*KWARTALNIK FILOZOFICZNY*
*T. XXXIV, Z. 3, 2006*
PL ISSN 1230-4050

**MARCIN WALIGÓRA**

**(Kraków)**

# KRYTYKA NAOCZNOŚCI W ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ MARTINA HEIDEGGERA

## 1. *BYCIE I CZAS* JAKO PROJEKT FENOMENOLOGICZNY

Zamierzam przyjrzeć się Heideggerowskiemu projektowi ontologii fundamentalnej jako próbie przekształcenia fenomenologii. W pewnym sensie taka perspektywa badawcza nie jest żadnym *novum*: ontologia fundamentalna z okresu *Bycia i czasu* jest dość często uznawana za rodzaj gruntownej modyfikacji fenomenologii. Przeważnie jednak mówi się o *hermeneutyzacji* fenomenologii, skupiając się przy tym na opisie fenomenu (egzystencjału) rozumienia (*Verstehen*). Dzieje się tak przede wszystkim za sprawą specyficznej interpretacji wczesnego okresu twórczości filozoficznej Martina Heideggera, interpretacji zaproponowanej przez jego ucznia – Hansa-Georga Gadamera. To głównie za sprawą Gadamera, wpisującego ontologię fundamentalną w kontekst rozwoju hermeneutyki, rozumienie wiązane jest tradycyjnie z próbą hermeneutycznej reinterpretacji fenomenologii lub nawet z przejawem odejścia od niej. Rozumienie – w ścisły sposób związane z wykładnią i językiem – uznane jest bowiem za kategorię przeciwstawianą fenomenologicznej bezpośredniości. Tymczasem Heideggerowskie analizy rozumienia są raczej wyrazem poszukiwania doświadczenia bardziej źródłowego niż Husserlowska naoczność, a nie aktem sceptycyzmu wobec możliwości bezpośredniego doświadczenia w ogóle. Ową źródłowość ma – w przypadku rozumienia – gwarantować mowa (*Rede*) odróżniona od języka (*Sprache*). Ale nie tylko. Paragrafy *Sein und Zeit*, poprzedzające §§ 31–33 (w których kategoria rozumienia opisana jest *explicite*), zwierają opisy rozumiejącego użycia poręcznego (*zuhanden*) narzędzia, które wydają się sugerować, że rozumienie nie-

koniecznie jest – jak chciałby Gadamer, gubiący owo rozróżnienie mowy i języka – doświadczeniem językowym (a więc zmediatyzowanym)[1].

Hermeneutyzacja fenomenologii w *Sein und Zeit* nie jest więc aktem przeciwstawienia się możliwości uprawiania fenomenologii, a jedynie próbą jej udoskonalenia. Owo udoskonalenie polega na odkryciu warunków doświadczenia fenomenologicznego, które jest jeszcze bardziej podstawowe niż naoczność. Heidegger, obok rozumienia, wyróżnia dwa warunki możliwości takiego doświadczenia (będące egzystencjałami *Dasein*): *Befindlichkeit* (położenie, nastrojenie, miewanie się) i źródłowe doświadczenie mowy (*Rede*), odróżnione od opierającego się na nim językowego „ciała" (*Sprache*). Spróbuję przyjrzeć się przede wszystkim najsłabiej rozpoznanemu i komentowanemu z tych fenomenów – *Befindlichkeit*.

## 2. WARUNEK MOŻLIWOŚCI DOŚWIADCZENIA: BYCIE-W-ŚWIECIE

Słynna Heideggerowska struktura „bycia-w-świecie" odpowiada w pewnym stopniu Husserlowskim „naturalnemu nastawieniu" i *Lebenswelt*. Oczywiście symetryczność tych pojęć jest ograniczona. Już pojęcia używane przez Husserla są tylko do pewnego stopnia pokrewne, pełniąc przede wszystkim inną funkcję teoretyczną. Odmienność bycia-w-świecie jest zaś jeszcze bardziej zasadnicza, przede wszystkim ze względu na skomplikowaną siatkę znaczeń i pełnionych funkcji przedstawioną w *Sein und Zeit*. Pomimo różnic u tych trzech pojęć leży podobna intuicja.

Naturalne nastawienie, to przede wszystkim uznanie świata zewnętrznego wobec Ja za realnie istniejący, niezależny i nie modyfikowany, przynajmniej zasadniczo, przez kategorie związane z Ja[2]. Trzonem *Lebenswelt* można zaś chyba określić to, co Husserl nazywa „całościowym stylem empirycznym"[3], który wpływa na wszelkie inne operacje teoretyczne (także poredukcyjne).

---

[1] To temat na osobne rozważania, wspomnę tylko, że chodzi między innymi o strukturę powiązania (*Bewandtnis*), dzięki której *Dasein* – „rozumiejąco" używając narzędzia – odniesione zostaje do całego otaczającego je świata. Struktura ta nie ma, jak się zdaje, charakteru językowego.

[2] Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 86 i n.

[3] Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Rolewski, Toruń 1999, s. 33.

Elementem bycia-w-świecie, dzielonym z dwoma powyższymi kategoriami, jest jego przedteoretyczna „naturalność". Zdroworozsądkowo możemy powiedzieć o sobie, że „jesteśmy w świecie". Tak jak i terminy wprowadzone przez Husserla, tak i bycie-w-świecie przede wszystkim pełni pewną funkcję teoretyczną, stając się koniecznym elementem *teoretycznego* dyskursu. U Heideggera służy ono m.in. podważeniu sensu przeprowadzania epoche i redukcji transcendentalnej, w zaproponowanym przez Husserla kształcie.

Fenomen bycia-w-świecie jest jednolity, choć można wyabstrahować z niego to, co Heidegger określa mianem „momentów konstytutywnych": „w świecie", „byt" oraz „bycie-w"[4].

Jak najkrócej można by scharakteryzować kategorię (a w języku Heideggera egzystencjał) bycia-w-świecie? Wydaje mi się, że jako deklarację: nie ma *Dasein* bez świata i nie ma świata bez *Dasein*. W tym jednym zdaniu kryje się zarówno kontynuacja badań Husserlowskich, jak i sprzeniewierzenie się jednemu z dogmatów filozofii transcendentalnej.

Jak należy rozumieć stwierdzenie, że „nie ma *Dasein* bez świata"?

Pewne rozjaśnienie sensu takiego twierdzenia może przynieść fragment z wygłaszanych siedem lat wcześniej wykładów (Fryburg, semestr zimowy 1920/1921), w których Heidegger przy rozważaniach metodycznych notuje:

> Ja sam swego „ja" bynajmniej nie doświadczam w izolacji, lecz zawsze jestem związany przy tym ze światem otaczającym. Owo doświadczanie siebie samego nie jest „refleksją" teoretyczną, nie jest „spostrzeżeniem wewnętrznym" itp.; doświadczenie świata mnie samego – ponieważ samo doświadczanie ma światowy charakter – jest nacechowane znaczeniowością, w taki sposób mianowicie, że własny, doświadczany świat mnie samego faktycznie nie jest już wyodrębniany od świata otaczającego[5].

Kategoria *Dasein* zostaje tak zdefiniowana przez Heideggera, że nie można mówić o niej w oderwaniu od świata. Sposób istnienia *Dasein*, egzystencja, jest bowiem „światowym" sposobem istnienia. Heidegger nie zastanawia się przy tym nad np. nieśmiertelnością duszy, jako trzonu Ja, który to trzon może ewentualnie istnieć pozaświatowo. Nawet jeśli przyjąłby taką hipotezę, to jednak taki „trzon" nie byłby już tym, co zdefiniowane jako *Dasein*.

---

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 53, wyd. polskie: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 75.

[5] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 16.

Można oczywiście wymyślać przeróżne nowe terminy i definiować je na różnorakie sposoby. Na taki zarzut Heidegger odparłby jednak zapewne, że kategorię *Dasein* określił poprzez nieuprzedzone badanie fenomenologiczne. Godzi się ona także z pewnymi zdroworozsądkowymi intuicjami (w języku Heideggera: „*Dasein* jest nam ontycznie najbliższe"). Jeśli ktoś odrzuca jednak zarówno wiarygodność metody fenomenologicznej, jak i „zdroworozsądkowy" punkt widzenia, to w *Byciu i czasie* przedstawionych jest szereg argumentów na poparcie takiej definicji[6].

Widać także, że w twierdzeniu „nie ma *Dasein* bez świata", kryje się nawiązanie do rozważań Husserla oraz antycypacja jego późniejszych badań (zawartych m.in. w *Medytacjach kartezjańskich*). Husserl, pozostając w paradygmacie filozofii transcendentalnej, za oczywistą uznaje konieczność wzajemnego współokreślania podmiotu i przedmiotu. „Nie ma *Dasein* bez świata" w tym sensie także pozostaje Heideggerowską deklaracją transcendentalizmu.

Jak zaś scharakteryzować „nie ma świata bez *Dasein*"?

To twierdzenie można rozumieć różnorako, m.in. w sensie epistemologicznym bądź ontologicznym. W sensie epistemologicznym (czy raczej transcendentalistycznym) „nie ma świata bez *Dasein*" oznacza, że rzeczownik „świat" zostaje zdefiniowany w taki sposób, iż nie można używać go inaczej niż jako element opisu relacji „poznawczej" *Dasein*. „Świat" to taki twór, który jawi się *Dasein* i zostaje zdefiniowany „tak, jak jawi się *Dasein*". Inaczej mówiąc, to, co próbujemy zdefiniować jako obiektywnie istniejący „przedmiot" (czy też raczej szereg przedmiotów, pozostających w szczególnych, skomplikowanych relacjach itd.) – świat, jest zawsze rozumiane przez nas i z takiej właśnie perspektywy definiowane. Owego „nas" nie należy rozumieć przy tym „subiektywistycznie". Może to być Ja transcendentalne, bądź Ja składające się z pewnych koniecznych struktur, obranych z indywidualnych „biograficznych" określeń. Dla Heideggera jest to *Dasein*, opisane przez główne, konieczne „sposoby bycia", a będące zawsze „moim Ja".

„Nie ma świata bez *Dasein*" można także rozumieć ontologicznie. Tzn. świat jest bytowo zależny (nie w Ingardenowskim sensie)[7] od *Dasein*. Kiedy przestaje istnieć *Dasein*, wówczas prze-

---

[6] Por. m.in. *Bycie i czas*, § 9–13.

[7] Nie nawiązuję tutaj do subtelnych rozróżnień sposobów rozwiązania „sporu o istnienie świata", wprowadzonych przez Romana Ingardena. Używam tego

staje istnieć także świat. Heidegger *nie* rozumiał zdania „nie ma świata bez *Dasein*" w taki, ontologiczny sposób. Chodzi mu raczej o tę intuicję, która towarzyszyła Kantowi w określeniu przedmiotu – przedmiot jest warunkowany przez podmiot. Tam gdzie nie ma podmiotu, tam możemy domniemywać pewnej „rzeczy-w-sobie" pozostającej poza relacją podmiotowo-przedmiotową. Kant uważa, że nie można się na ten temat wypowiadać, Heidegger uważa zaś, że nie ma sensu domniemywać, czym byłoby wówczas to, co na co dzień określamy „światem". Heideggerowskie pojęcie „świata" nie obejmuje takiej „sytuacji".

Bycie-w-świecie jest fenomenem, który służy Heideggerowi jednocześnie do ukazania, że relacja podmiotowo-przedmiotowa powinna zostać w pewnym sensie przekroczona. Jednym z głównych zadań *Bycia i czasu* jest próba naświetlenia źródłowych doświadczeń mających inną niż podmiotowo-przedmiotową strukturę. Relacja przedmiotowo-podmiotowa jest, zdaniem niemieckiego myśliciela, przede wszystkim relacją poznawczą. Tymczasem poznanie to jedna z możliwych relacji *Dasein*-świata.

Dlatego Heidegger stwierdzi w pewnym momencie: „podmiot i przedmiot nie pokrywają się jednak z, powiedzmy, *Dasein* i światem"[8]. Podmiot przeciwstawiony jest bowiem przedmiotowi (oba traktowane są wówczas jako „obecne" – *vorhanden*). Jest to przede wszystkim stosunek poznawczy – świadomościowy i refleksyjny. Jego charakter najtrafniej oddaje chyba określenie „naprzeciw". Tymczasem bycie-w-świecie opisuje w pierwszej kolejności taki rodzaj relacji *Dasein* i świata, które Heidegger określa jako „bycie w", „bycie z", „bycie wobec", „bycie przy", a także mianem „zatroskania" czy „odurzenia" światem. To te relacje najlepiej opisują, zdaniem autora *Bycia i czasu*, doświadczenie źródłowe. Można je także nazwać doświadczeniem przedrefleksyjnym (wtórnie refleksyjnym). Najsłynniejszym przykładem takiego doświadczenia opisanym w *Byciu i czasie* stało się chyba „używanie narzędzia".

Intuicja dotycząca „nieprzedmiotowego" charakteru świata pojawia się zresztą w myśli Heideggerowskiej już kilka lat wcześniej, a jej ślad możemy odnaleźć we wspomnianych już notatkach do wykładów fryburskich z przełomu 1920/1921, pisze on tam bowiem:

---

określenia w potocznym sensie, w którym „samodzielność", „samoistność", „niezależność" traktowane są jako synonimy.

[8] M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 59, wyd. polskie, s. 84.

Doświadczenie życiowe to coś więcej niż zaznajamiające doświadczenie, oznacza ono całe, aktywne i pasywne stanowisko człowieka wobec świata: jeśli chodzi o doświadczaną – przeżywaną – treść faktycznego doświadczenia życiowego, to oznaczamy ją jako „świat", a nie jako „obiekt". Świat jest czymś, w czym można żyć (w obiekcie nie można żyć)[9].

### 3. FENOMENOLOGIA JAKO OPIS DOŚWIADCZENIA ŹRÓDŁOWEGO

Spróbuję teraz potraktować egzystencjały otwierające: *Befindlichkeit*, rozumienie i mowę, jako sposoby dostępu *Dasein* do świata. Heidegger sam oferuje nam narzędzia do takiego ich odczytania, postaram się te narzędzia wydobyć i opisać. Te sposoby dostępu do świata są w ontologii fundamentalnej koniecznym uzupełnieniem Husserlowskiej naoczności. Są, po pierwsze, przed-naocznym kontaktem ze światem, po drugie zaś – pozwalającym na dostęp do ignorowanych przez naoczność obszarów rzeczywistości. Są więc bardziej pierwotne, źródłowe i – w pewnym sensie – bardziej efektywne. Jednocześnie są to takie sposoby dostępu do świata, które można nazwać fenomenologicznymi. Dlaczego?

Tradycyjnie, chcąc znaleźć punkt wspólny dla całej dwudziestowiecznej refleksji fenomenologicznej, powraca się do Husserlowskiego sformułowania *Zurück zu den Sachen Selbst!* Wiąże się z nim najczęściej takie poznanie, w którym (a) poznawany fenomen jest absolutnie samoobecnie danym, (b) dzięki tej samoobecności i różnym dodatkowym operacjom (np. uzmiennianiu, redukcji eidetycznej) możliwe jest wniknięcie w *istotę* rzeczy. Tak często określa program fenomenologiczny Husserl, tak określa go Roman Ingarden w *Dążeniach fenomenologów*[10], tak pisze Merleau-Ponty w *Phénoménologie de la perception*[11]. Nie wszyscy fenomenologowie zgadzają się jednak z tym rozumieniem „powrotu do rzeczy samych". Heidegger w *Sein und Zeit* i Jan Patočka w *Was ist Phänomenologie?*[12] próbują poszerzyć rozumienie tego wczesnohusserlowskiego manifestu. Dlatego najszersza definicja dwudziestowiecznej fenomenologii musi mieścić w sobie wieloraką refleksję, która często

---

[9] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego, op. cit.*, s. 14.

[10] R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów* [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.

[11] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 5.

[12] J. Patočka, *Co to jest fenomenologia?*, przeł. J. Zychowicz [w:] *Świat naturalny a fenomenologia*, PAT, Kraków 1987, ss. 158–182.

podawała w wątpliwość Husserlowskie pojęcie naoczności, a nawet możliwość absolutnej samoobecności poznawanej rzeczy (*Originalität, Selbstgegebenheit, Selbstgegenwart, Selbsheit, das absolute Selbst*). Wówczas to ogarnie dopiero całą Heideggerowską i poheideggerowską refleksję fenomenologiczną. Od czasów *Sein und Zeit*, od czasów redefinicji pojęcia fenomenu i niezapośredniczonego kontaktu z rzeczywistością, fenomenologia jest przede wszystkim poszukiwaniem doświadczenia pierwotnego i fenomenów zakrytych. Zakłada przy tym, że owo poszukiwanie jest ciągłym i nieskończonym procesem.

## 4. WACHLARZ RELACJI

Jedną z najwyraźniej rysujących się tez *Bycia i czasu* jest ścisłe powiązanie sposobów bycia różnych fenomenów ze sposobem ich „doświadczania" (bądź sposobem, w jaki są dane). Heidegger, wpisuje się także w ten sposób w nurt filozofii transcendentalnej. Jest też tu przede wszystkim dłużnikiem m.in. krytykowanego przez siebie Wilhelma Diltheya. Ten ostatni pisał bowiem:

> Nie istnieją ani ludzie, ani rzeczy, które byłyby dla mnie jedynie przedmiotami, nie zaś brzemieniem lub wsparciem, celem mojego dążenia bądź skrępowania dla woli, istotami, które nie miałyby znaczenia, nie domagały się względów, nie byłyby mi wewnętrznie bliskie bądź w stosunku do mnie oporne, odległe i obce [...]. Na tym podłożu życia uwydatniają się następne: ujmowanie przedmiotowe, wartościowanie, ustanawianie celów, jako typy postawy o niezliczonych odcieniach [13].

Taki właśnie punkt widzenia można by przypisać także autorowi *Bycia i czasu*. Husserlowskie „jako to, jako co się prezentuje, ale także w tych granicach, w jakich się tu prezentuje" nabiera w tym kontekście nowego znaczenia.

Heidegger najczęściej mówi o trzech „sposobach bycia" [14]: 1. obecnych (*Vorhandensein*) rzeczach (*Dinge*), 2. poręcznych (*Zu-*

---

[13] W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 91. Na temat uprzedniości odkryć Diltheya wobec dokonań Heideggera, oraz negatywnej recepcji tego pierwszego zob. m.in. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Diltheya*, słowo obraz terytoria, Gdańsk 2000, oraz L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, słowo obraz terytoria, Gdańsk 2004.

[14] Zob. m.in. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18.

*handensein*) narzędziach (*Zeuge*)[15] oraz 3. egzystującym *Dasein*. Rzecz może być jednocześnie narzędziem, w zależności od perspektywy, którą przyjmuje *Dasein*. Długopis, który jest używany „ginie w swojej poręczności" (*Zuhandenheit*), pełniąc funkcję narzędzia. Może stać się jednak obecną (*Vorhandenheit*) rzeczą. W życiu codziennym, wtedy, kiedy np. zepsuje się i stanie się obiektem, na który zwracamy swoją intencję, „wyłaniając go" z poręczności. W nastawieniu teoretycznym zaś, podczas charakterystycznego dla tego nastawienia gestu „wydobycia" długopisu-narzędzia z jego właściwego sposobu bycia – uobecnienia go, ustanowienia przedmiotem badania.

Dwa pierwsze „sposoby bycia" są kategoriami (określają byty inne niż *Dasein*), ostatni sposób bycia jest egzystencjałem, stanowiąc jednocześnie „warunek możliwości «poznania»" (poznanie zapisuję w cudzysłowie, bo Heidegger używa pojęcia w jego mniemaniu szerszego – „odkrywalności", poza słownikiem Heideggera szeroko pojęte „poznanie" zdaje się jednak wciąż bardziej intuicyjne) od pozostałych „sposobów bycia".

W dwóch pierwszych przypadkach „sposób bycia" określa relację, w jakiej pozostaje dany byt do *Dasein*. (Heidegger zastrzega przy tym, że słowo „relacja" nie do końca spełnia tutaj swoją rolę, dlatego stara się go nie używać.) W trzecim najogólniej, abstrakcyjnie pojęta egzystencja jest przede wszystkim warunkiem możliwości zaistnienia pozostałych relacji. Faktyczna egzystencja zawsze pozostaje jednak w jakimś, jak mówi Heidegger *modus*, tzn. posiada jakieś konkretne „sposoby bycia", egzystencjały (np. nastrojenie, upadanie, autentyczność, „się" itp.). Owe *modi*, czy charaktery bycia określają także stosunek *Dasein* do samego siebie, w tym sensie także trzeci „sposób bycia" można, wychodząc poza Heideggerowski słownik, określić jako „relację *Dasein* do pewnego bytu", w tym przypadku relację specyficzną, bo skierowaną ku samemu sobie (najjaskrawszym jej przykładem jest specyficznie pojęty „zew sumienia", w którym „*Dasein wzywa Dasein*").

---

[15] „Sposobem bycia tego bytu [narzędzi – M.W.] jest poręczność" (*Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 91). W oryginale: „Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit" (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, s. 71). Dalej zaś: „Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego, jakim jest on «w sobie»" (*Bycie i czas*, s. 92); „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es «an sich» ist" (*Sein und Zeit*, s. 71).

Z powyższych analiz wynika, że „sposób bycia" nie jest synonimem „sposobu istnienia". Autor *Bycia i czasu* stara się unikać tego ostatniego określenia, uznając je najprawdopodobniej za nadmiernie uwikłane w klasyczną metafizykę i suponujące realistyczny punkt widzenia. Heidegger także w tym sensie pozostaje transcendentalistą, że jako najwłaściwsze kategorie opisu przyjmuje te, które nieustannie przypominają, że to, co opisywane jest „dla Ja", „jawi się Ja", „opisywane jest przez Ja", „pozostaje w relacji z Ja" itd. Sposób bycia nie jest przy tym kategorią „płynną" czy zmienną. Opisując *Dasein*, autor *Bycia i czasu* przeważnie mówi o „egzystencjalnej konstytucji", czyli, jak się zdaje, koniecznych sposobach bycia oraz o „powszednim (*alltäglich*) sposobie bycia". Większość egzystencjałów jest bowiem na stałe związanych ze strukturą *Dasein*. Podobnie chyba można powiedzieć o rzeczach i narzędziach. To, jak się jawią, jak są dane (a przecież tą problematyką zajmuje się przede wszystkim fenomenologia), określone jest w dużej mierze przez „sposób, w jaki się z nimi obcuje".

Czy któryś ze sposobów bycia jest uznany za „bardziej źródłowy"? *Dasein* jest warunkiem możliwości poręczności i obecności (Heidegger powiedziałby w swoim żargonie, że „*Dasein* otwiera świat" albo „*Dasein* jest otwartością"). W *Byciu i czasie* odnajdujemy także odpowiedź dotyczącą dwóch pierwszych kategorii.

Poręczność (*Zuhandenheit*) jest bardziej pierwotna niż obecność (*Vorhandenheit*). Rozwijając zaś to stwierdzenie: relacja, w której pozostaje *Dasein* do przedmiotów będących w świecie, określona jako „poręczność" jest relacją bardziej pierwotną niż relacja „obecności". Ta pierwsza jest bowiem przedrefleksyjna i w strukturze codziennego bycia-w-świecie zawsze poprzedza tę drugą. Zdaniem Heideggera, zbiór najbliższych nam bytów przede wszystkim ginie w swojej poręczności, służąc nam w taki sposób, że nie zwracamy uwagi na jego elementy – szeroko pojęte narzędzia. Wśród tego zbioru znajdują się elementy naprawdę „poręczne": długopisy, klawiatury, młotki itp., ale także: domy, pomieszczenia, samochody, a wreszcie znaki. Przeważnie nie jawią się one w wyglądach, „nie wyglądają", pozostają zanurzone w horyzoncie naszego codziennego świata. W tym sensie nie są *vorhanden*, obecne w sensie przed-ręczności, jako występowanie przed obserwatorem, giną w swojej *zuhanden*, do-ręczności. Przedmiot-narzędzie staje się obecny, przede wszystkim, kiedy traci swoją poręczność, kiedy się psuje. Wówczas kierujemy na niego swoją intencję poznawczą,

„wyłaniamy go" z horyzontu, uobecniamy. Staje się on przedmiotem poznania i badania, staje się obecną rzeczą.

Struktura rzeczywistości nie może oczywiście zostać opisana wyłącznie za pomocą tych dwóch kategorii. Kilka lat po wydaniu *Bycia i czasu* Heidegger wygłosił odczyt dotyczący dzieł sztuki (opublikowany jednak dużo później), pt. *O źródle dzieła sztuki*, w którym wyróżnił także inny rodzaj bytów, z jednej strony domagających się uwagi (i w tym sensie „obecnych"), ale pozwalających także wyłonić się zakrytym „fragmentom rzeczywistości" – i innym, niejawnym fenomenom – dzieła sztuki.

W rzeczywistości percepcja poręcznego narzędzia jest chyba mniej schematyczna, niż widzi ją Heidegger. Długopis może służyć, ale mogę także w każdej chwili „wyłonić go" z jego poręczności i obejrzeć. Stąd ma rację bytu np. idea sztuki użytkowej czy nowoczesnego wzornictwa, gdzie przedmiot codziennego użytku ma posiadać szczególne walory estetyczne. Będąc „poręcznym" ma jednocześnie „wyglądać".

Jakie wnioski z Heideggerowskiej hierarchii poręczne – obecne płyną jednak dla fenomenologii jako pewnego projektu teoretycznego? Wspominałem już, że dla Heideggera teoria, a w szczególności fenomenologia, powinny pozostawać jak najbliżej przedteoretycznego, przedrefleksyjnego bycia-w-świecie. Dotychczasowa tradycja filozoficzna w dużej mierze traktowała większość bytów jako byty „obecne" (w tym także egzystujące *Dasein*). Owocowało to opisem zarówno *Dasein*, Ja, jak i innych bytów, jako bytów *niezależnych* od relacji poznawczej, w jakiej pozostają. Przykładem jest metafizyka klasyczna, z pojęciem ukategoryzowanej substancji na czele. W filozofii transcendentalnej zagadnienie „relacyjności" Ja i przedmiotu poznania zostało wysoce sproblematyzowane (przede wszystkim dostrzeżono szereg koniecznych zależności pomiędzy podmiotem i przedmiotem).

Zdaniem Heideggera, wciąż jednak, zarówno w filozofii Husserla, jak i u wcześniejszych transcendentalistów, przedmiot traktowany jest jako *vorhanden*, coś obecnego, coś, co się przede wszystkim jawi. Husserl marginalizował zaś inne relacje. Heidegger próbuje dowieść, że to właśnie było jednym z największych błędów autora *Idei*. O ile ten ostatni dostrzegł, że realizm opisuje rzeczywistość abstrahując od głównej relacji podmiotowo-przedmiotowej (i skupia się przede wszystkim na przedmiocie, tak jakby opisywany był „z nikąd" bądź „w sobie"), o tyle wielobarwny wachlarz tych

relacji pozostał zniekształcony przez pryzmat jednej z nich: pryzmat specyficznie pojętej relacji poznawczej. Nie tyle niedostrzeżony, czego świadectwem jest między innymi druga księga *Idei*, co właśnie zniekształcony. „Nieuprzedzona przedteoretyczność" dostarcza zaś całej gamy środków służących znakomicie dotarciu do tego wachlarza. Mówiąc jeszcze innymi słowy: pewne sposoby bycia (nie istnienia!) wymagają zastosowania specjalnego aparatu „poznawczego" (a później także, przynajmniej wedle Heideggera, także specjalnego języka opisu). Autor *Bycia i czasu* dostarcza takiego aparatu.

## 5. ŹRÓDŁOWE RELACJE UDOSTĘPNIAJĄCE. „OTWARTOŚĆ" I DOŚWIADCZENIE

Jak wygląda Heideggerowskie „przezwyciężenie relacji przedmiotowo-podmiotowej w praktyce?

Owocuje próbą opisu świata, która nie uprzedmiotawia jego elementów (nie czyni ich obecnymi, w Heideggerowskim sensie). Dlatego niemiecki fenomenolog rezygnuje z wielu tradycyjnych kategorii. Przykładem jest „poznanie" i szersze od niego „doświadczenie", które implikują zarówno pewien schemat myślenia, jak i opisu. Heidegger proponuje dwa terminy jego zdaniem bardziej właściwe: „otwartość" i „prześwit". Kojarzą się one zapewne negatywnie, ze śmieszącym dziś momentami Heideggerowskim patetycznym żargonem, ale moim zadaniem jest podejść do nich bez nadmiernych uprzedzeń.

„*Lumen naturale* w człowieku – pisze Heidegger – [...] oznacza [...], iż on sam *jest* prześwitem" i dalej: „*Dasein* jest swą otwartością"[16]. Odwołując się do opisanej powyżej pierwotności bycia-w-świecie, Heidegger proponuje terminy „otwartość" i „prześwit", próbując mówić o kontakcie *Dasein* ze światem tak, jakby świat był swoistym „elementem" *Dasein* (momentem konstytutywnym).

Próba opisu owej „otwartości", „sposobów dostępu" *Dasein* do świata, czy też, jak powiedzielibyśmy bardziej tradycyjnie, „doświadczeń" (nadwyrężając wówczas jedność struktury bycie-w-świecie), jest więc poszukiwaniem tego, co konstytuuje ową „otwartość" *Dasein*. Tak postawionemu zadaniu Heidegger daje też jasną

[16] M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 132, wyd. polskie, s. 189.

wskazówkę: o otwartości *Dasein* stanowią przede wszystkim trzy egzystencjały: rozumienie (*Verstehen*), *Befindlichkeit* (położenie, nastrojenie, miewanie się), które to określone są przez mowę (*Rede*), odróżnioną od opierającego się na niej językowego „ciała" (*Sprache*).

*Befindlichkiet*, rozumienie i mowa charakteryzowane są przez myśliciela w kilku kontekstach. Po pierwsze, są egzystencjałami, a więc sposobami bycia *Dasein*. Pełnią przy tym wyróżnioną funkcję egzystencjałów konstytuujących. Po drugie, są takimi egzystencjałami, które sprawiają, że *Dasein* jest *otwarte*. Najprościej byłoby powiedzieć, że dzięki nim *Dasein* poznaje świat. Pamiętać jednak musimy, że świat i *Dasein* nie pozostają do siebie w tradycyjnym, podmiotowo-przedmiotowym stosunku. *Dasein* jest byciem-w-świecie, a wszelkie próby przeciwstawienia poznawanego przedmiotu (czy to świata jako całości, czy to jakiegoś tzw. wewnątrzświatowego bytu) poznającemu podmiotowi są wtórne wobec tego podstawowego faktu. Analizę fenomenologiczną należy zacząć od prób badania tej najbardziej pierwotnej relacji zanurzenia *Dasein* w świecie, od opisu owego braku dystansu przeciwstawionemu dystansowi relacji podmiotowo-przedmiotowej. *Dasein* nie stoi od razu *naprzeciw* świata, nie przeciwstawia go sobie jako zbioru poznawanych przedmiotów, ale jest w świecie *zanurzone*. Relacja poznawcza, opierająca się na pewnym dystansie, na przeciwstawieniu sobie poznawanego przedmiotu i poznającego podmiotu, jest *wtórna* wobec tego genetycznie pierwotnego faktu bycia-w-świecie.

Heidegger tak próbuje przekształcić filozoficzną aparaturę pojęciową (Husserlowską przede wszystkim), aby wciąż o owym fakcie bycie-w-świecie, czytelnikowi przypominać. Dlatego, zamiast o poznaniu, mówi o *otwartości*. „*Befindlichkeit* – pisze o jednym z owych „otwierających" egzystencjałów – nie tylko otwiera *Dasein* w jego rzuceniu (*Geworfenheit*) i zdaniu się [*Dasein*] na otwarty zawsze już wraz z byciem świat, ale samo jest egzystencjalnym sposobem bycia, w którym [*Dasein*] zostaje «światu» wydane"[17]. Po trzecie wreszcie, są one wyróżnione, odróżnione od siebie tylko na poczet owego filozoficznego badania, tylko teoretycznie, w rzeczywistości wciąż się dopełniają i wzajemnie określają. Heidegger podkreśla to wielokrotnie: „Fenomen *jednakowej źródłowości* momentów konstytutywnych ontologia często lekceważyła, podług metodycznie niepohamowanej tendencji do wywodzenia wszystkiego z jakiejś prostej

[17] Tamże, s. 139, wyd. polskie, s. 198.

«prapodstawy»"[18]. I dalej: „Za dwa jednakowo źródłowe i konstytutywne, jawno-będące (*das Da zu Sein*), uznajemy *Befindlichkeit* i *rozumienie*; [...] *Befindlichkeit* i rozumienie są jednako źródłowo określone przez mowę"[19].

Heidegger nieustannie przypomina o tych trzech kontekstach i przez to tekst *Sein und Zeit* traci na przejrzystości. Argumenty podawane są bowiem już w nowym języku, języku często naginającym strukturę zdania, wprowadzającym nowe pojęcia, których znaczeń musimy się domyślać, śledząc ich sposób użycia i kontekst występowania.

Dlatego – pamiętając o wszystkich zastrzeżeniach – spróbuję niejako wypreparować, wyabstrahować z tej wzajemnie się określającej i wciąż do siebie odnoszącej pierwotnej magmy bycia-w-świecie (a także magmy językowej *Bycia i czasu*), coś, co można by nazwać sposobami kontaktu *Dasein* ze światem albo „władzami poznawczymi" *Dasein*.

## 6. *BEFINDLICHKEIT* I NASTROJE

*Befindlichkeit* Bogdan Baran tłumaczy jako „położenie" (od *sich befinden* – znajdować się, być). Krzysztof Michalski w książce *Heidegger i filozofia współczesna* proponuje „nastrojenie", odróżnione od „nastrój" (*Stimmung*)[20]. Wawrzyniec Rymkiewicz, autor książki *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, wprowadza termin „miewanie się"[21]. Tę intuicję podtrzymuje *Słownik języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego. Dla terminu „miewać się" Linde podaje niemiecki odpowiednik *sich befinden*[22]. Ale dla tego neologizmu – *Befindlichkeit* – tak jak terminu *Dasein*, nie ma chyba adekwatnego polskiego ekwiwalentu, dlatego pozostanę przy użyciu oryginalnego słowa.

„*To, co ontologicznie* wskazujemy jako *Befindlichkeit* – pisze Heidegger – jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój (*Stimmung*), bycie nastrojonym"[23].

---

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 131, wyd. polskie, s. 187.

[20] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998, s. 77.

[21] W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, FNP, Wrocław: 2002, s. 106.

[22] M. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, tom III, Gutenberg-Print, Warszawa 1994, s. 110.

[23] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 134, wyd. polskie, s. 190.

*Befindlichkeit* jest warunkiem możliwości konkretnego nastroju (np. lęku). Jest to egzystencjał, a więc taki „moment" w ontologicznej strukturze *Dasein*, który umożliwia zaistnienie poszczególnych nastrojów. Ta klasyfikacja nie jest jednak całkowicie przejrzysta, ponieważ Heidegger w § 29, poświęconym analizie *Befindlichkeit* zdaje się używać momentami „*Befindlichkeit*" i „*Stimmung*" zamiennie, a dodatkowo konkretny już nastrój lęku (*Furcht*) analizowany jest w następnym paragrafie jako *modus Befindlichkeit*, a nie jako ontyczny odpowiednik *Befinlichkeit* (czyli *Stimmung*). Tyle o problemach pojęciowych. Przejdźmy teraz do sedna sprawy.

„Możliwości otwierania przez poznawanie wnoszą zbyt mało wobec źródłowego otwierania przez nastroje"[24]. Co uprawnia autora *Sein und Zeit* do takiego twierdzenia? We wcześniejszych paragrafach Heidegger polemizując z Husserlem twierdzi, że twórca fenomenologii traktował całą rzeczywistość przestrzenną, zewnętrzną wobec Ja, jako zbiór możliwych do uobecnienia elementów. Każda część owej rzeczywistości jest dla Husserla – zdaniem Heideggera – czymś, co da się poznać poprzez naoczny wgląd. Każdy fragment może stać się czymś absolutnie samoobecnym i w ten sposób całkowicie dostępnym poznaniu, czymś oczywistym w swojej aktualnej prezentacji. Z analiz zawartych w rozdziale poświęconym Husserlowi, wiemy, że to nie do końca prawda, wyjątkiem od tej reguły jest np. inne Ja, choć trzeba przyznać, że Heidegger nie znał zapewne tych analiz. Znał za to doskonale *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, był bowiem ich redaktorem, a ta książka także falsyfikuje taki zarzut. Zgodzić się trzeba jednak z Heideggerem, że tak można by niewątpliwie określić *tendencję* fenomenologii Husserla.

Przyjmijmy, że *Befindlichkeit* jest warunkiem możliwości konkretnego nastroju (*Stimmung*). Nastrój – coś nie do końca uchwytnego, niemożliwego do całkowitego obecnienia, jest jednocześnie pewną stałą kondycyjną. W nastroju, jak pisze Heidegger: „Ukazuje się czyste «że jest»; «skąd» i «dokąd» pozostają w mroku"[25]. Sposób, w jaki w danej chwili „się miewamy", to nic innego, jak czyste poczucie, doświadczenie własnego istnienia:

---

[24] Tamże, s. 134, wyd. polskie s. 190.

[25] Tamże.

W *Befindlichkeit Dasein* zawsze jest już przywiedzione przed samo siebie, odnalazło już siebie, i to nie w sensie odnajdywania siebie (*Sich-vor-finden*), lecz w sensie nastrojonego samopoczucia (*Sichbefinden*)[26].

Dzięki *Befindlichkeit* „sami się czujemy" (świetnie tutaj pasuje właśnie polskie słowo „samopoczucie"), ale nie tylko. *Befindlichkeit* daje dostęp do drugiej strony magmy *bycia-w-świecie*, do świata. Po pierwsze, poprzedzając intencjonalność (w wąskim rozumieniu tego słowa), umożliwiając dopiero skierowanie uwagi na coś, będąc przyczyną skierowania uwagi na taki a nie inny przedmiot:

Nastrój zawsze już otwiera bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...[27].

Po drugie, pozwalając „wyczuwać" także nie-obecne (w sensie Heideggerowskim), nie jawiące się aktualnie poprzez wyglądy fragmenty rzeczywistości:

Czysta naoczność i drążenie najgłębszego wnętrza bycia czegoś obecnego, nigdy nie będzie zdolne do odkrycia czegoś zagrażającego [...] Teoretyczne przyglądanie się zawsze przysłania świat jedną tylko formą czegoś czysto obecnego[28].

*Modus* nastroju jest *lęk* (*Furcht*). Lęk – konkretny nastrój – umożliwiony jest poprzez specjalny rodzaj *Befindlichkeit* – trwogę (*Angst*):

Odwrót upadania ma raczej podstawę w trwodze, która ze swej strony dopiero umożliwia lęk[29].

Trwoga, jako *Befindlichkeit*, udostępnia bycie-w-świecie jako całość i dlatego ma „*zasadniczą* funkcję metodologiczną w analityce egzystencjalnej"[30]. Lęk zaś, rozumiany jako obawa przed „czymś" bardziej konkretnym (choć także niemożliwym do uchwycenia poprzez naoczność), jest *modusem* trwogi[31]. Lęk, to właśnie doskonały przykład takiego obcowania z rzeczywistością, które pozwala na doświadczenie jej nie-obecnych obszarów. Fenomen lęku rozpada się na „przed czym" lęku, lękanie się i „o co" lęku. „Przed czym" lęku ma – pisze Heidegger – sposób bycia czegoś poręcznego, obecnego lub *Mitdasein*. Owe „fragmenty" rzeczywistości obok

---

[26] Tamże.

[27] Tamże, s. 135, wyd. polskie, s. 194.

[28] Tamże, s. 138, wyd. polskie, s. 196.

[29] Tamże, s. 185, wyd. polskie, s. 263.

[30] Tamże, s. 269, wyd. polskie, s. 379.

[31] Por. Tamże, s. 189: „Lęk to upadła w «świat», niewłaściwa i jako taka przed sobą samą skryta trwoga".

samego tylko jawienia się w wyglądach – poprzez system relacji, w jakich zawsze pozostają – mogą emanować pewnym zagrożeniem. Kontakt z rzeczywistością nie jest wówczas kontaktem podmiotowo-przedmiotowym, poznawczym. Wygląd przedmiotu może stać się czymś zupełnie niedostrzegalnym, istotnym jest owa nie-widoczna i w gruncie rzeczy nie-obecna emanacja zagrożenia.

Z jednej strony tak pojęty lęk jest więc pewnym sposobem obcowania ze światem, który udostępnia te jego sfery, które pomijane są w absolutyzującym metaforę „widzenia" dyskursie Husserlowskim. Lęk staje się wówczas alternatywą klasycznego *poznania*, opartego na schemacie podmiotowo-przedmiotowym. I to alternatywą, która – jak dowodzi Heidegger – bywa rozwiązaniem lepszym od poznania, na pewno jest zaś jego niezbędnym uzupełnieniem. Lęk przybliża bowiem takie obszary rzeczywistości, obszary nie-obecne, które są niedostępne. Jeżeli fenomenologia nie uwzględni tych obszarów, to będzie epistemologicznie upośledzona. A jak widzieliśmy na przykładzie Husserla, owo „epistemologiczne upośledzenie" może stać się także „upośledzeniem ontologicznym". Husserl bowiem traktuje rzeczywistość przede wszystkim jako zbiór bytów potencjalnie samoobecnie danych. Analiza lęku pozwala natomiast dostrzec inne obszary rzeczywistości. Swoista *fenomenologia lęku* czy *fenomenologia trwogi* jest więc niezbędnym elementem fenomenologii jako dyscypliny filozoficznej, badającej *rzeczy same* – jej nieuwzględnienie grozi bowiem redukcją rzeczywistości wyłącznie do zbioru rzeczy obecnych.

*Befindlichkeit* i konkretny już nastrój, lęk (*Furcht*) w tej *quasi*-epistemologicznej perspektywie, którą tutaj przyjąłem, ma co najmniej trzy funkcje: po pierwsze, wyprzedza świadome, intencyjne skierowanie się na..., poprzedza akt naoczności, w tym sensie jest więc bardziej pierwotny niż naoczność. Po drugie, umożliwia dostęp do takich obszarów, które nie są dostępne naoczności, obszarów nieobecnych – np. całości bycia-w-świecie doświadczanej w specjalnym, wyróżnionym stanie *Befindlichkeit* – trwodze[32], w tym sensie jest więc szersze niż naoczność. Zauważmy: jedno, uprzywilejowane doświadczenie daje dostęp do całości rzeczywistości, do absolutnego poczucia istnienia w świecie, nie będąc przy tym doświadczeniem zarezerwowanym dla ograniczonej grupy ludzi, lecz w założeniu

[32] Por. tamże, s. 238. Heidegger pisze tam: „Charakter «przed czym» trwogi ma bycie-w-świecie jako takie [...] «przed czym» trwogi jest świat jako taki".

intersubiektywnym. W wygłoszonym w dwa lata po opublikowaniu *Sein und Zeit* wykładzie *Was ist Metaphysik?* (1929 r.) Heidegger spróbuje pokazać jak trwoga udostępnia także inną, umykającą naoczności „sferę" – nicość[33]. Po trzecie wreszcie, *Befindlichkeit* i nastroje, umożliwiają specyficzny rodzaj przedrefleksyjnego, pierwotnego samopoznania *Dasein*, poczucia własnego istnienia i pełnej oczywistości własnego bycia-w-świecie[34]. Oczywistości nie podważonej nawet przez to, że „skąd" i „dokąd" tego bycia pozostają w mroku.

Wedle analiz współczesnych badaczy rękopisów Husserla, większość pomysłów Heideggera dotyczących *Befindlichkeit* antycypowanych jest w Husserlowskim szkicu z lat 1900–1914, oznaczonym jako manuskrypt M III 3 II 1 (część także w A IV 34). Bardzo możliwe zresztą, że Heidegger znał te badania – w *Byciu i czasie* dziękuje bowiem autorowi *Idei* za udostępnienie mu swoich niepublikowanych rękopisów. Jeśli nie, zbieżność obu koncepcji jest zdumiewająca.

Wedle świadectwa znanego komentatora i badacza pism Husserla, Nam-In Lee[35], we wspomnianym manuskrypcie Husserl rozróżnia akt uczucia, treści uczucia oraz nastrój. Nastrój jest podstawą uczuć (wszystkie zresztą rodzaje doświadczeń zawierają „domieszkę" nastroju), sam ma jednak także charakter intencjonalny. Intencja ta skierowana jest na horyzont, z którego wyłaniają się konkretne przedmioty innych aktów intencjonalnych. Rodzaj intencjonalności przypisanej nastrojowi Husserl nazywa „intencjonalnością nieostrą"[36]. Nastrój pełni specyficzną funkcję, którą Husserl przyrównuje do światła. „Czy będąc wesołym – pisze autor *Idei* w tym kontekście – nie uznaję całego świata za wspaniały?" (M, 96)[37]. Zdaniem Nam-In Lee problematyka nastroju jest ściśle związana ze wspomnianym już zagadnieniem uniwersalnego horyzontu – pod-

---

[33] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, ss. 95–111.

[34] Więcej na ten temat por. także E. T. Gendlin, *Heidegger and Psychology*, „Review of Existential Psychology & Psychiatry", vol. XVI, nos. I, 2 & 3, 1978–1979.

[35] Nam-In Lee, *Husserl's Phenomenology of Mood* [w:] D. Moran, L. Embree (eds.) *Phenomnology: Critical Concepts in Philosophy*, vol. II, New York: Routledge 2004, s. 103–119.

[36] Tamże, s. 115.

[37] Cytat za: tamże.

stawy wyłaniających się z niego przedmiotów indywidualnych. Husserl uznaje nastrój za komponent „świadomości świata" (*Weltbewusstsein*).

Biorąc pod uwagę powyższy manuskrypt, należałoby z rezerwą odnieść się do Heideggerowskiej krytyki. Znów okazuje się, że pośród dziesiątek tysięcy stron, będących zapisem pracy intelektualnej autora *Badań logicznych*, jest miejsce także na elementy, które zupełnie nie funkcjonują w powszechnej recepcji jego projektu filozoficznego. Okazuje się, że Husserl przypisał pewną funkcję także nastrojom. Nie nadał im oczywiście tej rangi, którą pełnią w projekcie Heideggerowskim, nie wykorzystał w zrębach swojej teorii, ale niewątpliwie uznał ich wartość jako pewnego „narzędzia epistemologicznego".

## 7. ZAKRYTE FENOMENY

Program *Sein und Zeit* jest więc programem fenomenologicznym, który opiera się na przekroczeniu Husserlowskiej zasady wszystkich zasad. Husserl pisał:

> Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co się nam w „intuicji" źródłowo (by się tak wyrazić: w cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także w tych granicach, w jakich się tu prezentuje[38].

Sam Heidegger uznawał, że sens uprawiania fenomenologii bierze się także stąd, że pewne fenomeny pozostają z natury zakryte. Fenomenologia nie ma więc zajmować się rzeczami oczywistymi, tym, co „każdy przecież widzi", czy „opisem drzew i chmur", jak prowokacyjnie twierdzi np. Jan Hartman. Obok głównego postulatu Husserla, czyli odświeżenia sensów, poprzez oczyszczenie słów z błędnie przypisanych im znaczeń i innych naleciałości kulturowych, Heidegger dodaje inny, oparty na pewnej obserwacji. Obserwacja ta polega na dostrzeżeniu kilku grup fenomenów: obok fenomenów, które „ukazują w sobie samych" w pełni, spotykamy także takie, które pozostają „migotliwe" – ukazują się częściowo lub czasami.

Jeżeli chodzi o tę pierwszą grupę, tutaj zadanie fenomenologii zostało jasno sformułowane już przez Husserla – do takich fenomenów trzeba dotrzeć, jak dociera się do źródła (kulturowej) rzeki: poprzez gąszcz tradycji, narosłych nieporozumień i nieadekwatnie

---

[38] E. Husserl, *Idee I*, s. 79.

nadanych nazw. Temu zadaniu odpowiada zresztą szereg Heideggerowskich określeń: destrukcja dziejów ontologii, później także zwinięcie metafizyki itp. Husserl i Heidegger pozostają w tej kwestii zgodni (w tak ogólnym sformułowaniu problemu, do tego grona dołączyłby zapewne także Kartezjusz). Różnią się zaś w kwestii doboru odpowiednich środków, służących realizacji tak postawionego celu fenomenologii.

Względną nowością jest zaś staranny, dokonany przez Heideggera opis drugiej grupy fenomenów, które, animizując, można nazwać „fenomenami płochliwymi". Są to fenomeny, które pozostają częściowo zakryte, a także fenomeny, które uwidaczniają się tylko w pewnych okolicznościach. Ich naturę dobrze określają też pojęcia „migotliwość" i „światłocień" (to ostatnie pochodzi od Cezarego Wodzińskiego). Z naturą tych fenomenów współgra Heideggerowska koncepcja prawdy jako częściowej epifanii – *alethei*. Zwracam uwagę, że nie może być tu jednak mowy o fenomenach całkowicie zakrytych, o których możemy tylko domniemywać. „Zakrytość – twierdzi bowiem Heidegger – to pojęcie przeciwstawne do fenomen"[39].

Dlaczego twierdzę, że wyodrębnienie tej grupy fenomenów jest względną nowością? Dlatego, że tego rodzaju fenomeny opisywał także Husserl. Przeważnie, choć nie zawsze konsekwentnie, używał przy tym przedrostka *pra-* lub *pre-*, określając je często jako *prafenomeny* (część z nich umieszczał w tzw. sferze pratranscendentalnej). Należą do nich m.in. fenomen obcości, fenomen innego Ja, fenomeny ujawniające się w pierwotnej świadomości czasu, późnohusserlowkie *Ur-Ich* itp. Są to wszystkie te fenomeny, co do których *nie* można użyć określenia „obecne", czyli uczynić przedmiotem badań fenomenologii w jej kanonicznym wydaniu (sformułowanym w „zasadzie zasad"). Względna nowość zabiegu Heideggera polega więc na uwypukleniu tej grupy fenomenów oraz wypracowaniu szeregu środków umożliwiających ich (częściowe) uchwycenie i (częściowy) opis.

Dlatego właśnie Heidegger nie zgadzał się z „zasadą zasad" jako jedynym i najlepszym sposobem na dotarcie do „rzeczy samych". Opisując fenomen sumienia jasno przeciwstawia się „ontologicznie dogmatycznej tezie", która głosi, że „to, co *jest* [...] musi być *obecne* (*vorhanden*), czego nie da się obiektywnie wykazać jako *obecnego*, to

[39] Tamże, s. 36, wyd. polskie, s. 51.

w ogóle nie jest"[40]. Nowe, zaproponowane przez Heideggera, sposoby kontaktu ze światem oferują nam o wiele większe możliwości, niźli tylko naoczne postrzeganie obecnych bytów. Fenomenologia jako filozofia – badająca, opisująca i klasyfikująca owe doświadczenia (także treściowo) – powinna korzystać ze wszystkich tych narzędzi. Efekt rozszerzenia warsztatu fenomenologicznego, to między innymi analityka egzystencjalna przedstawiona w *Sein und Zeit*. Analityka, zawierająca konkretne, pozytywne i doniosłe rezultaty badań, a będąca przecież – w zamierzeniu – dopiero „wstępnym opracowaniem kwestii bycia". Analityka, od której można odeprzeć zarzuty, jakoby była „filozofią obecności", a także jakoby podawała w wątpliwość możliwość źródłowości doświadczenia fenomenologicznego. Analityka będąca fenomenologią *par excellence*.

THE CRITICISM OF EVIDENCE IN MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY

Summary

I try to extract and characterize Heidegger's quasi-epistemological conception as a phenomenological conception and as an alternative or supplement to Husserl's epistemology. I argue that Heidegger's main quasi-epistemological tools are three „opening phenomena": understanding (*Verstechen*), *Rede*, which is distinguished from its material „corpus" *Sprache*, and *Befindlichkeit*.

*Marcin Waligóra*

[40] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 275, wyd. polskie, s. 386.