

KS. ANDRZEJ WAWRZYŃIAK

## FILOZOFIA MARTINA HEIDEGGERA W ŚWIETLE NOWSZYCH OPRACOWAŃ

Martina Heideggera uważa się za jednego z najbardziej wpływowych filozofów współczesnych.<sup>1</sup> Tymczasem w Polsce zainteresowanie jego twórczością naukową jest niewielkie.<sup>2</sup> Dorobek filozoficzny Heideggera został w zasadzie dyskwalifikująco oceniony przez Romana Ingardena.<sup>3</sup> Również myśliciele należący do nurtu neoscholastycznego nie próbowali w jakimś szerszym zakresie wejść w dyskusję z autorem *Sein und Zeit*. A przecież idea prymatu zagadnień ontologicznych, a zwłaszcza podstawowego problemu bytu, co więcej — idea metodologicznego i epistemologicznego pierwszeństwa ontologii przed innymi dyscyplinami filozoficznymi, głoszona przez Heideggera, nieobca jest czołowym tomistom polskim.<sup>4</sup> Koncepcja bytu i jego właściwości, pojęcie relacji bytu do tego, co bytuje, stosunku poznania do bytu — problem prawdy i pierwszych zasad myśli i bytu, a także metoda opracowania pojęcia bytu — oto tylko niektóre zagadnienia podejmowane wielokrotnie przez Heideggera, a będące przedmiotem analiz również w polskim środowisku tomistycznym.

W artykule niniejszym chciałbym w sposób bardzo ogólny zasygnalizować pewne problemy natury historyczno- i systematyczno-filozoficznej, które przewijają się przez nowszą literaturę heideggerowską. Artykuł nie jest ani systematycznym omówieniem opracowań myśli filozoficznej Heideggera, ani też nie przedstawia samodzielnych refleksji nad jego dziełami. Jest raczej sprawozdaniem skoncentrowanym dookoła kilku zagadnień, z niektórych prac poświęconych autorowi *Sein und Zeit*.<sup>5</sup>

1. Autor dwutomowej historii ruchu fenomenologicznego, Herbert Spiegelberg, dzieli twórczość filozoficzną Heideggera na trzy okresy:

<sup>1</sup> Jak stwierdza H. Spiegelberg w swojej pracy *The Phenomenological Movement*, Hague 1960, t. I, s. 353 oddziaływanie filozofii Heideggera na myśl współczesną jest większe od wpływu systemów Husserla i Schelera. Myśl Heideggera pozostawała nie bez wpływu na filozofię Sartre'a. W kręgu myśli heideggerowskiej znaleźli się współpracownicy Husserla: L. Landgrebe i E. Fink, tacy myśliciele, jak Oskar Becker, Wilhelm Szilasi, Karl Löwith, a nawet filozofowie religii: Paul Tillich i Rudolf Bultmann.

<sup>2</sup> Wyjątek stanowią obecnie pewne środowiska zbliżone do marksizmu.

<sup>3</sup> Por. R. Ingarden, *Przemówienie radiowe na stulecie urodzin Edmunda Husserla*, [W:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 626, 627.

<sup>4</sup> Por. np. M. A. Krąpiec *OP, Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

<sup>5</sup> W artykule niniejszym wykorzystano następujące prace:

Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, ss. XI + 379. Klasyczna pozycja literatury heideggerowskiej; zasadniczo ogranicza się do okresu *Sein und Zeit*. Zawiera obszerne i krytyczne omówienie analityki bytu ludzkiego (*Dasein*); tenże, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*,

a) okres przygotowawczy — młodości naukowej Heideggera — w którym na uwagę zasługuje praca habilitacyjna: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916 r.). Okres ten z pewnością ważny dla rozwoju naukowego Heideggera nie przedstawia jeszcze jego oryginalnych poglądów filozoficznych.

b) tzw. okres fenomenologiczny — z podstawowym dla myśli Heideggera dziełem *Sein und Zeit* (nieukończonym) z 1927 r. Do tego okresu zalicza się również takie prace, jak: *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) i *Was ist Metaphysik?* (1929).

c) tzw. okres „pod znakiem Hölderlina” (under the sign of Hölderlin). Na okres ten składają się prawie wyłącznie zbiory mniejszych prac: esejów i wykładów. Spośród licznych prac tego okresu wymieniamy dla przykładu: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), *Holzwege* (1950), *Einführung in die Metaphysik* (1953), *Was heisst Denken?* (1954), *Vorträge und Aufsätze* (1956), *Der Satz vom Grund* (1957), *Unterwegs zur Sprache* (1959) i *Nietzsche* (1961).<sup>6</sup>

2. By uznać zasadność takiego podziału twórczości Heideggera, a zwłaszcza wyróżnienia oddzielnie drugiego i trzeciego okresu, należy uświadomić sobie podstawową ideę filozoficzną tego myśliciela — problem bytu, ściślej mówiąc: problem sensu bytu (Sinn und Sein). Wszystkie inne względy natury formalno-literackiej oraz wyraźne poszerzenie zakresu analizowanych zagadnień mają dla tego podziału znaczenie drugorzędne.

Co znaczy pytanie o sens bytu? Przede wszystkim nie chodzi tutaj bynajmniej, a przynajmniej głównie, o znaczenie etymologiczne i gramatyczne terminu „byt” (choć np. w *Einführung in die Metaphysik* Heidegger prze-

Louvain-Paris 1953, s. 52. Jest to krytyczny komentarz do *Holzwege* Heideggera; Karl Löwith, *Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953. Ciekawa praca pokazująca ewolucję myśli Heideggera; Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1954, s. 174. Wprowadzenie w problematykę filozoficzną całego nurtu egzystencjalistycznego, zawiera wiele momentów porównawczych; Faïza Mikhaïl, *Qu'est-ce que la philosophie — Heidegger en France*, „Recherches de philosophie” II (1956) 353—359; Jean Wahl, *L'introduction à la métaphysique de M. Heidegger*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 2 (1956) 113—130; Rudolf Allers, *Heidegger on the Principle of sufficient Reason*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 20 (1959) 365—373; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Hague 1960, t. I, s. 271—357. Omawia aspekt fenomenologiczny filozofii Heideggera i pokazuje jego pozycję w ruchu fenomenologicznym; Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, Paris 1961, ss. 136. Praca ta ukazała się w serii „Initiation philosophique” i pomyślana jest jako wprowadzenie do całego dorobku filozoficznego Heideggera. Zawiera szereg uwag krytycznych; Vincent Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Hague 1961, ss. XII + 328. Dość obszerne omówienie całości myśli filozoficznej Heideggera ze szczególnym uwzględnieniem dorobku późniejszego. Niestety, praca mało krytyczna; Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1963, ss. IX + 270. Jest to ciekawa próba konfrontacji dwóch koncepcji prawdy. W pierwszej części pracy autor analizuje problem prawdy w relacji do bytu ludzkiego (Dasein) i do bytu jako takiego (das Sein) w systemie Heideggera, w drugiej natomiast w duchu tomizmu egzystencjalnego interpretuje ontologiczne podstawy prawdy wg Akwinaty. Zamieszczono bibliografię literatury heideggerowskiej i tomistycznej na temat przedmiotu rozprawy.

<sup>6</sup> Zob. H. Spiegelberg, op. cit., t. I, s. 291—318. V. Vycinas, pomijając okres przygotowawczy, w pełni oryginalnej twórczości Heideggera, wyróżnia trzy fazy: a) the phase of Dasein, b) the phase of Being, c) the phase of gods and earth. Zob. V. Vycinas, op. cit., s. 8 nn.

prowadza tego rodzaju analizy). Pojęcie sensu ma tutaj znaczenie specjalne: sens to tyle co cel, kres (das Woraufhin), który czyni rzecz zrozumiałą. Ponieważ pierwszorzędnie tylko i wyłącznie byt ludzki, zwany Dasein, może nadawać czemuś sens, stąd też byt posiada sens wtedy i tylko wtedy, gdy jest w relacji do Dasein.<sup>7</sup> Inny wybitny komentator *Sein und Zeit*, de Waelhens, określa zadania filozofii, wypracowane w toku analiz bytu ludzkiego (Dasein), jako wyjaśnianie projekcji bytu w ogólności (das Sein), projekcji dokonanej przez Dasein i bez niego zrozumiałej.<sup>8</sup>

Co najmniej dwie tezy wydają się mieć podstawowe znaczenie dla „ustawienia” analiz Heideggera w jego głównym dziele:

a) zachodzi tzw. ontologiczna różnica (ontologische Differenz) między bytem jako takim (das Sein) i tym, co bytuje (das Seiende) — inaczej mówiąc: między dziedziną ontologiczną i dziedziną ontyczną.<sup>9</sup>

b) poznanie bytu jest zawsze ludzkim poznaniem w tym sensie, że poznanie to jest określone przez sposób bytowania bytu ludzkiego (Dasein) i jest jego właściwością.

Teza (b) przybiera w *Sein und Zeit* charakter reguły epistemologiczno-metodologicznej: badanie bytu jako takiego (das Sein) należy rozpocząć od analiz bytu ludzkiego (Dasein), ściślej mówiąc — od zbadania sposobu bytowania (Seinsart) bytu ludzkiego. Dla de Waelhensa różnica ontologiczna (ontologische Differenz) między bytem tego, co bytuje (Sein des Seienden), a pośrednio między bytem jako takim (das Sein), a tym, co bytuje (das Seiende), jest m. in. różnicą między elementem rzeczywistości przyporządkowanym poznaniu, a tym, co z natury swojej nie może być źródłem poznawalności (l'existant brut).<sup>10</sup> Wg filozofa lowańskiego Dasein projektujące byt jest źródłem zrozumienia i prawdy wszystkiego, co bytuje. Stąd też problem poznania bytu

<sup>7</sup> Por. H. Spiegelberg, op. cit., s. 285—286. W sensie ścisłym Dasein nie oznacza człowieka w jego pełnym ukwalifikowaniu ontyczno-ontologicznym, ale człowieka w jego istocie. Istotą tą w sensie węższym jest egzystencja (Eksistenz), sposób bycia właściwy tylko człowiekowi. Egzystencję można najogólniej określić jako ciągłą transcendencję, poprzez rozmaite projekcje, przyszłościowo skierowanego bytu ludzkiego ponad to, co już zrealizowane. W sensie szerszym istotą człowieka jest tzw. „troska” (Sorge), którą obok egzystencji charakteryzują jeszcze dwa momenty: tzw. „faktyczność” (Faktizität) bycia, „rzucenie” (Geworfenheit) w bytowanie i „bycie obok” (Sein-bei) tego, co bytuje (das Seiende) jako źródło upadku (Verfallen) bytu ludzkiego. Stąd określenie Heideggera: „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der -Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden) — *Sein und Zeit*, Halle a. d. S. 1927, s. 192. Por. M. Corvez, op. cit., s. 33 nn. Określenie powyższe charakteryzuje Dasein głównie w stosunku jego do świata, jako byt w świecie. W późniejszym okresie filozofowania Heidegger bierze pod uwagę relację Dasein do bytu jako takiego. Jest ono „miejscem”, gdzie byt się „ujawnia”, jest „światłem bytu” (Lichtung des Seins). Por. H. Spiegelberg, op. cit., s. 328.

<sup>8</sup> Zob. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, s. 312.

<sup>9</sup> Przez przeciwstawienie dziedziny ontologicznej dziedziny ontycznej Heidegger chciał podkreślić wagę rozróżnienia w przedmiocie tego, co wyznacza jego bytowanie (i sposób bytowania) i tego, co składa się na to, że przedmiot jest tym, czym jest. Por. M. Corvez, op. cit., s. 4. To rozróżnienie nie odpowiada tomistycznej dystynkcji między istotą i istnieniem w bycie przygodnym. Heideggerowski bowiem termin „byt” (das Sein) nie jest ani równoznaczny, ani równoważny terminowi „istnienie”. Por. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, s. 307—310. Autor ten podkreśla niejednoznaczność heideggerowskiej koncepcji różnicy ontyczno-ontologicznej. Sprezycowanie jej rozmaitych znaczeń występujących w pismach Heideggera domaga się osobnej monografii.

<sup>10</sup> A. de Waelhens, tamże, s. 248.

i jego sensu istnieje tylko w formie problemu uświadamiania sobie przez Dasein bytu jako swojej projekcji na rzeczywistość pozapoznawczą. Nietrudno przy takiej interpretacji stosunku bytu do Dasein zrozumieć, że tzw. ontologiczna analityka bytu ludzkiego (Dasein) — die ontologische Analytik des Daseins — mająca być tylko przygotowaniem do właściwych rozważań ontologicznych, jest już ontologią.<sup>11</sup> To wyjaśnia m. in. fakt, że *Sein und Zeit* pozostaje od 1927 r. dziełem nieukończonym.<sup>12</sup>

Z czasem też Heidegger porzuca ogólną metodę rozwiązania problemu bytu przez wstępną analitykę bytu ludzkiego. Byt jako taki (das Sein) staje się bezpośrednim przedmiotem analiz. Również pytanie o sens bytu (Sinn von Sein) nabiera innego znaczenia. Sens bytu utożsamiony z prawdą bytową (Wahrheit des Seins) oznacza byt jako „coś otwartego”, jako „otwartość” (Offenständigkeit) — co można by chyba zinterpretować jako jego poznawalność (nie tylko inteligibilność), „odbieraną” przez Dasein w aktach poznania niepojęciowego.<sup>13</sup> Zdania komentatorów dzieł Heideggera są jednak podzielone w odpowiedzi na pytanie, czy zmiana metody oznacza również jakąś zasadniczą zmianę merytoryczną głoszonych przez niego tez. Sam Heidegger broni jedności swojego systemu filozoficznego.<sup>14</sup> Natomiast niektórzy krytycy wskazując przede wszystkim na nową koncepcję bytu, a w związku z tym na szereg nowych tez, które pojawiają się w późniejszych pismach Heideggera, dochodzą do wniosku, że załamaniu uległa nie tylko pierwotna metoda filozofowania myśliciela fryburskiego, ale i cały jego system filozoficzny, wypracowany w okresie *Sein und Zeit*. Dalsze uwagi wyjaśniają pewne aspekty tego problemu.<sup>15</sup>

3. Interesujące są uwagi o metodzie filozofowania Heideggera poczynione przez H. Spiegelberga w aspekcie stosunku filozofa fryburskiego do fenomenologii.

W *Sein und Zeit* Heidegger wyróżnia dwa pojęcia fenomenologii — tymczasowe (Vorbegriff) i definitywne, przy czym to drugie miało być opracowane w dalszych częściach dzieła. Dla Heideggera fenomenologia jest przede wszystkim metodą odkrywania ukrytych znaczeń (sensów) lub interpretacji (Auslegung) tego, co bezpośrednio dane. Fenomenologiczne pojęcie fenomenu (der phänomenologische Phänomenbegriff) nie utożsamia się z pojęciem tego, co bezpośrednio dane (przynajmniej w potocznym tego słowa znaczeniu). Fenomen nie jest tym, co się nam bezpośrednio narzuca (zunächst und zumeist), ale tym, co pozostaje ukryte jako sens (Sinn) i podstawa, racja (Grund) tego, co dane bezpośrednio.<sup>16</sup> W epoce *Sein und Zeit* fenomenologia jest dla Heideggera ontologią, czyli nauką o bycie tego, co bytuje (Sein des Seinden)

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 313. W późniejszej twórczości Heidegger czyni różnicę między swoją filozofią a ontologią, którą ogranicza do badań dziedziny ontycznej.

<sup>12</sup> Por. H. Spiegelberg, op. cit., s. 310.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 286.

<sup>14</sup> Por. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [W:] *Platons Lehre von der Wahrheit*. Opinię Heideggera podziela również V. Vycinas, op. cit., s. 8.

<sup>15</sup> Por. K. Löwith, op. cit. Mniej wyraźnie H. Spiegelberg, op. cit., s. 309 nn.

<sup>16</sup> Interpretacja Spiegelberga nie jest tutaj jasna. Sądzę, że stosunek między zabiegami około ujawnienia fenomenów a ostatecznym wynikiem tych zabiegów należy rozpatrywać w świetle całej teorii metody fenomenologicznej, a wówczas okazała się różnica w pojmowaniu rezultatów zabiegów ujawniających fenomeny między Husserlem a Heideggerem.

i z nią się utożsamia. Na oznaczenie fenomenologii bytu ludzkiego (Dasein) wprowadził myśliciel fryburski termin „hermeneutyka” (Hermeneutik), którą przy omówionym już pojęciu sensu można określić jako metodę ujawniania nie danych bezpośrednio poznawczych celów celowościowo i przyszłościowo skierowanego bytu ludzkiego (Dasein).

Fenomenolog ze szkoły Husserla z niepokojem musi „odbierać” uwagi Heideggera o niektórych koniecznych warunkach zabiegów interpretacyjnych — m. in. postulowanie przez niego pewnego zespołu odniesienia (Bewandnisganzheit), który poszukiwany sens tego, co bezpośrednio dane, determinuje, oraz pewnych zabiegów zakładających nie zweryfikowane jeszcze fenomeny. Zapewnienie Heideggera, że wszystko to jest w badaniach ontologicznych poddyktowane stanami przedmiotowymi, nie usuwa jednak obaw płynących ze świadomości owych zabiegów antycypacyjnych i ekstrapolacji. Heidegger odrzucił jako nieprzydatne dla problematyki bytowej husserlowskie aprioryczne doświadczenie istot przedmiotów, jak i zabieg redukcji transcendentnej. Odrzucił również czystą świadomość, jako nie dość radykalny punkt wyjścia dla wszelkich badań filozoficznych, ponieważ uprzednio należy poddać analizie bytowość owej świadomości.

W *Sein und Zeit* można dopatrzeć się pewnych opisów quasi-fenomenologicznych, jednakże brak im jest na ogół typowych dla metody fenomenologicznej zabiegów, np. uzmienniania i — co można dodać za Ingardenem — ostatecznego kroku poznania przedmiotu w postaci „bezpośredniego, wprost na sam przedmiot skierowanego »widzenia« i dojrzenia go w jego swoistej postaci i cechach.”<sup>17</sup>

Dla określenia teorii metody i jej realizacji w późniejszej twórczości Heideggera kluczową pozycję zajmuje pojęcie „myślenia” (Denken) jako środka poznawczego ujmującego byt. Myślenie to ani nie oznacza dyskursu, normowanego regułami logicznymi, ani też nie przeciwstawia się temu, co Husserl nazywał Anschauung (pewnego rodzaju intuicją intelektualną). Uprzedza ona „strukturalny” etap poznawania — jako ujęcie przedmiotu z intencją pozostawienia go poza „obróbką” poznawczą (co najmniej) ze strony bytu ludzkiego. Stąd oczywiście tego rodzaju myślenie obywa się bez pojęć. Jest ono w zasadzie jednostkowe, niemethodyczne (przynajmniej w sensie metod naukowych i to szeroko pojętych) oraz nie dające się zweryfikować. Istnieje ostra granica, a nawet „przepaść”, między tak pojętym myśleniem a myśleniem wyrażającym się w pojęciach i sądach. Poznanie bytu (das Sein) dokonuje się przez swoisty „skok” (Satz) poznawczy w dziedzinę ontologiczną, przy czym podmiot poznający może co najwyżej opisać swoje jednostkowe przeżycia.<sup>18</sup> Dlatego też to, co Heidegger nazywa myśleniem, staje się pokrewne w jego oczach poezji, a niekiedy bywa przez niego traktowane jako rodzaj poezji.<sup>19</sup>

Z drugiej strony autor *Holzwege* odrzucając dowodzenie naukowe nie jest

<sup>17</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, op. cit., s. 308.

<sup>18</sup> Przypomina to kierkegaardowską teorię „skoku” poznawczego w sferę wiary.

<sup>19</sup> „Myślenie” to zawiera, jak się wydaje, pewne elementy racjonalne (być może początkową wizję intelektualną), jednakże jako proces całościowo wzięty jest nieujmowalny i to z natury swojej w jakiegolwiek struktury pojęciowo-sądowe, mające mieć charakter poznawczy. Czyż więc nie można sądzić, że późniejsze teksty Heideggera mają w dużej mierze tylko sens emocjonalny, adresowany do przeżyć pozapoznawczych czytelnika? Na temat stosunku Heideggera do poezji zob. H. Spiegelberg, op. cit., s. 274—275.

skłonny uznać rezultatów „myślenia” jako intersubiektywnie nieweryfikowalnych. Owo „myślenie” w bycie odbywa się w dialogu z innymi myślicielami, ściślej biorąc — z tekstami wielkich filozofów przeszłości. Taka metoda filozofowania nieobca była Heideggerowi już w okresie *Sein und Zeit*. Tzw. destrukcja historii ontologii (Destruktion der Geschichte der Ontologie) miała być wstępem do fenomenologii bytu jako metoda neutralizowania filozoficznych prekoncepcji, wypracowanych w dziejach filozofii, a pozytywnie — jako metoda doszukiwania się pierwotnych (ursprüngliche) doświadczeń, skazonych w toku rozwoju filozofii.<sup>20</sup> Stąd szczególne zainteresowanie Heideggera tekstami presokratyków: teksty te jednak interpretuje w sposób daleko odbiegający od wierności filologicznej.<sup>21</sup> Wprawdzie Spiegelberg wstrzymuje się od ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy metoda fenomenologiczna odgrywa jakąś rolę w obecnym podejściu Heideggera do zagadnienia bytu, jednakże bardzo wyraźne zainteresowanie filozofa fryburskiego samymi tekstami z pominięciem kontaktu poznawczego z fenomenami — w metodzie Heideggera zauważamy stale jakąś niewspółmierność między analizami języka a ujmowaniem samych fenomenów — jest zasadniczym „sprzeniewierzeniem się” metodzie fenomenologicznej.<sup>22</sup>

Sądymy, że teorię metod i praktykę metodologiczną Heideggera można by z wielkim pożytkiem skonfrontować z odnośnymi teoriami i praktyką innych egzystencjalistów (np. Jaspersa i Sartre'a), neoscholastyków (por. pewne ujęcia metafizyki w środowisku łowańskim), a nawet analityków (podejście semiotyczne do zagadnień filozoficznych).

4. Pojęcie bytu zarówno jako rezultat pośredniej metody analityki bytu ludzkiego (Dasein), czy też jako intelektualne (a więc, wg Heideggera, wtórne i z natury nieadekwatne) ujęcie tego, co myśliciel fryburski nazywa „myśleniem” o bycie, jest centralnym problemem interpretacyjnym jego myśli filozoficznej. Z opracowań uwzględnionych w tym artykule trudno wyrobić sobie uzasadniony pogląd na to zagadnienie. Wydaje się, że zasadniczym brakiem w interpretacjach myśli autora *Sein und Zeit* jest nieuwzględnienie podstawowych, jak można sądzić, postulatów metodologicznych przy opracowaniu takiego zagadnienia:

a) Na ogół brak w opracowaniach filozofii Heideggera (z wyjątkiem prac de Waelhensa i J. Wahla) uwzględnienia w jakimś szerszym zakresie całego kontekstu historyczno-filozoficznego, w jakim rozwijała się jego myśl filozoficzna. Wprawdzie kontekst taki nie bywa argumentem decydującym w interpretacji danej koncepcji filozoficznej, ale często może stanowić przesłankę wytyczającą kierunek interpretacji, ujawniając np. pewne ogólne, wspólne dla danego okresu historyczno-filozoficznego, teorie epistemologiczno-metodologiczne, przejęte jako oczywiste przez danego myśliciela, a dalej — dostarczając tych koncepcji, z którymi on dyskutuje itp. Dzięki takiej konfrontacji ujawniają się, być może, inaczej niedostrzeżone szczegóły danego poglądu.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Zagadnieniu temu miał być poświęcony drugi tom *Sein und Zeit*.

<sup>21</sup> Możemy tutaj dodać, że postępowanie Heideggera jest usprawiedliwione w świetle jego filozofii języka. Wg niej terminy (Wörter) filozoficzne są tylko odzwierciedleniem bardziej pierwotnych „słów” (Worte) samego bytu, aktualizowanych przez człowieka. Por. V. Vycinas, op. cit., s. 83 nn.

<sup>22</sup> Najważniejsze dane o metodzie Heideggera znajdują się u H. Spiegelberga, op. cit., s. 318—325 i 339—346.

<sup>23</sup> Na potrzebę swego „historyzmu” w opracowaniu systemów filozoficznych

b) Nie uwzględniają one również metodologicznego aspektu myśli Heideggera bądź w ogóle, bądź też nie pokazują związków epistemologiczno-metodologicznych łączących reguły formowania aparatury pojęciowej i uznawania założeń i twierdzeń systemu, nigdzie zresztą w sposób systematyczny nie ujawnionych, z koncepcją bytu, jednym słowem — nie uwzględniają w należytej mierze najszerzej pojętych założeń epistemologicznych i metodologicznych heideggerowskiej koncepcji bytu. Dlatego też opracowania te nie są na ogół niczym innym, jak parafrazą tekstów autora *Sein und Zeit*.<sup>24</sup>

Zarówno z pewnych przesłanek historyczno-kontekstowych, jak i z wewnętrznej logiki rozwojowej systemu można wnioskować, że Heidegger wypracował i posługuje się jednoznaczną koncepcją bytu. Szuka on istotnych i wspólnych właściwości, przysługujących wszystkim sposobom bytowania (Seinsarten), których treść określona jest na płaszczyźnie ontologicznej niezależnie od ontycznego uposażenia tego, co bytuje (das Seiende). W okresie *Sein und Zeit*, wg de Waelhensa, Heidegger pod wpływem tradycji kantowskiej pojmował byt (das Sein) jako projekcję bytu ludzkiego (Dasein) i to nie tyle jako warunek istnienia tego, co bytuje (das Seiende), ile jako źródło jego inteligibilności.<sup>25</sup> Ta grożąca idealizmem (co najmniej teoriopoznawczym) koncepcja bytu zostaje w późniejszej twórczości Heideggera zmieniona (zastąpiona?) na koncepcję bytu jako aktywnego podłoża rzeczywistości, z którym Dasein pozostaje w dość nieokreślonych stosunkach egzystencjalnych.<sup>26</sup> W tym też okresie w pismach filozofa fryburskiego można dostrzec wyraźne oznaki hipostazowania bytu jako takiego (das Sein).<sup>27</sup> Filozofia staje się dla Heideggera coraz bardziej nie ujętym w struktury intelektualne doświadczeniem całości rzeczywistości, w której bytuje Dasein.

Rzeczywistość (dla której byt jest istotą?, podłożem?) ujawnia się jako „pole zmagañ” świata, będącego „odsłanianiem się »bytu« i »ziemi«”, będącej jego „ukrywaniem się” (por. heideggerowską analizę dzieła sztuki), bądź też czteroaśpektowo (Geviert) jako wynik (?) współdziałania „nieba, ziemi, bogów i ludzi — istot śmiertelnych” (por. koncepcję „rzeczowienia” — dingen — rzeczy), bądź też jako  $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  —  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  (por. koncepcje starożytnych Greków).<sup>28</sup> Byt jako taki (das Sein) jest również nicością (das Nicht), podstawą, racją (Grund) tego, co bytuje (das Seiende) i zarazem „otchłanią” (Abgrund).<sup>29</sup>

Przedstawiona koncepcja bytu nasuwa szereg pytań i zastrzeżeń. Możemy się zgodzić, z pewnymi zastrzeżeniami, z koncepcją Heideggera, jeżeliby ujęte w poetyckich obrazach „pojęcie” bytu traktować tylko jako quasi-fenomenologiczny opis przedmiotów naszych przeżyć, w dużej mierze pozapoznawczych. Preferencja jednak tych przeżyć jako środków adekwatnego poznania

wskazuje M. A. Krąpiec w pracy zbiorowej: Stanisław Kamiński i Mieczysław A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 239—240.

<sup>24</sup> Zarzut ten nie dotyczy podstawowej pracy A. de Waelhensa i monografii B. Rioux.

<sup>25</sup> A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, s. 268 nn.

<sup>26</sup> Por. H. Spiegelberg, op. cit., s. 304 i 317; V. Vycinas, op. cit., s. 68 nn. i J. Wahl, *L'introduction à la métaphysique de M. Heidegger*, s. 126.

<sup>27</sup> Por. V. Vycinas, op. cit., s. 100 nn.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 122 nn.

<sup>29</sup> W dziełach Heideggera można dostrzec zarówno niuanse terminologiczne, jak i niuanse w koncepcji wzajemnego stosunku poszczególnych aspektów do siebie. Wiele późniejszych tekstów Heideggera interpretuje się w kontekście poglądów kosmologiczno-teologicznych starożytnych Greków. Tak m. in. postąpił V. Vycinas, op. cit.

rzeczywistości jest rezygnacją z naukowego jej ujęcia. Nawet jeżeli by Heidegger nie podejmował zagadnienia: czym jest byt jako taki (wówczas zarzut metafizycznego irracjonalizmu byłby nie do odparcia), a tylko problem: jak się nam byt przedstawia — to pozostałby niewytłumaczony fakt „budowania się” racjonalnie ujmowalnej dziedziny ontycznej i to dzięki bytowi jako takiemu, na sprzecznościowo scharakteryzowanym bycie. Z pewnością dokładne rozgraniczenie aspektów wyjaśniłoby wiele, być może pozornych, sprzeczności. Ale nawet biorąc pod uwagę manieryczny styl filozofowania autora *Sein und Zeit*, zapoznanie się z jego koncepcją bytu pozostawia wielki niedosyt poznawczy.

5. Pojęciu prawdy poświęcił Heidegger dość dużo uwagi w swoich dziełach. Monografia Bertranda Rioux: *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* ukazuje dwie koncepcje relacji bytu do prawdy: jedną, której zasadnicze elementy opracował w średniowieczu Tomasz z Akwinu i druga przedstawioną przez myśliciela dwudziestowiecznego, bogatszego o doświadczenie całego dorobku nurtu idealistycznego, zapoczątkowanego przez Descartesa. Konfrontacja jest tym ciekawsza, że obaj myśliciele starali się rozwiązać problem prawdy nie tylko i nie tyle na płaszczyźnie gnoseologicznej, ile ontologicznej; inaczej mówiąc — problem prawdy uwikłany jest wg nich w poglądy na stosunek zachodzący między bytem podmiotu poznającego i bytem przedmiotu poznania i to w aspekcie transcendentalności bytu.<sup>30</sup>

Według Heideggera prawda jako właściwość sądu nie jest niczym innym jak tylko trafnością, zgodnością (Richtigkeit) w dziedzinie ontycznej — myśli z tym, co bytuje (das Seiende) i jako taka domaga się uzasadnienia ontologicznego na płaszczyźnie bytu jako takiego (das Sein). Heidegger sięgając do etymologii greckiego terminu ἀλήθεια określa prawdę jako „otwarcie się”, „ujawnianie się” (Offenständigkeit, Unverborgenheit) bytu dla i poprzez Dasein. Zanim bowiem może zaistnieć w sądzie zgodność między myślą a tym, co bytuje, sam byt jako warunek poznawalności rzeczywistości musi się „otworzyć”, a jeszcze lepiej — musi „być samym ujawnianiem się”. Ta prawda bytowa jest przed wszelkim poznaniem pojęciowo-sądowym, dla którego byt jest „zamknięty” (das Geschlossene). Relację bytu jako prawdy i bytu ludzkiego (Dasein) należy rozpatrywać w aspekcie egzystencji — transcendencji, stanowiącej istotę bytu ludzkiego. W swej ekstatycznej naturze Dasein jest par excellence „ujawnianiem się” bytu, a więc prawdą bytową. Utożsamienie się bytu ludzkiego z prawdą bytową nazywa Heidegger wolnością. Ponieważ „ujawnianie się” bytu jest „aktem” jego samego, nie zaś bytu ludzkiego, wobec tego prawda i wolność uprzedzają jakkolwiek poznawczą działalność człowieka.

Jak jednak wytłumaczyć istnienie nieprawdy, błędu? Zgodnie ze swoją teorią prawdy bytowej i jej stosunku do Dasein również błąd wyjaśnia Heidegger wskazując na wieloaspektowość samego bytu. Byt nie tylko „ujawnia się”, ale również się „ukrywa”, jest samym „ukrywaniem się” (Verborgenheit). Prawda i nieprawda są — jak się wyraża M. Corvez — konsubstancjalne: „ujawnienie się” bytu dokonuje się zawsze przy równoczesnym jego „ukrywaniu się”. Konsekwentnie należy również w bycie ludzkim wyróżnić dwa jego aspekty: obok egzystencji autentycznej — Dasein jako „ujawnianie się”

<sup>30</sup> Por. B. Rioux, op. cit., s. 19.



bytu, egzystencję nieautentyczną — Dasein transcendujące wyłącznie w dziedzinę ontyczną (tego, co bytuje).<sup>31</sup>

Filozofia nie jest dziełem konkretnych ludzi, ale bytu jako takiego, działającego poprzez ludzką egzystencję. Prawdziwa filozofia jest funkcją autentycznej egzystencji. Egzystencja nieautentyczna rodzi nieprawdę, czyli błąd. Metafizyka będąca nierozdzielnie onto-teo-logią ma za przedmiot swych badań wyłącznie dziedzinę ontyczną i to przede wszystkim dlatego, że operuje koncepcją prawdy jako zgodności myśli z tym, co bytuje (das Seiende).<sup>32</sup> W swoich pracach historyczno-filozoficznych Heidegger w myśl założeń metody destrukcji ontologicznej doszukuje się filozofii bytu jako takiego u początków europejskiej myśli filozoficznej — u presokratyków. System Platona jest pierwszym wielkim systemem metafizycznym. Odtąd filozofia europejska operując wyłącznie pojęciem prawdy jako „zgodności” i pomijając koncepcję tzw. prawdy ontologicznej straciła bezpośredni kontakt poznawczy z bytem jako takim, osiągając najwyższy stopień degeneracji w nietzscheańskiej filozofii mocy.<sup>33</sup> Metafizyka jednak jest koniecznym etapem rozwoju myśli filozoficznej jako funkcja „ukrywania się” bytu (das Sein).<sup>34</sup>

W aspekcie analizy problemu prawdy można stwierdzić, że myśliciel fryburski pragnie programowo przekroczyć zakres poznania racjonalnego. Tzw. prawda ontologiczna jest nieujmowalna przy pomocy poznania racjonalnego. Jak jednak pojąć to, że byt jest źródłem inteligibility dziedziny ontycznej (m. in. z niego płynie moc obowiązująca pierwszych zasad bytu i myśli), jeżeli sam jest w zasadzie dla poznania intelektualnego zamknięty? Jak w szczególności rozumieć to, że byt jako prawda stanowi ontologiczną podstawę prawdy „sądowej”, jeżeli sam nie da się ująć w żadnym sądzie? Skąd płynie pewność, że to właśnie byt całkowicie niezdeterminowany uzasadnia inteligibility zdeterminowanej dziedziny ontycznej, jeżeli sam nie jest ujmowalny w poznaniu racjonalnym?

Według Tomasza z Akwinu poznanie bytu, dokonujące się stopniowo na wszystkich szczeblach poznania, osiąga swoje pełne zaktualizowanie w sądzie (co najmniej w tzw. sądach egzystencjalnych). Metafizyczną podstawę tak pojętego poznania prawdziwościowego stanowi byt przedmiotu poznania, który z racji swojego aktu istnienia jest z konieczności przyporządkowany do intelektu (aktualnie — do intelektu Absolutu, potencjalnie — do intelektu ludzkiego). Również ze strony podmiotu poznającego istnieje swoiste „otwarcie się” wobec rzeczywistości — możliwość intencjonalnego „utożsamienia się”

<sup>31</sup> Por. M. Corvez, op. cit., s. 102 nn.

<sup>32</sup> Metafizyka jako onto-logia jako nauka o tym, co bytuje w ogólności, jest teo-logią jako nauka o pierwszych i ostatecznych przyczynach tego, co bytuje, jest onto-teo-logią jako nauka przyporządkowująca rzeczywistość poznaniu racjonalnemu („logicznemu”). Por. B. Rioux, op. cit., s. 108—109.

<sup>33</sup> Z tej też filozofii wywodzi się wg Heideggera techniczny współczesny mentalności. Por. A. de Waelhens, *Chemins et impasses...*

<sup>34</sup> Istnieje tu bardzo wyraźny związek między poglądami Heideggera a tezami autora *Fenomenologii ducha*. Należy jednak pamiętać co najmniej o jednej różnicy. Proces myśli wg Hegla zmierza do absolutnej syntezy, natomiast wg Heideggera „dialog” metafizyki i „myślenia” o bycie jest procesem nieskończonym. Por. A. de Waelhens, *Chemins et impasses...*, s. 43—44. Byt wiąże się z rozwojem filozofii poprzez swoją czasowość i historyczność. Problemu tego nie omawiam w niniejszym artykule.

z przedmiotem poznania. Możliwość ta jest najpełniej aktualizowana w poznaniu intelektualnym.<sup>35</sup>

Wspólne Tomaszowi z Akwinu i Heideggerowi jest dążenie do przezwyciężenia esencjalizmu przez zwrócenie uwagi na akt bytowania. Wspólne jest im również opowiedzenie się za przyporządkowaniem bytu poznaniu. Tomasz z Akwinu w oparciu o analogiczność bytu syntezę i źródło związania zarówno istoty z istnieniem, jak i bytu z poznaniem „umieścił” w Absolucie. Heidegger szukał takiej syntezy w bycie ludzkim (Dasein). Byt jako „ujawnianie się” związał (utożsamił?) z bytem ludzkim (Da-Sein). Chcąc jednak wytłumaczyć od strony ontologicznej fakt zachodzenia błędów w poznaniu ludzkim przypisał bytowi również aspekt „niepoznawczy”. Tu zdaje się tkwić źródło irracjonalizmu heideggerowskiego.<sup>36</sup> Wiąząc poznanie z jednej strony z bytem jako takim (das Sein), z drugiej zaś z bytem ludzkim (Dasein) Heidegger uwikłał się ponadto w nieprzezwyciężone trudności w rozwiązaniu problemu egzystencjalnej relacji bytu (das Sein) do bytu ludzkiego (Dasein). Te trudności powodują ciągłą oscylację jego systemu filozoficznego między metafizycznym idealizmem i realizmem.

#### THE PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER IN THE LIGHT OF RECENT LITERATURE

The article reviews, concentrating on a few problems, some of the recent, and even latest, studies devoted to the philosophy of Martin Heidegger. The complete list of the literature discussed is given in footnote 5 of the paper. Having distinguished, after Spiegelberg, three periods in Heidegger's philosophical production, a) preparatory period, b) so-called phenomenological period with the book *Sein und Zeit*, and c. so-called period „under the sign of Hölderlin”, the author discusses the basic philosophical idea of the thinker of Friburg: the problem of the meaning of being (Sinn von Sein). Next he draws the general characteristics of Heidegger's philosophical method, with special regard to his conception of phenomenology in the second period of his activity, and his conception of „thinking” (Denken) in later writings. The paper stresses the fact that the studies on Heidegger's idea of being do not take into consideration, as a rule, the historical and philosophical context, or the methodological aspect of the problem, either. The last part of the paper describes the philosopher's univocal conception of being, followed by his analysis of the problem of truth and its relation to being. Critical remarks pointing to the main source of Heidegger's irrationalism and the oscillation of his system between metaphysical idealism and realism conclude the article.

<sup>35</sup> Zagadnienie to obszernie omawia B. Rioux, op. cit., s. 135 nn.

<sup>36</sup> Interpretacja A. de Waelhensa, odnosząca się do okresu *Sein und Zeit*, pozwala na wysunięcie wielu innych zarzutów (dotyczących np. poznawalności tego, co bytuje).