

Roman Rożdżeński

Postulat fenomenologii u E. Husserla i M. Heideggera

Studia Philosophiae Christianae 24/1, 75-105

1988

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.

ROMAN ROZDŻEŃSKI

POSTULAT FENOMENOLOGII U E. HUSSERLA i M. HEIDEGGERA

1. Wstęp. 2. Husserlowska wersja realizacji podstawowego postulat fenomenologii. 3. Pytanie o podstawę Husserlowskiej interpretacji bezpośredniego doświadczenia. 4. Heideggerowska wersja realizacji podstawowego postulat fenomenologii. 5. Źródłowe doświadczenie „samej rzeczy” w ujęciu Heideggera. 6. Próba oceny Heideggerowskiej koncepcji źródłowego doświadczenia. 7. Kontynuacja: czy trwoga obdarza człowieka doświadczeniem? 8. Pytanie o doświadczenie, na gruncie którego źródłowo rozumiemy byt jako taki. 9. Próba rozjaśnienia źródła pojęcia bytu jako takiego. 10. Refleksje końcowe.

1. WSTĘP

Czym była właściwie Husserlowska fenomenologia? Otóż wskazuje się zazwyczaj, że była ona — przede wszystkim — wypracowywaną przezeń metodą właściwego sposobu uprawiania filozofii. W toku stopniowego rozwijania i dookreślenia tej metody myślenie Husserla było prowadzone przez pewne idee przewodnie¹. Szczególne znaczenie posiadała tam idea wyrażona słowami: z powrotem do samych rzeczy! (*Zurück zu den Sachen!*). Głosiła ona postulat powrotu we wszelkim badaniu filozoficznym od analiz czysto pojęciowych do danych odpowiedniego, bezpośredniego doświadczenia. Z samego bowiem faktu, że dana filozofia posiada określone, charakterystyczne dla siebie pojęcia, bynajmniej nie wynika, że chodzi w nich zawsze o coś rzeczywistego. A gdyby nawet kiedyś w przeszłości pojęcia owe były owocem źródłowego poznania rzeczywistości, źródło to mogło z czasem zostać zupełnie zapomniane. Wówczas owe pojęcia byłyby przekazywane bez źródłowego zrozumienia. Łatwo byłoby wtedy o rozmaite deformacje tych pojęć w wyniku interpretacji zapoznających ich pierwotny, źródłowy sens. „Każde bowiem źródłowo utworzone pojęcie i twierdzenie może się zdegenerować, gdy zosta-

¹ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, 57.

nie wypowiedziane i gdy jest ono potem dalej przekazywane drogą tradycji. Jest ono bowiem wówczas przekazywane bez rzeczywistego zrozumienia, traci swą podstawę oparcia i przybiera postać oderwanej tezy”².

Powyższy postulat powrotu do danych bezpośredniego doświadczenia był wielokrotnie wypowiedziany przez Husserla i jego współpracowników w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku, tj. w okresie pomiędzy pierwszym wydaniem Husserlowych *Badań logicznych* (I tom rok 1900) a ukazaniem się pierwszego tomu jego *Idei* (rok 1913)³.

Na początku pierwszego tomu *Idei* postulat ten został rozwinęty w tzw. zasadę wszystkich zasad. W treści tej zasady bezpośrednio doświadczenie samych rzeczy zostało zinterpretowane jako akt źródłowo prezentującej naoczności. Pragnąc przeto budować filozofię jako wiedzę rzetelnie uzasadnioną, należy dążyć do uzyskiwania odpowiednich źródłowych ujęć naocznych.

Postulat powrotu do źródłowego doświadczenia „samych rzeczy” (o które chodzi w filozofii) nie był od początku własnością samej tylko fenomenologii. Oto bowiem pod koniec ubiegłego wieku w różnych kierunkach filozoficznych (m.in. u Bergsona) pojawiło się dążenie, aby zamiast tradycyjnego operowania dowolnymi i niejasnymi pojęciami i rozprawiania o pojęciach, powrócić do bezpośrednich danych, do doświadczenia samych tych rzeczy, o które chodzi w podstawowych pojęciach filozoficznych⁴. Fenomenologia — wskazywał Roman Ingarden — „...stara się pod tym względem tylko o słuszną interpretację tego dążenia i o konsekwentne jego przeprowadzenie”⁵. Powyższe stwierdzenie Ingardena zdaje się ujmować fenomenologię jako — przede wszystkim — dążenie do słusznej interpretacji owego postulatu, tj. dążenie otwarte na nowe możliwości interpretacyjne. Jako takie dążenie fenomenologia nie byłaby zatem pewną, już definitywnie określoną i uznaną za jedynie słuszną, metodą filozoficznego badania.

Ponieważ rzetelna i konsekwentna realizacja postulatu powrotu do „samych rzeczy” jest uwarunkowana uprzednią jego trafną interpretacją, dlatego pierwszym i podstawowym zadaniem fenomenologii powinno być poszukiwanie tego, na czym

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979, 36.

³ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 294.

⁴ Por. *tamże*, 294.

⁵ *Tamże*, 294.

właściwie polega ów powrót do „samyh rzeczy”. Jednakże trafna interpretacja drogi powrotu do „samyh rzeczy” nie jest rzeczą łatwą. Poucza nas o tym trud poszukiwań podjętych przez samego Husserla.

Czy trud Husserlowych poszukiwań sposobu trafnej realizacji podstawowego postulatu fenomenologii może być uznany za owocny? Czy Husserl, podejmując poszukiwanie trafnej realizacji postulatu, należycie uprzednio rozjaśnił istotę bezpośredniego doświadczenia? Wszak bez rozjaśnienia istoty doświadczenia nigdy nie wiadomo, czy to, co zostało uznane za doświadczenie „samyh rzeczy” rzeczywiście tym właśnie jest.

Husserlowska realizacja podstawowego postulatu fenomenologii nie była jedyną jego realizacją. Inny sposób realizacji tegoż postulatu zarysował się w przemyśleniach tzw. wczesnego Heideggera. Który z tych dwóch — zaproponowanych przezeń — sposobów interpretacji i realizacji postulatu może być zasadnie uznany za trafny? Oto pytanie, które ukierunkowuje całość rozważań niniejszego artykułu.

2. HUSSERLOWSKA WERSJA REALIZACJI PODSTAWOWEGO POSTULATU FENOMENOLOGII

Wydaje się, iż decydującym etapem w rozwoju Husserlowskiej fenomenologii były jego przemyślenia, zawarte w I tomie *Idei*. To właśnie tam, w sformułowaniu słynnej „zasady wszystkich zasad”, dokonał Husserl interpretacji bezpośredniego doświadczenia (które winno nam udostępnić „same rzeczy”) jako aktu źródłowo prezentującej naoczności⁶. Interpretacja ta okazała się brzemienne w skutkach dla całego późniejszego myślenia twórcy fenomenologii, skierowując jego poszukiwania źródłowych doświadczeń wyłącznie ku sferze (odpowiedniego rodzaju) ujęć naocznych.

Taka interpretacja bezpośredniego doświadczenia „samyh rzeczy” — jako ich źródłowego oglądu — prowadzi nas do postawienia pytania o kryterium owej źródłowości oglądów. Cóż bowiem pozwala odróżnić oglądy źródłowe od nieźródłowych? Odpowiedź na to pytanie posiada podstawowe znaczenie dla możliwości faktycznej realizacji podstawowego postulatu fenomenologii w oparciu o odpowiednie, źródłowe ujęcia naoczne. A zatem — zgodnie z Husserlowską interpretacją bezpośredniego doświadczenia — warunkiem możliwości realizacji

⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, 78 i n.

owego postulatu jest uprzednie trafne rozstrzygnięcie istoty źródłowości oglądów.

Na czym przeto polega — według Husserla — istota źródłowości wszelkich oglądów źródłowych? Odpowiedź na to pytanie zarysowuje się już w jego *Badaniach logicznych*, w toku przeprowadzonych tam analiz zmysłowego spostrzegania. Dla wszelkich aktów zmysłowego spostrzeżenia — stwierdza — charakterystyczne jest pretendowanie (Prätention) do rzeczywistej samoprezentacji danego w nich przedmiotu. Innymi słowy: każdy taki akt domaga się od nas uznania, że uobecniający się w nim przedmiot zmysłowy dany jest jako on sam w sensie absolutnym⁷.

Jednakże to pretendowanie aktów zmysłowego spostrzeżenia do rzeczywistego uobecniania określonego przedmiotu uważa Husserl za nieuzasadnione. Tylko bowiem wówczas przedmiot zmysłowego spostrzeżenia byłby nam dany jako on sam, gdyby był on tam naocznie uobecniony w całej pełni takim, jakim on sam jest. Jednakże zawsze dany on tam jest jedynie w swoich poszczególnych, jednostronnych wyglądach: tylko z przedniej (względem nas) strony, w określonym skrócie perspektywicznym, itp.⁸.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że owe poszczególne, jednostronne wyglądy, skróty perspektywiczne, itp., istnieją tylko dla tego, kto spostrzega. Nie ma ich natomiast w samym przedmiocie. Dlatego akt zmysłowego spostrzeżenia nie jest aktem źródłowego oglądu czegoś, gdyż nie ujmuje on swego przedmiotu takim, jakim on rzeczywiście jest.

W ten sposób już od czasu *Badania logicznych* Husserl był przekonany, że wszelka źródłowo prezentująca naoczność musi się dokonywać na sposób aktu, który uobecnia swój przedmiot w sposób absolutnie wyczerpujący. To dzięki temu przekonaniu postulat powrotu do bezpośredniego doświadczenia „samych rzeczy” został przezeń zinterpretowany jako wezwanie do poszukiwania takich ujęć naocznych, które by ukazywały swój przedmiot jako „cały naraz”.

Skoro więc akty zmysłowego spostrzeżenia zostały przezeń wykluczone ze sfery oglądów źródłowych, Husserl zwrócił się w poszukiwaniu oglądów źródłowych ku aktom tzw. immanentnego spostrzeżenia. Uważał bowiem początkowo, że ujmowane aktem refleksji wewnętrzne przeżycia dane są zawsze jako

⁷ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, IV Aufl., Rozprawa VI, Tübingen 1968, 56.

⁸ Por. *tamże*, 56.

całe naraz. Jednakże niebawem jego własne analizy, dotyczące problematyki wewnętrznej świadomości czasu ukazały mu, że nawet takie immanentne przedmioty, którymi są ujmowane przez nas refleksją nasze własne przeżycia, nigdy nie są nam naprawdę dane jako całe naraz. Przeżycia te są bowiem czasowo rozciągniętymi i jako takie uobecniają się one (względem) ujmującej je refleksji tylko w swoim aktualnym „teraz”, zawartym pomiędzy retencją (bezpośrednią przeszłością) a protencją (bezpośrednią przyszłością).

Dlatego również sfera immanentnego spostrzeżenia została przez Husserla wyłączona z poszukiwanej przezeń dziedziny źródłowego doświadczenia „samyh rzeczy”. Jakiegoż zatem rodzaju oglądy powinna obejmować ta dziedzina? W toku dalszych Husserlowych analiz coraz mocniej rysuje się przekonanie, iż do dziedziny źródłowych ujęć naocznych powinny zostać zaliczone wszelkie oglądy tzw. ogólne, zwłaszcza zaś oglądy istotnościowe (*Wesensanschauungen*). Wszak naoczne ujęcie określonego przedmiotu ogólnego (tj. istoty czegoś lub kategoryalnej formy powiązania) tym się charakteryzuje, że jego przedmiot dany jest zawsze jako cały naraz. Jednakże najbardziej charakterystyczną cechą każdego oglądu ogólnego jest to, że uprzytomniony w nim naocznie stan rzeczy posiada uniwersalną ważność i swoistą konieczność. W ten sposób, tj. dzięki uznaniu oglądów ogólnych za poszukiwane akty źródłowej naoczności, to, co jest istotne dla kryterium źródłowości oglądów ulega przesunięciu z wszechstronnie wyczerpującej prezentacji na ogólność i konieczność.

W taki właśnie sposób pojmował *explicite* bezpośrednie doświadczenie (bezpośrednie poznanie) polski fenomenolog Roman Ingarden. Zinterpretował on w sposób wyraźny podstawowy postulat fenomenologii jako wezwanie do budowania filozofii w oparciu o intuicyjny wgląd w istotę przedmiotów określonego typu⁹. Jednakże, jak się wydaje, koncepcja Ingardena formułowała po prostu wyraźnie to, ku czemu zmierzał cały tok Husserlowych poszukiwań.

3. PYTANIE O PODSTAWĘ HUSSERLOWSKIEJ INTERPRETACJI BEZPOŚREDNIEGO DOŚWIADCZENIA

Jak to zostało ukazane w rozważaniach poprzedniego punktu, Husserłowe dążenie do realizacji podstawowego postulatu fenomenologii opierało się na zinterpretowaniu bezpośredniego

⁹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, 25.

doświadczenia „samyx rzeczy” jako źródłowo prezentującego oglądu.

Dlaczego jednak Husserl w ten właśnie sposób rozumiał bezpośrednie doświadczenie? Jaka racja uzasadniająca skłaniała go do poszukiwania doświadczeń „samej rzeczy” akurat w sferze oglądów? Otóż, w jego własnych tekstach na próżno szukalibyśmy odpowiedzi na to pytanie. Tak to bowiem wygląda, jak gdyby dla twórcy fenomenologii było czymś samo przez się zrozumiałym, że wszelki poznawczy dostęp do „samej rzeczy” musi się dokonywać na sposób ujęcia naocznego, tyle że szczególnego rodzaju.

Poszukując racji uzasadniającej dla powyższego przekonania Husserla, należałoby najpierw zauważyć, że taki sposób pojmowania bezpośredniego doświadczenia nie stanowił żadnego istotnego *novum* w stosunku do tradycji, zwłaszcza empirystycznej. Jak wiadomo, od czasu Kartezjusza człowiek nabrał przekonania, że tylko przeżycia jego własnej świadomości są mu bezpośrednio dane poznawczo. Natomiast rzeczywistość, o której wszyscy potocznie sądzimy, że istnieje poza naszą świadomością, dostępna jest nam poznawczo tylko pośrednio, tzn. poprzez poznającą (tę rzeczywistość) świadomość. Takim — zapośredniczonym przez świadomość — sposobem dostępu do rzeczywistości miało być doświadczenie. Ono też tylko zostało uznane za źródło wszelkiej rzetelnej wiedzy na temat rzeczywistości. Dlatego, aby się przekonać o poznawczej rzetelności posiadanych przez nas pojęć, powinniśmy je porównywać z tym, co jest nam dane w odpowiednim doświadczeniu. Oto, jak się wydaje, zasadnicze przekonanie, które legło u podstaw nowożytnego myślenia w filozofii. Przekonanie to jest znamienne zwłaszcza dla nurtu empirystycznego. Tak na przykład John Locke wyrazi się dobitnie w tym duchu: „W umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy bierze się z doświadczenia”¹⁰.

Locke uważał, że wszelkie doświadczenie dokonuje się poprzez spełnienie odpowiedniej obserwacji czyli oglądu spostrzeżeniowego. Wskazywał on, że wszelkie nasze obserwacje, zwrócone ku zewnętrznym rzeczom zmysłowym, stanowią tzw. zewnętrzne doświadczenie. Jeżeli natomiast nasze obserwacje posiadają charakter refleksji, tj. zwrócone są ku naszym wewnętrznym czynnościom duchowym, wówczas dokonujemy tzw. wewnętrznego doświadczenia¹¹.

¹⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B. Gawęcki, Kraków 1955, 120.

¹¹ Por. *tamże*, 120.

Widać z tego najwyraźniej, że — zdaniem Locke'a — wszelkie doświadczenie posiada charakter ujęcia oglądowego. Otóż ta Locke'owska interpretacja istoty wszelkiego doświadczenia zdaje się ciążyć nad sposobem rozumienia tegoż nie tylko w nurcie tradycji empirystycznej, lecz również w rozmaitych innych nurtach filozofii nowożytnej. Tak np. Kant będzie potem również wiązał poznawcze uzasadnienie wszelkiej rzetelnej wiedzy z dokonywaniem odpowiednich ujęć naocznych. W I tomie jego *Krytyki czystego rozumu* czytamy: „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie — to naoczność”¹². Narzuca się pytanie: czy również Husserłowska interpretacja bezpośredniego doświadczenia nie jest świadectwem presji tradycji myślenia zapoczątkowanej przez Locke'a? Wszak dla Husserla nie było w ogóle problemem, czy zasadne jest utożsamianie bezpośredniego doświadczenia z odpowiednim oglądem źródłowym. Problemem było dla niego tylko to, jakiego rodzaju ogląd może być słusznie uznany za udostępniający źródłowo samą rzecz.

To wszystko zdaje się wskazywać, że dla Husserla — podobnie jak dla empirystów — było czymś oczywistym (bez dyskusyjnym), że doświadczenie samej rzeczy dokonuje się zawsze poprzez odpowiedni ogląd. Dlatego nie dostrzegał on jakby zupełnie potrzeby wyraźnego uzasadnienia (sobie i innym), że wszelkie doświadczenie dokonuje się w aktach odpowiedniego oglądu. Czyż nie dlatego z takim uporem poszukiwał on bezpośredniego doświadczenia „samyh rzeczy” w aktach szczególnego rodzaju oglądów?

Na gruncie empiryzmu zasadność interpretacji doświadczenia jako dokonywania obserwacji nie została podniesiona do godności problemu. Całkowite niedostrzeżenie tego problemu zachodziło już w analizach Locke'a. Fakt tego przeoczenia jest o tyle interesujący, że przecież Locke tak zdecydowanie podkreślał, że cała nasza rzetelna wiedza pochodzi tylko z doświadczenia. Na jakiej przeto podstawie Locke wiedział, że wszelkie doświadczenie — ze swej istoty — spełnia się na drodze odpowiedniego ujęcia spostrzeżeniowego? Otóż Locke nie uzasadniał tej swojej wiedzy na temat istoty doświadczenia w oparciu o doświadczenie, tzn. w oparciu o analizę tego, w jaki spo-

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, 93.

sób faktycznie przebiega doświadczenie czegokolwiek przez człowieka. Czyżby zatem owa wiedza na temat istoty wszelkiego doświadczenia została angielskiemu empiryście objawiona?

Wydaje się zatem, że Husserlowy sposób pojmowania istoty bezpośredniego doświadczenia wyraźnie nawiązywał do empirystycznego *a priori* w tej sprawie. Zdaje się on po prostu stanowić rozwinięcie arbitralnego pomysłu Locke'a. Podobnie jak kiedyś Locke, tak potem również i Husserl zinterpretował doświadczenie — jako dokonywanie odpowiednich spostrzeżeń — przed wszelkim zbadaniem istoty doświadczenia, faktycznie dokonywanego przez człowieka. Dlatego — jak się wydaje — Husserlowska realizacja podstawowego postulatu fenomenologii opierała się na niedostatecznie uzasadnionej interpretacji istoty bezpośredniego doświadczenia „samych rzeczy”.

Wyrażona tutaj sugestia, iż na Husserlowskim pojmowaniu bezpośredniego doświadczenia ciążył wpływ tradycji empirystycznej, może budzić krytyczne zastrzeżenia. Możliwy np. powołując się na Ingardena¹³ dowodzić, że Husserlowy sposób pojmowania doświadczenia — zwłaszcza bezpośredniego doświadczenia — przeciwstawiał się właśnie tradycyjnemu w empiryzmie rozumieniu tego. Można też wskazywać, że również sam Husserl wielokrotnie stwierdzał i podkreślał coś takiego¹⁴.

Otóż z tym wszystkim należy się zgodzić. Husserl rzeczywiście przyjmował — wbrew tradycji empiryzmu — że obok naoczności zmysłowego spostrzeżenia (tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego) istnieje jeszcze specyficzna naoczność tzw. „ufundowana”, w której są nam źródłowo udostępnione różnego typu przedmioty ogólne. Wskazuje to najwyraźniej, że u Husserla dokonało się zasadnicze rozszerzenie pojęcia doświadczenia w stosunku do tego pojęcia, które było stosowane na gruncie empiryzmu.

Czy jednak to Husserlowskie rozszerzenie pojęcia doświadczenia wiązało się z radykalnie nową — w stosunku do empiryzmu — perspektywą ujęcia istoty doświadczenia? Wszak poznawcze uchwycenie (czyli doświadczenie) owych przedmiotów ogólnych nadal miało się dokonywać na sposób ujęcia spostrzeżeniowego, tyle że specyficznego rodzaju. Zasadnicza za-

¹³ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, op. cit., 52—55, 65 i n., 72.

¹⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, op. cit., §§ 19 i 20.

tem perspektywa, co do sposobu pojmowania istoty doświadczenia, zdaje się być ta sama co w empiryzmie.

4. HEIDEGGEROWSKA WERSJA REALIZACJI PODSTAWOWEGO POSTULATU FENOMENOLOGII.

Heidegger wykształcił się na filozofa w środowisku tzw. szkoły badenkiej, przenikniętym duchem neokantyzmu. Jego rozprawa doktorska (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, r. 1914) oraz rozprawa habilitacyjna (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, r. 1916) napisane są pod wyraźnym wpływem neokantysty Heinricha Rickerta¹⁵. Toteż nic dziwnego, że w owym czasie Heidegger widział podstawowy problem filozofii w teorii kategorii związanej z poszukiwaniem warunków możliwości rozumienia danych w doświadczeniu przedmiotów¹⁶.

Z filozofią Husserla zetknął się on po raz pierwszy za pośrednictwem lektury Husserlowskich *Badan logicznych*. Dzieło to wywarło nań głębokie wrażenie. Gdy zaś w roku 1916 Husserl objął we Fryburgu Badenkim katedrę filozofii po Rickercie, Heidegger stał się jednym z jego najbliższych współpracowników. Fascynujące go nadal *Badania logiczne* były w tym czasie jednym z tematów jego zajęć ze studentami¹⁷.

Jak o tym sam później Heidegger wspomina¹⁸, zainteresowała go wówczas bliżej problematyka, którą otwierało podstawowe hasło fenomenologii, tzn. postulat powrotu w badaniach filozoficznych do bezpośredniego doświadczenia „samych rzeczy”, o które chodzi w filozofii. Zadaje sobie wówczas pytania: Skąd i w jaki sposób bierze swe określenie to, co według owej zasady fenomenologii musi zostać doświadczone jako „sama rzecz”? Czy tym czymś jest świadomość i jej przedmiotowy charakter (*Gegenständlichkeit*), czy raczej tym czymś jest bycie bytu (*das Sein des Seienden*) w swej nieskrytości (*Unverborgenheit*) i skryciu (*Verbergung*)¹⁹? Czymże bowiem jest owa „rzecz sama”, o którą zawsze chodziło w filozofii? Czyż ową zasadniczą „rzeczą samą” filozofii nie był zawsze byt jako

¹⁵ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 167.

¹⁶ Por. *tamże*, 168.

¹⁷ Por. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, II Aufl. Tübingen 1976, 85 i n.

¹⁸ Por. *tamże*, 87.

¹⁹ Por. *tamże*, 87.

taki? Czyż filozofia zawsze nie była w swojej istocie metafizyką, dociekającą wyłącznie bytu jako takiego²⁰?

Pytania te prowadziły Heideggera do przekonania, że realizacja podstawowego postulatu fenomenologii powinna się dokonywać jako zwrot ku bezpośredniemu doświadczeniu samego bycia. Albowiem tylko na gruncie takiego doświadczenia wszelki byt — jako taki — staje się zrozumiały. Czyż nie jest bowiem oczywiste, że rozumienie bytu jako takiego (tzn. rozumienie go jako tego, co bytujące) możliwe jest w ogóle tylko dzięki uprzedniemu przedrozumieniu samego bycia?

W ten sposób doświadczenie, które udostępnia człowiekowi samo bycie, stanowi źródło podstawowego pojęcia metafizyki: pojęcia bytu jako bytu. Co więcej, to dzięki temu doświadczeniu metafizyka jest w ogóle możliwa, ponieważ byt jako taki stanowi wyłączny przedmiot jej dociekań. Jednakże na codzień nic o tym doświadczeniu nie wiemy. Okoliczność ta wskazuje — według Heideggera — że źródłowe doświadczenie samego bycia zostało zapomniane przez człowieka w codzienności jego bycia. Dlatego filozofia, którą człowiek uprawia — od czasów starożytnej Grecji — pod postacią metafizyki, jest ogarnięta zapomnieniem własnego źródła.

Tak oto w myśleniu wczesnego Heideggera kształtuje się zarys nowego ujęcia fenomenologii jako tzw. ontologii fundamentalnej. Zmierza on bowiem do odsłonięcia zapomnianego źródłowego doświadczenia samego bycia, jako postawy umożliwiającej wszelkie zajmowanie się bytem jako takim. A zatem w ujęciu Heideggera fenomenologia nadal wprawdzie jest pojmowana jako poszukiwanie źródłowego doświadczenia „samych rzeczy”, lecz to ich źródłowe doświadczenie zostało przezeń zinterpretowane jako doświadczenie „ontologiczne”, tj. dotyczące samego bycia. Tylko doświadczenie bycia jest dla Heideggera doświadczeniem prawdziwie źródłowym. Wszelkie bowiem inne doświadczenie dotyczy zawsze jakiegoś bytu, zaś byt jako taki jest w ogóle zrozumiały na gruncie uprzedniego źródłowego rozumienia bycia. Dlatego wszelkie doświadczenie bytu, będąc czymś pochodnym do doświadczenia samego bycia, nie jest nigdy doświadczeniem prawdziwie źródłowym.

²⁰ Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, III Aufl., Frankfurt am Main 1965, 199.

5. ŹRÓDŁOWE DOŚWIADCZENIE „SAMEJ RZECZY” W UJĘCIU HEIDEGGERA.

Heideggerowska interpretacja źródłowego doświadczenia rzeczy, o którą to rzecz zawsze chodziło w filozofii, stanowiła radykalny zwrot w stosunku do Husserlowskiej interpretacji tegoż. Stanowiła ona również zasadnicze *novum* w stosunku do sposobu pojmowania doświadczenia w całej tradycji empirystycznej. Przeciwwstawiając się Husserlowskiej realizacji podstawowego postulatu fenomenologii będzie Heidegger wskazywał, że „rzecz sama”, o którą chodzi w filozofii (tj. byt jako taki), nie może być pierwotnie uchwycona na drodze jakiegokolwiek oglądu. Albowiem byt jako taki staje się — jak już wiemy — w ogóle zrozumiały na gruncie już uprzedniego rozumienia bycia. Do bycia zaś niesposób dotrzeć aktami oglądu. Staje się ono natomiast źródłowo dostępne człowiekowi w rozmaitych „nastrojach” (*Stimmungen*)²¹.

Należy tutaj od razu podkreślić, że wszelkie takie „nastroje”, które jakoś źródłowo udostępniają nam bycie, pojmuje Heidegger w sposób ontologiczny, nie zaś psychologiczny. Pojmują je mianowicie jako pewne sposoby bycia człowieka, nie zaś jako swoiste zabarwienia przeżywającej coś ludzkiej świadomości. Dla Heideggera „nastrój”, to taki sposób bycia człowieka, w którym jego własne bycie, oraz bycie tego, co człowiek napotyka w codziennym zatroskaniu, zostaje mu udostępnione.

Nastroje, które są udziałem człowieka w codzienności jego bycia, ujawniają mu to jego bycie na sposób określonych, spontanicznie przezeń podejmowanych, możliwości bycia-w-świecie. Człowiek spontanicznie podejmuje (projektuje) takie określone możliwości swego bycia-w-świecie w oparciu o napotkany (i odkryty w nastroju) byt. Na przykład, dzięki nastrojowi strachu człowiek odkrywa napotkany przez siebie byt jako będący na sposób tego, co zagrażające jego możliwościom bycia-w-świecie. Wówczas też spontanicznie podejmuje określone możliwości bycia, mianowicie takie, aby będąc na sposób tych możliwości uchronić swoje możliwości bycia-w-świecie (jako takie) przed tym, co im (jako takim) zagraża²².

To spontaniczne podejmowanie przez człowieka określonych możliwości bycia w oparciu o napotkany i odkryty w nastroju byt, określa Heidegger jako „rozumienie” bycia (*Verstehen*). Gdyż w tym spontanicznym podejmowaniu przez człowieka

²¹ Por. *tamże*, 205.

²² Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, 140—142.

określonych możliwości bycia ujawnia się właśnie to, że człowiek te możliwości bycia rozumie jako swoje. Podejmując te możliwości bycia, człowiek jest (bytuje) na sposób tych możliwości: bytuje w ich ustawicznym podejmowaniu²³.

Jednakże nastroje, które są udziałem człowieka w codzienności jego bycia, ujawniając mu jego bycie na sposób (podejmowanych przezeń) możliwości bycia-w-świecie, zakrywają zarazem człowiekowi bycie jako takie. Dlatego człowiek w swoim codziennym bytowaniu jest przekonany, że jego bycie jako takie polega na kolejnym podejmowaniu przezeń coraz to nowych (nasuwających się oto) możliwości bycia-w-świecie. A zatem, aby bycie jako takie zostało człowiekowi źródłowo udostępnione, musi on w jakiś sposób zostać jakby wyrwany z codzienności swego bycia. Dokonuje się to — według Heideggera — w opadającym niekiedy człowieka nastroju trwogi (*Angst*). — Właśnie dlatego, że nastrój ten stawia byt ludzki wobec bycia jako takiego (pod postacią nicości), Heidegger nazywa go nastrojem podstawowym (*Grundbestimmung der Angst*). Trwoga ujawnia zasadniczą odmienność człowieka, tj. bytu ludzkiego, od tzw. *Dasein* (bycia przytomnego), które zostało wydarzone w człowieku. W trwodze bowiem wszelki byt, wraz z naszym własnym (ludzkim) bytem, „wyslizguje się” nam. Tym przeto, co w nastroju trwogi pozostaje z człowieka, któremu wszelki byt wraz z jego własnym bytem wyslizguje się, jest samo to bycie przytomne (*Dasein*) owemu totalnemu wyslizgiwaniu się wszelkiego bytu²⁴. A zatem tym, czemu w nastroju trwogi wszelki byt się wyslizguje nie jest już człowiek, lecz (jego) bycie przytomne, *Dasein*.

Bycie jako takie ujawnia się strwożonemu *Dasein*. Gdy bowiem w nastroju trwogi wszelki byt owemu *Dasein* się wyslizguje, tj. gdy mu wszelki byt odmawia oparcia dla podejmowania przezeń jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie, wówczas dopiero ujawnia się, że bycie nie wyczerpuje się w samym tylko podejmowaniu rozmaitych możliwości bycia-w-świecie. Ponadto: gdy w trwodze byt w całości popada dla *Dasein* w bezznaczeniowość, tj. gdy traci on dla *Dasein* znaczenie jako podstawa dla spontanicznego podejmowania przezeń określonych możliwości bycia-w-świecie, wówczas ujawnia się wyraziście, że ten byt w całości nadal — mimo wszystko — jest.

²³ Por. tamże, 145.

²⁴ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, Warszawa 1977, 36 i n.

W ten sposób ujawnia się źródłowo bycie jako takie: bycie jako takie nas samych, przekształconych trwogą w czyste *Dasein*, oraz bycie jako takie wszelkiego bytu wewnątrzświatowego. Otóż to bycie jako takie ujawnia się w trwodze pod postacią nicości²⁵. W sytuacji bowiem, gdy wszelki byt się wyslizguje, to, co wówczas pozostaje, musi się ujawniać jako całkowite przeciwieństwo wszelkiego, wyslizgującego się oto, bytu. Tak oto trwoga uczy człowieka doświadczać samego bycia pod postacią nicości²⁶. Fakt konfrontacji z byciem, ujawniającym się pod postacią nicości, wyjaśnia ową przeraźliwość uczuciowego kolorytu, który jest właściwy nastrojowi trwogi.

Nicość przeraźliwością swoją popycha *Dasein* do ucieczki. Ta zaś może się dokonywać jedynie ku bytom, które teraz dopiero, dzięki ich skonstrastowaniu z nicością, ujawniają się w całej swojej osobliwości²⁷. Ta osobliwość bytu jako takiego, źródłowo ujawniająca się w nastroju trwogi, była całkowicie dla *Dasein* przesłonięta w codzienności jego bycia. Przez kontrast z ujawnioną w nastroju trwogi nicością wszelki byt staje się jawny jako fascynująco inny niż nicość²⁸. Oto początek metafizyki z jej wyłącznym zafascynowaniem bytem jako takim²⁹.

Jednakże w tym wyłącznym zafascynowaniu bytami zostaje zapomniane to, co spowodowało ową fascynację: zostaje zapomniane źródłowe doświadczenie samego bycia pod postacią nicości. Dlatego byt jako taki, stanowiąc wyłączny przedmiot dociekań metafizyki, jest dla niej ciągle problematyczny. Ta problematyczność bytu jako takiego jest nieuchronnym następstwem zapomnienia źródłowo udostępnionego bycia. Gdyż przecież tylko w świetle uprzedniego źródłowego rozumienia bycia, wszelki byt — jako taki — staje się zrozumiały dla człowieka. Z faktu zapomnienia bycia wyrasta pytanie, które dręczy człowieka od początku starożytnej greckiej filozofii: czym jest byt jako taki?

Czas dokonać krótkiego podsumowania. Otóż, zdaniem Heideggera, „rzeczą samą” filozofii, która w swej istocie jest zawsze metafizyką, jest byt jako taki. Pierwotnym zaś źród-

²⁵ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* — *Postłowie*, op. cit., 56.

²⁶ Por. *tamże*, 52.

²⁷ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op. cit., 38 i 40.

²⁸ Por. *tamże*, 39 i 45.

²⁹ Por. *tamże*, 46.

łem odnośnego pojęcia jest doświadczenie bycia jako Nic, którym to doświadczeniem darzy nas trwoga. Jest ona bowiem tym nastrojem, który „...godzi w człowieka w jego istocie wezwaniem, aby nauczył się w Nic doświadczać bycie”³⁰. Nastrój trwogi może być jedynie udziałem człowieka. Dlatego ze wszystkich bytów „...jedynie człowiek doświadcza (...) cudu nad cudy: że byt jest”³¹. Oto dlaczego tylko człowiek może uprawiać metafizykę.

6. PRÓBA OCENY HEIDEGGEROWSKIEJ KONCEPCJI ŹRÓDŁOWEGO DOŚWIADCZENIA

Przede wszystkim wydaje się, że Heidegger słusznie upatrywał zasadniczą „rzecz samą” filozofii w bycie jako takim. Wprawdzie odnośne pojęcie nie było nigdy jedynym pojęciem tradycyjnej filozofii, lecz przeciwieństwo było ono zawsze jej pojęciem podstawowym. Dlatego doświadczenie, na gruncie którego byt jako taki byłby źródłowo uprzytamniany, może być słusznie nazwane źródłem filozofii jako metafizyki, a nie tylko źródłem pojęcia bytu jako takiego.

Według Heideggera takim źródłowym doświadczeniem obdarza nas nastrój trwogi. Czy z takim poglądem należałoby się zgodzić? Na jakiej podstawie mogłaby się dokonać zasadna akceptacja bądź odrzucenie owego poglądu? Otóż na propozycję Heideggera możnaby się zgodzić, gdyby dało się (co najmniej) wykazać, że:

A) To, czym darzy nas trwoga, może być zasadnie nazwane doświadczeniem, ponieważ posiada ono istotową strukturę charakterystyczną dla ludzkiego doświadczenia jako takiego.

B) To, czym darzy nas trwoga jest jedynym możliwym źródłem podstawowego pojęcia metafizyki, tj. pojęcia bytu jako takiego.

Wydaje się, że właśnie poprzez rozjaśnienie tych dwóch spraw zostałaby uzyskana podstawa dla możliwości oceny słuszności Heideggerowskiej interpretacji źródłowego doświadczenia „*rzeczy samych*”. Dałoby to z kolei podstawę dla możliwości oceny tego, na ile Heideggerowska realizacja podstawowego postulatu fenomenologii może być uznana za słuszną. Podejmując obecnie próbę takiej oceny, podążymy w naszych analizach szlakiem wyznaczonym przez te dwa powyższe pytania.

³⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* — *Postłowie*, op. cit., 52.

³¹ *Tamże*, 52.

7. KONTYNUACJA: CZY TRWOGA OBDARZA CZŁOWIEKA DOŚWIADCZENIEM?

Jak się wydaje, wszelka ocena zasadności nazwania czegoś „doświadczeniem” musi się opierać na już uprzednim zrozumieniu istoty doświadczenia. Takie zaś zrozumienie istoty doświadczenia, aby nie było tylko sprawą arbitralnego pomysłu, winno się dokonywać poprzez źródłowe rozjaśnienie owej istoty, tj. na gruncie analizy doświadczeń faktycznie dokonywanych przez człowieka.

Gdzież przeto należy — przede wszystkim — poszukiwać owych doświadczeń rzeczywiście dokonywanych przez człowieka? Odpowiedź na to pytanie wydaje się być prosta. Wszak istnieją takie doświadczenia — i to o charakterze nieempirystycznym — których ustawicznie dokonujemy w toku naszej codziennej aktywności, żyjąc po prostu. A zatem poszukiwaną dziedziną faktycznych doświadczeń jest przede wszystkim — jak się wydaje — codzienne, spontanicznie aktywne ludzkie życie. Dlatego też w refleksji nad tym doświadczeniem, które jest faktycznie udziałem bytu ludzkiego w codzienności jego bycia, powinno się dokonywać uchwycenie istoty ludzkiego doświadczenia.

Czy jednak uchwycona w ten sposób istota ludzkiego doświadczenia pozwoli nam rzeczywiście na zasadną ocenę tego, czym darzy nas nastrój trwogi? Czyż bowiem owo źródłowe uchwycenie bycia jako Nic, którym darzy nas trwoga, może mieć w ogóle coś istotnie wspólnego z tym doświadczeniem, które jest faktycznie udziałem człowieka w codzienności jego bycia?

Podstawą wyrażonej tutaj wątpliwości jest fakt, że na gruncie filozofii Heideggera wszelkie badanie dziedziny codziennego bytowania człowieka jest badaniem sfery nieautentycznych sposobów jego bytowania. Heidegger — jak wiadomo — odnosił się doń z pewnym jakby lekceważeniem, jako do sfery bytowania rządzonej przez bezosobowe Się (*Man*). Czyż nie jest tak, że refleksja nad potocznym doświadczeniem czegokolwiek przez człowieka w codzienności jego bycia, zdolna jest jedynie uchwycić istotę tego doświadczenia, które jest związane z codziennym, tj. nieautentycznym bytowaniem bytu ludzkiego? Czyż trwoga, wyrывая nas z nieautentycznego (codziennego) bytowania nie obdarza nas przez to zupełnie swoistym doświadczeniem, które jest związane właśnie tylko z autentycznym sposobem bytowania?

Podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytania należy najpierw zauważyć, że jeżeli to, czym obdarza człowieka nastrój trwogi może być w ogóle nazwane słowem „doświadczenie”, to oznacza to, że posiada ono tę samą istotę, co każde inne doświadczenie będące udziałem człowieka. Nazwanie czegokolwiek „doświadczeniem” byłoby uzasadnione tylko pod tym warunkiem. Gdyby zatem to, czym obdarza człowieka nastrój trwogi, było czymś całkowicie swoistym, tzn. gdyby nie posiadało ono nic istotnie wspólnego z tym, co zwyczajnie nazywane bywa ludzkim doświadczeniem, należałoby to określić osobnym słowem. W przeciwnym razie groziłoby niebezpieczeństwo pomieszania ze sobą dwóch, zasadniczo różnych rzeczy.

Jakże przeto ta sprawa wygląda w teksie analiz, dokonywanych przez samego Heideggera? Otóż tak to tam wygląda, jak gdyby istota doświadczenia była dla Heideggera zawsze ta sama, tj. jak gdyby była ona niezależna od związku konkretnego doświadczenia z autentycznym bądź nieautentycznym sposobem bytowania człowieka. Chociaż bowiem to, czym obdarza nastrój trwogi jest czymś tak bardzo niezwykłym w stosunku do potocznego doświadczenia kogoś lub czegoś, to jednak Heidegger nazywa to coś tradycyjnym, zwyczajnym słowem „doświadczenie” (*Erfahrung*). Pisał on na przykład: „Doświadczeniem bycia (*Eine Erfahrung des Seines*) jako Innego od wszelkiego bytu darzy nas trwoga...”³². Nieco dalej zaś czytamy: „Zdecydowana odwaga trwogi istotnej jest rękojmią tajemniczej możliwości doświadczenia bycia (*der Erfahrung des Seins*)”³³.

Przykłady tego rodzaju możnaby mnożyć. Wszystkie one zdają się wyraźnie wskazywać, że na gruncie własnych analiz Heideggera to, czym obdarza człowieka nastrój trwogi, posiada istotę wspólną z tym, co zwyczajnie nazywa się doświadczeniem. Okoliczność ta pozwala nam uznać sferę codziennej, spontanicznie coś doświadczającej aktywności człowieka, za godną filozoficznej refleksji poszukującej istoty ludzkiego doświadczenia.

Jest rzeczą niewątpliwą, że w naszym potocznym doświadczeniu kogoś lub czegoś uczestniczą zazwyczaj akty zmysłowego spostrzegania. Są one tak wplecione w całość spontanicznie przebiegającego doświadczenia, iż zapewne właśnie dlatego tra-

³² M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 102.

³³ *Tamże*, 103.

dycyjnie utożsamiano dokonywanie doświadczenia z dokonywaniem obserwacji. Na czym polega rola aktów spostrzegania w całości przebiegu potocznego doświadczenia kogoś lub czegoś?

Otóż to wszystko, co żyjąc potocznie napotykamy — napotykamy zawsze jako posiadające nieznanne nam i dlatego tajemnicze dla nas aspekty. Niektóre z tych aspektów (zakrytych przed nami tu i teraz) związane są z nieusuwalną jednostronnością naszego zmysłowego spostrzegania. Cokolwiek jest przez nas napotkane, zawsze ujawnia nam ono naocznie przednią — względem nas — swoją stronę. Ponadto w tym, co napotykamy — zwłaszcza gdy jest to drugi człowiek — istnieją takie nieznanne nam aspekty, których zmysłowe spostrzeżenie nie jest w stanie odsłonić. Przekracza to bowiem całkowicie właściwą mu sprawność.

Lecz właśnie ta okoliczność, że to, co w codzienności naocznie napotykamy, napotykamy zawsze jako dla nas zakryte w rozmaitych swoich aspektach, zdaje się stanowić podstawowy warunek doświadczenia przez nas czegokolwiek. Wszak tylko dlatego, że nasze zmysłowe spostrzekanie jest nie tylko jednostronne, lecz nawet niezdolne do ujawnienia nam rozmaitych aspektów tego, co napotykamy, to, co tak napotykamy, może nas w ogóle zaciekawić poznawczo. Cóż by nas bowiem mogło jeszcze zaciekawić w tym, co napotykamy, gdyby to coś (np. drugi człowiek) było nam od razu ujawnione w całej pełni swej rzeczywistości? Wszak np. ogląd wszechstronnie wyczerpujący pozbawiłby to, co przez nas napotkane, wszelkiej tajemniczości.

Tajemniczość tego, co napotykamy warunkuje możliwość jego doświadczenia przez nas, tak, aby się przekonać o... . Albowiem zaciekawieni tajemniczością tego, co napotykamy, zachowujemy się spontanicznie naszym ciałem w określony sposób, tak, aby niejako przymusić to, co przez nas napotkane, ażeby nam naocznie ujawniło swoje nieznanne nam i nas interesujące aspekty. Na przykład — w wypadku jakiejś rzeczy zmysłowej — spontanicznie bierzemy ją wtedy do rąk, odwracamy lub rozcinamy, albo też — gdy rzecz ta jest zbyt duża — obchodzimy ją dookoła, itp. Analogicznie też w wypadku napotkanego przez nas człowieka, pragnąc się jakoś przekonać np. o jego prawdomówności, rzetelności, wierności czy np. osobistej kulturze, zachowujemy się względem niego spontanicznie w taki sposób, aby się nam — prędzej czy później — ujawniło, jaki on naprawdę jest pod interesującymi nas względami. To nasze spon-

taniczne, doświadczające drugiego zachowanie się, może przebiegać całkowicie bez słów, a mimo to być efektywne. To bowiem, o co nam chodzi, odczytujemy zazwyczaj z bezwiednie (spontanicznie) spełnianych przez drugiego zachowań.

Wszelkie tego rodzaju zachowania doświadczające byłyby niemożliwe bez faktu cielesności. Chodzi tutaj o cielesność nie tylko doświadczającego, lecz i doświadczanego. Zachowania te przebiegają jako ściśle splecione z odpowiednimi aktami zmysłowego spostrzegania, spełnianymi przez tego, kto doświadcza. Owe akty zmysłowego spostrzegania również byłyby niemożliwe bez faktu cielesności, tak ze strony doświadczającego, jak i doświadczanego. Zarówno zmysłowo spostrzegać, jak i być zmysłowo spostrzeganym może tylko to, co posiada cielesność.

Nie byłoby zatem możliwe doświadczenie kogoś lub czegoś bez faktu cielesności ze strony doświadczającego i doświadczanego. Lecz nie byłoby również doświadczenia bez faktu tej ograniczoności, która charakteryzuje nasze zmysłowe, tj. uwarunkowane cielesnością (spostzegającego i spostrzeganego) spostrzeganie. Gdyby bowiem to spostrzeganie było absolutnie adekwatne (wyczerpujące), doświadczenie byłoby niepotrzebne. Tak to zatem wygląda, iż poszukiwane przez Husserla akty naoczności wszechstronnie ukazującej swój przedmiot nie tylko nie stanowią żadnego doświadczenia, lecz wręcz uniemożliwiają one wszelkie doświadczenie, czyniąc je zbędnym.

Analizy dotychczasowe zdają się ukazywać następujące momenty, jako istotne dla ludzkiego doświadczenia:

- 1) Tajemniczość tego, cokolwiek napotykamy w codzienności, uwarunkowana ograniczonością naszego zmysłowego spostrzegania.
- 2) Uwarunkowane tą tajemniczością spontaniczne zachowanie się ciałem w określony sposób, tj. tak, aby się dzięki temu naocznie ujawniło to, co nas interesuje w tym czymś napotkanym.

Doświadczenie — jako takie — realizuje się poprzez te, spontanicznie podejmowane przez człowieka, określone zachowania się ciałem względem tego, co przezeń napotkane. Dlatego też te zachowania ciałem mogą być najśluszniej nazwane zachowaniami doświadczającymi. Człowiek może je w ogóle podejmować tylko dzięki swojej faktycznej cielesności. Wydaje się przeto, iż cielesność przynależy do wszelkiego ludzkiego doświadczenia w sposób konstytutywnie konieczny. Bez niej

ludzkie doświadczenie nie mogłoby być tym, czym zawsze faktycznie jest.

Na tę niezbywalną funkcję ciała (względnie: cielesności) w doświadczeniu spostrzeganego (jednostronnie) przedmiotu, zwracał już uwagę Roman Ingarden. Pisał on np. „Moje ciało, a w szczególności poszczególne jego organy, jak np. ręce, docierają bezpośrednio do przedmiotu spostrzeganego i mogą w nim wywołać całkiem określone i dające się stwierdzić zmiany — np. jeżeli rzecz spostrzeganą umieszczam odpowiednio w przestrzeni, żeby ją móc wygodnie spostrzegać (np. pod mikroskopem lub lupą), lub też jeżeli ją rozcinam na dwoje, by móc spojrzeć do wnętrza itp.”³⁴.

Podjęta przez nas próba uchwycenia istoty ludzkiego doświadczenia uwidoczniła nam, iż wszelkie doświadczenie — jako takie — uwarunkowane jest faktem ludzkiej cielesności. Skonstatowanie tego dostarcza nam podstawy dla możliwości oceny tego, czym darzy nas Heideggerowski nastrój trwogi. Czy to, czym obdarza człowieka nastrój trwogi może być zasadnie nazwane doświadczeniem?

Trwoga — jak pamiętamy — opadając człowieka (*Dasein*), ujawnia mu samo bycie pod postacią nicości, tj. pod postacią tego, co absolutnie inne od wszelkiego bytu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że to ujawniające się wówczas bycie samo (jako Nic), zostaje ujawnione tylko dlatego, że człowiek został ogarnięty nastrojem trwogi, nie zaś dlatego, że spontanicznie (wówczas) zachował się on swoim ciałem tak a tak...względem...aby się ujawniło... Wszak w sytuacji wyslizgiwania się, ogarniętemu trwogą człowiekowi (*Dasein*), wszelkiego bytu, wyslizguje się mu również jego własny byt, wraz z charakterystyczną dla tego ludzkiego bytu cielesnością. Wtedy wszelkie jego — doświadczające czegokolwiek — zachowania się ciałem tracą podstawę swojej możliwości. A ponadto: jakież mógłby on podejmować spontaniczne zachowania się ciałem względem tego, co w sytuacji wyslizgiwania się mu wszelkiego bytu ujawnia się jako Nic? Sytuacja popadnięcia przez byt ludzki w nastrój trwogi zdaje się przeto wykluczać możliwość jakichkolwiek — związanych z ciałem — zachowań doświadczających. A przecież — jak się wydaje — tylko poprzez te zachowania doświadczające dokonuje się wszelkie ludzkie doświadczenie jako takie. Dlatego też to, czym darzy człowieka (*Dasein*) nastrój trwogi, zdaje się nie posiadać niczego z istotowej struktury rzeczowego ludz-

³⁴ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, 22.

kiego doświadczenia. Gdyby zaś nawet — wbrew powyższym rozważaniom — udało się wykazać, że jednak to, czym darzy trwoga, posiada strukturę charakterystyczną dla ludzkiego doświadczenia, to i tak ten, kogo trwoga tym darzy, to nie żaden konkretny, rzeczywisty człowiek, lecz wyizolowane (dzięki trwodze) z człowieka czyste *Dasein* (bycie przytomne). Zatem również i od tej strony to, czym darzy nastrój trwogi, nie może chyba być zasadnie uważane za rzeczywiste doświadczenie będące udziałem rzeczywistego człowieka.

8. PYTANIE O DOŚWIADCZENIE, NA GRUNCIE KTÓREGO ŹRÓDŁO ROZUMIEMY BYT JAKO TAKI.

Rozważania poprzedniego punktu usiłowały pokazać, że to, czym darzy Heideggerowski nastrój trwogi, nie powinno być uważane za jakąś rzeczywistą (choć szczególną) odmianę ludzkiego doświadczenia. Jakie to posiada konsekwencje dla dalszego toku naszych rozważań?

Zmierzając do ich pokazania, przypomnijmy zatem, że — zgodnie z koncepcją Heideggera — nastrój trwogi, ucząc człowieka w Nic doświadczać bycia⁸⁵, udziela człowiekowi tego szczególnego doświadczenia, na gruncie którego byt jako taki staje się w ogóle pierwotnie zrozumiały. W ten sposób koncepcja ta wskazywała na doświadczenie — którym darzy trwoga — jako na pierwotne źródło podstawowego pojęcia tradycyjnej metafizyki.

Lecz przecież oto podniesiona została przez nas zasadnicza wątpliwość co do zasadności nazywania doświadczeniem tego, czym darzy Heideggerowski nastrój trwogi. Cóż z tej wątpliwości właściwie wynika dla naszych dalszych rozważań? Otóż z wątpliwości tej — przede wszystkim — wynika, że nie powinno się uważać tego, czym darzy trwoga, za rzeczywiste ludzkie doświadczenie. Dlatego, gdyby się nawet to uznało (to, czym darzy trwoga) za możliwe źródło pojęcia bytu jako takiego, źródło to nie posiadałoby przecież charakteru rzeczywistego ludzkiego doświadczenia. Byłoby ono czymś zasadniczo innym.

Jednakże możliwość tego rodzaju źródła dla pojęcia bytu jako takiego, bynajmniej nie wyklucza innej możliwości. Chodzi mianowicie o taką możliwość, że pierwotnym źródłem owego pojęcia jest jakieś rzeczywiste doświadczenie rzeczy-

⁸⁵ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* — *Postowie*, op. cit., 52.

wistego człowieka. Dlatego też zadaniem naszych dalszych analiz będzie dążenie do odnalezienia i rozjaśnienia takiego właśnie doświadczenia. Doświadczenie to, będąc rzeczywistym udziałem bytu ludzkiego, stanowiłoby podstawę dla możliwości źródłowego zrozumienia tego, czym jest byt jako taki.

Czy poszukując takiego doświadczenia nie należałoby, przede wszystkim, zwrócić się ku sferze codziennego bytowania człowieka nacechowanej spontaniczną aktywnością? Wszak jeżeli to podstawowe pojęcie starożytnej greckiej filozofii rzeczywiście pochodzi od doświadczenia, to jakimże innym doświadczeniem mogłoby ono być niż doświadczenie tzw. potoczne? Pojęcie to nie może pochodzić np. z empirycznie rozumianego doświadczenia, a to z tego prostego powodu, że empirystyczna koncepcja doświadczenia nie była jeszcze znana w oczach starożytnych greckich myślicieli. Nie oznacza to przecież, że ci myśliciele nie dypsonowali żadnym w ogóle doświadczeniem jako możliwym podłożem dla swoich filozoficznych refleksji i odkryć. Potoczne doświadczenie rzeczywistości było właśnie tym doświadczeniem, którego oni — podobnie jak każdy człowiek — dokonywali bezwiednie i ustawicznie na co dzień, żyjąc po prostu.

Odkrycie (zaciekawiającej nas) tajemniczości tego, co przez nas jest w codzienności napotykanie, uwarunkowane jest — jak już wiemy — nieusuwalną nigdy do końca ograniczonością naszej zdolności zmysłowego spostrzegania. Odkrycie to, zazwyczaj bezwiednie, pobudza nas do spontanicznego zachowania się ciałem w określony sposób względem tego, co napotykalibyśmy jako tajemnicze, tak, aby nam się ewentualnie ujawniło, jakie to coś jest pod interesującym nas względem.

Wszelkie filozofowanie zdaje się rodzić i rozwijać w cierpliwym wysiłku refleksji. Refleksja to dopytuje się o rację (podstawę) tego, co oto faktycznie napotkane jako faktycznie dziejące się tak a tak. Jeżeli więc pierwotne źródło zasadniczych pojęć starożytnej greckiej filozofii — zwłaszcza pojęcia bytu jako takiego — należałoby wiązać z potocznym doświadczeniem, to przecież nie samo to potoczne doświadczenie byłoby owym źródłem. Nie byłoby ono tym źródłem ani samo, ani też przede wszystkim. Źródło to znajdowałoby się bowiem raczej w swoistej — właśnie filozoficznej — refleksji nad podstawą (tj. warunkami) możliwości takiego przebiegu potocznego doświadczenia (kogoś lub czegoś), jaki oto faktycznie ma miejsce. Dlatego, chociaż potoczne doświadczenie jest w codzienności

ustawicznie udziałem każdego człowieka, nie każdy uprawia tym samym źródłowo filozofię. Do tego nieodzowny jest bowiem wysiłek (nadbudowanej nań) szczególnego rodzaju refleksji: refleksji dopytującej się o podstawę możliwości owego doświadczenia w jego faktycznym przebiegu.

Czy zatem w ogóle czymś sensownym jest poszukiwanie jakiegoś swoistego doświadczenia „filozoficznego”, które byłoby źródłem i (tym samym) uzasadniającą podstawą wiedzy filozoficznej? Wszak podłożem filozofii — jak się wydaje — może być każde doświadczenie (zwłaszcza doświadczenie potoczne), gdyż ono uzyskuje określone znaczenie dla filozofii tylko dzięki dołączającej się do niego filozoficznej refleksji.

Po tych uwagach przejdziemy obecnie do próby naszkicowania tego, w jaki sposób na gruncie potocznego doświadczenia — dzięki refleksji dopytującej się o podstawę możliwości takiego sposobu jego przebiegania, jaki oto faktycznie ma miejsce — uprzytomniamy sobie źródłowo byt jako taki.

9. PRÓBA ROZJAŚNIENIA ŹRÓDŁA POJĘCIA BYTU JAKO TAKIEGO

Punktem wyjścia obecnych analiz niech będzie zwięzły opis przebiegu naszego potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych. W następnym kroku postawimy pytanie o warunki możliwości takiego sposobu jego przebiegania, jaki oto faktycznie ma miejsce. Z kolei, na gruncie rozjaśnienia owych warunków możliwości postaramy się wskazać, jak jest możliwe źródłowe uprzytomnienie sobie czegokolwiek jakkolwiek bytującego, tj. bytu jako takiego.

Gdy napotykam określoną rzecz zmysłową, wówczas to, co ujmuję spostrzeżeniowo, stanowi przednią — względem mnie — stronę tej rzeczy. Ta, spostrzegana przez mnie, przednia jej strona zakrywa mi jakby inne strony czy też aspekty tej rzeczy. Pragnąc, aby mi one zostały naocznie ujawnione podejmuję spontanicznie określone sposoby zachowania się ciałem względem tej, spostrzeganej jednostronnie rzeczy. Okazuje się wtedy, że w miarę jak podejmuję coraz to nowe sposoby zachowania się ciałem (np. coraz to nowe sposoby działania nań rękami), ujawniają mi się naocznie coraz to nowe (nieraz zaskakujące, nieoczekiwane) strony czy też aspekty owej rzeczy.

Mówiąc dokładniej, rzecz owa ujawnia mi się wówczas w coraz to innych (swoich) wyglądach spostrzeżeniowych, które w sposób ciągły przechodzą jedno w drugie. Ta ciągłość w

zmianach naocznego wyglądu tej samej rzeczy dokonuje się odpowiednio do ciągłości zmian mojego zachowania się ciałem względem niej. Spontanicznie też uprzytamniam sobie, że sposób modyfikowania się kolejnych naocznych wyglądków rzeczy jest ściśle uzależniony od kolejności spełnianych przeze mnie sposobów zachowania się ciałem, np. sposobów bezpośredniego działania nań rękami.

Analizując całokształt mojego doświadczającego zachowania się ciałem względem spostrzeganej rzeczy — oraz — analizując to, co mi się wówczas naocznie z niej ujawnia, uprzytamniam sobie, że:

A) Interesujący mnie aspekt rzeczy będzie mi naocznie ujawniony tylko wówczas, gdy zachowam się (moim ciałem) w określony sposób: tylko tak a tak. Tylko ten sposób zachowania się będzie wówczas skuteczny.

B) W trakcie wszechstronnego doświadczania (ciałem) określonej rzeczy zmysłowej, ujawnia mi się ona naocznie tylko w pewnej, charakterystycznej dla siebie sekwencji wyglądków. Każda też rzecz zmysłowa określonego typu ujawnia się naocznie w sekwencji wyglądków, które są charakterystyczne dla jej typu.

C) Nie potrafię przewidzieć, jakie nowe wyglądy rzeczy zostaną mi naocznie ujawnione, gdy — spostrzegając coś całkowicie dla mnie nowego i nie wiedząc, jak się należy z tym czymś obchodzić — zachowuję się moim ciałem względem tej rzeczy (np. działam nań rękami) na chybił trafił.

Uprzytomniwszy sobie powyższe prawidłowości — jako faktycznie zachodzące w przebiegu mojego doświadczania jakiegokolwiek rzeczy zmysłowej — stawiam obecnie zasadnicze pytanie: dzięki czemu to moje doświadczenie jakiegokolwiek rzeczy zmysłowej tak właśnie może przebiegać?

Dociekanie podstawy (warunków) możliwości tegoż może się dokonywać dwojako: albo od strony doświadczanej rzeczy zmysłowej, albo też od strony tego, kto tej rzeczy zmysłowej doświadcza. Doświadczający bowiem — oraz — to, co przezeń doświadczane, to dwa nierozłączne bieguny jednej sytuacji, którą jest każde doświadczenie.

Rozważmy najpierw podstawę (warunek) możliwości takiego przebiegu doświadczenia, jaki faktycznie ma miejsce, od strony doświadczanej przez nas rzeczy zmysłowej. Zapytajmy; czyż to nie sama ta rzecz zmysłowa stanowi coś, co warunkuje taki właśnie przebieg naszego doświadczenia, jaki oto faktycznie

ma miejsce? Podejmując namysł, ukierunkowany tym pytaniem, uprzytamniamy sobie, że rzeczywiście sama ta rzecz zmysłowa decyduje o tym:

- 1) W jaki sposób będzie przebiegać sekwencja naocznych wyglązków rzeczy odpowiednio do spełnianych przez mnie sposobów zachowania się ciałem,
- 2) jaki wygląd zostanie mi naocznie ujawniony, gdy spełnię określone, tj. takie a nie inne zachowanie się ciałem względem owej spostrzeganej rzeczy,
- 3) jakie sposoby zachowania się ciałem są skuteczne, tj. prowadzą do naocznego ujawnienia się mi nowych jej wyglązków,
- 4) jakie sposoby zachowania się ciałem są pod tym względem nieskuteczne, daremne,
- 5) jakiego rodzaju wyglądy naoczne są dla danej rzeczy charakterystyczne. Rzecz zmysłowa ukazuje się bowiem zawsze w określonych, tj. tylko takich a nie innych wyglądkach naocznych.

W ten sposób zostaje przez nas uprzytomniona zasadnicza odmiennność rzeczy samej — oraz — poszczególnych, przysługujących tej rzeczy, jednostronnych wyglązków naocznych. Rzecz sama zostaje uprzytomniona jako bytująca na sposób autonomicznej zasady, która decyduje — jakby od zewnątrz — o sposobie przebiegania naszego zmysłowego doświadczenia. Decyduje ona np. o tym, jakiego rodzaju zachowania się ciałem muszą zostać przez nas podjęte, aby nam się naocznie ujawnił określony — taki a nie inny — wygląd tej rzeczy.

Natomiast wszystkie te poszczególne wyglądy rzeczy, które ukazują się nam kolejno — odpowiednio do naszych zachowań ciałem — bytują na sposób tego, co bytowo niesamodzielne względem samej rzeczy.

W ten sposób na gruncie analizy faktycznego przebiegu naszego potocznego doświadczenia jakiegokolwiek rzeczy zmysłowej uprzytamniamy sobie, że zasadniczo inaczej bytuje sama (spostrzegana i doświadczana przez nas) rzecz, niż bytuje wszelki jej (jednostronny) wygląd, wraz ze składającymi się na ten jej wygląd momentami zmysłowymi, takimi np. jak barwa, kształt, ciężar, gładkość, itp.

Te dwa, zasadniczo odmienne sposoby bytowania (samej rzeczy oraz jej poszczególnych wyglązków), zostają przez nas źródłowo uprzytomnione na gruncie analizy przebiegu naszego potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych. Dokonuje się to uprzytomnienie dzięki refleksji dopytującej się o podstawę

(warunek) możliwości takiego przebiegu naszego doświadczenia, jak oto faktycznie ma miejsce.

Obecnie rozważymy jeszcze krótko podstawę (warunek) możliwości takiego przebiegu potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych, jaki oto faktycznie ma miejsce, od strony doświadczonego tych rzeczy człowieka. Otóż namysł nad tym doświadczeniem uprzytamnia nam, że ono tylko dlatego jest możliwe — jako tak przebiegające, jak to faktycznie ma miejsce — ponieważ człowiek jest bytem, który:

A) Spostrzegając coś, w sposób nieusuwalnie ograniczony, jest tym czymś zaciekawiony za względu na określone — tu i teraz zakryte dla niego — aspekty rzeczy.

B) Będąc tym zaciekawiony, spontanicznie podejmuje określone zachowania się ciałem względem tej rzeczy i czyni to, aby mu się naocznie ujawniły te nieznanne mu, a interesujące go aspekty rzeczy.

C) Stara się odkryć, które jego zachowania się ciałem są wówczas skuteczne, tj. prowadzą do naocznego ujawnienia się interesujących go aspektów rzeczy.

D) Potrafi się zdobyć na rozważną refleksję nad spełnianym przez siebie (zazwyczaj) spontanicznie doświadczeniem rzeczy zmysłowych.

Tak to wszystko razem wygląda, jak gdyby byt ludzki bytował na sposób autonomicznej zasady (względnie: autonomicznego ośrodka) spełnianych przez siebie:

- 1) aktów zmysłowego spostrzegania,
- 2) określonych zachowań ciałem względem tego, co przezeń spostrzegane,
- 3) pragnienia odkrycia zachowań najbardziej skutecznych,
- 4) aktów refleksji nad sposobem przebiegania podejmowanych przez niego doświadczeń rozmaitych rzeczy zmysłowych.

Wszystkie te akty (tj. akty zmysłowego spostrzegania, pragnienia i refleksji) oraz wszelkie — podejmowane przez człowieka — zachowania doświadczone, bytują w zupełnie inny sposób, niż bytuje spełniający je człowiek. Człowiek bowiem bytuje na sposób autonomicznej zasady, czy też ośrodka, owych podejmowanych przez siebie aktów i zachowań cielesnych. Bytuje on zatem na sposób bytowej samodzielności. Jest to samodzielność bytowa szczególnego rodzaju, gdyż jest ona zasadniczo odmienna od tego typu samodzielności bytowej, która jest charakterystyczna dla sposobu bytowania rzeczy spostrzegalnych zmysłowo. Natomiast wszelkie, podejmowane przez

człowieka akty i zachowania cielesne, bytują na sposób bytowej niesamodzielności. Znowu jednak jest to niesamodzielność bytowa zupełnie innego typu, niż ta niesamodzielność bytowa, która jest charakterystyczna dla sposobu bytowania poszczególnych wyglądnów naocznych czegoś — oraz — rozmaitych momentów składowych tychże wyglądnów, takich jak np. barwa tego czegoś, jego charakterystyczny kształt charakterystyczna gładkość jego powierzchni, itp.

Spełniane przez człowieka, w sytuacji doświadczenia czegoś, akty i zachowania cielesne nie przysługują bytowi ludzkiemu w ten sam sposób, w jaki np. pewna konkretna barwa i charakterystyczny kształt przysługują określonej rzeczy zmysłowej. Choć bowiem one tej rzeczy przysługują, to przecież ona nimi nie dysponuje: ani spontanicznie, ani — tym bardziej — dowolnie. Natomiast spełniane przez byt ludzki akty i zachowania cielesne nie tylko do niego przynależą, lecz są one — przede wszystkim — tym, czym byt ludzki spontanicznie (a niekiedy także dowolnie) dysponuje. Gdyby tak nie było wówczas byt ludzki nie byłby tym bytem, którym faktycznie jest. Wówczas też codzienne, spontaniczne doświadczenie przez człowieka rzeczy zmysłowych, nie mogłoby się tak dokonywać, jak się oto faktycznie dokonuje. Dlatego przebieg zmysłowego doświadczenia uwarunkowany jest nie tylko sposobem bycia doświadczonej rzeczy, lecz zarazem jest on współuwarunkowany przez swoisty sposób bycia doświadczonego tej rzeczy człowieka.

Tak oto na gruncie analizy przebiegu potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych — analizy dopytującej się o podstawy (warunki) możliwości tego przebiegu — zostaje źródłowo uprzytomniona odmienność sposobu bytowania:

- a) doświadczonego człowieka,
- b) spełnianych przez niego aktów i zachowań cielesnych,
- c) doświadczonej rzeczy,
- d) przysługujących tej rzeczy naocznych wyglądnów i ich składowych momentów zmysłowych (barwy, kształtu, itp.).

Jednakże to odkrycie rozmaitych sposobów bytowania, którego nasza refleksja dokonała tutaj *explicite*, dzieje się w nas zwyczajnie (tzn. w naszym codziennym życiu) przed wszelką refleksją. Refleksja to okrycie ujawnia po prostu w sposób wyraźny. Codzienne spontaniczne odkrywanie przez byt ludzki różnych sposobów bytowania tego, co on potocznie napotyka i doświadcza, stanowi podstawę jego potocznych mniemań na temat tego, jak co bytuje. Czyż to nie dzięki temu uważa on

na przykład, że jego własne bytowanie posiada zasadniczo inny charakter, niż bytowanie jakiegokolwiek rzeczy zmysłowej? Tego rodzaju spontaniczne (przedrefleksyjne) odkrywanie przez byt ludzki w jaki sposób coś jest, dokonuje się zawsze na gruncie doświadczenia przezeń czegoś konkretnego. Czy nie świadczy to wyraźnie, że pierwotne udostępnianie człowiekowi sposobu bycia czegoś, nie jest wyłącznie sprawą Heideggerowskich nastrojów (*Stimmungen*) i nastrojonego nimi rozumienia (*Verstehen*)?

Zasadniczym problemem obecnego etapu naszych rozważań było to, w jaki sposób, na gruncie analizy przebiegu naszego potocznego doświadczenia, możemy sobie źródłowo uprzytomnić byt jako taki. Jakież przeto znaczenie posiadają nasze dotychczasowe analizy i spostrzeżenia dla rozjaśnienia tej właśnie sprawy?

Otóż — jak to już było widoczne — na gruncie analizy rzeczywistego przebiegu naszego potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych uprzytamniamy sobie źródłowo:

- 1) swoisty sposób bytowania doświadczającego człowieka,
- 2) swoisty sposób bytowania doświadczanej rzeczy,
- 3) swoisty sposób bytowania podejmowanych przez człowieka aktów i zachowań cielesnych,
- 4) swoisty sposób bytowania naocznych wyglądnów, które przysługują owej doświadczanej rzeczy.

Są to rozmaite sposoby bytowania tego, co występuje i daje się odkryć w sytuacji zwanej „doświadczeniem”. W jakiz jednak sposób można przejść, od (takiego) źródłowego uprzytomnienia sobie sposobu bytowania poszczególnych elementów sytuacji doświadczenia, do źródłowego uprzytomnienia sobie bytu jako takiego?

Zmierzając ku odpowiedzi, postawmy najpierw jeszcze jedno pytanie: o cóz właściwie chodzi w wyrażeniu „byt jako taki”? Otóż, byt jako taki to — jak się wydaje — cokolwiek, ujęte wyłącznie od strony faktu, że ono w jakikolwiek sposób bytuje. Krótko mówiąc: byt jako taki to: cokolwiek jakkolwiek bytujące. Takie zaś coś uprzytamniam sobie, ilekroć pomijam (biorę w nawias) konkretną swoistość czegoś wraz ze swoistością jego sposobu bytowania.

Ażeby jednak takie pominięcie, dzięki któremu uprzytamniam sobie czym jest byt jako taki, mogło zostać przeze mnie dokonane, muszę już uprzednio mieć udostępnione rozmaite konkretne postacie czegoś, co bytuje tak lub inaczej. Tylko wówczas, gdy takie pominięcie konkretnej swoistości bytów

i sposobu ich bytowania dokonuje się na gruncie źródłowego odkrycia tych bytów, byt jako taki zostaje uprzytomniony w sposób prawdziwie źródłowy. Takie zaś źródłowe odkrycie bytów (w konkretnie ich sposobu bytowania) dokonuje się — jak się wydaje — przede wszystkim w sytuacji doświadczania czegośkolwiek przez człowieka w codzienności jego bycia.

10. REFLEKSJE KOŃCOWE

Dobiegły końca nasze rozważania, które podejmowały próbę oceny trafności — tak Husserlowskiej, jak i Heideggerowskiej — interpretacji podstawowego postulatu fenomenologii. Przy końcu tych krytycznych rozważań zarysowała się nam inna jeszcze możliwość interpretacji owego postulatu. Punktem wyjścia tej interpretacji jest akceptacja poglądu Heideggera, że postawową „rzeczą samą” filozofii jest byt jako taki. Odpowiednio do tej akceptacji, powrót do źródłowego ujęcia tego rodzaju „rzeczy samej” polegałby na odsłonięciu doświadczenia, na gruncie którego byt jako taki byłby pierwotnie zrozumiały.

Krytyczne przemyślenie koncepcji Heideggera zarysowało przed nami możliwość, iż tego rodzaju doświadczeniem może być tzw. potoczne doświadczenie, które jest udziałem człowieka w codzienności jego bycia. Jest zaś ono udziałem człowieka dzięki jego faktycznej cielesności. Cielesność ta zdaje się ograniczać możliwości poznawcze człowieka, ujawniając mu napotykaną przezeń rzeczywistość w sposób jednostronny i fragmentaryczny. Zarazem jednak umożliwia ona człowiekowi wejście z tą (napotykaną przezeń) rzeczywistością w bezpośredni kontakt poznawczy poprzez odpowiednie cielesne zachowania doświadczające. Dzięki tym zachowaniom doświadczającym mogą się człowiekowi naocznie ujawnić nowe, dotychczas dla niego zakryte, aspekty tego, co napotkał.

Refleksja nad faktycznym przebiegiem naszego potocznego doświadczenia rzeczy zmysłowych zdaje się ujawniać pierwotne źródło podstawowego pojęcia tradycyjnej metafizyki, tj. pojęcia bytu jako takiego. Ta sama refleksja zdaje się również wskazywać źródło innego ważnego pojęcia metafizyki — pojęcia substancji materialnej. W analizach niniejszego artykułu sprawa ta została jedynie krótko zarysowana, starałem się jednak bliżej to rozważyć na innym miejscu³⁶. Wreszcie refleksja

³⁶ Por. R. Rozdżęński, *Z poznawczej problematyki substancji*, w: *Analecta Cracoviensia*, t. XVIII, Kraków 1986, 105—119.

ta — jak to starały się krótko pokazać analizy poprzedniego punktu — zdaje się rozjaśniać problem poznawczego źródła innego jeszcze, ważnego pojęcia tradycyjnej metafizyki, jakim jest pojęcie substancji osobowej (tj. ludzkiej), jako autonomicznego ośrodka rozmaitych aktów i wielorakiego (cielesnego) działania.

Dzięki powyższym, trojakim konstatacjom, zarysowuje się możliwość, iż „rzeczy same” filozofii to — przede wszystkim — to, co już w czasach starożytnej greckiej filozofii zostało jakoś uprzytomnione (odkryte) dzięki refleksji dokonywanej nad faktycznie przebiegającym, potocznym ludzkim doświadczeniem. Refleksja ta bowiem od samego początku zdaje się dopytywać o podstawę (rację) możliwości takiego sposobu doświadczenia rzeczywistości, jaki oto zawsze faktycznie ma miejsce.

Owocem takiego refleksyjnego odkrycia pozazmysłowych „rzeczy samych”, były — jak się wydaje — podstawowe pojęcia klasycznej greckiej filozofii, zwłaszcza filozofii Arystotelesa. Jednakże z biegiem czasu to pierwotne źródło owych pojęć zostało jakby zapomniane. Czyż nie dlatego — aż do naszych czasów — spontanicznie aktywne, codzienne ludzkie życie wydawało się jakby niegodne filozoficznej refleksji? Czy nie dlatego tak długo filozofia wydawała się być sprawą czystego rozumu, którego abstrakcyjne wytwory posiadają niewiele wspólnego z potocznie doświadczaną rzeczywistością? Czy nie dlatego tak długo poszukiwano jakiegoś specyficznego doświadczenia „filozoficznego”, które stanowiłoby uzasadniające źródło podstawowych pojęć filozofii?

Zacytujmy jeszcze raz słowa Heideggera: „Każde (...) źródło utworzone pojęcie i twierdzenie może się zdegenerować, gdy zostanie wypowiedziane i gdy jest ono potem dalej przekazywane drogą tradycji. Jest ono bowiem wówczas przekazywane bez rzeczywistego zrozumienia, traci swą podstawę oparcia i przybiera postać oderwanej tezy”³⁷.

Narzuca się tutaj pytanie: czy coś takiego nie stało się — na przykład — udziałem tych filozofii, które nawiązują do nurtu perypatetycznego? Czy to nie z powodu zapomnienia przez nie własnego źródła (kryjącego się w analitycznej refleksji nad potocznym doświadczeniem), stanęły one w nowożytności pod ostrzałem wielorakiej krytyki? Czy to nie z tego powodu nie

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 36.

potrafiły one należycie rozjaśnić poznawczego źródła swoich podstawowych pojęć?

Czy zatem podstawowy postulat fenomenologii nie powinien zostać podjęty przede wszystkim przez te współczesne kierunki filozoficzne, które żyją dziedzictwem odkryć starożytnych myślicieli, zwłaszcza Arystotelesa? Albowiem, szczególnie w odniesieniu do tych kierunków filozoficznego myślenia, podstawowy postulat fenomenologii zdaje się głosić: należy powrócić do analitycznej refleksji nad faktycznym przebiegiem ludzkiego doświadczenia i refleksję tę rozjaśnić jako pierwotne — choć potem jakby zapomniane — źródło podstawowych pojęć filozofii!

DAS POSTULAT DER PHÄNOMENOLOGIE BEI E. HUSSERL UND M. HEIDEGGER

Zusammenfassung

Das Grundpostulat der Phänomenologie ist die Forderung der Rückkehr — in allen philosophischen Untersuchungen — zur unmittelbaren Erfahrung der Sachen, waleche die Philosophie behandelt. Durch die Realisation dieses Postulats würde die Philosophie das Gebiet eines reell begründeten Wissens sein. Damit jedoch die wirkliche Realisation dieses Postulats möglich werde, muss man zuerst zutreffend entscheiden, was die Erfahrung der „Sachen selbst“ ist. Eine solche zutreffende Entscheidung kann aber nur durch das Erfassen des realen Wesens der menschlichen Erfahrung erfolgen. Ohne eine einleitende Erfassung des Wesens menschlicher Erfahrung wird jede Bestimmung dessen, was die Erfahrung der Sachen selbst ist, nur ein arbiträrer Einfall sein.

Husserl interpretiert die Erfahrung der Sachen selbst als den Akt einer originär gebenden Anschauung. Aber seine Interpretation gründete nicht auf einer vorangehenden zutreffenden Erfassung des Wesens der wirklichen menschlichen Erfahrung. Vieles scheint darauf hinzuweisen, dass Husserl in seiner Interpretation unter dem Einfluss der Tradition, besonders der empiristischen, gestanden ist. Denn seit Locke hat sich die Meinung eingebürgert, alle Erfahrung komme zustande auf dem Wege der Beobachtung, beziehungsweise einer entsprechenden augenscheinlichen Erfassung. Diese empiristische Meinung lehnte sich nicht an die Resultate einer Analyse der wirklichen menschlichen Erfahrung an, sondern war der Ausdruck eines eigenartigen methodologischen *a priori*.

Nach Heidegger ist die Philosophie einfach Metaphisik. Die „Sache selbst“, um welche es in der Philosophie geht, ist daher das Seiende als solches. Es wird dem Menschen originär verständlich auf Grund der Erfahrung, die — nach Heidegger — die Angst dem Menschen gibt. Die Grundbestimmung der Angst entdeckt nämlich das Sein selbst unter der Form des Nichts. Erst im Lichte diese Nichts (des Seins) ersteht — durch Kontrast — die originäre Verständlichkeit des Seien-

den als solchen: dass es das absolute Andere sei als das Nichts (das Sein).

Kann aber das, was nach Heidegger dem Menschen die Angst gibt, richtig Erfahrung heißen? Die Antwort auf diese Frage ist möglich nur durch vorhergehende Erfassung des Wesens menschlicher Erfahrung. Die Analyse der wirklichen menschlichen Erfahrung zeigt nämlich die wesenhafte Beziehung der Möglichkeit dieser Erfahrung zur Tatsache der menschliche Leiblichkeit. Aber die menschliche scheint etwas Bedeutungsloses (Unbedeutendes) zu sein im Falle der Angst, wie sie Heidegger verstanden hat. Deshalb scheint es, dass was die Angst dem Menschen gibt, nichts von der reellen Struktur menschlicher Erfahrung besitzt, obwohl es von Heidegger Erfahrung genannt wird.