

Maciej Potępa

Słowo wstępne do dyskusji nad książką "Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers"

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 165-175

2005

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maciej Potępa

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Słowo wstępne do dyskusji nad książką *Spór o podmiot w filozofii współczesnej.* *Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers*

Przedmiotem książki jest określenie roli, jaką w filozofii współczesnej, przede wszystkim niemieckiej, odgrywa podmiot. Próbuję na gruncie współczesnej filozofii niemieckiej zweryfikować tezę, że w filozofii współczesnej mamy do czynienia z daleko posuniętym osłabieniem podmiotu, jego depotencjalizacją, desubstancjalizacją. W rezultacie podmiot zostaje uznany za pojęcie wtórne w stosunku do języka, bycia i czasu.

Za punkt wyjścia obrałem fenomenologię Husserla, w której interpretacji akcent postawiłem na jej transcendentálním charakterze, jaki Husserl fenomenologii nadał już w 1913 roku w *Ideach czystej fenomenologii...*, a najpełniejszą formę takiego jej ujęcia przedstawił w *Medytacjach Kartezjańskich* i w *Kryzysie nauk europejskich...* Koncepcję podmiotu w fenomenologii sprowadzam za Husserlem do różnych jego ujęć, mianowicie do Ja czystego, Ja osobowego i Ja jako monady (czyli inaczej *ego* wziętego jako *eidōs*). Transcendentálny charakter fenomenologii wykładam jako teorię konstytucji, która z „*ego cogito*” wyprowadza wszystkie jego zasoby. Przy czym analizuję różnicę między sensem użycia przez Husserla pojęcia „transcendentálny” a jego filozoficznym zastosowaniem u Kanta. Husserl nie bada w sposób transcendentálny jak Kant warunków możliwości poznania na podstawie pojęć *a priori*. Pytaniem zasadniczym filozofii transcendentálnej Kanta jest pytanie o ważność pojęć w poznaniu ludzkim. Pojęcia *a priori* u Kanta są czystymi pojęciami intelektu i mogą zostać *a priori* zastosowane w naoczności dzięki schematom transcendentálnej wyobraźni. Najwyższą zasadą, z której Kant dedukuje czyste pojęcia, jest transcendentálna jedność apercpepcji, czyli podmiot transcendentálny. W tym kontekście mówi on o dedukcji metafizycznej i transcendentálnej. Zgoła inaczej postępuje Husserl, u którego nie jest możliwa żadna dedukcja pojęć czystych z podmiotu transcendentálnego. Inna też jest tu rola podmiotu. W fenomenologii nie pełni on, jak u Kanta, funkcji ontologicznego uzasadniania poznania. Nie jest tu możliwa żadna dedukcja pojęć

a priori z Ja transcendentalnego. W tym sensie można twierdzić, że Husserl odrzuca tradycję filozofii idealizmu niemieckiego, która zakładała możliwość dedukcji pojęć *a priori* z podmiotu transcendentalnego lub z rozumu ludzkiego. Dlatego zasadniczo inny sens niż u Kanta i Fichtego ma tu pojęcie poznania *a priori*, ponieważ poznanie zostaje utożsamione z wglądem w istotę fenomenów, a nie z dedukcją pojęć z Ja czystego. Aprioryczne poznanie odbywa się wedle Husserla na drodze redukcji eideycznej, na której dzięki uzmiennianiu w wyobraźni tego, co dane w naoczności, uzyskuje się wgląd w *eidos* fenomenu.

Również inny sens niż u Kanta ma tu pojęcie rozumu, który dzięki intencjonalnym strukturom posiada dynamiczny charakter. Kantowskiej dualistycznej relacji rozum – zmysłowość lub rozum–naoczność zostaje tu przeciwstawiona relacja nie mająca sztywnego dualistycznego charakteru: intencja świadomości (rozumu) – i jej wypełnienie w naoczności. Intencja rozumu znajduje tu różne co do stopnia wypełnienia w naoczności, a w optymalnym przypadku z nią się pokrywa.

Obok transcendentalnego charakteru fenomenologii w centrum rozważań stawiam także problem jej idealistycznego charakteru. Uważam za późnym Husserlem, że transcendentalna fenomenologia jest idealizmem, ponieważ jest „systematyczną nauką egologiczną” opierającą się w teorii konstytucji na podmiocie transcendentalnym. Na ten aspekt koniecznego powiązania fenomenologii z podmiotem transcendentalnym najdobitniej zwrócił uwagę Husserl w *Medytacjach Kartezjańskich* i w *Kryzysie nauk europejskich*.... Tam też dla jej scharakteryzowania użył następującego sformułowania: Filozofia transcendentalna „[...] jest filozofią, która w stosunku do przednaukowej i także naukowej obiektywizacji powraca do poznającej subiektywności jako pramiejsca wszelkiego obiektywnego wytwarzania i kształtowania sensu i podejmuje zrozumienie bytującego świata jako wytworu sensu i znaczenia. W ten sposób zmierza do wprowadzenia w obieg nowego rodzaju naukowości i filozofii”. Husserl nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak rozumie fenomenologiczny idealizm. Fenomenologia, która jest w stanie unaocznic, że wszelki sens wydobywa się z *ego* transcendentalnego, jest idealizmem. „Dowód tego idealizmu – powie Husserl – jest więc samą fenomenologią” (MK, s. 126, 119). Polega on na „wydobyciu zasobów z ego-monady” i na wykazaniu, że sensem transcendentalnej podmiotowości jest czas oraz na rozwiązaniu problemu intersubiektywności i obiektywnego istnienia świata.

Jak wiadomo, ujęcie fenomenologii jako idealizmu transcendentalnego, u której podstawy leży podmiot transcendentalny, spotkało się z krytyką ze strony Heideggera, Schelera i Ingardena oraz fenomenologów z Monachium. Najbardziej filozoficznie doniosła była krytyka Heideggera, i dlatego poświęcam jej najwięcej miejsca. Heidegger sądzi, że Husserl nie postawił pytania o sens bycia samego podmiotu transcendentalnego. Wedle niego nie określił on ontologicznego statusu samej podmiotowości transcendentalnej, która jest podstawą konstytucji sensu wszystkich bytów na-

leżących do świata. W ujęciu Heideggera z *Bycia i czasu* nie tylko czas należał do ontologicznej struktury podmiotowości, ale okazało się, iż samo jego bycie jest czasem.

Właśnie w drugiej części książki, przechodząc od krytyki koncepcji podmiotowości Husserla dokonanej przez Heideggera, analizując tok wywodów Heidegger w *Byciu i czasie* zajmuję się między innymi analizą koncepcji podmiotowości twórcy koncepcji zradykalizowanej fenomenologii. Zwracam przy tym uwagę na całkowicie odmienny punkt wyjścia w filozofii obu myślicieli. Obaj bowiem nawiązywali do odmiennych tradycji: Husserl do filozofii Kartezjusza, transcendentalizmu Kanta i Fichtego. Natomiast Heideggera jako twórcę koncepcji zradykalizowanej fenomenologii interesował przede wszystkim zapomniany przez Greków „spór o bycie”, przy czym nawiązywał on do początków zachodnioeuropejskiej tradycji. W ten sposób wykroczył poza stanowisko filozofii życia Diltheya, który wpłynął na niego we wczesnym okresie twórczości, jak i poza stanowisko Husserla i neokantyzmu. Heideggerowi nie chodzi już wyłącznie, jak Husserlowi, o problem ugruntowania nauki i filozofii. W centrum jego ontologii fundamentalnej leży radykalna zmiana samej idei ugruntowania. Odrzuca on ideę konstytucji transcendentalnej Husserla i dlatego nie pyta o warunki konstytucji sensu bytu przez transcendentalną subiektywność. Jego problemem jest samo bycie transcendentalnej subiektywności. Wedle Heideggera nie istnieje *ego* transcendentalne, które miałoby pozaświatowy charakter. Heideggerowski *Dasein* to nie Husserlowska subiektywność transcendentalna, w której konstytuuje się ostateczny sens świata i wszelkiego bytu wewnątrzświatowego. Jak wiadomo, Heidegger uznaje bycie-w-świecie za rzeczywiście „zawarte” w *Dasein*, ponieważ jest ono jego egzystencjalną strukturą urzeczywistnioną w projektach egzystencjalnych. Nic dziwnego, że obywa się bez pojęcia redukcji fenomenologicznej, która bierze w nawias istnienie świata i wszelkiego bytu doń należącego. Z punktu widzenia Heideggera taka redukcja byłaby czymś absurdalnym, ponieważ oznaczałaby w zasadzie pełne unicestwienie *Dasein*, które nigdy nie może wycofać się ze świata. Heidegger zastępuje pojęcie transcendentalnej subiektywności pojęciem faktyczności egzystowania lub faktycznością *Dasein*. *Dasein* nie można utożsamiać z pojęciem człowieka. Jest ono czymś pierwotniejszym od niego i bardziej fundamentalnym, oznacza konkretną całość złożoną ze struktury egzystencjalów umożliwiających bycie człowieka w świecie.

Zasadnicza różnica między Husserlem a Heideggerem dotyczy pojęcia metody fenomenologicznej. Metoda interpretacji ontologiczno-hermeneutycznej Heideggera to nie deskrypcja fenomenologii Husserla. Poza tym Heidegger nie zmierza jak Husserl do uchwycenia istoty podmiotu transcendentalnego i różnych form konstytucji zjawiających się w świadomości sensów bytów należących do świata. Nie wychodzi on od tego, co dane w strumieniu świadomości i nie poszukuje w nim na drodze metody wariacyjnej *eidosu* fenomenów. Jego metoda fenomenologiczna – jeśli o takiej

w ogóle może być mowa – polega na wydobyciu hermeneutycznego, egzystencjalno-ontologicznego sensu struktur *Dasein*, w których urzeczywistnia się jego egzystencja. Wedle Heideggera fenomen nie jest nigdy do końca przejrzysty i zawsze wskazuje na bycie, które leży u jego podstaw. I dlatego, żeby wyłożyć sens bycia, nie wystarczy posłużyć się metodą fenomenologicznego opisu i metodą analizy eidetycznej. Należy sięgnąć bowiem do hermeneutycznego wykładania sensu bycia samego *Dasein*, w którym zjawiają się fenomeny. Do istoty fenomenu wedle Heideggera należy to, że jego charakter pozostaje niedostępny wprost w analizie eidetycznej. To, co ukryte w fenomenie, to jego bycie, którego odsłonięcie wymaga wysiłku hermeneutycznej interpretacji.

Na drodze wykładania sensu fenomenów filozof może wykroczyć poza sferę ontyczną dostępną w życiu codziennym i odsłonić ukrytą do tej pory, leżącą u jej podstaw, sferę ontologiczną. Jak wiadomo, Heideggerowi nie udało się zbudować ontologii fundamentalnej, czyli – teorii bycia w ogóle. Nigdy nie napisał drugiej części *Sein und Zeit*. To, co zostało opublikowane, przedstawia tylko ontologię fundamentalną *Dasein*. Odkryta w analizie hermeneutycznej struktura warunków umożliwiających egzystowanie w świecie nie zostaje *Dasein a priori* narzucona, lecz jest wynikiem analizy w płaszczyźnie ontycznej konkretnych fenomenów ujawniających się w codziennym egzystowaniu. Rozróżnienie „ontyczny” – „ontologiczny” nie pokrywa się u Heideggera z rozróżnieniem: „empiryczny” – „inteligibilny”. Pojęcie tego, co ontyczne, odnosi się zarówno do fenomenów danych w poznaniu naukowym, jak i w sferze życia przednaukowego, którą Heidegger, idąc za Husserlowskim pojęciem „świat życia” (*Lebenswelt*) ujmuje jako życie codzienne, dane w swojej przeciętności. To, co ontologiczne, nie istnieje bez tego, co ontyczne, które dopiero ze swojej strony umożliwia. Jednakże transcendentale egzystencjalno-ontologiczne struktury *Dasein* nie pokrywają się z czystymi pojęciami ontologii transcendentalnej Kanta. Ontologiczne egzystencjały *Dasein* nie istnieją samodzielnie w intelekcie, na kształt Kantowskich czystych kategorii i nie dołączają się do sfery ontycznej, tak jak zachodzi to w przypadku odniesienia kategorii do zjawisk. Relacja między tym, co ontyczne, a tym, co ontologiczne, ma wymiar hermeneutyczny. A to znaczy, że wychodząc od sfery ontycznej, dzięki procedurze wydobywania sensu (*Auslegung*) Heidegger określa ontologiczny sens struktury egzystencjałów (*Existenzialien*), umożliwiających zrozumienie sensu tego, co ma miejsce w sferze ontycznej *Dasein*. Nie mamy tu do czynienia ani z Kantowskim transcendentalizmem, ani z Platońską wiarą w istnienie wiecznych ontologicznych prawzorów znajdujących się w świecie idei.

Powstaje pytanie, jaki związek ma to, co do tej pory powiedziałem, z koncepcją podmiotu w filozofii Heideggera? I w jakim stosunku pozostaje *Dasein* do pojęcia podmiotu? Odpowiedzi na tak postawione pytania udziela Heidegger w paragrafie 25 i 64 *Bycia i czasu*, które można rozumieć jako ukrytą polemikę z koncepcją transcendentalnej subiektywności Husserla i Kanta.

Pod pojęciem podmiotu rozumie Heidegger tradycyjnie ujęte pojęcie Ja. Pozostaje ono czymś identycznym ze sobą, niezmiennym i ponadczasowym w strumieniu przeżyć świadomości. Jeśli podmiot określić w ten sposób, to *Dasein* nie jest podmiotem. Nie jest bowiem identycznym substratem leżącym u podstaw strumienia przeżyć świadomości. *Dasein* nie jest czymś identycznym, tożsamym ze sobą, utrzymującym się w sobie pośród różnych jego projektów. Z pojęciem identyczności jako charakterem podmiotu wiąże Heidegger w *Byciu i czasie* pojęcie obecności (*Anwesenheit*). O *Dasein* nigdy nie można powiedzieć, że jest tym, co obecne, ponieważ egzystując, stale wykracza poza siebie. Poszukując odpowiedzi na pytanie o struktury egzystencjalne *Dasein* Heidegger odrzuca zarówno pojęcie Ja, jak i osoby, które zakładają pewien nabyty, określony styl zachowań. *Dasein* nie można przypisać ani substancji duchowej ani pojęcia osoby. Oba określenia podmiotu uprzedmiotawiają *Dasein*. Heidegger odrzuca również koncepcję podmiotu Kartezjusza jako samoświadomości. Jest ona związana z pojęciem przedstawienia i daną w samoświadomości oczywistością poznania. Już Husserl, wprowadzając pojęcie świadomości intencjonalnej, zanegował koncepcję świadomości Kartezjusza jako pojemnika przedstawiń i idei. Jednakże nie był w tym konsekwentny, ponieważ w swojej fenomenologii transcendentualnej zachował pojęcia przedstawiń, idei i wrażeniach zmysłowych.

Dopiero Heidegger jako pierwszy przeciął ontologiczny węzeł gordyjski łączący podmiot z przedstawieniami. Poza tym odrzucił tezę, wedle której podmiot można utożsamić z samoprzejrystą samoświadomością, dysponującą apodyktyczną pewnością poznania samej siebie. W tym sensie Heideggerowski *Dasein* nie jest Kartezjańsko-Husserlowskim podmiotem odnoszącym się do przedmiotu. Nigdy nie można o nim powiedzieć, że posiada w sobie jakieś przedstawienia czy idee. *Dasein* nie istnieje bez egzystencji, która oznacza dynamiczny ruch wykraczania poza siebie. *Dasein* nigdy nie osiąga jakiegokolwiek identyczności z samym sobą. Nawet o projektach, które podejmuje, nie możemy powiedzieć, że je w sobie posiada. Zasadnicze novum w stosunku do Husserla polega na tym, że pojęcie „Ja”, które uważa za „esencjalny określnik *Dasein*”, rozpatruje w powiązaniu z określonym byciem *Dasein*, które w sensie ontologicznym jest wcześniejsze od podmiotu i tym samym warunkuje jego pojawienie się. Podstawowe problemy związane w pojęciem podmiotowości, takie jak tożsamość (w języku Heideggera – „stałość siebie”), brak autonomii („niesamodzielność”) czy autonomia („samodzielność”) podmiotu rozpatruje Heidegger na podstawie egzystencjalno-ontologicznej analizy sposobu bycia *Dasein*. Nie zaprzecza, że takie charaktery podmiotu, jak „prostota”, „substancjalność”, „osobowość”, są rzeczywiście doświadczane przez podmiot ontycznie. Problem polega na tym, że za pomocą tych „kategorii” nie można go zinterpretować w sposób ontologiczny. Heidegger nie neguje pojęcia podmiotu, tylko przesuwa go z centrum ontologii na jej peryferie. Poza tym uznaje, że wszystkie podmiotowe własności ontyczne są w sposób trans-

cidentalny umożliwione przez struktury ontologiczne *Dasein*, leżące od nich głębiej i mające w stosunku do nich charakter pierwotny. Odsłaniając pojęcie podmiotu w kontekście bycia *Dasein*, Heidegger mówi o Ja jako formalnym wskaźniku odnoszącym się do bycia Ja określonego jako „samozagubienie”. Oznacza ono bycia niewłaściwe *Dasein*. Stosując metodę dekonstrukcji, u podstaw apodyktycznej pewności Kartezjańskiej samoświadomości odkrywa Heidegger bycie *Dasein*, które polega na tym, że w codzienności *Dasein* zazwyczaj nie jest sobą. W sposób egzystencjalny przeformułował Heidegger Kartezjańsko-Husserlowską filozofię refleksji.

W części trzeciej książki zajmują się przede wszystkim koncepcją hermeneutyki filozoficznej Gadamera i rozwiniętą w jej ramach koncepcją podmiotu. Heideggerowską teorię egzystencjalno-ontologicznej struktury *Dasein* wykorzystał Gadamer w swojej filozoficznej hermeneutyce, którą najpełniej przedstawił w pracy *Prawda i metoda*. Posłużył się w niej egzystencjalno-ontologiczną strukturą rozumienia, wypracowaną przez Heideggera w *Byciu i czasie* do wyjaśnienia statusu nauk humanistycznych. Punktem wyjścia analizy nie jest tu Dilhejowska opozycja między naukami przyrodniczymi i naukami humanistycznymi, lecz nowe określenie pojęcia rozumienia, które ma uniwersalny zakres, obejmujący zarówno nauki humanistyczne, jak i przyrodnicze. Podstawą tej przejętej od Heideggera ontologiczno-hermeneutycznej koncepcji rozumienia jest założenie, iż sens powstaje dzięki połączeniu w jedność w projekcie (*Entwurf*) trzech egzystencjalnych momentów, mianowicie *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff*.

Gadamer zaaplikował Heideggerowską koncepcję rozumienia do nauk humanistycznych. Przy tym koncepcję tę wzbogacił o elementy nieobecne u Heideggera, które zaczerpnął z tradycji hermeneutyki pietyzmu, hermeneutyki romantycznej Schleiermachera i hermeneutyki historycznej Diltheya. Ale należy zwrócić na to uwagę, że hermeneutyka filozoficzna Gadamera to nie hermeneutyka ontologiczno-egzystencjalna Heideggera. Zasadniczej zmianie ulega tu perspektywa filozoficzna: Gadamera nie interesuje jak Heideggera struktura egzystencjalna *Dasein*, stale projektującego się na swoje możliwości, lecz zrozumienie przekazu tradycji, zawartego w dziełach sztuki i tekstach. Gadamera interesuje odpowiedź na pytanie o podstawę nauk humanistycznych, a nie na pytanie o możliwość ontologii. Podstawowe pytanie hermeneutyki filozoficznej Gadamera brzmi: jak jest możliwe rozumienie? Ma ono wymiar transcendentny, ale odpowiedzi na nie nieotrzymujemy, jak u Heideggera, na drodze ujęcia rozumienia jako egzystencjału *Dasein*, lecz dzięki analizie doświadczenia hermeneutycznego, jakiego dostarczają nauki historyczno-humanistyczne oraz sztuka. W porównaniu z Heideggerem akcent zostaje przesunięty ze sfery ontologicznej na ontyczną, a samo pojęcie rozumienia zostaje wzbogacone na podstawie znajomości tradycji humanistycznej reprezentowanej przez filozofię Vico, humanistyczną retorykę, filozofię praktyczną Arystotelesa, teorię doświadczenia fenomenologicznego Hegla oraz pietystyczną teorię zastosowania do teorii rozumienia pojęcia *subtilitas aplicandi*.

Rozumienie ma u Gadamera charakter dziejowy i polega na procesie „stopienia horyzontów”, w którym horyzonty interpretatora i tekstu zmieniają się w czasie i podążają za interpretatorem. W rozumieniu tradycji interpretator zdominowany jest przez przeszłość, która dostarcza mu przed-sądów, umożliwiających podjęcie projektu sensu. Tu właśnie leży zasadnicza różnica między Gadamerem i Heideggerem: u tego pierwszego zrozumienie zorientowane jest na przeszłość, natomiast u tego drugiego na przyszłość, z której dopiero usensowniana jest zarówno przeszłość, jak i terażniejszość. Wedle Gadamera rozumienie nie polega ani na wczuciu, ani na przeniesieniu się w sytuację historyczną. Interpretator stale poddany jest dyktatowi przeszłości, w której jest zakorzeniony w sposób nie poddający się do końca refleksyjnemu uprzedmiotowieniu. Przeszłości, która go określa i przerasta i nad którą nie panuje. Gadamer rozszerza Heideggerowskie rozumienie o pojęcie *phronesis* Arystotelesa, które łączy w sobie akt rozumienia z udanym działaniem. Wskazuje na pokrewieństwo między pojęciem wiedzy praktycznej Arystotelesa i doświadczeniem hermeneutycznym.

Doświadczenie nauk humanistycznych jest tylko w stanie wyrazić hermeneutyka. W centrum hermeneutyki filozoficznej Gadamera znajduje się język, który jest uniwersalnym medium naszej obecności w świecie. Poprzez zwrócenie uwagi na językowy wymiar każdego doświadczenia hermeneutycznego Gadamer dokonuje uniwersalizacji hermeneutyki. W ten sposób rozszerza on analizę doświadczenia hermeneutycznego o językowy wymiar naszego doświadczenia świata. Uniwersalny charakter językowego doświadczenia świata jest absolutny, a to znaczy, że całe nasze doświadczenie świata, w szczególności doświadczenie hermeneutyczne, rozwija się z „wnętrza języka”. Najważniejszymi momentami doświadczenia hermeneutycznego są język i świadomość dziejów oddziaływań (*Wirkungsgeschichte*). Rozumienie przekazu tradycji, które jest przedmiotem humanistyki, ma charakter językowy i dokonuje się zawsze w medium języka. Interpretator przynależy do swojego tekstu, który do „niego przemawia”. Nie jest tak, że w rozumieniu wychodzimy wyłącznie od aktywności podmiotu, która skierowana jest na szczególnego rodzaju przedmiot, jakim jest należący do przeszłości przekaz. Interpretator przynależy do tekstu w tym sensie, że w rozumieniu kierowany jest przez przesady, które pochodzą z tradycji, do której zrozumienia dążymy. To, w jaki sposób przynależymy do tradycji i w jaki jesteśmy przez nią określanymi, nigdy w pełni nie wychodzi na jaw. W jednym ze swoich tekstów umieszczonych w *Kleinen Schriften* Gadamer powie, że dziejowe bycie człowieka polega właśnie na tym, że nigdy w pełni nie wychodzi ono na jaw. Ostatecznie bycie dziejowe człowieka nie może stać się przedmiotem poznania i tym samym zostać w pełni uświadomione. W procesie rozumienia pierwotny nie jest ani podmiot, ani przedmiot, lecz „pierwotna jest ich relacja”. W hermeneutyce Gadamer neguje tradycję Kartezjańską, która w filozofii wychodzi od samoświadomego podmiotu, refleksyjnie zwróconemu na dane mu w sposób apodyktyczny *cogitationes*. Podobnie jak Heidegger sądzi, że filozofia

współczesna uwikłana jest w *aporie* subiektywizmu. Bliskie jest mu podejście Greków, którzy nie dążyli do ugruntowania myślenia w podmiocie, lecz uznawali myśl za ugruntowaną w samym bycie. To, na co zwracamy uwagę, w przekazie tradycji nie zależy od decyzji autonomicznego podmiotu, lecz od tego, w jaki sposób jesteśmy rzućeni w przekaz tradycji, nie zdając sobie sprawy ze związku, jaki nas z nim łączy. W swoim projekcie hermeneutyki filozoficznej Gadamer wykracza poza Kartezjańskie ugruntowanie nauki nowożytnej w pojęciu samoświadomego podmiotu. Wykracza również poza pojęcie obiektywności i pewnej metody poznawczej.

W pierwszej części *Prawdy i metody* w krytyce świadomości estetycznej Gadamer pokazał fałszywość wychodzenia w naukach humanistycznych od pojęcia podmiotu, a w części poświęconej krytyce świadomości historycznej odrzucił zasadność posługiwania się w hermeneutyce pojęciem metody gwarantującej obiektywność poznania.

Dla koncepcji podmiotu wynikają z tych ustaleń następujące wnioski: Podmiot, podobnie jak u Heidegera, jest u Gadamera czymś wtórnym. Jest on czymś wtórnym w stosunku do języka, tradycji i świadomości oddziaływania dziejów. Gadamer mówi o spekulatywnym charakterze interpretacji, który polega na tym, że ten sam przekaz tradycji jest w różny sposób odczytywany. Interpretacja nie zmierza do odczytywania jednego obiektywnego ważnego sensu tekstu czy przekazu, lecz jest stale za każdym razem inna. Dlatego nie istnieje najlepsze odczytanie tradycji. Nie istnieje obiektywnie ważny sens tekstu. Nie posiadamy żadnego zewnętrznego względem rozmowy kryterium, wedle którego moglibyśmy ocenić interpretację. W dziejach interpretacji tekstu czy dzieł sztuki nie istnieje żaden postęp. W polemice z Kartezjańskim podmiotowym fundamentem nauk humanistycznych Gadamer zwrócił się do starożytnej dialektyki Platona i dialektyki Hegla, uważając, iż stanowiska te są bliskie doświadczeniu hermeneutycznemu, dla którego ważne jest działanie samej rzeczy, nad którym myślenie nie panuje, lecz go tylko „doznaje”. Dominującą rolę w interpretacji odgrywa nie autonomiczny podmiot, wolny podmiot, który wedle apriorycznych pojęć mógłby wytwarzać przedmiot rozumienia, lecz ruch „rzeczy samej” (należałoby lepiej powiedzieć: ruch sensu, o który chodzi w przekazie tradycji), obejmującej także interpretatora wraz z tym wszystkim, co wnosi on do procesu rozumienia sensu.

W ostatniej części książki omawiam koncepcję podmiotu w filozofii Karla Jaspersa. Również i w tej filozofii pojęcie podmiotu nie znajduje się w centrum rozważań i wskazuje na pierwotniejsze od niego struktury. W pracy *Von der Wahrheit (O prawdzie)* wprowadza pojęcie tego, co wszechoogarniające (*Umgreifende*). Umożliwia ono dopiero podział na podmiot i przedmiot, będąc jego transcendentnym warunkiem. W stosunku do Heideggera, którego myśl otwiera zupełnie do tej pory nieznanne filozoficzne światy, Jaspers jest w wielu miejscach myślicielem kontynuującym wypracowaną już w tradycji filozoficznej perspektywę. Tak też jest z pojęciem tego, co wszechoogarniające, które wskazuje na to, że poprzez ogólne,

powszechnie obowiązujące poznanie nie możemy poznać samego bytu. Nie docieramy do bytu, ponieważ myślimy i działamy wewnątrz już rozwiniętego horyzontu poznawczego, który sprawia, iż poznajemy tylko zjawiska i różne sposoby przejawiania się bytu. Człowiek nie może wydostać się poza dany horyzont. Każda próba poznawczego wyjścia poza dany horyzont poznawczy kończy się na tym, że otwieramy kolejny, nowy horyzont. Wszystkie horyzonty odsyłają do elementu od nich pierwotniejszego, a mianowicie do określonej formy bytu, czyli tego, co wszechogarniające (*Umgreifende des Seins*). Rozważania pojęcia tego, co wszechogarniające w odniesieniu do *Dasein*, świadomości w ogóle i ducha, kontynuują tradycyjne nastawienie teoriopoznawcze, które Heidegger i Gadamer próbowali podważyć i wskazują na wpływ na Jaspersa filozofii Kanta. To, co wszechogarniające, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem. Manifestuje tylko swoją obecność w rozczłonkowaniu podmiotowo-przedmiotowym i przejawia się dla nas rozmaicie w zależności od określonych horyzontów, a więc nie jako sam byt (*Sein*), lecz jako „sposób przejawiania się bytu” (*Seinweise des Seins*), który zamyka nas w określonym całościowym horyzoncie. Zarówno w swoim wczesnym dziele *Psychologie der Weltanschauungen*, jak i w pracach późniejszych Jaspers wykracza poza tradycyjnie ujętą teoriopoznawczą relację podmiot–przedmiot. Szczególnie narzuca się to w rozważaniach nad egzystencją, pojęciem sytuacji granicznych, komunikacji egzystencjalnej i jej odniesieniem poprzez szyfry do transcendencji. Właśnie w analizach egzystencji i sytuacji granicznych Jaspers wykracza poza teoriopoznawcze odniesienie człowieka do świata i zbliża się do analiz struktur egzystencjalno-ontologicznych *Dasein*, które Heidegger przeprowadził w *Byciu i czasie*.

Sama analiza pojęcia sytuacji, która nie daje się poznawczo uprzedmiotowić, wykazuje na zbieżność z pojęciem życia, które posiada różne motywy i tendencje umotywowane sytuacjami, w jakich się znajduje w dziejach. Analizy te przeprowadził Heidegger we wczesnych wykładach freiburskich i stały się one podstawą analiz egzystencjalistów w *Byciu i czasie*, w którym pojęcie życia zostało zastąpione przez pojęcie *Dasein*. Również nawiązanie przez Jaspersa w analizie sytuacji granicznych do Kierkegaarda zbliża go do Heideggerowskiej analizy lęku i trwogi, jaka jest egzystencjalnym przeżyciem upadającego *Dasein*. W książce *Spór o podmiot...* starałem się zwrócić uwagę, że u Jaspersa i Heideggera mamy do czynienia z rozróżnieniem na bycie właściwe i niewłaściwe. Ale ten dychotomiczny podział w odmienny sposób jest przez nich ujmowany. Wedle Jaspersa człowiek w swoim *Dasein* (byt empiryczny – odpowiednik bycia niewłaściwego u Heideggera) jest tylko potencjalnie „możliwą egzystencją” (*mögliche Existenz*), czyli zakłada się tu, iż może się egzystencjalnie urzeczywistnić, ale nie musi się to stać. Natomiast wedle Heideggera bycie niewłaściwe jest pierwotnym egzystencjałem, wobec którego bycie właściwe ma charakter pochodny, co znaczy, iż bycie niewłaściwe i bycie właściwe są dwoma nierozzerwalnie związanymi ze sobą stronami życia.

Jednak zasadnicza różnica między Jaspersem a Heideggerem polega na wprowadzeniu do egzystencjalnego wymiaru egzystencji rozważań natury teologicznej, które związane są z pojęciem transcendencji i jej sposobem objawiania się egzystencji poprzez szyfry. Ten wymiar, który o wiele bardziej związany jest z egzystencjalną teorią interpretacji niż z hermeneutycznym sposobem wykładania sensu bycia *Dasein* lub z Gadamerowskim rozumieniem sensu przekazu tradycji, sprawia, że filozofia egzystencji Jaspersa niekiedy nazywana jest „ukrytą teologią negatywną”. Szyfry transcendencji (transcendencja nie jest Bogiem) istnieją tylko dla egzystencji i są przez różne egzystencje podejmujące dziejowo określone bezwarunkowe rozstrzygnięcia w różnorodny sposób interpretowane. Na czele wszystkich szyfrów znajduje się szyfr klęski (*Scheitern*), który uprzytomnia egzystencji, że byt jako ostateczna jedność nie jest człowiekowi dostępny. Wprowadzając pojęcie komunikacji egzystencjalnej, Jaspers daleko wykracza poza Heideggerowską koncepcję intersubiektywności, zbliżając się do dialogicznie ujętej relacji Ja-Ty Bubera. U Heideggera intersubiektywność odgrywa rolę poślednią. W fenomenologicznym opisie zepsutego narzędzia Heidegger pokazał w *Byciu i czasie*, że w powiązaniu, jakie napotykamy w narzędziu (*Zeug*) zawarte jest także odniesienie do innych możliwych wytwórców i użytkowników narzędzia. Nie jest możliwe posługiwanie się narzędziami bez odniesienia do innych *Dasein*. W tym sensie można powiedzieć, że dla Heideggera zarówno dowód na istnienia świata, jak i na istnienia Drugiego jest skandalem filozofii. Ponadto w analizie odniesień do Drugiego wśród powszednich form wspólnego bytowania analizuje Heidegger pośrednie formy troskliwości o Drugiego, od niepełnych i indyferentnych aż po bezwzględne i oparte na obojętności odnośnienie się do niego. *Dasein* jest zawsze już ontologicznie otwarte na innych. Napotkanie innego ma charakter rozumiejący i jest zarazem współbyciem. Kognitywne relacje z Innym, jak i refleksyjne poznanie samego siebie, ale również praktyczne działanie jest możliwe dopiero na podstawie ontologicznego współbycia. Właściwe współbycie z Innym, oparte na jego właściwym zrozumieniu, opiera się na „wybieganiu w śmierć” *Dasein*, które określa zarazem sens bycia właściwego *Dasein* i bycia właściwego z Innym. Różne ontycznie określone odniesienia do Innego, od „ukrywania się i maskowania” do rozumienia innego poprzez „wczucie”, są dopiero możliwe na gruncie ontologicznie określonego wspólnego bycia. Z tych ontologicznych form Heidegger analizuje dwie skrajne możliwości: pierwsza – scharakteryzowana jako niewłaściwe współbycie z Innym – polega na tym, że troszczymy się bardziej o to, co poręczne, niż o Innego. Dążymy w nim do wyłączenia Drugiego w troszczeniu się o to, co poręczne. Druga, biegunowo inna forma współbycia, nie jest skierowana na to, co poręczne, o które troszczy się Inny, ale odnosi się wprost do niego, wyzwając go do wolności, czyli do właściwego przejścia własnej „troski”. W tym punkcie teoria intersubiektywności Heideggera zasadniczo różni się od teorii komunikacji

egzystencjalnej Jaspersa. W komunikacji egzystencjalnej stosunek do własnej egzystencji jest już stosunkiem do drugiej egzystencji. Nie mogą być sobą, kiedy drugi nie jest sobą. Drugi nie jest w komunikacji odbiciem mnie samego, ale rzeczywistym Drugim. Panuje tu symetria między jedną a drugą egzystencją. U Heideggera w relacji *Dasein* z *Midasein* przewagę ma pierwszy *Dasein* (podobnie jest w teorii intersubiektywności Husserla, zgodnie z którą pierwsza monada transcendentally konstytuuje sens świata drugiej monady), który projektuje swoje bycie na własne możliwości i z tej perspektywy wyzwala Drugiego do wolności.