

# Jaromir Brejda

---

## Życie jako przedmiot namysłu filozoficznego

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 251-256

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **ŻYCIE JAKO PRZEDMIOT NAMYSŁU FILOZOFICZNEGO**

Maciej Potępa: *Fenomenologia faktycznego życia*.  
Martin Heidegger, Warszawa 2004.

Książka Macieja Potępy bada genezę myśli autora *Bycia i czasu* w bardzo wnikliwy i sytematyczny sposób, wychodząc od wczesnych wykładów, które Heidegger głosił we Freiburgu. Obok wykładów Potępa analizuje recenzję książki Jaspersa *Psychologie der Weltanschauungen* oraz uwagi na marginesie artykułu Husserla do *Encyklopedii Britannica*. Trudno przecenić wagę wspomnianej recenzji w dorobku myśli Heideggera, gdyż mamy w niej do czynienia z pierwszą artykulacją poglądów młodego filozofa, który – pomijając nieco tendencyjny sposób odczytywania Jaspersa, na który Potępa zwraca uwagę – dochodzi do pierwszych sformułowań swojej koncepcji fenomenu, a zatem do pierwszych polemik, jeszcze nie wyrażonych wprost, ze swym mistrzem – Edmundem Husserlem.

Heidegger rozszerza pojęcie fenomenu: Husserlowską korelację pomiędzy zawartością treściową aktu (noematem) a aktem noezy, w którym ta treść się konstytuuje, odnosi do różnych sposobów bycia egzystencji, zarówno w sferze nastawienia teoretycznego, jak i praktycznie zorientowanego życia codziennego. Ten ostatni sposób bycia *Dasein* nie zakłada dystansu wobec życia i własnej egzystencji, lecz przeciwnie – wyraża najwyższe nią zainteresowanie. Nowa koncepcja fenomenu, co wyraźnie podkreśla monografia Potępy, musi zatem obejmować „sens zawartości” (*Gehaltssinn*), „sens odniesienia” (*Bezugssinn*) i „sens dokonania” (*Vollzugssinn*). W horyzoncie nastawienia teoretycznego sens dokonania przyjmuje wymiar teoretycznej noezy. Natomiast w odniesieniu do codzienności nie jest aktem teoretycznym, lecz wyraża pełne zaangażowanie i troskę.

Obok nowej koncepcji fenomenu, drugim osiągnięciem analizy Heideggera jest formalno-wskazująca metoda badania. Metoda ta wytycza drogę pozwalającą uchwycić życie *in statu nascendi*, w stanie jego spontanicznego rodzenia się,

bez konieczności tworzenia pojęć petryfikujących i unieruchamiających życie. W literaturze przedmiotu metoda ta określana jest jako teoria znaczenia dokonującego się w spełnianiu i w uczestnictwie, i w realizowaniu życia (*Vollzugstheorie der Bedeutung*). Stanowi ona kontynuację zarówno majeutyki Sokratejskiej, jak Kierkegaardowskiej. Używając terminologii wypracowanej przez Heideggera, można powiedzieć, że w filozofii jako fenomenologii życia faktycznego sens dokonania za swój „przedmiot” ma życie *in statu nascendi*. Formalno-wskazującą metodę badania fenomenologicznego musi poprzedzać redukcja fenomenologiczna, którą autor *Bycia i czasu* określa jako destrukcję uwalniającą doświadczanie fenomenologiczne od wszystkich uprzedmiotowień zaczerpniętych z najczęściej nieuświadomionych przez filozofa tradycji metafizycznych, kontekstów i paradygmatów dziejowych, zasadniczo obcych życiu faktycznemu.

Destrukcja to trzeci ważny moment nowego myślenia Heideggera, który został dobitnie wyeksponowany przez Potępę. Nowa koncepcja fenomenu, nowa metoda czy – jak ją Heidegger później określi – hermeneutyka formalno-wskazująca, poprzedzona destrukcją czy dekonstrukcją, to instrumentarium metodyczne mające umożliwić „pierwotną historyczną interpretację egzystencji”.

Potępa za Heideggerem stwierdza celnie:

„[...] pełne doświadczenie będzie widziane w swoim faktycznym właściwym związku w historycznym byciu sobą, o które rozchodzi się ostatecznie w filozofii” (s. 39).

Potępa, należący do wybitnych znawców myśli Jaspersa, pokazuje tendencyjność Heideggerowskiej interpretacji Jaspersa. Wedle niego Heideggerowi nie udało się uchwycić wewnętrznego napięcia, jakie istnieje pomiędzy tzw. spokojem światopoglądu a permanentnym niepokojem związanym z przeżyciem przez człowieka sytuacji granicznej. Należy także, jak sędzę, zwrócić uwagę, że to samo napięcie spotykamy u Heideggera, który idąc śladem Kierkegarda, w *Byciu i czasie* wprowadził „podwójny ruch egzystencji”, tj. między podejmowaniem przez nią projektów a ich unicestwieniem w ruchu wybiegania przez *Dasein* ku śmierci

Zmierzając do prezentacji fenomenologii faktycznego życia, Potępa koncentruje się na niektórych tylko punktach krytyki koncepcji życia wyłożonej przez Jaspersa w *Psychologie der Weltanschauungen*. Nie pyta przy tym dalej o źródłowość pewnych pojęć wprowadzanych w recenzji przez samego Heideggera. Można tu wskazać przykładowo na tak ważne w koncepcji życia faktycznego pojęcie trzech światów: otoczenia (*Umwelt*), świata dzielonego z innymi (*Mitwelt*) oraz świata bycia sobą (*Selbstwelt*). (Uważam, że podział ten występuje już u Maksa Schelera w jego dziele *Formalismus in der Ethik und materiale*

*Wertethik.*) Badanie prawomocności Heideggerowskiej krytyki Schelera mogłoby zapewne być celem innej rozprawy, do napisania której inspiruje praca Potępy. W ramach tej nowej rozprawy należałoby poddać ocenie, czy np. zarzut teoretycznego, a nie emocjonalnego sposobu dania życia w doświadczeniu fenomenologicznym, który Heidegger skierował pod adresem autora *Ordo amoris* i z jego koncepcji *ens amans*, akcentującej jej pierwotny charakter w stosunku do wszelkiego *ens volens* czy *ens cogitans*, został przez niego słusznie postawiony (s. 52). Monografia Potępy bada wnikliwie głównie zasadność czy może bezzasadność niektórych elementów Heideggerowskiej krytyki Husserla czy Jaspersa, nie ustosunkowuje się natomiast do zarzutów stawianych przez niego Schelerowi.

Na szczególną uwagę zasługuje wyeksponowany przez Potęgę wątek koncepcji wydarzenie (*Ereignis*) versus zdarzenie (*Vorgang*), który już w wykładach z roku 1919/20 zapoczątkował formowanie się drugiego najbardziej znaczącego obok *Bycia i czasu* dzieła Heideggera, za które zwykle się uważa pracę zatytułowaną *O wydarzeniu (Vom Ereignis)*, opublikowaną dopiero w roku 1989. Jest to doniosłe odkrycie, ponieważ stawia pod znakiem zapytania tezę o tzw. zwrocie w myśleniu autora *Czasu i bycia (Zeit und Sein)*. W jego świetle myśl Heideggera w swoim rozumieniu dziejowości już wcześniej, bo w latach dwudziestych, zdaje się wychodzić poza horyzonty filozofii transcendentalnej. Z tej perspektywy *Bycie i czas* można uważać za faktyczny regres w myśli Heideggera, np. w stosunku do wczesnych wykładów freiburskich. Świadczyć o tym może także rozczarowanie, jakie wywołała w gronie najbliższych uczniów Heideggera pospieszna, wymuszona okolicznościami zewnętrznymi publikacja *Bycia i czasu* – na co celnie zwraca uwagę Potępa.

Ważnym momentem Heideggerowskiej krytyki Husserla są uwagi Heideggera, jakie umieścił na marginesie artykułu Husserla do *Encyklopedii Britannica*. Ich analizą, rozszerzoną o ukrytą polemikę z fenomenologią Husserla, jaką Heidegger prowadził w wykładach marburskich, Potępa zajął się w rozdziale IX swojej monografii.

W precyzyjny i jasny sposób pokazuje Potępa fundamentalną różnicę, jaka zachodzi między ujęciem u Husserla relacji transcendentalne ego–świat, a relacją *Dasein*–świat u Heideggera. Zgodnie z ustaleniami zawartymi w tym rozdziale, świat jest dla Heideggera źródłowym egzystencjałem, leżącym na płaszczyźnie ontologicznej i wskazującym na sposób bycia *Dasein*, a dopiero wtórnie można mówić u niego o świecie jako horyzoncie ontycznym.

Czytamy u Potępy: „Podsumowując można stwierdzić, że krytyka Heideggera dotyczy trzech spraw. Po pierwsze: samego pojęcia redukcji fenomenologicz-

nej. Człowiek nie może wycofać się ze świata i zwrócić się refleksyjnie ku samemu sobie, żeby uchwycić swoją istotę. Jak długo egzystuje, rzucony jest w świat, któremu nadaje sens poprzez podejmowane projekty. Po drugie – dotyczy samego pojęcia świata. Po trzecie – pojęcia podmiotu transcendentального” (s. 105).

Krytykę podmiotu transcendentального poprzedza Potępa rozdziałem poświęconym transcendentальной fenomenologii Husserla, omawiającym koncepcje Ja czystego, Ja osobowego oraz Ja-monady. W rozdziale tym Potępa zmierza do wytyczenia granic zasadności Heideggerowskiej krytyki, która zwraca się głównie przeciw pojęciu Ja czystego, a pomija pozostałe formy podmiotowości u Husserla. Jego rozważania problemu stosunku wczesnego Heideggera do fenomenologii transcendentальной Husserla są pionierskie na gruncie polskim i właściwie nie mają w tym zakresie także żadnych odpowiedników w badaniach podjętych do tej pory w Niemczech. Potępa nie ogranicza się wyłącznie do rekonstrukcji (co ze względu na niezwykłą jego złożoność już byłoby jego niekwestionowaną zasługą), ale także w sporze między Husserlem a Heideggerem zajmuje własne stanowisko i je w sposób przekonujący uzasadnia.

Nowatorskie ujęcie świata jako egzystencjału ma swój pendant w nie mniej odkrywczym ujęciu współjstestwa (*Mitdasein*) za pomocą egzystencjału współbycia (*Mitsein*), którego jedynym prawzorem, jak mi się wydaje, jest Schelerowskie pojęcie osoby zbiorowej (*Gesamtperson*), będącej czystą aktualnością i zrębem wszelkiej zbiorowości. Pokazując dwa rodzaje troski o innego, Potępa analizuje realizację egzystencjału współbycia na dwa sposoby. Niewłaściwy sposób troski o Innego nie jest zwrócony na egzystencję innego, lecz na przedmiot jego troski (s. 165). Niewłaściwa relacja z drugim ma wyłącznie na celu zastąpienie go w jego trosce o przedmioty i dlatego nie wyzwala go do wolności. Analizy Potępy pokazują, że nie jest słuszna rozpowszechniona opinia o filozofii Heideggera, iż zaniedbuje ona i całkowicie pomija egzystencję innego człowieka.

Przechodząc od nieautentycznego do autentycznego sposobu bycia *Dasein*, Potępa stopniowo zbliża się w analizie zawartej w ósmej części pracy do rozważenia w byciu autentycznym roli fundamentalnego egzystencjału *Dasein*, jakim jest bycie-ku-śmierci. Przy czym rozważania fenomenu śmierci u Heideggera poprzedzone są analizami fenomenu cierpienia i śmierci u Jaspersa, ponieważ Potępa sądzi, iż w polemice z koncepcją Jaspersa Heidegger wypracował własne stanowisko. Rozważania problemu cierpienia i śmierci są pogłębieniem analiz, które Potępa zawarł w swojej poprzedniej książce zatytułowanej *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers* (Warszawa 2003), w której przede wszystkim analizował cierpienie i śmierć jako sytuacje

graniczne. Te bardzo fundamentalne rozdziały, wzbogacone o erudycję odniesienia fenomenu śmierci do analiz fenomenologicznych i filozofii niemieckiej XX wieku, stanowią zapewne nie tylko dla polskiego czytelnika bardzo atrakcyjną część lektury *Fenomenologii faktycznego życia*.

Książkę zamyka krytyka koncepcji śmierci Heideggera, jaką przedstawili Lévinas, Sartre i Walter Schulz. Najbardziej wnikliwie rozbudował przy tym Potępa krytykę Lévinasa, który inspirując się filozofią wczesną Heideggera, w swoich analizach śmierci w oryginalny sposób ją przekroczył. Lévinas mówi o śmierci i czasie właściwym jako wydarzeniu zachodzącym w naszej relacji z drugim człowiekiem, przez co zdecydowanie sytuuje się w opozycji do Heideggera. Śmierć nie jest, wbrew temu, co na ten temat twierdził Heidegger, możliwością, którą daje się antycypować jako najwyższy warunek naszej „przytomności” i podstawę naszego skończonego bycia w świecie. Śmierci nie daje się przezwyciężyć i włączyć do życia. Jest ona bowiem stale dla nas zagrożeniem i tajemnicą. W tym sensie śmierci nie daje się zhumanizować. Do podobnych co Lévinas wniosków dochodzi w swojej krytyce Sartre, chociaż czyni to za pomocą zasadniczo odmiennych pojęć filozoficznych. Również i on postawił Heideggerowi zarzut, że zhumanizował śmierć i tym samym włączył ją do życia, podczas gdy w rzeczywistości jest ona czymś absurdalnym i całkowicie wrogim życiu.

Ostatnia krytyka koncepcji śmierci u Heideggera pochodzi od Waltera Schulza, filozofa w Polsce prawie nieznanego, który w Niemczech zaliczany jest do najwybitniejszych znawców filozofii niemieckiego idealizmu (przede wszystkim późnej filozofii Schellinga). Potępa wnikliwie analizuje zarzut wysunięty wobec Heideggera, iż w swoich analizach śmierć uwewnętrzniał, odbierając przynależną jej groźbę. Analizy śmierci są również uwikłane w polemikę z Heideggerowską koncepcją świata i natury, poprzez które Schulz zdecydowanie przeciwstawił się filozofii subiektywności. W paradoksalny sposób Schulz interpretuje filozofię Heideggera jako apogeum postawy subiektywistycznej w filozofii, pomimo iż Heidegger, jak wiadomo, zaciekle zwalczał wszelką filozofię subiektywności od Kartezjusza począwszy, a na Husserlu kończąc. W perspektywie interpretacyjnej zaproponowanej przez Schulza Heidegger podjął nieudaną próbę obłaskawienia śmierci na drodze jej uwewnętrznienia. Wedle Schulza świat nigdy nie daje się uwewnętrznzić; to samo dotyczy śmierci. Rodząc się wchodziemy w świat, a umierając go opuszczamy.

Podsumowując uważam, że *Fenomenologia życia faktycznego* Macieja Potępy to wybitna monografia myśli Heideggera, akcentująca wiele przełomowych momentów w rozwoju filozofa. Należy podkreślić, że momenty prowadzące

Heideggera od wykładów freiburskich, a potem marburskich do *Bycia i czasu*, w kontekście uwypuklonego w monografii odniesienia Heideggera do fenomenologii Husserla, są nie tylko prawie nieznanne w Polsce, ale również poza jej granicami. Zostały one w mistrzowski wręcz sposób wychwycone i przedstawione przez Potęgę. Świetna znajomość tradycji fenomenologicznej, hermeneutycznej czy egzystencjalnej napełnia życiem trudne skądinąd analizy filozofa z Messkirch. Potępa nie ogranicza się w swej pracy do prezentacji stanowisk czy problemów, lecz z pasją draży problemy, czym wciąga czytelnika w klarowny tok swoich myśli.

Praca Potępy, wybitnego znawcy przedmiotu, wyróżnia się ponadto przejrzystym sposobem prowadzenia wywodu, pewnym nie do przecenienia zacięciem dydaktycznym. Powracając do pewnych wątków, umożliwia niejako ich ponowne przyswojenie, często z nieco innej pogłębionej perspektywy.

Mam nadzieję, że praca ta znajdzie swoje trwałe miejsce w bibliotekach uniwersyteckich, dopomagając w zgłębianiu dzieła jednego z najwybitniejszych myślicieli XX wieku.

*Jaromir Brejda*