanych przez nas tekstach w kontekście faktyczności występuje pojęcie doświadczenia szczególnie w zwrocie: „faktyczne doświadczenie życia” (*faktische Lebenserfahrung*). W jakim sensie pojęcie doświadczenia zostało tu użyte? Jest to pytanie kluczowe, ponieważ to właśnie doświadczenie stanowi o dostępie do pierwotnej sfery życia. Jakie więc musi ono być, aby doświadczonej rzeczywistości oddać sprawiedliwość, nie przesłonić jej, lecz ją wydobyć? Przede wszystkim doświadczenie nie jest pojęciem, które można wyprowadzić z innego pierwotniejszego pojęcia. Stanowi ono rzeczywistość pierwotną, niewyprowadzalną. Doświadczyć nie znaczy: przyjąć coś do wiadomości, lecz poddać się konfrontacji z rzeczą doświadczaną (język niemiecki dobrze oddaje ten stan zbitką językową: *Sich-Auseinander-Setzen mit etwas*). W doświadczeniu, tak jak je rozumie Heidegger, podkreślony zostaje związek między tym, co doświadczane, a doświadczającym. Obu tych rzeczywistości nie można od siebie oddzielić i odróżnić tak, jak oddziela i odróżnia się dwie rzeczy (GA 60, 9). Można wprowadzić w doświadczeniu wyróżnić rozmaite momenty, ale mamy tu zawsze do czynienia z jednym i tym samym aktem, albo lepiej mówiąc: z jednym i tym samym żywym urzeczywistnianiem się czegoś. A więc z punktu widzenia czynności doświadczania i z punktu widzenia tego, co doświadczane, mamy ten sam obraz jednej rzeczywistości, ponieważ oba momenty można poprawnie widzieć jedynie w ich pierwotnej wzajemnej relacji (*tamże*). W doświadczeniu można wyróżnić moment aktywny i pasywny, jako coś, czego doświadczam i co stało się moim doświadczeniem (*Widererfahrnis*). Doświadczenie to „cała aktywna i pasywna postawa człowieka do świata” (GA, 60, 11). Ten świat, jako przed-teoretyczny i faktyczno-dziejowy, nie może być przez żadną filozofię, albo inną naukę zdefiniowany, może być tylko przeżyty (GA 61, 14).

Dlatego też „faktyczne doświadczenia życia”, które jest zdolne odsłonić prastuktury przed-teoretycznej rzeczywistości, Heidegger nazywa przeżyciem. Życie dane nam jest w przeżyciu. Przeżycia nie należy tutaj w żadnym wypadku rozumieć psychologicznie, to znaczy w sensie, w jakim rozpatrywane jest przez psychologię. Sfera przeżyć jest wprawdzie przedmiotem badań psychologii, ale z punktu widze-

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 138.

nia stosowanej przez nią metody poddana zostaje urzeczowieniu<sup>19</sup> Czy psychologia może zatem dotrzeć do tego, co pierwotne w tym, co psychiczne? Czy dociera ona do przeżycia tak, jak nam jest dane w czasowym strumieniu? Heidegger jednoznacznie uważa, że nie.

Aby ukazać pierwotniejszość przeżycia względem jakichkolwiek teoretyzacji, Heidegger rozpoczyna swoje rozważania od analizy przeżycia pytania: *Gibt es etwas?* „Czy coś jest?” „Czy coś jest dane?” Wybór tego, a nie innego pytania podyktowany jest tym, że zawiera ono w sobie graniczne minimum treści. Niczego nie zakłada. Jest pytaniem bezzałożeniowym. Nie należy tego pytania rozumieć jako formy poszukiwania przyczyny świata. Taka jego interpretacja zawierałaby już z góry pewne założenia i arbitralnie rozstrzygałaby o rzeczowym ujęciu samego przeżycia. Proponując rozpocząć rozważania od tak postawionego pytania, Heidegger pragnie jedynie przeanalizować sens jego przeżycia, wydobyć wątki, dzięki którym to pytanie żyje (GA 56/57, 62–65). Wydobywa trzy — częściowo zgodnie z sugestiami neokantystów, których również to pytanie frapowało.

Po pierwsze, w pytaniu tym wypowiada się przedteoretyczna forma doświadczenia. Heidegger pyta w tym kontekście: „Czy istnieje w ogóle jedna jedyna rzecz, jeśli istnieją tylko rzeczy?” I odpowiada: „Wówczas w ogóle nie ma rzeczy; nie ma nawet nic, ponieważ w przypadku wszechpanowania sfery rzeczy nie ma żadnego «jest dane»” (GA 56/57, 62). Dla lepszego przeanalizowania tej wypowiedzi przytoczmy ją w języku niemieckim: *Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sache; es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allerschafft der Sachsphäre auch kein „es gibt” gibt* (GA 56/57, 62). To, na pierwszy rzut oka nieco dziwacznie brzmiące pytanie i odpowiedź, stają się jaśniejsze, gdy dostrzeżemy, że akcent w nich pada na *es gibt*. Heidegger twierdzi, że doświadczenie zawarte w formule *es gibt* ulega unicestwieniu i uchyleniu, jeśli świat traktujemy jako zbiór rzeczy-bytów. W urzeczawiającym podejściu do świata pytanie o *es gibt*, „czy coś jest?”, traci w ogóle sens, jest bezprzedmiotowe, a tym samym i bezpodstawne. Traci ono również charakter pytania bezzałożeniowego, bowiem pierwsze założenia, co do rozumienia świata, zostały tu już poczynione. Świat pojmowany jest jako zbiór przedmiotów. Jeśli nawet przyjąć, że samo pytanie „czy coś jest?” zdradza charakter pewnej teorii, to nie można jej pojmować inaczej, jak jedynie wyprowadzoną z pierwotnego doświadczenia świata.

Po drugie, w pytaniu tym — twierdzi Heidegger — nie można wyróżnić osobno istniejącego „ja” Przeżycie analizowanego pytania jest wprawdzie moim doświadczeniem, ale nie zakłada żadnego „ja” Heideggerowi chodzi tutaj o ja w ujęciu „Ja transcendentalnego” HUSSERLA i *ego* KARTEZJUSZA, zgodnie z formułą *ego-cogito-cogitum*. Heidegger powiada, że pytając *gibt es etwas?* pozostaję w pytaniu jako pytający i jedynie jako pytający mam w nim swoje miejsce (GA 56/57, 66). W przeży-

<sup>19</sup> Por. HERRMANN, *dz. cyt.*, s. 20.

ciu naszego pytania nie ma żadnego „ja”, jest jedynie przeżycie czegoś, przy czym nawet to coś w tym przypadku nie jest określone, lecz posiada status problematyczności (GA 56/57, 68). Cała kwestia rozstrzyga się zatem w pytaniu: czy jest coś dane dla mnie jako pytającego, bez konieczności równoczesnego uchwycenia siebie jako „ja” ejdetycznego w rozumieniu Husserla? Heidegger twierdzi, że tak, bo tak nas poucza samo przeżycie pytania o istnienie, w sensie, czy coś jest dane. Pod warunkiem, że przeżycie to nie zostanie przekształcone w przedmiot jakiejś refleksji, a my, pozostając w tym pytaniu, niejako przebywając w nim, urzeczywistniamy je w całej jego żywotności. Nie dokonujemy jednak tego naiwnie, czyli beztematycznie, bez jakiegokolwiek uwyrażnienia, lecz w sposób wyraźny<sup>20</sup> Sens przeżycia analizowanego przez nas pytania ani nie stawia wymogu odniesienia do jakiegoś „ja”, ani nie pozwala na uchwycenie takiegoż „ja” (GA 56/57, 68–69). Nie stoi to w sprzeczności do faktu, że pozostaje ono moim przeżyciem. Jest ono moim, bo dokonuje się zawsze w jakiejś terażniejszości, ale nie przynależy ono jakimś teoretycznym „ja”, lecz mojemu życiu i nie potrafię się od niego uwolnić, nie burząc całej struktury przeżycia, jak to ma miejsce we wtórnych, refleksyjnych ujęciach. Czasowość przeżycia jest tu w fundamentalny sposób związana z ukazywaniem się tego, co na to przeżycia się składa.

Po trzecie, w pytaniu: „Czy coś jest?” nie chodzi o konkretne przedmioty, domy, drzewa, stoły. W pytaniu tym chodzi o to, czy jest coś w ogóle? Ma ono charakter ogólny. Jedynie w obliczu takiego pytania nie czynię żadnych założeń. Równocześnie Heidegger zaznacza, że aby uchwycić sens rozumienia słowa „coś”, musimy się wpierw zwrócić ku konkretnemu przedmiotowi posiadającemu określoną treść poznawczą, niemniej sam fakt konieczności zwrócenia się ku czemuś konkretnemu pozostaje otwartym problemem (GA 56/57, 67–68)<sup>21</sup>

Heidegger pogłębia analizę przeżycia w ogóle o analizę przeżycia otoczenia (*Umwelterlebnis*). Dopiero ta ostatnia sprawa, że uzyskujemy właściwy dostęp do określenia naszego sposobu życia i przeżycia. Ta analiza ma decydujące znaczenie dla całej twórczej drogi Heideggera. Heidegger przeprowadza ją na przykładzie przeżycia katedry, którą widzimy w sali wykładowej. Pyta: Jaka jest struktura tego przeżycia? Odpowiedź brzmi: „Katedrę widzę naraz” (*Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag* — GA 56/57, 71). Zdanie to nie chce nic innego powiedzieć, jak jedynie wskazać na fakt, iż nie jest tak, że najpierw ujmujemy przedmioty w ich zmysłowym uposażeniu, a dopiero w drugim etapie postrzegamy je jako przedmioty użytkowe. Nie postrzegamy rzeczy w ten sposób, że najpierw zastanawiamy się nad ich kolorem, kształtem itd., po czym na podstawie danych zmysłowych określa-

<sup>20</sup> Por. *tamże*, s. 28.

<sup>21</sup> Otwartość tego problemu zdaje się wskazywać na potrzebę rozważenia samego zagadnienia bycia; por. M. RIEDEL, *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heidegger frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, w: CH. JAMME, O. PÖGGELER (red.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt am M. 1989, s. 215–233.

my, że mamy do czynienia z takim, a nie innym przedmiotem. Wyróżnienie koloru i kształtu w napotkanym przedmiocie jest — zdaniem Heideggera — już wtórną, refleksyjną czynnością. Dany przedmiot, przykładowo przytoczona katedra z sali wykładowej, ujmowany jest w pewnym porządku, widziany w określonym oświetleniu, w pewnym tle (GA 56/57, 71). Jeżeli do sali wykładowej weszłaby osoba, która nie ma żadnego pojęcia o sali wykładowej i o wykładach, również w jakiś własny sposób rozumiałaby katedrę. Istotne jest to, że niczego nie doświadczamy jako czystego przedmiotu, ale zawsze w kontekście pewnych znaczeń. Owa znaczeniowość ma pierwotny charakter doświadczenia świata. To, co jest nam dane w przeżyciu otoczenia, czyli przeżyciu świata, zdaniem Heideggera, to nie przedmioty, którym wtórnice przyznajemy taki, a nie inny charakter znaczeniowy, lecz znaczeniowość tychże rzeczy jest tym, co pierwotne w doświadczeniu świata. Heidegger tę fundamentalną właściwość doświadczenia świata oddaje za pomocą formuły *es weltet* (GA 56/57, 73), to znaczy tyle, co: „jest związane ze światem”, „ma światowy charakter”. Człowiek żyje w świecie horyzontów znaczeniowych i z ich punktu widzenia doświadcza świata tak, a nie inaczej.

Heidegger w tym miejscu podejmuje spór z całą tradycją tzw. empiryzmu genetycznego, któremu również po części uległa fenomenologia Husserla. Dla Husserla otoczenie jest wpieryw światem doświadczenia zmysłowego, na którym buduje dopiero świat wartości i świat, w którym rozumiemy, jak użytkować przedmioty. Doświadczenie rzeczywistości ugruntowane jest w świecie doświadczenia zmysłowego. Heidegger nie odrzuca danych zmysłowych w poznaniu, lecz uważa je za integralny moment ujęcia przedmiotu w jego znaczeniowości. Samo zaś postrzeganie przedmiotów ze względu na ich dane zmysłowe jest wtórnym, już teoretycznym, podejściem, czymś, co nie wynika z samego doświadczenia świata, lecz na drodze teoretycznego namysłu zostaje mu przydane. Świat znaczeniowości nie jest zapośredniczony w świecie spostrzeżeń zmysłowych, lecz na odwrót<sup>22</sup>. Świat, jeśli chcemy go ująć w jego pierwotności, nie może być uprzednio definiowany z żadnej pozycji filozoficznej, również nie może być ujmowany ze względu na dane zmysłowe, lecz przeżyty takim, jakim jest i stąd dopiero ma wyrastać przyszła filozofia. Heidegger mówi o „skoku w inny świat” (GA 56/5, 63). Ten inny świat jest światem tego, co przedteoretyczne. Ów skok w „inny świat” jest faktycznie w ogóle skokiem w rzeczywisty świat, który jawi się takim, jakim jest, a który dla rozmaitych stanowisk filozoficznych i teorii naukowych był nieosiągalny ze względu na uprzednio przyjmowane założenia teoretycznego nastawienia. Obecność tego, co doświadczane, nie ma, wedle Heideggera, charakteru jakiegoś pro-cederu (*Vor-gang*), lecz jest wydarzeniem (GA 56/57, 75). Nie mamy tu obiektywizacji w sensie ustawienia badanego przedmiotu przed sobą, lecz wespół-ureczywistnianie ukazującego się fenomenu. Doświadczenie idzie drogą, jaką się fenomen rozwija, traktując poważnie jego czasowy charakter.

<sup>22</sup> Por. HERRMANN, *dz. cyt.*, s. 39–44.

### 3. *Zu den Sachen selbst*

Na końcu przypatrzmy się bliżej najważniejszym podobieństwom i różnicom, jakie występują w ujęciu fenomenologii w wydaniu HUSSERLA i Heideggera; przede wszystkim, w którym miejscu te ujęcia się rozchodzą.

Heidegger od samego początku był przekonany, że przyszła filozofia, jako badanie sfery pierwotnej, przed-teoretycznej, możliwa jest jedynie jako fenomenologia. Jedynie ona może otworzyć dostęp do faktycznego życia. Niemniej w stosunku do fenomenologii, tak, jak ją nam zaprezentował Husserl, musi ona ulec zasadniczym przeformułowaniom. Fenomenologia w wydaniu Husserla jest fenomenologią transcendentálną, w wydaniu Heideggera przyjmuje postać fenomenologii hermeneutycznej. O badaniu przeżycia, o próbach wydobywania na jaw jego istotnych wątków, Heidegger mówi jako o „przyglądającym się rozumieniu” (*zuschauendes Verstehen*) albo „rozumiejącym przyglądaniu” (*verstehendes Schauen* [GA 56/57, 65]). Obok metafory oglądu Heidegger posługuje się również metaforą słuchania, kiedy mówi o „wysłyszeniu” z badanego fenomenu tego, co się nań składa (GA 56/57, 65). Rozumienie, jako przyglądanie się i wysłuchiwanie tego, co fenomen kryje, ma zastąpić dotychczasową koncepcję poznania, które dokonywało się *sub specie aeternitatis*, zapoznając przy tym dziejowość samego procesu poznania. Taki sposób podejścia, który polega na uwzględnieniu momentu czasowego w poznaniu, czyli na tym, by iść drogą, jaką wyznaczają nam wątki fenomenu, przyglądając się im i wysłuchując z nich rozmaite momenty, rozumiejąc je zarazem, Heidegger nazywa tym, co hermeneutyczne. Dzięki takiemu podejściu Heideggerowi udało się na nowo przyswoić i kompetentnie przeanalizować główne tendencje filozofii greckiej, zwłaszcza jej praktyczne aspekty, jak również myśl wczesnego chrześcijaństwa oraz filozofię życia — co jest jego niekwestionowaną zasługą. Dopiero hermeneutyczna fenomenologia, która nie może być traktowana jako pewne stanowisko filozoficzne, lecz jako filozofia pozwalająca rzeczom ukazać się takimi, jakimi są od ich strony, realizuje programowe zawołanie fenomenologów: *Zu den Sachen selbst*, „powrotu do samych rzeczy” W tym sensie hermeneutyka jest fenomenologią, czyli źródłowym, pierwotnym badaniem rzeczywistości.

A jak to zawołanie „powrotu do rzeczy” rozumiał Husserl? Na czym polegała jego koncepcja fenomenologii? Czym różni ogląd refleksyjny od hermeneutycznego? Nie jest, oczywiście, naszym zadaniem omawiać tutaj wszystkich wątków myśli Husserla, wskażemy tylko na najważniejsze w ich odmienności od ujęć hermeneutycznych.

Ponieważ szeroko omówiliśmy przeżycie otoczenia w rozumieniu Heideggera i przy tej okazji ujawniła się kwestia ugruntowania, która należy do przewodniej myśli w fenomenologii Husserla, zajmijmy się krótko tą sprawą. Ukazuje nam ona bowiem miejsce, w którym rozchodzą się drogi w rozumieniu fenomenologii u obu

autorów. W XXVII paragrafie *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*<sup>23</sup>, noszącym tytuł *Świat naturalnego nastawienia. Ja i mój świat otaczający* Husserl dokonuje pierwszego, jeszcze przedtranscendentalnego opisu przeżycia otoczenia. Czytamy tam, że świadomość otoczenia polega na tym, że „znajduję je bezpośrednio i naocznie przed sobą i doświadczam go” (IP 48). Naoczność, w której dany jest mi świat, jest niczym innym, jak doświadczeniem zmysłowym. „Poprzez widzenie, dotyk i słuchanie itd., w różnych sposobach zmysłowego spostrzegania, cielesne rzeczy są w jakimś przestrzennym rozmieszczeniu po prostu mi dane” (*für mich einfach da* [IP 48]). Tekst ten jednoznacznie wskazuje na to, iż pierwotny dostęp do rzeczywistości gwarantują nam zmysły. Dany w świadomości świat otoczenia jest w pierwszym rzędzie światem zmysłowego doświadczenia. Ale Husserl wie, iż do naszego świadomego przeżycia otoczenia nie należy jedynie świat rzeczy, lecz w tej samej bezpośredniości dany jest nam „świat wartości, świat dóbr i praktyczny wymiar świata” (*Wertwelt, Güterwelt, praktische Welt* [IP 50]). Husserl nie twierdzi, że najpierw dane nam są przedmioty zmysłowych ujęć, a dopiero później stajemy się świadomi ich wartości. Również charakter wartości i praktyczności należą konstytutywnie do obecnych obiektów jako takich (IP 50). Różnica między Heideggerem a Husserlem polega na ugruntowaniu tych rozmaitych charakterów i znaczeń przedmiotów. Dla Husserla postać ugruntowującą mają świadome sposoby zmysłowych spostrzeżeń, w których zmysłowo ujmowalne przedmioty odgrywają pierwszoplanową rolę. W tych ugruntowujących sposobach świadomości zakotwiczone są inne akty, dzięki którym materialne ciała ujmowane są również w estetyczno-uczuciowych, jak i praktycznych charakterystykach. Inaczej u Heideggera; jak już wykazaliśmy, doświadczenie otoczenia zakotwiczone jest w znaczeniowości, która, jako pierwotna, ujawnia się w naszym przeżyciu świata. Stąd doświadczenie przyjmuje u niego postać hermeneutycznego rozumienia.

Husserl fenomenologię zarówno w jej przedtranscendentalnym, jak i transcendentalnym ujęciu rozumie jako refleksję deskryptywną. Metodę tę omawia już w *Badaniach logicznych*<sup>24</sup> Przecistawia w nich fenomenologiczne nastawienie nastawieniu naturalnemu. „W fenomenologicznym nastawieniu powinniśmy, wbrew naturalnemu urzeczywistnianiu przeżyć (*gegen die natürliche Vollzugsweise der Erlebnisse*), wyjść poza to nastawienie naturalne i podporządkować owe przeżycia,

<sup>23</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen 1993 (dalej = IP). Tłumaczenia własne. Wyd. pol. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, t. II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cz. 1, (I–V *Logische Untersuchungen*), Halle 1922, (również w: *Husserliana*, t. XIX, Den Haag 1984). Korzystać będziemy z t. XIX: *Husserliana* — tłumaczenia własne (dalej = LU). Wyd. pol. *Badania logiczne*, t. II: *Badanie dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tł. J. Sidorek, Warszawa 2000.

względnie akty «refleksji», to znaczy uczynić z tych aktów i ich immanentnej treści znaczeniowej przedmioty<sup>25</sup> Istota refleksji polega zatem na wyjściu z wnętrza przeżycia i jego naturalnego zwrócenia ku temu, co przeżywane, celem uczynienia z niego intencjonalnego przedmiotu aktu refleksji. Sama „refleksja jest tu nowym aktem, w którym kieruję się na własne przeżycia”<sup>26</sup> Refleksja nie polega zatem na zanurzeniu się w nurt rzeczywistego dokonywania przeżyć, nie jest żadnym rozumiejącym współ-kroczeniem zgodnym z rozmaitymi kierunkami, którymi posuwa się doświadczenie, jak to ma miejsce u Heideggera. W fenomenologicznym podejściu, wedle Husserla, właśnie ze względu na nasze teoretyczne zainteresowanie nie powinniśmy przedmiotów „ustanawiać jako rzeczywistości” zgodnie z tym, jak „jawia się albo obowiązują w intencjach ich aktów”, lecz owe akty uczynić obiektami teoretycznego ujęcia (LU 14). W aktach refleksji zobjektywizowane przedmioty poddawane są analizie, która polega na opisie. Nie chodzi tu o opis natury empirycznej, ale taki czysty opis, który zmierza do uchwycenia istoty treści aktu. Husserl ten czysty opis nazywa deskrypcją.

Wedle Husserla „metoda fenomenologiczna porusza się jedynie w aktach refleksji” (IP 150), wedle Heideggera jest hermeneutycznym rozumieniem. Która jest trafniejsza w pierwotnym ujęciu rzeczywistości? Naturalnie Heidegger będzie zdania, że fenomenologia w jego wydaniu. Zresztą sam Husserl zaznaczał, że refleksja, do której ucieka się fenomenologia tak, jak on ją rozumie, „ma charakter modyfikacji świadomości” (IP 181), która podyktowana jest „zmianą nastawienia” (IP 181). Ta zmiana sprawia, że żywe przeżycie przemienia się w refleksyjno-objektywną świadomość stanu rzeczy. Heidegger zaznacza, że za sprawą tego zabiegu „nie żyjemy już w przeżyciach, lecz patrzymy na nie” (GA, 56/57, 99). To sformułowanie bardzo trafnie oddaje istotę różnic obu ujęć fenomenologii.

Refleksyjny ogląd wprowadza nas na poziom teorii, natomiast hermeneutyczne rozumienie otwiera dostęp do pierwotnej sfery życia, o którą chodziło w fundamentalnej zasadzie „powrotu do rzeczy”. Przyjmując, iż w tym programowym sformułowaniu, filozofowaniu, został ukazany kierunek badań fenomenologicznych, Heidegger pozostaje fenomenologiem. Przede wszystkim wysoko cenił wartość *Badań logicznych* Husserla, widząc w nich przełom w dotychczasowych analizach filozoficznych. Zgodnie z duchem epoki, *Badania logiczne* zmierzały do ustalenia podstaw logiki i teorii poznania, to przy tej okazji dokonały odkrycia nowego pola badań, a przede wszystkim podjęły trud wypracowania nowej metody, która — wolna od założeń — pragnęła ukazać rzeczy takimi, jakimi są.

Niewątpliwym walorem i zasługą Husserlowskiej fenomenologii jest, zdaniem Heideggera, wyeksponowanie znaczenia naoczności, której nie można zrozumieć bez odwołania się do fenomenów. Heidegger powie, że owa koncepcja naoczności

<sup>25</sup> HERRMANN, dz. cyt., s. 73.

<sup>26</sup> J. MIZERA, *Husserl i Heidegger Dwie wersje fenomenologii*, „Logos i Ethos” 1 (1991), s. 43.



znajdowała się „na drodze do pierwotności”, ale sama nie była wystarczająco pierwotna. Husserl naoczność zinterpretował kategorialnie, aby poszerzyć nośność intuicji fenomenologicznej<sup>27</sup> Intuicja ta nie uchroniła się jednak od niebezpieczeństwa urzeczowień, których szczęśliwie unika intuicja hermeneutyczna. W pewnym sensie, można powiedzieć, że obie fenomenologie, zarówno Husserłowska fenomenologia refleksji, jak i Heideggerowska fenomenologia rozumienia, mają swoją prąwomocność i zmierzają do oczywistości prezentacji rzeczy takimi, jakimi są. Jednak Heideggerowska wersja sięgnęła głębiej i znalazła się bliżej źródła doświadczenia świata; w „powrocie do rzeczy samych” poszła dalej, aniżeli jej Husserłowska poprzedniczka.

### **Phänomenologische Reflexion oder hermeneutisches Verständnis? Der Heideggersche Durchbruch in die Phänomenologie des Verständnisses**

#### **Zusammenfassung**

Husserls *Logische Untersuchungen* (vor allem der zweite Band, der den Untertitel trägt: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*), war nach Heidegger der erste Durchbruch in die Phänomenologie. Husserl selbst, so weiter Heidegger, blieb die Tragweite seiner eigenen Entdeckungen und deren voller Sinn nicht ganz klar. Husserl arbeitete das ganze Leben daran, das Neue der Entdeckung auszuarbeiten. Auf die phänomenologische Methode und das Bedeutendste an ihr beruft sich auch Heidegger. Ist somit das phänomenologische Denken bei Heidegger und Husserl dasselbe? Wo liegen die Ähnlichkeiten und wo die Unterschiede zwischen ihnen? An welchem Punkt scheiden sich die Wege? Um auf diese Fragen eine Antwort zu geben, wurden in diesem Artikel die frühen Freiburger Vorlesungen von Heidegger, vor allem die berühmte KNS-Vorlesung, in Betracht genommen. Sie sind von fundamentaler Bedeutung für das Verstehen seines Denkweges überhaupt. Heidegger strebt hier eine Neubestimmung der Philosophie als der vorthoretischen Urwissenschaft sowohl in thematischer als auch methodischer Hinsicht an. Er versucht den Weg in die faktische Lebenserfahrung zu finden. Seiner Meinung nach gehört diese in einem bislang verdeckt gebliebenen oder ganz ursprünglichen Sinne zur Problematik der Philosophie. Heidegger gelingt der Sprung ins Ursprüngliche, indem er die Phänomenologie von einer reflexiv-theoretischen in eine hermeneutisch-verstehende umwandelt. Im letzten Kapitel dieses Artikels werden anhand der Texte aus *Logischen Untersuchungen* und Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, die wesentlichen Unterschiede in dem Verständnis der Erlebnissphäre bei Husserl und Heidegger thematisiert und erhellt. Sowohl Husserl als auch Heidegger berufen sich auf die phänomenologische Untersuchungsmaxime: „auf die Sachen selbst zurück”, aber es scheint, dass der Zugang zu einer ursprünglichen Ebene der Wirklichkeit Heidegger und nicht Husserl gelungen ist.

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 34–38.