

Marcin Schulz  
Université Libre de Bruxelles (ULB)

## **Hermeneutyczny i metodyczny aspekt egzystencjału bycia Sobą we wczesnej filozofii Martina Heideggera**

### **Wstęp**

W niniejszym artykule wskazany zostanie hermeneutyczny charakter egzystencjału bycia Sobą oraz jego znaczenie metodyczne. Interpretacja taka pozwoli ustalić, jaki status przysługuje ontologii fundamentalnej, a więc wyeksponowana zostanie jej dziejowość. Zgodnie z periodyzacją zaproponowaną przez Theodora Kisiela, wczesna filozofia Heideggera obejmuje lata 1919–1929<sup>1</sup>. Taką perspektywę uzasadnia m.in. słynny przypis do § 15 *Bycia i czasu*, w którym Heidegger stwierdza, że „analizę otoczenia i w ogóle »hermeneutykę faktyczności« Dasein<sup>2</sup>, [autor] przedstawia w swych wykładach od semestru zimowego 1919/1920”<sup>3</sup>. W pierwszej części artykułu przedstawiona pokrótce zostanie Heideggerowska hermeneutyka wzięta od jej strony metodycznej; w drugiej zaś spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jak niemiecki filozof wyjaśnia możliwość bycia Sobą i jakie ma ono znaczenie dla możliwości sformułowania źródłowej ontologii.

---

<sup>1</sup> Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 1993, s. xiii.

<sup>2</sup> Z racji wielości cytowanych przekładów oraz ze względów semantycznych, zachowuję — również w cytatach — niemiecki termin „Dasein”.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 92.

## Fenomenologiczna hermeneutyka faktyczności jako metoda

Już od 1919 r. Heidegger krytykuje nowożytnie pojęcie metody jako „wymiennej techniki”<sup>4</sup>, która w tym znaczeniu nie uwzględnia charakteru tematu badania i właściwego mu sensu. Filozof sugeruje zarazem, że metodę należałoby raczej pojmować zgodnie z jej źródłowym znaczeniem, a więc jako drogę (gr. *methodos*)<sup>5</sup>. W tym samym miejscu Heidegger formułuje zarazem własną wersję postulatu bezzałożeniowości, *resp.* źródłowości, będącą modyfikacją Husserlowskiej zasady bezzałożeniowego opisu:

Sens źródłowości nie jest jakąś poza- i ponadhistoryczną ideą, lecz wychodzi na jaw w tym, że samą bezzałożeniowość uzyskać można jedynie we własnej, faktycznie historycznie zorientowanej krytyce.<sup>6</sup>

Filozofia okazuje się zawsze dziejowo usytuowana, a zgodnie z postulatem źródłowości sama metoda i przedmiot badania nie są od siebie niezależne, ale mają się wzajemnie wyznaczać czy współokreślać. Za metodyczny sens fenomenologicznego opisu Heidegger uznaje interpretację<sup>7</sup>. Wypracowywanie źródłowej filozofii ma ostatecznie charakter cyrkularny: metoda wyznacza przedmiot badania, a przedmiot wyznacza metodę.

Za „przedmiot” czy też — jak mówi sam Heidegger — za temat hermeneutyki (pojętej tutaj jako metoda) wczesny Heidegger uznaje faktyczne życie, faktyczne przeżywanie, faktyczność i w końcu Dasein. Co istotne, jak sam podkreślał w wykładzie *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, hermeneutyka jako wykładnia czy interpretacja (*Auslegung*) napotykana jest tutaj w samym przedmiocie badania:

Hermeneutyka nie jest jakimś sztucznie wydumany i narzuconym Dasein sposobem ciekawskiego analizowania (*Zerlegen*). Z samej faktyczności da się wydobyć, jak dalece i kiedy wymaga ona czegoś takiego jak wyznaczony [jej] (*angesetze*) wykładni. Związek między hermeneutyką a faktycznością nie jest przy tym taki, jak pomiędzy ujmowaniem przedmiotu a ujętym przedmiotem, do którego tamto miałoby się jedynie dostosować, lecz samo wykładanie jest możliwym wyróżnionym „jak” charakteru bycia faktyczności. Wykładnia jest [wykładnią] bytu [o sposobie] bycia samego faktycznego życia (*Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst*). Gdyby nazwać — niewłaściwie — faktyczność „przedmiotem” hermeneutyki [...],

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, przeł. M. Falkowski, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 15-16.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 47.

to ona sama [hermeneutyka — M.S.] byłaby napotykana w swoim własnym przedmiocie.<sup>8</sup>

Jest tak, ponieważ wykładanie czy interpretowanie świata i zarazem siebie, jako oparte na prestrukturze rozumienia, przysługuje samemu sposobowi bycia Dasein. Tym samym filozofia jako hermeneutyka faktyczności czy analityka egzystencji<sup>9</sup>, okazuje się radykalizacją ontologicznie rozumianej dążności Dasein polegającej na samorozumieniu czy też samowykładaniu. Zadaniem hermeneutyki okazuje się zatem wypracowanie pojęciowości, która umożliwiłaby sformułowanie źródłowej eksplikacji ontologicznej.

Owo wypracowanie możliwe jest jedynie p o p r z e z destrukcję fenomenologiczną (którą Heidegger utożsamia po prostu z hermeneutyką<sup>10</sup>), a więc rozumiejące przyswojenie własnej sytuacji hermeneutycznej, w której i z której jakkolwiek interpretacja może mieć miejsce. Sama sytuacja hermeneutyczna wyznaczona jest, po pierwsze, przez określoność napotykaną w świecie otaczającym (*Umwelt*) Dasein, a więc w strukturze znaczących relacji, w jakich ujmowany jest świat (czyli w języku *Bycia i czasu*: powiązanie, znaczeniowość, hermeneutyczne jako). Po drugie, sytuacja hermeneutyczna wyznaczana jest przez określoność świata wspólnego (*Mitwelt*) Dasein, a więc – w istotnym tutaj kontekście — zastaną określoność dyskursywnej komunikacji, która obowiązuje intersubiektywnie (w języku Heideggera: gadanina, przestrzeń publiczna, „wyłożoność dzisiaj”, apofantyczne jako). Świat otaczający i świat wspólny nie są oczywiście niezależne od siebie, ale wzajemnie się współkonstituują. Wraz ze światem Siebie (*Selbstwelt*), świat otaczający i świat wspólny są momentami jednolitego fenomenu określającego sposób, w jaki Dasein odnosi się do siebie, świata i innych: jako takie stanowią one formalną typologię konstytutywnych momentów struktury intencjonalnej przysługującej Dasein<sup>11</sup>.

Owo dziejowe usytuowanie Dasein determinuje po pierwsze to, co Heidegger nazywa motywacją, czyli dziejowo określony pasywny moment każdorazowej relacji intencjonalnej, a po drugie — tendencję, czyli aktywny moment tej relacji. Jak zwraca uwagę Theodore Kisiel, para pojęć *m o t y w a c j a* — *t e n d e n c j a* zostanie w *Byciu i czasie* zastąpiona przez parę

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2007, s. 21.

<sup>9</sup> W *Byciu i czasie* Heidegger stwierdza jednoznacznie, iż analityka egzystencji jest hermeneutyką Dasein (*idem*, *Bycie i czas*, s. 48).

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, s. 108.

<sup>11</sup> Por. N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*. *Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 49–50.

rzucenie — projekcja<sup>12</sup>. Aby lepiej zrozumieć oba pojęcia warto odnieść się do *Wprowadzenia w fenomenologię religii*, w którym Heidegger, krytykując współczesne mu tendencje wypracowywane w ramach filozofii historii, stwierdza, iż są one niewłaściwymi tendencjami stanowiącymi odpowiedź na niepokojącą motywację, jaką ma być świadomość historyczna<sup>13</sup>. Postulat bezzałożeniowości, *resp.* źródłowości wskazuje zatem na konieczność przyswojenia własnej motywacji, które polega ostatecznie na wypracowywaniu tendencji odpowiednich (w języku *Bycia i czasu*: „właściwych [*eigentlich*]”) dla tej motywacji. Destrukcja okazuje się ruchem interpretacji rozpiętym niejako między motywacją (rzuceniem) a tendencją (projekcją). Widać zatem, że już na początku lat dwudziestych Heidegger w swoich wykładach zwraca uwagę na swoistą czasowość odniesienia do świata, które poprzez pojęcie motywacji obejmuje wektor przeszłości (czy też w języku *Bycia i czasu* — byłości) i poprzez pojęcie tendencji — wektor przyszłościowy.

Heidegger w swojej krytyce zastanych w filozofii tendencji wskazuje na ignorowanie aktowej strony każdego doświadczenia<sup>14</sup>, a więc — w istotnym tutaj kontekście — jego dynamicznego, dziejowego czy czasowego charakteru. Negatywnym punktem odniesienia są dla filozofa ujęcia uprzedmiotawiające i obiektywizujące. We *Wprowadzeniu w fenomenologię religii* autor *Dróg lasu* nazywa taki sposób podejścia do bytu „rozumieniem nastawieniowym”<sup>15</sup>, które charakteryzuje nastawienie teoretyczne nakierowane zawsze na pewną dziedzinę przedmiotową. Cechują się one abstrahowaniem od różnorodności i konkretności, a więc faktyczności sposobów odniesienia do bytu. Heideggera interesuje zatem faktyczne przeżywanie. Dlatego też wyznacza filozofii źródłowej „zadanie uformowania wielorakości sensu odniesieniowego”<sup>16</sup> intencjonalności. Husserlowsko-brentanowska koncepcja intencjonalności jako przed-stawiająca, a więc uprzedmiotawiająca, gdyż nakierowująca każdorazowo na przedmiot zostaje tym samym przekroczone<sup>17</sup>. To, na co kieruje intencjonalność, nie może już być przedmiotem (*Gegen-*

<sup>12</sup> Th. Kiesel, *L'Indication formelle de la facticité: sa genèse et transformation*, [w:] Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, dir. J.F. Courtine, Vrin, Paris 1996, s. 207–208.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, [w:] *idem*, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 45.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>17</sup> Por. Heideggerowską krytykę takiego rozumienia intencjonalności: *idem*, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, § 9.

*stand*), ale — jak zaznacza Kisiel — zostaje przez Heideggera formalnie ujęte jako *Worauf*, a więc *k u - c z e m u* czy też *n a - c o* intencjonalności<sup>18</sup>.

W *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* i w wykładzie *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)* Heidegger formułuje — jak sam mówi w tym wykładzie — „właściwe pytanie hermeneutyki”<sup>19</sup>: „*Jaki charakter bycia Dasein* ukazuje się w tych sposobach samo-posiadania-siebie (*Sichselbsthaben*)”<sup>20</sup>, które wyznaczane są poprzez sposoby ujmowania Dasein zakładane przez zastane filozofie i dziejowo usytuowane wizje historii. Punktem wyjścia źródłowej interpretacji są więc zastane sposoby ujmowania bytu i siatka pojęciowa, które determinują horyzont, w jakim interpretacja może się poruszać<sup>21</sup>. Podstawowa jednak okazuje się owa możliwość *s a m o - p o s i a d a n i a - s i e b i e* (*Sichselbsthaben*) czy też *p o s i a d a n i a - m n i e - s a m e g o* (*Michselbsthaben*), jak pisał Heidegger w *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*<sup>22</sup>. Tylko *p o s i a d a j a c s a m e g o S i e b i e* czy — w języku *Bycia i czasu* — *b ę d ą c S o b ą* interpretacja sposobów bycia może być właściwa, a więc oddać wielorakość sposobów odniesienia do bytu, czyli ostatecznie — oddać specyfikę egzystencji. Dlatego, że tematem hermeneutyki ma być charakter bycia Dasein, źródłowa ontologia nie nakierowuje się na Dasein w jego *quidditas* („co”), ale na sposób („jak”) jego bycia. Heidegger nie pyta o to, *c z y m* jest Dasein, ale *j a k* ono jest. Badanie dotyczy więc sposobów odniesienia Dasein, które w sensie ontologicznym są pierwotniejsze wobec intendowanego bytu, ale nie są od niego niezależne, gdyż w porządku ontologicznej interpretacji wyjściowa jest zastana, rzeczowa określoność.

Dla wyrażenia sposobu („jak”) bycia Heidegger wypracowuje specyficzną formę pojęciowości — wskazówkę formalną. Nie ma ona charakteru denotującego, gdyż znaczenie zawsze zakłada pewną zawartość rzeczową, a więc substancjalność. Wskazówka ma być treściowo pusta. Jako taka, ma ona mieć charakter prohiibytywny<sup>23</sup>, dzięki czemu „aspekty odniesieniowy i ak-

<sup>18</sup> Th. Kisiel, *L’Indication formelle de la facticité: sa genèse et transformation*, s. 207.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, s. 55.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Por. potrójną strukturę sytuacji hermeneutycznej wskazaną przez Heideggera w *Nocie dla Natorpa* (M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, [Texte imprimé]; préface de H.-G. Gadamer, « Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger » ; postface de H.U. Lessing ; traduit de l’allemand par J.-F. Courtine, TBR, Mauvezin 1992, s. 17).

<sup>22</sup> Por. M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 31.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques en vue d’Aristote. Introduction au coeur de la recherche phénoménologiques*, Introduction au coeur de la recherche phénoménologique. Trad. de l’allemand par Philippe Arjakovsky et Daniel Panis. Collection Bibliothèque de Philosophie, Série Œuvres de Martin Heidegger, Gallimard, Paris 2016, s. 192-195.

towy fenomenowi nie zostają z góry określone, lecz pozostają w zawieszeniu”<sup>24</sup>. Każde inne niż wskazujące orzekanie „przesłania stronę aktową [...] i jednostronnie nakierowuje na treść”<sup>25</sup>. Wskazówka ma więc umożliwić zdanie sprawy z dynamiki rozumienia. Ma ona również podwójnie, choć nierozłącznie „wstępny” czy „wprowadzający” charakter: po pierwsze, ma pozostawiać pojęciom swojego rodzaju labilność i umożliwiać dookreślanie tych pojęć w dalszym toku eksplikacji fenomenologicznej<sup>26</sup>; po drugie, sama wskazówka nie jest jako taka rozumiana, ale ma jedynie wskazywać właściwe rozumienie<sup>27</sup>, które jest dziejowe. W wykładzie *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)* Heidegger precyzował pojęcie wskazówki formalnej w następujący sposób:

W s k a z ó w k ę f o r m a l n ą rozumie się zawsze błędnie, gdy pojmuje się ją jako stałe i ogólne twierdzenie i gdy się za jej pomocą fantazjuje oraz dedukuje na sposób konstruktywny i dialektyczny. Wszystko sprowadza się do tego, aby z nieokreślonej, ale jakoś zrozumiałej zawartości wskazówki skierować rozumienie na właściwy t o r s p o j r z e n i a (*Blickbahn*).<sup>28</sup>

Dlatego np. pojęcie egzystencji funkcjonuje u Heideggera jako pusty treściowo, wskazująco-formalny eksplikat fenomenologiczny<sup>29</sup>, którego „formalność” ma zapobiec „bezkrytycznemu przyjmowaniu określonego ujęcia egzystencji, dajmy na to Kierkegaarda czy Nietzschego”<sup>30</sup>. Określoność przedstawionej w *Byciu i czasie* ontologii fundamentalnej nie jest więc rzeczowa, ale formalna. Powyższy cytat z *Ontologii (hermeneutyki faktyczności)* sugeruje również, iż formułowanie, jak i rozumienie wskazówki są dziejowo skontekstualizowane. Tym samym wypracowywanie wskazująco-formalnych określeń jest właściwie momentem destrukcji, która — jako interpretacja — ma doprowadzać do źródłowego przyswojenia własnej sytuacji hermeneutycznej. Owo przyswojenie nie jest jednak biernym śledzeniem znaczeń słów, jakimi posługujemy się na co dzień czy też biernym przyswajaniem tradycji, ale rozpiętym czasowo ruchem umotywowanej tendencji (czy też rzuconego

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, s. 59.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>27</sup> Por.: „Wskazówka formalna rezygnuje z ostatecznego rozumienia, które można osiągnąć tylko w autentycznym przeżywaniu religijnym. Wskazówka formalna zamierza jedynie umożliwić dostęp do Nowego Testamentu” (*ibidem*, s. 63) oraz: „Schemat formalny eksplikacji ma sens tylko w przedłożeniu formalnym — nie występuje w akcie rozumienia fenomenologicznego. W zarysie formalnym musi brakować właściwej substancji” (*ibidem*, s. 88).

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, s. 84-85.

<sup>29</sup> Por. M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 16 oraz *idem*, *Bycie i czas*, s. 68.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 16.



projektu). Każde zwrócenie się ku własnemu usytuowaniu ma charakter aktywny, czego wyrazem może być właśnie wskazująco-formalna pojęciowość.

Podsumowując część artykułu dotyczącą metody, można uznać, że możliwość *samo-posiadania-siebie* okazuje się warunkiem koniecznym dla sformułowania źródłowej ontologii. W przeciwnym wypadku Dasein nie mogłoby nabrać dystansu do zastanej określoności, która narzuca perspektywę uprzedmiotawiającą, w której Dasein rozumie samo siebie jako byt obecny, a więc interpretuje siebie od strony napotykaných rzeczy i bezkrytycznie przyjmowanych określeń uprzedmiotawiających. Heidegger wielokrotnie podkreśla, że egzystencyjnie (czyli w odniesieniu do konkretnej egzystencji) Dasein jest pierwotnie na sposób „Się”<sup>31</sup>. Z kolei bycie Sobą ma być jedynie modyfikacją bycia na sposób Się i tym samym nie anuluje efektywności tego ostatniego. Dlatego też pod względem egzystencyjnym, a więc w porządku chronologicznym, rozumienie jest pierwotnie niewłaściwe. Tym samym powstaje pytanie, jak możliwa jest modyfikacja tego pierwotnie niewłaściwego rozumienia. Dokładną odpowiedź znaleźć można w *Byciu i czasie*.

## **Bycie Sobą jako ruch sumienia a możliwość źródłowej ontologii**

Jak już zostało to zaznaczone, trzy podstawowe sposoby odniesienia Dasein to *Selbstwelt* — świat Siebie, *Umwelt* — świat otaczający i *Mitwelt* — świat wspólny. Stanowią one momenty jednolitego fenomenu bycia-w-świecie. Norbert Leśniewski wskazuje, że pojęcia te Heidegger stosował podczas swoich wykładów do 1925 r. później zaś miały zostać zastąpione przez trójdzieloną strukturę otwartości Dasein, czyli kolejno przez położenie, rozumienie i mowę<sup>32</sup>.

Rozumienie i mowa jako sposoby otwartości odpowiadają za wyjściową egzystencyjną niewłaściwość egzystencji. Dzięki rozumieniu wykształcona zostaje wiedza przedpredykatywna, która umożliwia orientowanie się w świecie otaczającym. Dasein pierwotnie rozumie samo siebie od strony napotykaných rzeczy. Z kolei mowa (*Rede*), która pierwotnie i zazwyczaj przyjmuje postać gadaniny (*Gerede*), utrwała podejście do bytu jako do bytu obecnego, a więc ujmowanego w nastawieniu uprzedmiotawiającym i posiadającego niezależną od poznania substancjalną określoność. Wypowiedzi

---

<sup>31</sup> Por. „Właściwe bycie Sobą nie opiera się na jakimś odciętym od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz jest pewną egzystencyjną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 167).

<sup>32</sup> N. Leśniewski, *op. cit.*, s. 49-50.

charakterystyczne dla gadaniny cechują się tym, że — jak mówi Heidegger — „tracą z oczu”<sup>33</sup> to, co pierwotnie wskazywały, za co z kolei odpowiada funkcja komunikująca każdej wypowiedzi<sup>34</sup>. Mowa i gadanina sprawiają więc, że Dasein rozumie siebie wyjściowo jako byt obecny.

Z kolei dla otwartości położenia (strukturalnie bliskiemu fenomenowi rzucenia i charakterowi tu-oto), które odpowiada za odnoszenie się Dasein do samego siebie, pierwotnym pod względem ontologicznego ukonstytuowania, jest fenomen właściwy — trwoga<sup>35</sup>. O ile więc właściwe *modi* rozumienia i mowy są jedynie modyfikacjami ich pierwotnych, niewłaściwych *modi*, o tyle w przypadku otwartości położenia zachodzi sytuacja odwrotna. Niewłaściwym i pochodnym fenomenem położenia jest lęk<sup>36</sup>. Jest on strachem przed bytem napotykanym w świecie lub przed innym Dasein. Jest niewłaściwy, ponieważ zmusza Dasein do rozumienia siebie niezgodnego z jego ontologicznym ukonstytuowaniem: a więc np. pasażer spadającego samolotu rozumie siebie jako fizyczną bryłę, czyli jako byt obecny. Tymczasem trwoga ma strukturę autoteliczną: jak pisze Heidegger, na pytania o „kto”, „przed czym” i „o co” trwożenia się odpowiedzią jest za każdym razem „bycie-w-świecie”<sup>37</sup>, czyli samo Dasein wzięte od strony swojego sposobu bycia. Trwoga — w sensie ontologicznym — indywidualizuje<sup>38</sup> i wprowadza Dasein w „nieswojość”, czyli umożliwia uprzytomnienie sobie nieadekwatności („niewłaściwości” — „*uneigentlichkeit*”) określań, za pomocą których zazwyczaj Dasein siebie rozumie. Trwoga pozwala nabrać do nich dystansu, a więc stanowi pierwszy krok ku tradycyjnie pojętej refleksyjności. Heidegger w dwóch miejscach w *Byciu i czasie* zwraca uwagę na „zasadniczą funkcję metodyczną”<sup>39</sup>, jaką pełni położenie i trwoga — to one bowiem umożliwiają źródłowe rozumienie siebie, a dalej — świata oraz innych. Tym niemniej, autoteliczność trwogi jest jednak strukturalnie ograniczona tylko do otwartości położenia. Heidegger podkreśla:

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 199.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 199, 215.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, § 38.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 243-244.

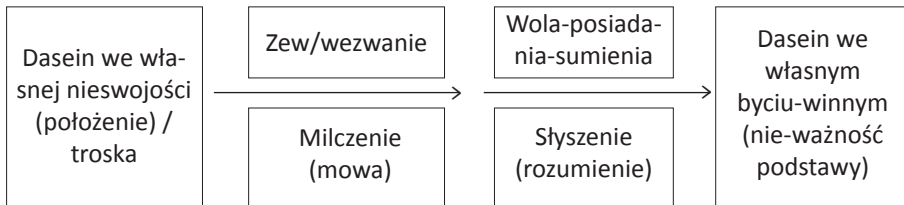
<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 179, 243. W obu fragmentach Baran tłumaczy niemieckie *methodisch* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 186, 253) jako „metodologiczny”. Na tę nieścisłość polskiego przekładu *Bycia i czasu* wskazywał już w innym kontekście Leśniewski (N. Leśniewski, *Od redakcji*, [w:] Heidegger w kontekstach, red. N. Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 9).



Trwoga nie zawiera [...] jeszcze powtórzeniowego przejęcia egzystencji w obręb decyzji. Przeciwnie, trwoga sprowadza do rzućenia jako możliwego i powtarzalnego. I w ten sposób odsłania również możliwość właściwej możności bycia, która przez powtarzanie musi jako przyszłościowa powrócić do rzućonego „tu oto”. Stawianie przed powtarzalnością to specyficzny ekstatyczny modus byłości konstytuującej położenie trwogi.<sup>40</sup>

Samo nastrojeenie trwogi nie jest zatem tożsamy z byciem Sobą, gdyż nie jest ono w stanie zmodyfikować pierwotnie niewłaściwych rozumienia i mowy.

Możliwość tej modyfikacji zostaje przez Heideggera wyjaśniona za pomocą fenomenu sumienia, którego formalną strukturę na podstawie § 55-60 *Bycia i czasu* można przedstawić w następujący sposób:



Ruch sumienia można rozumieć jako odwrotność fenomenu upadania. Ten ostatni zdaje sprawę z faktu wyjściowego, niewłaściwego rozumienia siebie, w którym odnoszenie się do samego siebie czerpie określonosc z odniesienia do świata otaczającego i świata wspólnego. Sumienie z kolei wskazuje ruch odwrotny, czyli odpowiada na pytanie, w jaki sposób ontologiczna właściwość *S o b o ś c i* wpływa na stosunek do zastanej w świecie określonosci. Sumienie — podobnie jak trwoga — ma strukturę autoteliczną: tym, kto wzywa i tym, kto jest wezwany, jest samo Dasein. Ruch sumienia angażuje jednak całą strukturę otwartości Dasein: położenie, mowę i rozumienie i jako takie wyjaśnia możliwość modyfikacji pierwotnie niewłaściwych rozumienia i mowy.

Tym, kto przyzywa w strukturze sumienia, jest Dasein zdystansowane wobec niewłaściwych określeń siebie samego. Samo wezwanie czy zew ma być modusem mowy<sup>41</sup>, która przybiera postać milczenia. Samo milczenie jest właściwym modusem mowy, który — jak wielokrotnie podkreśla Heidegger — nie polega na rzeczywistym zamknięciu czy niemocie<sup>42</sup>. Milczenie

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 432.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 341.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Trad. de l'allemand et préfacé par Alain Boutot, Collection Bibliothèque de Philosophie, Série Œuvres de Martin Heidegger, Gallimard, Paris 2006, § 28dβ.

„ujawnia i utracą gadaninę”<sup>43</sup>. Jako takie oznacza raczej tyle, co *gotowość* do zachowania milczenia, a więc właśnie możliwość zdystansowania się wobec narzucających się „światowych” określeń. Warunkiem konstytutywnym dla bycia Sobą jest z kolei *wola-posiadania-sumienia*, czyli gotowość do słyszenia zewu. Stanowi ono właściwy modus rozumienia<sup>44</sup>, które Heidegger określa właśnie jako słyszenie, a więc — tak, jak w przypadku milczenia — pewną *gotowość* do słyszenia, *wysłuchiwanie* się. Jako takie, umożliwia ono problematyzowanie własnego rzucenia w określoną wykładnię, co umożliwi z kolei źródłową interpretację. Wyjściowa trwoga, zdystansowanie się wobec gadaniny, a następnie wysłuchiwanie się w nią sprawia, że Dasein pojmuje siebie jako *będące-winnym*<sup>45</sup>. To ostatnie zostaje formalnie ujęte jako *charakter Nie*<sup>46</sup> przysługujący Dasein, czyli wyraz pozytywnie rozumianej skończoności. Nie może ona być rozumiana prywatywnie<sup>47</sup>, gdyż musiałaby zakładać wówczas wyjściową nieskończoność (czego przykładem byłaby relacja *ens finitum* do *ens infinitum*). Dlatego to w właśnie dzięki sumieniu Dasein zdaje sobie sprawę z — szeroko rozumianej — własnej skończoności. Jako takie przejmuje swoje rzucenie i działa świadomie, uwzględniając granice horyzontu swojego rozumienia.

Wyjaśnienie egzystencyjnej możliwości bycia sobą wskazuje zarazem jak możliwa jest metoda hermeneutyki faktyczności. Można to zilustrować, powtarzając formalny schemat fenomenu sumienia:

Dasein we własnej nieswojości (położenie) / troska	Zew/wezwanie	Wola-posiadania-sumienia	Dasein we własnym byciu-winnym (nie-ważność podstawy)
	Milczenie (mowa)	Słyszenie (rozumienie)	
Rzucenie / sytuacja hermeneutyczna	1. Nabranie dystansu do gadaniny; 2. Formułowanie źródłowych, wskazujących wypowiedzi	Destrukcja (źródłowe, rozumiejące przyswojenie)	Przejęcie (powtórzenie) rzucenia / sytuacji hermeneutycznej

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 211; por. także: M. Januszkiewicz, *Hermeneutyka i język (Martina Heideggera droga do języka)*, [w:] *idem*, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 41.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 341.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 356.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 357, 359.

Tym samym Heidegger czyni zadość sformułowanej na początku lat 20. własnej zasady bezzałożeniowości czy źródłowości, zgodnie z którą sens metody i przedmiotowości — jak sam mówi — mają wypływać z tego samego źródła<sup>48</sup>. Wypracowywanie metody jest nierozłączne w filozofii Heideggera z wypracowywaniem jej wyniku, za który można uznać analitykę egzystencji. Momenty Heideggerowskiej metody zostają zatem ugruntowane na wyniku jej zastosowania. Z kolei sama analityka egzystencjalna jako wynik była możliwa do wyinterpretowania dzięki metodzie. Takie ujęcie wczesnej filozofii Heideggera udziela możliwej odpowiedzi na pytanie, na czym właściwie miałyby polegać odpowiednie „wejście” w koło hermeneutyczne, co postulował Heidegger w *Byciu i czasie*<sup>49</sup>. Źródłowa interpretacja ontologiczna porusza się zatem ruchem kołowym i jako taka — sama jest ruchem bycia Sobą.

Co jednak istotne, w tej perspektywie bycie Sobą nie może być stałym, tożsamym ze sobą punktem dojścia hermeneutyki, ale zawsze jest wyinterpretowywane w obrębie konkretnej sytuacji hermeneutycznej, gdyż ma pierwotnie czasowy, a więc dynamiczny charakter. Powtórzmy raz jeszcze formalny schemat fenomenu sumienia:

Dasein we własnej nieswojości (położenie) / troska	Zew/wezwanie	Wola-posiadania-sumienia	Dasein we własnym byciu-winnym (nie-ważność podstawy)
	Milczenie (mowa)	Słyszenie (rozumienie)	
Rzucenie / sytuacja hermeneutyczna	1. Nabranie dystansu do gadaniny; 2. Formułowanie źródłowych, wskazujących wypowiedzi	Destrukcja (źródłowe, rozumiejące przyswojenie)	Przejęcie (powtórzenie) rzucenia / sytuacji hermeneutycznej
Rzucenie: bytość		Projekcja: przyszłość (wybieganie — świadomość własnej skończoności)	Powtórzenie rzucenia jako właściwy modus bytości

Jak podkreśla Heidegger, Dasein jako takie nigdy nie jest tożsame ze sobą, ale jest zawsze poza-sobą<sup>50</sup>. Egzystencja ma strukturę ekstatyczną. Tym samym autoteliczność sumienia nie jest odnoszeniem się do siebie bytu obec-

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 16.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 196.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 414.

nego, ale raczej dynamicznym ruchem, a w języku Heideggera: rzuconym projektem czy też „byłym wybieganiem”. Czasowy wektor bycia sobą jest przyszłościowy, gdyż, jak podkreśla filozof, „zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość”<sup>51</sup>. Ponadto Heidegger podkreśla, że otwartości rzucenia czy położenia odpowiada strukturalnie ekstaza byłości, zaś rozumieniu czy projekcji — ekstaza przyszłości: „rozumienie ma pierwotne ugruntowanie w przeszłości, p o ł o ż e n i e natomiast uczasowia się p i e r w o t n i e w byłości”<sup>52</sup>. Właściwe modusy byłości i przyszłości to odpowiednio: powtórzenie<sup>53</sup> i wybieganie<sup>54</sup>.

W *Kresie człowieka* Jacques Derrida zarzucił Heideggerowi wybór Dasein jako egzemplarycznego bytu, od którego ma się rozpoczynać interpretacja ontologiczna. Kryć się za nim miało metafizyczne założenie o tożsamości pytającego i zapytywanego<sup>55</sup>. Z perspektywy wczesnej filozofii Heideggera nie ma tutaj jednak żadnego problemu: badanie źródłowe musi wychodzić od zastanego rozumienia, które jest niewłaściwe (a więc np. zakładające tożsamość pytającego i zapytywanego), aby w toku interpretacji postępować dalej. Dlatego dopiero na poziomie analizy czasowości okazuje się, że pytający i zapytywany nie są tożsami, ale są w ł a ś c i w i e poza-sobą. Zapytujący jest ekstatycznie skierowany przyszłościowo, podczas gdy zapytywane jest zawsze Dasein w swoim rzuceniu, a więc jako byłe i domagające się interpretacyjnego powtórzenia. Ekstatyczne rozpięcie egzystencji sprawia, że sam ruch bycia Sobą, a tym samym — ruch interpretacji ontologicznej są czasowe i dziejowo usytuowane.

Należy zauważyć, że w przeciwieństwie do otwartości rozumienia i położenia mowie nie zostaje przypisana konkretna ekstaza. Heidegger stwierdza:

Pełna, konstytuowana przez rozumienie, położenie i upadanie otwartość „tu oto” jest artykułowana w mowie. Tak więc mowa nie uczasowia się pierwotnie w obrębie jakiejś określonej ekstazy.<sup>56</sup>

Źródłowa wypowiedź stanowi wyraz konkretności rzuconego projektu, jakim każdorazowo jest Dasein. Jako wypowiedziana, wypowiedź zwrotnie współkonstruuje rzucenie czy też sytuację hermeneutyczną. Tym samym ruch źródłowej interpretacji nigdy nie daje ostatecznego wyniku, ale jest

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 428.

<sup>53</sup> *Ibidem*, § 67b.

<sup>54</sup> *Ibidem*, §67a.

<sup>55</sup> J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *idem, Marginesy filozofii*, przekład A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 168-169.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 439.

nieustannym wysiłkiem transcendowania wyjściowej sytuacji hermeneutycznej. Sumienie należy rozumieć w końcu także jako sumienność<sup>57</sup>. Słowa te również w języku niemieckim są ze sobą etymologicznie spokrewnione: sumienie — *Gewissen*; sumienność — *Gewissenhaftigkeit*. Oznacza to, iż w kontekście metodycznym sumienie należy rozumieć jako hermeneutyczną rzetelność czy też rygor. Heidegger nieustannie podkreśla trud „uczynienia zadość fenomenom”<sup>58</sup>, którego rezultatem ma być formułowanie źródłowych wypowiedzi. Same te wypowiedzi, aby być wskazujące, muszą zdawać sprawę z rzucenia czy motywacji. Jest to zadanie wymagające „sumienności”, gdyż: po pierwsze, sytuacja, w jakiej każdorazowo znajduje się Dasein, ma charakter dynamiczny, a więc jej przyswojenie nie może być po prostu raz na zawsze przeprowadzone; po drugie, pierwotnym kontekstem formułowania źródłowych wypowiedzi jest gadanina, a więc ogół określeń niezródłowych i obiektywizujących, odpowiadająca za tendencję do „upadania”; po trzecie, Heidegger nieustannie powtarza, że nawet najbardziej źródłowa filozofia może „upaść” — dzieje się tak, kiedy ontologiczne konstatacje podlegają reifikacji, przestają wskazywać, a więc przestają odpowiadać na źródłową motywację. Ruch sumienia ma charakter ekstatyczny i jako taki stanowi dynamikę wzajemnie nadających sobie kierunek mowy (w modus milczenia) i rozumienia (w modus słyszenia). Bycie Sobą jako takie nigdy nie jest osiągnięte, nie jest zatem żadnym rodzajem entelegii Dasein.

Bycie sobą nie oznacza też zniesienia efektywności fenomenów charakterystycznych dla sposobu bycia Się. Wyznaczają one bowiem zawsze kontekst hermeneutyczny, który umożliwia dopiero jakiekolwiek rozumienie. Heidegger podkreśla zarówno w *Nocie dla Natorpa*, jak i w *Byciu i czasie*, że destrukcja fenomenologiczna, a także bycie Sobą są zawsze p o w t ó r z e n i e m<sup>59</sup> własnej sytuacji hermeneutycznej, *resp.* rzucenia.

## Podsumowanie

Uwzględniając metodyczną stronę namysłu Heideggera, okazuje się, że filozofia nigdy nie osiąga swojego spełnienia. Autor *Bycia i czasu* podkreślał, iż nadzieja na wyręczenie przyszłych pokoleń z obowiązku radykalnego zapytywania poprzez wypracowanie jedynej prawdziwej filozofii jest zapoznawaniem jej sensu<sup>60</sup>. Filozofia, a tym samym ontologia fundamentalna są zawsze dzie-

<sup>57</sup> Na bliskość obu pojęć zwrócił mi uwagę prof. Norbert Leśniewski.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 42.

<sup>59</sup> Por. M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, s. 19.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 18.

jowe, gdyż możliwe są zawsze tylko na gruncie struktury czasowości Dasein. Sytuacja hermeneutyczna oraz horyzont rozumienia pozostają zawsze w ruchu. W ten sposób rozumieć można motyw *d r o g i m y ś l e n i a*, który pojawia się przede wszystkim w późniejszej twórczości Heideggera.

Z kolei w szeroko pojętym kontekście hermeneutycznym bycie Sobą okazuje się nieustannym dążeniem do właściwego rozumienia siebie, które nigdy nie może być osiągnięte raz na zawsze. Kołowy ruch bycia Sobą polega zatem zawsze na trudzie wyinterpretowywania Siebie zgodnego z dziejowo określoną motywacją. Przytomność<sup>61</sup> czy sumienność nie są niczym innym, aniżeli gotowością do nieustannej weryfikacji założeń i słownika, które konstytuują każdorazowo *b y c i e - w - ś w i e c i e* Dasein. To właśnie dlatego już na samym początku lat 20. XX w. Heidegger nazywał filozofię „nieskończonym procesem» radykalnego zapytywania, które samo siebie stale poddaje w wątpliwość”<sup>62</sup>.

*Marcin Schulz*

### **Hermeneutic and Methodical Aspect of the Existential of Being-a-Self in Martin Heidegger's Early Philosophy**

*Abstract*

The purpose of this paper is an interpretation of the existential of being-a-Self, which includes the methodical remarks formulated during Heidegger's early courses. The author highlights a "temporal" ("ecstatic") character of this existential and its methodical meaning. In the paper, being-a-Self is defined as a dynamic movement of conscience, whose structure was presented in *Being and Time*. Taking into consideration original philosophy's circular correlation of "method" and "object," the author managed to indicate the hermeneutic foundation of crucial moments of phenomenological hermeneutics of facticity (hermeneutic situation, destruction, formal indication) on the structure of conscience and — finally — on the structure of temporality.

*Keywords:* Martin Heidegger, hermeneutics, hermeneutics of facticity, phenomenology, fundamental ontology, being-a-Self, They, conscience, destruction, formal indication, temporality, hermeneutic circle.

---

<sup>61</sup> Por. „Badanie hermeneutyczne ma za swój temat każdorazowo własne Dasein, i to jako w sposób hermeneutyczny zapytywane o jego charakter bycia, z zamiarem wykształcenia się-gającej źródeł (*wurzelhafte*) przytomności jego samego” (M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, s. 22).

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, s. 42.