

STANISŁAW ŁOJEK\*

## HERMENEUTYCZNA KONCEPCJA PODMIOTU MARTINA HEIDEGGERA

Słowa kluczowe: Heidegger, hermeneutyka, Kartezjusz, podmiotowość nowożytna, naukowy obraz świata, *Dasein*

Keywords: Heidegger, hermeneutics, Descartes, modern subjectivity, scientific picture of the world, *Dasein*

We *Wprowadzeniu* do rozprawy *Bycie i czas* Martin Heidegger oznajmia, że filozofia jest hermeneutyką (Heidegger, 1994, s. 53–54). Lektura tego dzieła przekonuje, że takie pojmowanie filozofii zakłada hermeneutyczną koncepcję człowieka. Proponując ją, niemiecki myśliciel zrywa z dotychczasową tradycją (Heidegger, 1994, s. 29), stwierdzając, iż hermeneutyczna odpowiedź na pytanie o istotę człowieka bardziej adekwatnie niż odpowiedź tradycyjna opisuje, w jaki sposób rzeczywiście doświadczamy samych siebie. Uważa również, że tradycyjne odpowiedzi zniekształcają realne doświadczanie otaczającego nas świata, który dla nas, jako istot interpretujących, jest przede wszystkim siecią sensów i znaczeń.

---

\* Stanisław Łojek – dr hab. w Instytucie Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Zakładzie Filozofii Europejskiej. Zainteresowania badawcze: filozofia polityki, myśli Nietzschego i Heideggera.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of European Studies, Jodłowa 13, 30-252 Cracow. E-mail: stanislaw.lojek@uj.edu.pl.

W swych późniejszych pismach Heidegger poświęca wiele uwagi kwestii dziejowej zmienności fundamentalnych poglądów dotyczących zarówno natury człowieka, jak i natury rzeczywistości. Zmienność ta potwierdza jego zdaniem hermeneutyczną wykładnię człowieczeństwa: człowiek jest istotą dziejową, *ponieważ* jest z natury istotą interpretującą. Dokonując głębszego namysłu nad dziejowymi przemianami, zwraca też uwagę na inną zależność. Zauważa, iż właściwy nam sposób pojmowania samych siebie pozostaje w ścisłym związku nie tylko z naszym obrazem rzeczywistości, lecz także z zasadniczym stosunkiem do niej.

Między innymi pod wpływem Nietzscheańskiej diagnozy współczesności jako czasu nihilistycznej utraty sensu, Heidegger szczególnie starannie zgłębia i rozwija powyższy wątek. Za głównego „winowajcę” panującej w naszej epoce bezsensowności uznaje nowożytną podmiotowość (a dokładniej – jej współczesną odmianę, najtrafniej jego zdaniem ujętą w Nietzscheańskiej metafizyce woli mocy). Właśnie tę samo-wykładnię człowieczeństwa zacznie uważać za najwłaściwszy punkt odniesienia dla ukazania wartości własnej, hermeneutycznej koncepcji. Stwierdzi przy tym, że podmiotowość nowożytna niesie w sobie niebezpieczeństwo całkowitej utraty autentycznego kontaktu rzeczami i, w konsekwencji, zagubienia naszego człowieczeństwa. Jej krytyka będzie miała zatem głęboki wymiar praktyczny i normatywny. Tak jak zgłębianie i doświadczanie przeciwstawianej jej podmiotowości hermeneutycznej, którą zdaniem Heideggera nie tylko możemy i powinniśmy, lecz ze względu na wspomniane zagrożenie musimy „odzyskać”.

## I

To, co zasadniczo odróżnia nowożytny pogląd na człowieczeństwo od poglądów wcześniejszych, można ująć w kategoriach relacji istot ludzkich z otaczającą je rzeczywistością. W czasach przed-nowożytnych człowiek rozumiał sam siebie jako część całości, z której odczytywał znaczenia, cele, normy oraz wzorce, tkwiące w samej naturze bądź umieszczone w niej przez Boga. O tym, kim jest, dowiadywał się, poznając swoje miejsce oraz funkcję w obrębie całości, wyznaczone przez całość. Ponieważ źródło jego człowieczeństwa znajdowało się na zewnątrz, w kosmicznym porządku

rzeczy, by poznać samego siebie i stać się tym, kim jest, musiał zwracać się ku czemuś poza sobą. Jak zauważa Charles Guignon,

Sokrates nie podzielał zapewne naszych poglądów na istoty ludzkie, nie uważał ich za zamknięte w sobie jednostki, z ich wewnętrznym, osobistym byciem, istniejące bez określających je lub niemożliwych do wyeliminowania relacji z czymkolwiek na zewnątrz. Wedle platońskiego odczytania Sokratesa, ludzie są pojmowani jako części szerszej kosmicznej totalności, zajmujące określone miejsce w kosmicznej sieci relacji, w której o tym, czym cokolwiek jest – bycie czegokolwiek jako bytu takiego a nie innego rodzaju – decyduje właśnie jego miejsce oraz funkcja w obrębie tejże szerszej całości. We wszechobjemujący kosmiczny kontekst wpisany jest, zgodnie z tym poglądem, zbiór porządkujących zasad – porządek „idei” – które określają zarówno realność rzeczy, jak ich względną wobec całości wartość. Znać samego siebie oznacza zatem znać przede wszystkim własne *miejsce* w planie rzeczy – to, czym jesteś i czym powinienes być, tak jak to zostało z góry ustalone przez kosmiczny porządek (Guignon, 2005, s. 7–8).

Podmiot nowożytny natomiast to podmiot niezaangażowany, oderwany od świata i zamknięty nań. Żadna relacja z zewnętrzną rzeczywistością nie określa jego podmiotowości. Aby odpowiedzieć sobie na pytanie o własne człowieczeństwo, zwraca się wyłącznie ku swemu wnętrzu, gdyż ani nie chce, ani nie może odwoływać się do niczego poza nim. Biorąc pod uwagę to, co powiedzieliśmy wcześniej o samoświadomości człowieka przednowożytnego, łatwo zauważyć, iż przejście do nowożytnej idei podmiotowości było uwarunkowane zmianą obrazu świata. Zmianą skutkującą uprzedmiotowieniem rzeczywistości, jej „odczarowaniem”. Natura musiała przestać być źródłem znaczeń oraz norm i stać się po prostu przedmiotem stojącym „naprzeciw” podmiotu. Potwierdza to wspomnianą wcześniej tezę Heideggera, iż nasze pojmowanie samych siebie pozostaje w ścisłym związku z tym, jak postrzegamy całość rzeczywistości. Poszukując źródeł nowożytnej podmiotowości, musimy uwzględnić tę zależność, która wyraźnie uwidacznia się między innymi w procesie przekształcania obrazu świata pod wpływem rozwoju nauki nowożytnej. Zgodnie ze światopoglądem dominującym wcześniej, porządek wszechświata był ujmowany jako ucieleśnienie porządku Idei, które w interpretacji chrześcijańskiej były myślami Boga. Porządek ów, rządzony przez rozum i dobro, wyznaczał każdej istniejącej rzeczy właściwe jej miejsce oraz funkcję. Każda rzecz miała „przedustawny”

cel, wyznaczany zarówno przez jej własny archetyp, jak i przez całościowy porządek. Uważano również, w zgodzie z naturalną postawą wobec rzeczywistości, że wszystkie własności danej rzeczy przysługują jej samej, są jej własnościami. Wszystkie te fundamentalne – gruntujące ówczesny światopogląd – twierdzenia ontyczne okazały się niewspółmierne z założeniami nowej metody badania zjawisk przyrodniczych, sformułowanymi przez Galileusza i rozwijanymi przez jego następców. A ponieważ okazało się również, że założenia te są zadziwiająco zgodne z modelem wszechświata starożytnych atomistów, twórcy nowożytnej nauki musieli powitać odkrycie na nowo ich pism (przede wszystkim Lukrecjusza) ze szczególnym entuzjazmem (zob. Tarnas, 2002, s. 313–317). Dzieło ich ostatecznego uzgodnienia przypadło w udziale Kartezjuszowi, którego powszechnie uważa się za ojca filozofii nowożytnej i który z pewnością zasługuje na miano przynajmniej jednego ze współojców nowożytnego światopoglądu.

Galileusz był przekonany, że wszystkie zjawiska przyrodnicze można i należy badać metodami analizy matematycznej. Zauważył również, że efektywne stosowanie tej metody wymaga, by uczeni brali pod uwagę jedynie własności wymierne i przez to „obiektywne” (np. wielkość, ilość czy ruch), pomijając w badaniu, jako subiektywne, własności postrzeniowe (takie jak kolor, zapach czy smak). Matematyczna analiza przeprowadzona w oparciu o własności ilościowe pozwalała lepiej zrozumieć zachowanie materii będącej w ruchu. Rozszerzaniu i uprawomocnianiu uzyskiwanej w ten sposób wiedzy o rzeczywistości sprzyjało przeprowadzanie eksperymentów, sprawdzających stawiane hipotezy, oraz korzystanie z technicznych przyrządów. Zastosowanie tych metod pozwoliło Galileuszowi wykazać błędność wielu zasadniczych twierdzeń fizyki Arystotelesa, na której opierał się dominujący jeszcze w tym czasie światopogląd. Tym samym pojawiła się potrzeba znalezienia innej kosmologii, odmiennej wizji całości, z którą można byłoby uzgodnić obserwacje i teorie nowej nauki. Inspiracją i wzorem dla niej stał się starożytny atomizm.

Wedle tej teorii wszechświat to niekończenie wielki zbiór nieskończenie wielu czysto materialnych cząstek, poruszających się w sposób przypadkowy i wchodzących ze sobą w przypadkowe przyczynowe interakcje. Ponieważ atomom przysługują tylko własności ilościowe i ponieważ nie mają one żadnej inteligencji ani żadnego celu, ich ruch oraz wzajemne oddziaływania dokonują się wyłącznie wedle wyrażalnych językiem matematyki zasad mechaniki. W takim „odczarowanym” (jak go później określi

Weber) świecie, w którym każde położenie w przestrzeni jest równe każdemu innemu, poszczególnym bytom nie przysługuje żadne wyróżnione miejsce ani żadna wyróżniona funkcja. Rzeczywistość jako całość nie tworzy już bowiem żadnego sensownego porządku: porządku nadającego określony sens (a przez to również miejsce i funkcję) każdemu poszczególnemu bytowi. Istnienia oraz funkcjonowania żadnej rzeczy nie określa żaden ustanowiony z góry, nadany jej przez właściwą jej „ideę” (formę, archetyp) oraz przez całościowy porządek, cel. Funkcjonowanie czysto materialnych obiektów, a wyłącznie takie tworzą teraz wszechświat, określa czysto przyczynowe interakcje.

Nowożytna modyfikacja tej kosmologicznej wizji, dokonana przede wszystkim przez Kartezjusza i Newtona, polegała głównie na uzgodnieniu jej z odkrywanymi przez nową naukę prawami (a także z chrześcijańskim nauczaniem o Bogu). Nowy obraz świata został powszechnie uznany za wierne odzwierciedlenie tego, czym ów świat rzeczywiście jest. A jest precyzyjnie zaplanowanym i stworzonym przez Boga mechanicznym systemem, złożonym z materialnych cząstek, które poruszają się i wchodzą ze sobą w przyczynowe interakcje zgodnie z zasadami dającymi się wyrazić w języku matematyki. Przeświadczenie Galileusza, iż właśnie tym językiem napisana jest księga natury, znalazło najpełniejsze potwierdzenie w teorii Newtona, którego rychło uznano za tego, który ujawnił prawdziwą naturę rzeczywistości. Na początku osiemnastego wieku panowało przekonanie, iż cała rzeczywistość podlega odkrytym przezeń prawom. A raczej prawie cała, gdyż przynajmniej dwa rodzaje bytów nie pasowały do opisywanej przez owe prawa jednorodnej struktury wszechświata. Byt boski i byt ludzki, każdy na swój sposób, najwyraźniej były czymś innym lub czymś więcej aniżeli tylko materią w ruchu.

W przypadku transcendentnego Boga odmiennosc wydawała się nie tylko czymś oczywistym, ale i wielce fortunnym, gdyż dzięki niej mógł On pełnić niezmiernie istotną rolę w całościowym systemie. Rolę kogoś, kto sytuując się „poza”, mógł ów system zaplanować, stworzyć i podporządkować niezmiennym prawom. Ale jeśli wszechświat był taki, za jaki go uważano, to po akcie stworzenia jego istnienie oraz funkcjonowanie nie wymagało już działania nadprzyrodzonej istoty, Bóg zatem mógł, a nawet powinien, ze świata się wycofać. Jego interweniowanie w bieg zdarzeń uniemożliwiłoby bowiem naukowe przewidywania (zakładające niezmiennie obowiązywanie

praw natury), co z kolei oznaczałoby, że rzeczywistość jest w swej istocie odmienna od tego, w jaki sposób opisuje ją nauka.

Bóg mechanistycznego kosmosu różni się zasadniczo od Boga świata form, przedustawnych celów czy „postrzeżeniowych” jakości; świata, w którym każda rzecz posiada właściwą sobie funkcję i miejsce w nasyconym sensem całościowym porządku. Ale wraz ze zmianą obrazu rzeczywistości zmienia się nie tylko Bóg, przemianie musi ulec także człowiek. Wydaje się, że również dla niego nie może być miejsca w „nowym” świecie, że również on musi się w pewien sposób zeń wycofać. Oczywiście nie może się to dokonać tak, jak w przypadku transcendentnego Boga. Człowiek nie może usytuować się „poza”. Ponieważ jednak więzi łączące go dotychczas z naturą zostały zerwane, staje „naprzeciw” niej. Tak sytuuje człowieka Kartezjusz, tworząc w ten sposób całościowy obraz rzeczywistości i kładąc podwaliny pod nowożytny światopogląd.

Poszukując fundamentu wiedzy pewnej – i stosując przy tym metodyczne wątplenie we wszystko, w co można wątpić – francuski myśliciel odnajduje go w myślącej jaźni (w którą wątpić, jak powiada, nie sposób). Rezultatem tych dociekań jest jednak nie tylko niewątpliwa prawda o istnieniu naszego świadomego „ja”; każdemu z nas pozwalają one również pojąć, czym jest kryterium wiedzy pewnej. Otóż pewna wiedza to ta, którą możemy pojąć jasno i wyraźnie. Stosując to kryterium, nasza myśląca jaźń jest w stanie ustalić obiektywne istnienie oraz „istotę” Boga, a także obiektywne istnienie oraz „istotę” świata zjawisk (w tej kolejności).

W trakcie owego ustalania dochodzi do ujawnienia istotnych prawd dotyczących samej myślącej jaźni oraz jej relacji z zewnętrzną rzeczywistością. Staje się oczywiste, że jaźń jest czymś radykalnie innym i odrębnym od materialnego świata zjawisk. Nie tylko dlatego, że wiedza o tym, co wewnątrz nas, jest bardziej pewna niż o tym, co na zewnątrz. Wszystko, co na zewnątrz, jak pokazuje badanie prowadzone wedle kryterium jasności i wyraźności, jest czysto materialne, pozbawione jakiegokolwiek świadomości, duchowości, jakiegokolwiek celu. Aby zatem poznać prawdę o zewnętrznym świecie, należy abstrahować od wszystkich tych własności rzeczy, które są subiektywne i wtórne. Musimy przyjąć postawę niezaangażowanego, bezstronnego obserwatora, który doskonale zdaje sprawę, że takie własności jak kolor, zapach, piękno, dobroć czy użyteczność nie przysługują samym rzeczom, lecz istnieją „w” nich jedynie w odniesieniu do naszych własnych doświadczeń. Dzięki temu będziemy w stanie wypreparować te

własności, które istnieją w samych rzeczach, stanowią ich istotę, własności kwantyfikowalne, takie jak masa, kształt położenie, prędkość. Wyodrębniając obiektywne własności rzeczy, uprzedmiotawiając całą zewnętrzną rzeczywistość, możemy (stosując metody naukowo-matematyczne) nie tylko zdobyć prawdziwą wiedzę o wszechświecie, ale też dzięki niej skutecznie ów wszechświat przekształcać – tak aby służył człowiekowi.

Jaźń ujmowana w ten sposób w pełni zasługuje na miano podmiotu: zawierającego się w samym sobie, samo-świadomego i samo-określającego się centrum doświadczenia, poznawania i działania. Wszystkie wcześniejsze koncepcje ujmowały jaźń jako z natury swej usytuowaną w całościowym porządku rzeczywistości, z którego czerpała ona wyznaczniki własnej tożsamości, wzorce poznawcze oraz moralne. Wejście w nowożytność mogło się zatem dokonać dzięki wyemancypowaniu jaźni. Według Kartezjusza, jaźń jest substancją (*res cogitans*, substancją myślącą) całkowicie odmienną od materii (ciała fizycznego, świata obiektywnego), czyli substancji rozciągłej (*res extensa*). Rzeczywistość zewnętrzna, jako czysto materialna i mechanistyczna, stojąca *naprzeciw* jaźni, nie może być dla niej źródłem jakichkolwiek standardów. Wyemancypowana jaźń jest już gotowa, by przejąć tę rolę i zacząć określać samą siebie. I choć sam Kartezjusz utrzymywał, że gwarantem zarówno realności świata zewnętrznego, jak i niezawodności naszych władz poznawczych jest Bóg, jego argumentacja, iż to ludzki rozum ustala istnienie Boga, otwiera rewolucyjną drogę do uznania tegoż rozumu za władzę zdolną do autonomicznego samookreślenia.

Jeśli powyższą światopoglądową przemianę można ujmować w kategoriach wycofywania się Boga i przejmowania jego roli przez człowieka (utożsamiającego się z własną myślącą jaźnią), to tym bardziej odnosi się to do przeobrażenia relacji tego ostatniego z zewnętrzną rzeczywistością. Ontologiczne wyemancypowanie człowieka pozostaje w ścisłym związku z określoną postawą wobec radykalnie odrębnego świata. Opisują ją cztery słowa-klucze: poznanie, kontrola, panowanie i obiektywizowanie. Rozum ludzki jest w stanie przeniknąć prawa natury i dzięki temu wejść w posiadanie wiedzy pewnej o wszechświecie. Tej niespotykanej wcześniej wierze w moc ludzkiego rozumu (ustanawiającego nawet istnienie Boga) towarzyszy przekonanie, że poznanie rzeczywistości może i powinno umożliwiać jej kontrolowanie. Kontrola ma służyć panowaniu, to zaś – takiemu przekształcaniu otaczających nas rzeczy, by można je było wykorzystać do realizowania wyznaczanych przez człowieka celów. To wszystko jednak

(poznanie, kontrolowanie, panowanie) wymaga od nas przyjęcia takiej postawy wobec rzeczywistości, która rzeczywistość tę obiektywizuje (uprzedmiotawia, „odczarowuje”). Kartezjusz wzywa nas do narzucenia sobie poznawczej dyscypliny, która ma polegać na uwolnieniu się od myśli, że w materii odnaleźć można jakiegokolwiek mentalne własności lub procesy; na przyjęciu postawy zewnętrznego obserwatora, który umie oddzielić to, co subiektywne, od obiektywnego stanu rzeczy i jest w stanie rozpoznać, że zapach, kolor, smak (piękno, dobro, sprawiedliwość) nie przysługują samym rzeczom, które nie są niczym innym jak czysto materialnymi elementami złożonego systemu mechanicznego.

Również dla Heideggera Kartezjusz jest nie tylko ojcem nowożytnej filozofii, lecz także twórcą nowożytnej wizji człowieczeństwa. Jego zdaniem filozofia nowożytna przybiera po Kartezjuszu taki, a nie inny kształt właśnie dlatego, że w pełni akceptuje ową wizję i czyni ją swą własną podstawą; a akceptuje ją, ponieważ prezentowany w niej obraz staje się dla nas samych, dla ludzi nowożytnych, czymś oczywistym. Poddając krytyce nowożytny model podmiotowości, Heidegger musi zatem uwzględnić jego przemożne oddziaływanie, tym bardziej że krytyka winna jego zdaniem skłonić nas do innego spojrzenia na siebie i wzbudzić potrzebę gruntownej przemiany. Bowiem to, w jaki sposób doświadczamy samych siebie, wpływa decydująco na kształt naszego własnego istnienia oraz naszych relacji ze światem. Dlatego konfrontacja Heideggera z nowożytną podmiotowością rozgrywa się na kilku płaszczyznach. Na każdej z nich punktem odniesienia jest dlań wizja człowieka jako istoty interpretującej.

## II

Prezentując w dziele *Bycie i czas* własną koncepcję hermeneutyczną, Heidegger stwierdza, iż wizję Kartezjusza należy uznać za najbardziej wobec niej przeciwstawną (Heidegger, 1994, s. 126). Analiza Kartezjańskich *res extensa* i *res cogitans* służy mu zatem do uwypuklenia i dookreślenia tego, co sam ma do powiedzenia na temat świata i człowieczeństwa. Zauważa, iż to, w jaki sposób Kartezjusz ujmuje rzeczy cielesne, świat oraz bytującego w tymże świecie człowieka, opiera się na przyjętej przezeń z góry idei bycia (Heidegger, 1994, s. 137). Zgodnie z nią właściwie jest to, co zawsze jest obecne, zawsze się ostaje. Choć francuski myśliciel uznał wątplenie za



właściwą metodę filozoficznych dociekań, ideę bycia jako stałej obecności przyjął bezkrytycznie, traktując ją jako oczywistą. Jest to o tyle zrozumiałe, że została ona przezeń wywiedziona z panującego w tradycyjnej ontologii pojęcia substancji. Przy czym właściwy sens tego pojęcia pozostawił on bez wyjaśnienia (Heidegger, 1994, s. 133), przedstawiając go „na okrężnej drodze przez najważniejszą substancjalną własność danej substancji” (Heidegger, 1994, s. 135). W przypadku rzeczy cielesnych, konstytuujących według Kartezjusza świat, własnością tą jest, jak już mówiliśmy, rozciągłość. Wiele wysiłku poświęca on wykazaniu, iż rozciągłość zawsze musi być (musi być stale obecna), by materia mogła być sobą. Wszystkie inne określenia (takie jak twardość, kolor czy ciężar) stanowią *modi* samej rozciągłości, mogą zostać materii odjęte, a mimo to pozostanie ona tym, czym jest (Heidegger, 1994, s. 128–129).

Jeśli rozciągłość jest substancjalną własnością materialnego świata, to relacje, w jakie z tymże światem może wchodzić myśląca jaźń (której substancjalną własnością jest myślenie), mogą mieć wyłącznie charakter zewnętrzny. Właściwie możemy mówić tutaj o jednym rodzaju relacji, mianowicie o poznawaniu, które według Kartezjusza powinno zasadniczo przybierać formę poznania matematyczno-fizykalnego (Heidegger, 1994, s. 136). Ten rodzaj poznania pozwala bowiem uchwycić to, co właściwie jest. A właściwie jest to, co stale obecne, co niezmiennie pozostaje tym, czym jest. Matematyka umożliwia nam poznanie tego czegoś takim, jakie rzeczywiście jest. Okazuje się zatem, iż dzięki zdolności do matematycznego poznawania podmiot posiada również moc orzekania o tym, co (i jak) właściwie jest. Idea bycia jako stałej obecności zyskuje tym samym dodatkowe, obok tradycyjnego pojęcia substancjalności, oparcie: specyficznie nowożytne i transcendentale (Heidegger, 1994, s. 137).

Analiza przeprowadzana przez Heideggera ma na celu wykazanie, że idea ta zostaje *narzucona* światu rzeczy, że wbrew twierdzeniu Kartezjusza, i wbrew twierdzeniom nowożytnej nauki, nie oddaje ona tego, czym i jaki ów świat rzeczywiście jest: „Kartezjusz nie wyznacza (...) sposobu bycia wewnątrzświatowego bytu, lecz przepisuje niejako światu jego «właściwe» bycie na podstawie nie odsłoniętej co do swego źródła i nie uprawomocnionej idei bycia (bycie = stała obecność)” (Heidegger, 1994, s. 137).

Na podstawie tej wypowiedzi można wstępnie sformułować zasadnicze zarzuty, wysuwane przez Heideggera wobec ideału teoretycznej obiektywności. Otóż jego zdaniem ideał ten przedstawia rzeczywistość w sposób

zniekształcony przez swe własne przed-poznawcze założenia: tworzące ją byty zostają tak przeobrażone (zobiektywizowane), by do nich pasowały. Jednak same te założenia nie są uświadamiane i tylko dlatego, że pozostają zasłonięte przed poznającym rzeczy „obiektywnym obserwatorem”, może on utrzymywać, iż jego neutralna postawa jest postawą uprzywilejowaną, gdyż zapewnia dostęp do prawdy o rzeczywistości. Jak pisze Cristina Lafont, komentując Heideggerowską koncepcję filozofii jako hermeneutyki, takie rozumienie bycia bytów

jest tak samo jak każde możliwe rozumienie zależne od kontekstu i perspektywiczne. W ramach parametrów swego własnego wstępnego zasobu, wstępnego oglądu oraz wstępnego pojęcia jest ono jak najbardziej akceptowalnym rodzajem interpretacji. Nie do zaakceptowania natomiast jest jego zaborcze usiłowanie monopolizowania prawa do definiowania całości rzeczywistości oraz zawartej w tej całości rzeczywistości ludzkiej (Lafont, 2007, s. 281).

### III

W *Byciu i czasie* uzasadnienie obu powyższych zarzutów dokonuje się w oparciu o porównawczą analizę różnych sposobów doświadczania otaczającej nas rzeczywistości. Na przykład tuż po omówieniu metafizycznych fundamentów myśli Kartezjusza Heidegger konfrontuje codzienne, zwykle doświadczanie przestrzeni z doświadczaniem jej na sposób specyficznego, naukowego czy też „matematyczno-fizykalnego” poznawania, które według francuskiego myśliciela umożliwia nam dotarcie do bytu takiego, jaki jest (Heidegger, 1994, s. 44–161). Obiektywna, jednorodna przestrzeń nauki, wypełniona przez tworzące świat rozciągle rzeczy, jest zdaniem Heideggera czymś radykalnie odmiennym od „przestrzenności”, jakiej doświadczamy pierwotnie i zazwyczaj w codziennym życiu:

Uznanie *extensio* za podstawowy określnik „świata” ma swą fenomenalną zasadność, choć odwołanie się do *extensio* nie pozwala ontologicznie pojąć ani przestrzenności świata, ani najpierw odkrywanej przestrzenności bytu napotykanego w otoczeniu, ani wreszcie przestrzenności samego jestestwa (Heidegger, 1994, s. 144).

Wyjaśnijmy od razu, że „świat”, którego podstawowym budulcem jest *extensio*, czyli fizyczne uniwersum, nie pozwala pojąć świata (bez cudzysłowu), który w całościowej hermeneutycznej koncepcji Heideggera jest czymś zasadniczo odmiennym (o czym powiemy później). Zauważmy również, iż między objaśnianiem wspomnianego świata a objaśnianiem jestestwa (człowieka) oraz napotykanymi przezeń bytów występuje ścisła wzajemna zależność. Twierdząc, iż odwołanie się do *extensio* nie pozwala wyjaśnić żadnego z nich, Heidegger raz jeszcze potwierdza, że jego zdaniem taka sama zależność obowiązuje w koncepcji Kartezjańskiej.

Przestrzeń fizyczna, ujawniana przez „oderwanego” oraz „bezzstronnego” obserwatora i ujmowana w naukowych teoriach, to przestrzeń „czystych wymiarów” (Heidegger, 1994, s. 159), w której każde miejsce jest „pozycją czasoprzestrzenną, punktem światowym, który niczym się nie wyróżnia od pozostałych” (Heidegger, 1994, s. 507), zaś odległości to nic innego jak odcinki przestrzeni, „wymierzone odstępami między rzeczami” (Heidegger, 1994, s. 152–153). Ujawnienie fizycznej przestrzeni świata rzeczy rozciągniętych dokonuje się poprzez pominięcie tego, co tworzy przestrzeń doświadczaną na co dzień: przestrzeń, w której do poszczególnych miejsc przynależą określone rzeczy i w której miejsce każdej rzeczy jest konstytuowane przez kierunki i oddalenia, te zaś pozostają w ścisłej zależności od usytuowania danej rzeczy względem innych rzeczy (Heidegger, 1994, s. 146–147). W tej „codziennej” przestrzeni od jednego miejsca do innego może być „parę kroków” lub „pół pacierza”, zaś „jakaś «obiektywnie» długa droga może być krótsza niż inna «obiektywnie» od niej dużo krótsza, która jest może «trudną drogą» i wydaje się nieskończenie długa” (Heidegger, 1994, s. 151). Jest to przestrzeń, w której miejsca, powiedzmy słońca, „z którego blasku i ciepła robi się na co dzień użytek”, zmieniają się (wschód, zachód, północ, południe) w zależności od „różnych zastosowań tego, czym [nas ono – S.Ł.] obdarza” (Heidegger, 1994, s. 147); dom ma swoje „otoczeniowe strony”, stronę słoneczną czy stronę północną, które „przydzielają” poszczególnym pomieszczeniom (sypialnia, salon) właściwe im miejsca, same zaś są zależne od miejsc związanych ze słońcem (Heidegger, 1994, s. 147); kościoły i groby natomiast „są położone na linii wschód–zachód, na linii stron życia i śmierci, które określają samo jestestwo z uwagi na jego najbardziej własne możliwości bycia w świecie” (Heidegger, 1994, s. 148).

Z powyższych przykładów wynika, że zubożony sposób ujawniania przestrzeni jest niepodzielnie związany ze zubożonym sposobem ujawniania

napotykanych w niej bytów. „Obiektywny” obserwator przestrzeni fizycznej pomija bowiem specyficzne powiązania rzeczy oraz odniesienie zarówno tych powiązań, jak i samych rzeczy do tego, kto je napotyka. Zdaniem Heideggera, takie powiązania oraz odniesienia określają nasz sposób napotykania i doświadczania każdego bytu. W dziele zatytułowanym *Podstawowe problemy fenomenologii* analizuje on tę kwestię na przykładzie ściany sali wykładowej (Heidegger, 2009, s. 176–177). Otóż „w naturalnym odniesieniu do rzeczy – powiada – nie myślimy jednej rzeczy, a ilekroć ujmujemy ją osobno samą dla siebie, ujmujemy ją od strony pewnego związku, do którego ona podług swojej zawartości należy: ściana, pokój, otoczenie” (Heidegger, 2009, s. 176–177). Ów związek nie pojawia się dopiero jako wynik zaobserwowanego współwystępowania wielu rzeczy, lecz jest nam dany „prymarnie”, przed myślowym ujęciem jakiegokolwiek rzeczy. Nie jesteśmy w stanie ująć go wyraźnie i jednoznacznie, nie możemy go sobie nawet osobno (w oderwaniu od rzeczy) uświadomić, niemniej jednak każdy byt, „przy którym zrazu i zwykle przebywamy”, dany jest nam zawsze w takim związku (Heidegger, 2009, s. 176–177). Każdy taki byt jest tym, czym jest, oraz tak jak jest, na mocy tegoż powiązania (Heidegger, 2009, s. 176–177). Ta konkretna ściana sali wykładowej nie jest po prostu ścianą, lecz ścianą tego a tego uniwersytetu, istniejącego w tym a tym mieście, w taki a takim kraju... Kiedy napotykamy rzeczoną ścianę, całe to powiązanie jest nam już dane, ale też bez owego powiązania napotkanie jej jako tej właśnie ściany w ogóle nie byłoby możliwe (Heidegger, 1994, s. 81). Bowiem każdy napotykaný przez nas byt jest napotykaný zawsze jako taki a taki, istniejący tak a nie inaczej, czyli: obdarzony sensem, coś dla nas znaczący. Jak wyjaśnia David Hoy:

W przeciwieństwie do empirystycznej epistemologii, która zakłada, iż w pierw „postrzegamy” rzeczy z ich właściwościami i dopiero wtórnie stosujemy je lub ich używamy, Heidegger sugeruje, że ten rodzaj percepcji nie jest pierwotny. Widzenie nie jest po prostu zmysłowym postrzeganiem własności zewnętrznych rzeczy. Heidegger nie ujmuje widzenia jako postrzegania, że dana rzecz posiada taką a taką własność, lecz jako uprzednie interpretowanie czegoś *jako* czegoś (widzenie czegoś jako młotka, jako drzwi, lub jako stołu). (...) Uważa on, że uchwytyjemy byty jako byty w ich sieciach relacji z innymi bytami, nie zaś jako zespoły postrzeżeniowych własności. Nie jest zatem tak, że w pierw dostrzegamy jakieś barwy lub słyszymy dźwięki i dopiero wtórnie wnioskujemy, że tym, co widzimy lub słyszymy, jest motocykl. W pierw

napotykały motocykl, i dopiero wtórnie (jeśli w ogóle) wydobywamy zeń jego własności (Hoy, 2006, s. 189–190).

Owo rozumienie bytów, zawsze *już* obecne, kiedykolwiek napotykały jakikolwiek byt, Heidegger określa mianem „bycia” bytu, czyli tego, „co określa byt jako byt, to ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany” (Heidegger, 1994, s. 9). Przy czym „bytem” jest wszystko, „o czym mówimy, co uważamy, do czego się tak lub owak odnosimy; bytuje także to, czym my sami jesteśmy i jak jesteśmy” (Heidegger, 1994, s. 10). Heidegger podkreśla, że „bycie bytu samo nie jest bytem” (Heidegger, 1994, s. 9) i że w związku z tym nie możemy bycia ujawniać oraz pojmować tak samo, jak ujawniamy i pojmujemy byt. Dlatego też kartezjański (obiektywny, naukowy) sposób odkrywania i pojmowania rzeczywistości, redukujący tę rzeczywistość do rozciągniętych bytów, nie jest w stanie uwzględnić bycia.

Przypomnijmy, iż zdaniem Heideggera Kartezjusz uznał za oczywistą ideę bycia jako stałej obecności, którą wywiódł wprost, bez wyjaśnienia, z tradycyjnego pojęcia substancji. Pojęcie to jest dwuznaczne: „oznacza bądź *bycie* bytu jako substancji, *substancjalność*, bądź sam ten byt, pewną *substancję*” (Heidegger, 1994, s. 127). Jednak o sens *bycia* zawarty w idei substancjalności nie zapytywał ani Kartezjusz, ani żadna wcześniejsza ontologia. Sens ów nie został właściwie wyjaśniony, ponieważ zawsze był uznawany za oczywisty (Heidegger, 1994, s. 133). Za oczywiste uważano, że być, to być stale obecnym. Przy czym bycie ujmowano wyłącznie poprzez odniesienie do bytu, a dokładniej: poprzez te atrybuty odnośnego bytu, które „w najczystszy sposób wypełniają zakładany przecież *implicite* sens bycia i substancjalności” (Heidegger, 1994, s. 134).

Jeśli pomijamy bycie, jeśli sprowadzamy je bez reszty do bytu, rzeczy zostają wyrwane z kontekstu powiązań i tracą odniesienie do tych, którzy je napotykają, ujawniają i wykładają. Świat jawi się jako konglomerat jedynie obecnych rozciągniętych rzeczy. Ściana tej oto sali wykładowej staje się po prostu cielesną rzeczą, nieróżniącą się zasadniczo od dowolnej innej ściany. Używany na co dzień przez stolarza młotek (kolejny przykład przywoływany przez Heideggera) przestaje być narzędziem służącym do wbijania gwoździ; odtąd może posiadać ciężar, ale mówienie o nim, że, na przykład, jest zbyt ciężki lub zbyt lekki, traci sens; tak jak mówienie, że tu i tu jest *jego* miejsce (Heidegger, 1994, s. 505–507). Sensowność takich

wypowiedzi wymaga uwzględnienia kontekstu powiązań młotka z innymi rzeczami (np. z gwoździem czy z innymi narzędziami w warsztacie stolarza) oraz z tym, który go używa (po to, by wbić gwoźdź w deskę, to zaś po to, by zespolić ją z inną deską, to z kolei po to, by zrobić półkę itd.).

Nauka utrzymuje jednak, że omówione wyżej pominięcia są niezbędne, jeśli chcemy poznawać byty takimi, jakie rzeczywiście są. Kartezjusz stwierdza wprost, iż aby ująć byt w jego właściwym byciu, musimy go uprzedmiotowić, co wymaga oderwania się od codziennej perspektywy. Ale zdaniem Heideggera uwolnienie się od tego, co ujawnia się w potocznym przed-rozumieniu, wcale nie oznacza, że zdołaliśmy się uwolnić od wszelkiego przed-rozumienia. Bez niego bowiem nie byłibyśmy w stanie napotkać żadnego bytu. Również postawa „czysto” poznawcza (kartezjańska, naukowa), jak każda inna, opiera się na pewnym przed-rozumieniu, zakłada określoną ideę bycia. I tylko dlatego, że nie problematyzuje się owej idei, traktując ją jako oczywistą, można żywić przeświadczenie, iż jest ona postawą bezstronnego obserwatora.

#### IV

Przyjmowana bezrefleksyjnie idea bycia jako stałej obecności determinuje nie tylko nasz sposób ujmowania otaczającej nas rzeczywistości i odnoszenia się do niej. Kształtuje ona także nasze postrzeganie samych siebie, a zatem również to, kim jesteśmy. Zdaniem Heideggera w obu przypadkach dochodzi do zubożenia i zafałszowania:

Idea bycia jako stałej obecności nie tylko motywuje skrajne określenie bycia bytu z wnętrza świata i utożsamienie tego bytu ze światem w ogóle, przeszkadza ona zarazem w ontologicznie adekwatnym uwidocznieniu zachowań jestestwa. To zaś zupełnie zamyka drogę do dostrzeżenia ufundowanego charakteru wszelkiego zmysłowego i intelektualnego postrzegania i do zrozumienia takiego postrzegania jako możliwości bycia-w-świecie. Bycie „jestestwa”, do którego podstawowego ukonstytuowania należy bycie-w-świecie, Kartezjusz ujmuje w ten sposób jako bycie *res extensa* – jako substancji (Heidegger, 1994, s. 139–140).

Jeśli bycie bytów jest ujmowane jako stała obecność, właściwym sposobem dostępu do nich staje się postrzeganie. Oto dwa niekwestionowane założenia

tradycyjnej metafizyki (Heidegger, 1994, s. 137). Kartezjusz przejmując je bezkrytycznie i stara się określić warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby postrzeganie wiernie odzwierciedlało to, czym właściwie są byty. U Kartezjusza, tak jak w całej metafizycznej tradycji, ten rodzaj naszych relacji z rzeczywistością, tak rozumiane jej poznawanie, jest modelowy dla całości ludzkiego doświadczenia (Heidegger, 1994, s. 209). Heidegger zauważa jednak, że wszelkie postrzeganie, wszelkie myślenie i poznawanie, zawsze jest „ufundowane”: oparte na przed-rozumieniu bytu, na uprzednim ujmowaniu go *jako* takiego a takiego, będącego tak a tak. Model „postrzeżeniowy” całkowicie pomija – z konieczności, gdyż bycia nie sposób ujmować w kategoriach bytu – to, co jest pierwotne i co stanowi fundament wszystkich możliwych relacji ze wszystkimi możliwymi bytami, włącznie z nami samymi. Pominiecie to, jak zauważa Heidegger w przytoczonej wyżej wypowiedzi, skłania do tego, by byt ludzki ujmować na wzór innych bytów, jako jeden z nich. Tymczasem to, co pierwotne i fundujące, jest zarazem tym, co specyficznie ludzkie. Jestestwo (*Dasein*) bowiem, i tylko ono, bytuje „w sposób rozumienia bycia” („dlatego też termin «jestestwo» został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia”) (Heidegger, 1994, s. 18).

Człowieka wyróżnia to, że napotykając byty, zawsze napotyka je jako sensowne. Kluczowe jest tutaj hermeneutyczne ujęcie „świata”, zgodnie z którym świat to nie suma bytów, lecz suma powiązanych ze sobą sensów: „Świat jako całość nie «jest» bytem, lecz tym, w oparciu o co bytowanie *uzmysławia sobie* [*sich zu bedeuten gibt*], do jakiego bytu i jak *może* się ustosunkowywać” (Heidegger, 1995b, s. 51). Ujęcie to zmusza do odmiennego spojrzenia na człowieka oraz na wszystko to, co bytuje w świecie. Człowiek mianowicie nie jest stojącym naprzeciw, „oderwanym” od świata podmiotem, postrzegającym zapełniające świat byty, lecz „jestestwem” (*Dasein*), które zawsze jest w świecie, w sieci znaczeń i sensów, konstytuujących jego rozumienie zarówno samego siebie, jak i wszystkiego, co może zostać przezeń w obrębie świata napotkane:

Jestestwo nie jest (...) obecne wśród rzeczy z tą tylko różnicą, że je ujmuje, lecz egzystuje na sposób *bycia-w-świecie*, a ta *podstawowa własność jego egzystencji* stanowi *przesłankę* tego, *aby w ogóle można było coś ujmować*. Sposobem zapisu dajemy do zrozumienia, że struktura ta jest jednolita (Heidegger, 2009, s. 178).

Relacja jestestwa do świata nie jest relacją odrębnych bytów.

Jestestwo jest bytem-w-świecie, co oznacza: „jest” swoim światem, jest z wnętrza zażyłości ze światem. Tak jak nie jest ono przedmiotem, który występowałby w „świecie”, pośród ogółu bytu, tak też nie jest bezświatowym podmiotem, od którego, jak to ciągle od czasów Kartezjusza usiłowano czynić, trzeba by dopiero przerzucać most do „świata” (Pöggeler, 2002, s. 57).

Jestestwo o ile jest, zawsze jest w świecie, tzn. w sieci znaczeń i sensów, zawsze napotyka byty jako takie a takie. Od tak ujmowanego świata jestestwo w żadnym razie nie może się „oderwać”, nie może przybrać wobec niego postawy bezstronnego obserwatora. Kiedy Kartezjusz stwierdza, iż taka postawa warunkuje poznawczą relację z tym, co prawdziwie jest, ma na myśli zupełnie inny świat: sumę bytów rozumianych jako rzeczy rozciągle. Tyle tylko, że również w tym przypadku określona idea bycia bytów została z góry przypisana bytom. Zatem również w tym przypadku nie napotykamy bytów w ich „czystym” istnieniu, lecz *jako* takie a takie, czyli w określonej strukturze sensu. Świat, który ma na myśli Kartezjusz, może jako taki zostać napotkany oraz poznany jedynie z wnętrza świata, który Heidegger ujmuje jako sieć znaczeń: „Byt jako natura w najszerszym znaczeniu żadną miarą nie mógłby się ujawniać, gdyby nie miał sposobności wejścia w jakiś świat” (Heidegger, 1995b, s. 53).

Jeśli świat to suma znaczeń, to bycie w takim świecie nie jest po prostu fizyczną obecnością, lecz zaangażowaniem. Nie chodzi tu tylko o samo uwikłanie w wielość powiązanych ze sobą sensów, lecz także o egzystencjalne źródło tegoż uwikłania, czyli troszczenie się o to, co w świecie napotykamy: „To bycie-już-przy nie jest od razu drętwym wpatrywaniem się w coś czysto obecnego. Bycie-w-świecie jest zatroskaniem *odurzonym* światem, o który się troska (Heidegger, 1994, s. 86). To, co nas otacza, ma dla nas jakiś sens i jakieś znaczenie, *ponieważ* jakoś nas dotyczy. Nie tyle bytujemy obok rzeczy (jedynie je obserwując), co egzystujemy *przy* rzeczach, angażując się w nie na różne sposoby: zajmując się czymś, stosując coś, wytwarzając, realizując, zapytując, rozważając, omawiając... (Heidegger, 1994, s. 79–80).

Troszczenie się o dany byt, współokreślające jego znaczenie i sens, przybiera różne postaci także ze względu na tego, kto się troszczy. Wspomniana wcześniej ściana sali wykładowej uniwersytetu jest dla wykładowcy czymś innym niż dla studenta czy dla zwiedzającego turysty;



albowiem dla każdego z nich czymś innym jest sam uniwersytet, którego kontekst za każdym razem określa sens ściany: to, że jest tak a tak, tym a tym. Natomiast kiedy wobec rzeczonyj ściany zechcemy przyjąć „czysto poznawczą” postawę „zewnętrznego obserwatora”, pominięty zostanie zarówno ów kontekst, jak i wielorakie więzi łączące troszczącego się z tym, o co się troszczy.

## V

Kiedy jednak mówimy o tym, że „naukowy” obraz rzeczywistości jest obrazem zubożonym, musimy pamiętać, że dla naukowca (dla „kartezjanisty”) niekoniecznie brzmi to jako zarzut. Według niego, jak pamiętamy, pominięcie subiektywnych elementów naszego doświadczania rzeczy umożliwia nam poznawcze dotarcie do rzeczywistości takiej, jaka jest. Argumentacja Heideggera, że wiedza naukowa jest oparta na określonej idei bycia, która została nie tyle odczytana z rzeczywistości, co jej przypisana, podważa to przekonanie. Poszczególne byty możemy ujmować za pomocą takich pojęć jak ruch, czas czy przestrzeń, *ponieważ* wszystko, co istnieje, *uprzednio* ujęliśmy jako stałą obecność.

Kant pokazał jednak, iż nawet jeśli uznamy, że poznanie naukowe nie jest w stanie dotrzeć do rzeczywistości „samej w sobie”, to – ze względu na to, w jaki sposób ludzki umysł z konieczności porządkuje treści empiryczne – przysługuje mu uniwersalna ważność. Poznanie naukowe, zgodnie z tym poglądem, opiera się na wiedzy apriorycznej, bez której żadne ludzkie doświadczenie nie byłoby możliwe. Również Heidegger uważa, że określone *a priori* warunkuje wszelkie doświadczanie i poznawanie rzeczy i jest ich (doświadczania i poznawania) nieodłącznym elementem. Tyle, że dla niego aprioryczne jest określone rozumienie bycia, nie zaś, jak dla Kanta, wbudowane w nasz aparat poznawczy formy czy też struktury poznania. W odniesieniu do nowożytnej nauki tym, co *a priori*, jest rozumienie bycia jako stałej obecności. W związku z tym powstaje pytanie, czy również w tym przypadku wiedza aprioryczna ma uniwersalną ważność. Odpowiedź twierdząca mogłaby stanowić uzasadnienie dla przekonania, iż poznanie naukowe posiada wyróżniony status, który sprawia, że może ono być miarą wszelkiego poznawania i, w konsekwencji, doświadczania. To z kolei mogłoby potwierdzać trafność zakładanego i implikowanego

przezeń ujęcia człowieka jako podmiotu, który pozostaje w takiej, a nie innej relacji do bytu.

Heidegger twierdzi jednak, iż „wzorcowość matematycznego przyrodoznawstwa nie polega na jego szczególnej ścisłości i mocy obowiązującej dla «każdego», lecz na tym, że tematyczny byt jest w nim tak odkrywany, jak byt wyłącznie może być odkryty: w już uprzednim projekcie ukonstytuowania jego bycia” (Heidegger, 1994, s. 508). Ustalenia matematycznego przyrodoznawstwa, dotyczące poszczególnych zdarzeń czy też faktów, nie są uniwersalnie ważne w sposób absolutny, lecz uniwersalnie ważne dla tych, którzy postrzegają i interpretują poszczególne fakty w świetle uprzedniego projektu ukonstytuowania bycia bytu (w świetle projektu bycia jako stałej obecności) (Heidegger, 1994, s. 508). W świetle innego projektu te same zdarzenia i te same fakty jawiłyby się inaczej. A ponieważ „podstawowe ujęcie rzeczy”, na którym opiera się matematyczne przyrodoznawstwo, zaistniało w określonym momencie dziejów i „potrzebna była długa walka, by doprowadzić je do panowania” (Heidegger, 2001, s. 85), zdaniem Heideggera tezę powyższą możemy stosunkowo łatwo zweryfikować.

W tekście *Pytanie o rzecz* opisuje on doświadczenie Galileusza dotyczące swobodnego spadania ciał (Heidegger, 2001, s. 85). Uczony zaprojektował ów eksperyment, by potwierdzić tezę, iż różnice w czasie spadania różnych ciał z tej samej wysokości zależą wyłącznie od oporu powietrza. Teza ta, będąca jednym z fundamentów nowożytnej nauki, czyli matematycznego przyrodoznawstwa, stała w sprzeczności z twierdzeniem Arystotelesa, że szybkość spadania poszczególnych ciał zależy od ich wewnętrznej natury oraz związku z ich własnym miejscem. Mieliśmy zatem do czynienia z konfrontacją fundamentalnych wizji samej natury rzeczy. Okazało się, że zwolennicy poglądu arystotelesowskiego, będący świadkami wspomnianego eksperymentu, nie zmienili swych zasadniczych przekonań i mimo iż widzieli dokładnie to samo, co Galileusz, odrzucili sformułowane przezeń wnioski:

Galileusz i jego przeciwnicy widzieli te same „fakty”; jednak te same fakty i to samo zjawisko różnie im się uwidoczniały, różnie je interpretowali. Odmienne jawiło im się to, co uważali za właściwy fakt i prawdę. Obserwując to samo zjawisko, coś sobie o nim myśleli, myśleli jednak co innego – nie w szczegółach, lecz zasadniczo – w kwestii istoty ciała i natury jego ruchu (Heidegger, 2001, s. 85).

Żadna obserwacja nie jest obserwacją „nagich” bytów czy też faktów, ponieważ wszystko, co postrzegamy, postrzegamy zawsze i z konieczności jako takie a takie i będące tak a tak. Aprioryczna wiedza o naturze tego, co jest, determinuje nasz sposób postrzegania świata jako całości oraz poszczególnych bytów. Nasze doświadczanie rzeczy nie jest w stanie zrewidować owej wiedzy i w tym sensie ma ona *dla nas* absolutną ważność. Ale „dla nas” w tym kontekście oznacza: dla ludzi żyjących w określonej epoce „dziejów Bycia”, czyli panowania takiej, a nie innej jego idei. Toczony w czasach przełomu spór Galileusza z „arystotelikami” pokazuje, że wszelkie doświadczanie rzeczy (czyli również to o charakterze poznawczym) jest interpretowaniem oraz że żadna interpretacja nie jest absolutna, ostateczna, dla wszystkich innych wzorcowa.

Nie jest taki również obiektywizujący rzeczywistość naukowy obraz świata. Heidegger nie zamierza negować jego oczywistych zastosowań i zalet. Demaskuje jednak i odrzuca roszczenie, jakoby odzwierciedlał on rzeczywistość samą w sobie.

Heidegger (...) utrzymuje, że ten sposób widzenia natury, jaki jest właściwy nowożytnej nauce, nie jest jedynym sposobem jej rozumienia. Jeżeli, tak jak Arystotelesowi, zależy nam bardziej na powiązaniu ze sobą rozmaitych zjawisk niż na ich przewidywaniu i kontrolowaniu, możemy wykrywać przyczyny celowe zamiast tych przyczynowych sił, które odkrywa nowożytna fizyka. Choć zatem może istnieć tylko jedna prawidłowa odpowiedź na poszukiwanie przyczyn *fizycznych*, wiele różnych sposobów widzenia natury może ujawniać ją taką, jak jest w sobie (Dreyfus, 1991, s. 261).

Postrzeganie i doświadczanie rzeczy przez pryzmat ideału teoretycznej obiektywności obiektywnej jest jednostronne, przez to znacząco zubożone. Wzorzec, jaki narzuca on rzeczywistości, każe pomijać i zniekształcać wszystko, co do niego nie pasuje. Ale to fałszowanie i skrywanie bogactwa realnych bytów samo jest skrywane przez to, iż prezentuje się ono jako całkowicie neutralna, obiektywna postawa wobec rzeczywistości, która dzięki swej bezstronności zapewnia uprzywilejowany dostęp do prawdy o tym, co i jak jest.

Nasz sposób widzenia rzeczywistości pozostaje w ścisłym związku z tym, jak postrzegamy samych siebie. Opierając naszą samointerpretację na doświadczeniu obiektywnego, jak sądzimy, postrzegania i poznawania

rzeczy, ujmowanych jako czysto materialne byty, doświadczamy samych siebie jako niezaangażowanych obserwatorów fizycznego świata pozostających w całkowicie zewnętrznych relacjach z owymi rzeczami. W tym wewnętrznym doświadczeniu pomijane jest jednak całe bogactwo sensów, w których jesteśmy zanurzeni. Nasze rzeczywiste bycie „w” świecie nie jest po prostu przebywaniem pośród, lecz byciem *przy* rzeczach, zaangażowaniem w rzeczy, które z kolei wymaga jakiegoś ich rozumienia, interpretowania. Przyjmując perspektywę obiektywnego obserwatora fizycznego świata, człowiek skrywa nie tylko to, że jest istotą hermeneutyczną, ale także, w konsekwencji, że perspektywa ta również jest samointerpretacją. To zaś każe mu wierzyć, iż w niej ujawnia się obiektywna prawda o nim samym. Roszczenie to jest właściwym celem krytyki Heideggera w *Byciu i czasie*, najtrudniejszą jego zdaniem przeszkodą na drodze do ogarnięcia i zrozumienia tego, kim rzeczywiście jesteśmy.

## VI

W późniejszych pismach ten zasadniczy spór nie zanika, ale akcent przesuwają się na jego wymiar praktyczny, odnoszący się do naszych relacji z rzeczywistością. W *Liście o humanizmie* Heidegger podkreśla, iż w myśleniu o byciu bytu w ogóle oraz o byciu człowieka nie istnieje podział na teorię i praktykę, że odnosi się ono wprost do działania (Heidegger, 1995a, s. 163). W myśleniu tym bowiem znajduje wyraz nasza zasadnicza postawa zarówno wobec świata, jak i wobec nas samych, a w ostatecznym rachunku to od niej zależy nasz sposób życia i postępowania. Jako że „etyczna” argumentacja „późnego” Heideggera jest ściśle związana z jego krytyką nowożytnej podmiotowości oraz własną koncepcją człowieczeństwa, chciałbym na zakończenie przynajmniej wskazać, w jakim kierunku zmierza.

Jeśli człowiek nowożytny wyróżnia się tym, że nie czerpie już żadnych wzorców (poznawczych czy moralnych) z porządku natury, to odwrotną stroną tej jego niezależności jest to, że sam staje się ich wyłącznym źródłem. Podmiot kartezjański, jak zauważa Heidegger, utożsamiając prawdziwość z poznawczą pewnością (tę zaś – z jasnością i wyraźnością), rości sobie prawo do orzekania, co, i jak, autentycznie jest. Sytuując się naprzeciwko poznawanego przez siebie bytu, wykląda ów byt według siebie, traktując jako nieprawdziwe (czyli nie-bytujące) wszystko to, co nie spełnia wymogów

swej wykładni. Tym samym uniemożliwia rzeczom ukazywanie tego, czym, i jak, same są. Jednak zasadniczy rys tej postawy wobec rzeczywistości w pełni ujawnia się dopiero we współczesnej technice, która wszystkie rzeczy traktuje jako „zasób”: coś do eksploataowania i wykorzystania (przez podmiot) (Heidegger, 2007). Mamy tu do czynienia z dwojaką niwelacją bytu. Dokonuje się jego totalne ujednoczenie: wszystko, co jest, *jest* zasadniczo zasobem, oraz równie totalne uczłowieczenie: wszystko, co jest, jest *ze względu* na podmiot, *dla* podmiotu. Pierwsze uniemożliwia ukazanie się poszczególnym bytom w swej specyficzności, w tym, co w nich niepowtarzalne. Drugie zaś sprawia, że rzeczywistość jako całość oraz poszczególne byty zostają pozbawione wszelkiego samoistnego sensu i wartości. Owocuje to, powiada Heidegger, „ostateczną złudą”, zgodnie z którą „wydaje się, że człowiek spotyka jeszcze tylko siebie samego” (Heidegger, 2007, s. 29).

We wspomnianym *Liście o humanizmie* niemiecki myśliciel oznajmia: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia” (Heidegger, 1995a, s. 151). To drugie określenie lepiej jego zdaniem oddaje „pierwotną” oraz „istotną” istotę człowieczeństwa. Pasterz bycia to ktoś, komu bycie się udziela, obdarza go sobą, kto wsluchuje się w bycie i troszczy się o nie. Zgodnie z tym ujęciem człowiek niczego nie narzuca temu, co jest, i nie przymusza tego, co jest, do podporządkowania się jego woli. Temu, co jest, pozwala on raczej być tym, czym jest.

Heidegger stwierdza, iż taka wizja istoty człowieka jest zgodna z koncepcją prezentowaną w *Byciu i czasie* (Heidegger, 1995a, s. 142), z koncepcją hermeneutyczną. Ale czy interpretowanie nie jest aby uczłowieczaniem, i to w najbardziej skrajnej postaci? I czy uczłowieczanie, w każdej formie, nie oznacza ujmowania bytu nie według jego własnej, lecz właśnie człowieczej miary? A czy ktoś, kto narzuca rzeczywistości taką miarę, może pozwalać bytom być? Może nie być panem bycia, lecz jego pasterzem?

Mówiąc o hermeneutycznej naturze człowieka, Heidegger mówi o jego skończoności, o tym, że nie jest on w stanie osiągnąć absolutnego poznania. W świadomości, że nasz obraz rzeczywistości jest tylko interpretacją, wyraża się postawa szacunku i pokory wobec tego, co nas otacza; postawa skrajnie odmienna od tej, która rości sobie prawo do orzekania o tym, co i jak prawdziwie jest. Interpretacja jest odpowiedzią na to, co jawi się nam jako to a to, tak a nie inaczej. A ponieważ to, co się jawi, jawi się zawsze jako niepowtarzalne, autentyczna odpowiedź stara się uchwycić i wyrazić – z konieczności w niedoskonały sposób – to, co w danym przejawie

specyficzne, wyjątkowe; nie zamyka go więc w sztywnych ramach pojęć, nie sprowadza do już znanego, nie niweluje do tego, co uznaje za istotne, za... prawdziwie będące. Ponieważ ujawnianie się rzeczy, wydobywanie się na jaw zakłada coś, z czego rzecz się wydobywa i co samo się nie ujawnia, autentyczna odpowiedź godzi się na to, co skryte, wręcz odsyła do tajemnicy, która wymyka się tej oraz każdej innej odpowiedzi; nie pragnie przenikać wszystkiego, co jest, światłem rozumu, również dlatego, że nie chce wszystkiego, co jest, czynić sobie poddanym.

## Bibliografia

- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge (MA)–London: MIT Press.
- Guignon, Ch. (2005). *On Being Authentic*. Taylor & Francis e-Library.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1995a). *List o humanizmie*. Tłum. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Znaki drogi*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1995b). *O istocie racji*. Tłum. J. Nowotniak. W: M. Heidegger, *Znaki drogi*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (2001). *Pytanie o rzecz*. Tłum. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2007). *Pytanie o technikę*. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 7–38). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hoy, D.C. (2006). *Heidegger and the Hermeneutic Turn*. W: Ch. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (s. 177–201). New York: Cambridge University Press.
- Lafont, C. (2007). *Hermeneutics*. W: H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (red.), *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing.
- Pöggeler, O. (2002). *Droga myślowa Martina Heideggera*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Tarnas, R. (2002). *Dzieje umysłowości zachodniej*. Tłum. M. Filipczuk, J. Roszkowski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.

---

## HERMENEUTIC CONCEPT OF SUBJECT ACCORDING TO MARTIN HEIDEGGER

### Summary

Philosophy is hermeneutics. This statement by Martin Heidegger may be read as a call to practice philosophy in a new way and, therefore, to look critically at the whole philosophical tradition. But this new approach to philosophizing, different from the traditional one, implies different understanding of the essence of man. According to the author of *Being and Time*, the hermeneutical conception of humanity describes more adequately than any previous conceptions our factual experience of both ourselves and the surrounding reality. He strongly opposes it to the modern vision of subjectivity, which he derives from Descartes. This paper is an attempt at analyzing this opposition. Much attention is devoted to the examination of the general relationship between prevailing visions of reality and dominant views on the essence of man. In particular, I'm interested in the relationship, which is very important for Heidegger, between the scientific picture of the world and the modern conception subjectivity. I consider, too, the practical consequences of the prevalence of this particular image of humanity.