



Mateusz Waśko
Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0003-3015-6797
e-mail: wasko.m89@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.025>

Pytanie o metodę i etykę we wczesnej filozofii Martina Heideggera

Celem tego artykułu jest odsłonięcie implikowanej przez wczesną myśl Martina Heideggera istotowej przynależności metody i etyki. Choć jednym z analizowanych wątków jest problematyka etycznego charakteru metody filozoficznej Heideggera, punkt newralgiczny stanowi relacja dwóch wymiarów sensu i warunek możliwości tej relacji. Badanie nie dotyczy zatem etyki jako pewnej dyscypliny filozoficznej i metody jako sposobu obchodzenia się z określoną dziedziną przedmiotową, ale raczej etyczności i metodyczności jako aspektów konstytucji sensu. Oba aspekty zostaną odsłonięte jako przynależne do sfery bycia, która nie stanowi po prostu miejsca, w którym nawiązuje się między nimi relacja, ale determinuje ich współprzynależność i jest źródłem wszelkiej sensowności. Wychodząc od pytania o metodę filozofii Heideggera, niniejsze rozważania odsłonią implikowany przez nią ontologiczny sens metodyczności, a następnie pokażą, w jaki sposób metodyczność ta prowadzi ku wymiarowi etycznemu i stanowi zarazem odpowiedź na wezwanie konstytuowane w ramach tego wymiaru.

Bycie i fenomenologia

Pierwszym krokiem niniejszych rozważań jest analiza dwóch kwestii: charakteru fenomenologii, której sama nazwa ma już wskazywać na „pojęcie [dotyczące] metody”¹, oraz bycia, do którego fenomenologia ma według Heideggera pozwalać dotrzeć. Ta druga jest przy tym traktowana jako decydująca dla analizy środków i kompetencji fenomenologii, a jednocześnie funduje oś problematyki całego tekstu.

Sięgając do tekstów Heideggera, czytelnik szybko orientuje się, że pojęciem, które wybija takt rytmu całej narracji, jest bycie. Nietrudno jednak dostrzec, że niemiecki filozof niemal nigdzie nie podaje żadnej jego definicji. W *Byciu i czasie* kluczowe określenie pojawia się w zasadzie tylko we *Wprowadzeniu*. Analizując strukturę pytania o bycie, Heidegger pisze, że tym, o co owo pytanie pyta, jest „bycie, to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany”². Bycie zostaje tu nie tylko odróżnione od bytu, ale także podaje się tu dwa aspekty jego funkcji: określa ono byt w tym, czym on jest, oraz pozwala go rozumieć. Oznacza to, że byt staje się jawny jako to, co bytujące tylko w horyzoncie własnego bycia, które musi już być jakoś rozumiane. Do bytu odnosimy się przecież zawsze jako do czegoś, co już jakoś jest, a zatem relacja ta musi być poprzedzana przez odniesienie do bycia, które jest dla Heideggera równoznaczne z jego rozumieniem. Takie rozumienie nie ma charakteru tematycznego czy poznawczego, ale samo jest sposobem bycia ludzkiego jestestwa (*Dasein*)³, którego bycie polega właśnie na odnoszeniu się do bycia i ujawnianiu w ten sposób bytu. Bycie można zatem ująć jako ujawnialność bytu⁴. Nie oznacza ona jednak po prostu wydobywania z mroku czegoś, co „jest” gdzieś skryte (jak bowiem mógłby „być” byt bez bycia?), czemu Heidegger daje wyraz w wykładzie z 1928 roku, określając bycie jako „to, co

¹ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: PWN, 1994), 39 [wyd. oryg. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 27]. Przy każdym przywoływaniu przełożonych tekstów Heideggera podaję również w nawiasie kwadratowym odniesienie do niemieckiego oryginału. Gdy modyfikuję tłumaczenie, zaznaczam to.

² Tamże, 9 [6].

³ W toku tekstu będę na zmianę używał niemieckiego terminu i jego polskiego odpowiednika (nie wchodząc w spory translatorskie toczące się wokół tego przekładu).

⁴ Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), 6, 48.

być czyni bytem, którym on jest”⁵. Nie chodzi również o stwarzanie, bycie wyznacza raczej przestrzeń zrozumiałości, konstytucji sensu⁶ bytu, bytu, który jest tym, co zamyka w sobie określony sens. Ów sens nie jest też jednak niczym zewnętrznym wobec bytu, lecz dziejącą się poprzez *Dasein* dynamiką zrozumiałości, która pozwala wyjść na jaw bytowi jako temu, w czym ta dynamika niejako zastyga. Rysuje się tu widoczna linia demarkacyjna oddzielająca dwie sfery – bycia (tego, co ontologiczne) oraz bytu (tego, co ontyczne) – i wyrażająca różnicę, którą Heidegger nazywa ontologiczną. Zrozumiałość bycia leży u podstaw zrozumiałości bytu, ale jednocześnie obie sfery ulokowane są na płaszczyźnie jawności pojmowanej jako sensowność i zrozumiałość.

W tym miejscu możemy już sięgnąć do fenomenologii Heideggera, która ma umożliwić dotarcie do sfery ontologicznej. Swoje opracowanie niemiecki filozof opiera na analizie greckiej etymologii terminu, wyróżniając dwie składowe: „fenomen” oraz „logos”. Pierwsze słowo pochodzi od urzeczownikowionego imiesłowu *phainómenon* (φαίνόμενον)⁷ tworzonego od czasownika *phainesthai* (φαίνεσθαι) oznaczającego „ukazywać się” lub „ujawniać się”. Fenomen oznacza zatem „to, co-się-w-nim-samym-ukazuje”⁸. Jako taki ma on być „rzeczą samą”, o której mówi słynna maksyma fenomenologii, sprowadzana do hasła „z powrotem do rzeczy samych”. Heidegger dostrzega w niej istotę namysłu fenomenologicznego. Wskazuje ona na to, że wzrok badacza ma się ograniczać tylko do tego, co się ukazuje, i tylko w zakresie, w jakim się ono ukazuje. Fenomenolog musi zatem odrzucać nieuprawnione założenia i przesady, by dopuścić do głosu tylko to, co się jawi, i nic więcej. Fenomenami są dla autora *Bycie i czasu* zarówno byt, jak i bycie⁹. Bycie jako

⁵ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Gesamtausgabe* 26) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978), 12. Wszystkie przekłady z tekstów nieprzełożonych na język polski w przekładzie własnym.

⁶ Sam sens Heidegger pojmuje jako egzystencjał (charakter bycia) *Dasein* (Heidegger, *Bycie i czas*, 215 [151]), w którym „utrzymuje się zrozumiałość czegoś” (tamże).

⁷ Przywołując greckie słowa, korzystam z uproszczonej transliteracji, a przy pierwszym użyciu podaję w nawiasie oryginalną formę.

⁸ Tamże, 40 [28]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, co można jeszcze dokładniej oddać jako „to, co-ukazujące-się-w-nim-samym”).

⁹ Zob. tamże, 44 [31]. *Explicite* potwierdzają to też dwa zdania z wykładu z przełomu 1923 i 1924 roku, w którym Heidegger po raz pierwszy dokonuje szczegółowej analizy terminu „fenomen”. Czytamy tam: „*phainómenon* jest bytem samym” i kilka linijek niżej: „*phainómenon* jest byciem” (Martin Heidegger,

sama ujawnialność tego, co jawne, jest istotowo współdane już w tym, co jawne. W ten sposób zostaje ono przez Heideggera wprowadzone w krąg jawności i uczynione fenomenem „w sensie fenomenologii”¹⁰, fenomenem pierwotnym, który ujawnia się zawsze wraz z jawnym bytem jako to, co umożliwia jego jawność i zrozumiałość.

Z kolei drugi element nazwy fenomenologia – *lógos* (λόγος) – Heidegger przekłada jako „mowę”, którą interpretuje, odwołując się do znaczenia *apophainesthai* (ἀποφαίνεσθαι). Czasownik ten złożony jest ze wspomnianego już wyżej *phainesthai* oraz dołączonego w formie przedrostka przyimka *apó* (ἀπό), który oznacza „od” czy „z”. Mowa ma zatem ujawniać czy też pozwalać widzieć „od strony tego, o czym jest mowa”¹¹. To, co wypowiedziane, ma płynąć z samej rzeczy, która w mowie się ujawnia.

Złożone w całość, obie składowe pozwalają wyeksplikować zadanie fenomenologii w następujący sposób: „pozwoić, by to, co się ukazuje, widzieć z niego samego tak, jak się z niego samego ukazuje”¹². Uwydatnia się tu pewien paradoks: fenomenologia ma czynić jawnym to, co się samo już jawi. Czy tym samym nie okazuje się ona zbytyczna? Jednak w tym pozornie tautologicznym określeniu jej zadania kryje się jej istotowy charakter. Fenomenologia Heideggera kieruje się bowiem ku byciu, które choć zawsze jest już jawne w tym, czego sens konstytuuje, to zarazem się w tym skrywa. Jak pisze autor *Bycia i czasu*, „właśnie dlatego, że fenomeny zrazu i zwykle *nie* są dane, potrzebna jest fenomenologia”¹³. Skrywanie się bycia nie jest okazjonalne. Bycie musi pozostawać zakryte, ponieważ tylko w ten sposób może umożliwiać ujawnianie się bytu, który absorbuje ludzką uwagę. Sam horyzont sensotwórczej dynamiki bycia musi pozostawać w cieniu. Fenomenologia wprawdzie tej tendencji nie odwraca, ale ją oświeśla, prowadząc do wydobycia na wierzch tego, co zwykle skryte. Jednocześnie przeciwdziała ona nie tylko skrywaniu się bycia za bytem, ale i przysłanianiu niektórych sposobów bycia przez inne. Tak pojmowana, fenomenologia staje się narzędziem umożliwiającym radykalną ontologiczną niedyskryminację. Ujawniać ma przecież byt w jego własnym byciu, czyli w źródle jego

Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 17) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1994), 13).

¹⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, 45 [31].

¹¹ Tamże, 46 [32].

¹² Tamże, 49 [34]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: *Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*).

¹³ Tamże, 51 [36].

zrozumiałości. Odtąd narzędzie nie jest fizykalnie opisywalną rzeczą, do której przymocowano wartość użytkową, a która równie dobrze mogłaby się stać dziełem sztuki, gdyby zamiast wartości użytkowej przypisano jej wartość estetyczną. Oba wypadki odróżnia odmienny sposób bycia, wskazując na to, że to zrozumienie bycia decyduje o tym, jaki byt napotykamy – narzędzie, dzieło sztuki czy fizykalnie opisywalny kawałek materii.

Choć idea tak pojmowanej fenomenologii jest przełomowa, w samym jej jądrze tkwi jednak konflikt, który stawia ją pod znakiem zapytania. Ponieważ rozumienie bycia jest nietematyczne i nieprzedmiotowe (jako że stanowi warunek możliwości tematycznego i przedmiotowego rozumienia bytu), pojawia się wątpliwość, czy fenomenologia może się do bycia odnieść przedmiotowo, nie pozbawiając go przy tym jego nieprzedmiotowego charakteru, a zatem nie mijając się z nim¹⁴. Kwestia ta jest ściśle powiązana z naukowym charakterem fenomenologii, który Heidegger przypisuje jej zarówno w *Byciu i czasie*, jak i w wykładach wygłaszanych bezpośrednio po jego wydaniu¹⁵. Problemu nie rozwiązuje ani uznanie, że mamy tu do czynienia z „nieuprzedmiotowiającym uprzedmiotowieniem”¹⁶, ani stwierdzenie, że fenomenologia musi być uprzedmiotowiającą teorią, bo inaczej nie byłaby w stanie zagwarantować sobie dystansu badawczego¹⁷. W swoich najwcześniejszych wykładach Heidegger walczył zarówno z ideą uprzedmiotowienia bycia, jak i z odczytywaniem filozofii jako nauki, zdając sobie sprawę z tego, że nauka ze swoim teoretycznym nastawieniem poświęca bycie na rzecz bytu, a mnogość sposobów bycia zasłania jednym – obecnością. Nie chcę przy tym twierdzić, że Heidegger całkowicie sprzeniewierza się własnym ideom, kreśląc zadanie fenomenologii w nowy sposób. Wyda-

¹⁴ Zob. np. Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 208–209; Otto Pöggeler, „Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs”, *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980): 147–148.

¹⁵ Już w *Byciu i czasie* czytamy, że „co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią” (Heidegger, *Bycie i czas*, 53 [37]). Takie pojmowanie zadania fenomenologii osiąga swoje apogeum w wykładzie *Podstawowe problemy fenomenologii* z 1927 roku, w którym Heidegger pisze wprost o konieczności uprzedmiotowienia bycia w filozofii, zob. Martin Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009), 303.

¹⁶ Scott M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life* (New York: Fordham University Press, 2012), 36.

¹⁷ Günter Figal, „Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger”, w: Günter Figal, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2009), 168.

je się raczej, że ulega pewnej fascynacji i używa języka, który nie oddaje tendencji przewodzącej jego myśli, tej tendencji, którą od początku jego filozoficznej drogi wyraża максима „z powrotem do rzeczy samych”.

Formalna wskazówka

W samym *Byciu i czasie* nie ma wielu wskazówek, które pozwoliłyby naskicować inny sposób postępowania z byciem. By go odnaleźć i dzięki temu uwypuklić sens metodyczności wylaniający się z pism Heideggera, zrobimy krok wstecz ku jego wcześniejszym wykładom. Na początku lat 20. XX wieku niemiecki filozof pracuje nad strategią formalnego wskazywania. Jej naczelnym celem jest dotarcie do sfery przedprzedmiotowej i wypracowanie języka, który uniemożliwiałby uprzedmiotowienie tego, co w tej sferze dostrzeżone. W wykładzie z 1920 roku Heidegger pisze, że „formalne wskazanie ma wewnątrz filozofii niezbywalne znaczenie, które może zostać zrozumiane tylko wtedy, gdy formalne wskazanie i to, co poprzez nie wskazane, nie będzie hipostazowane i czynione [...] przedmiotem filozoficznego rozważania”¹⁸. Cytat ten posłuży jako idea przewodnia dla rozważań tej części.

Najbardziej systematyczną prezentację formalnej wskazówki zawiera wykład *Wprowadzenie w fenomenologię religii* z przełomu 1920 i 1921 roku. Niemiecki filozof w ramach jednolitej struktury fenomenu wyróżnia tam trzy wymiary (*resp.* kierunki) sensu: (1) sens treści (*Gehalts-sinn*), (2) sens odniesienia (*Bezugssinn*) i (3) sens realizacji (*Vollzugssinn*)¹⁹. Rozdział ten pozwala Heideggerowi odróżnić formalizację fenomenologiczną od formalizacji i generalizacji tradycyjnie pojmowanych. Generalizacja powiązana jest z sensem treści, ponieważ dokonuje uogólnienia tylko na podstawie treściowych określeń przedmiotów. Można ją scharakteryzować jako „porządkowanie gradualne określoności, które wzajemnie siebie dotyczą, tak iż najogólniejsze określenie odsyła aż do ostatniego, najniższego”²⁰. Zapewnia ona możliwość tworzenia klasyfikacji, które przybierają postać siatek pojęciowych, rozciągających się

¹⁸ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*Gesamtausgabe* 59) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1993), 85.

¹⁹ Zob. Martin Heidegger, „Wprowadzenie w fenomenologię religii”, w: Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. Grzegorz Sowinski (Kraków: Znak, 2002), 59 [wyd. oryg. Martin Heidegger, „Einleitung in die *Phänomenologie der Religion*”, w: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Gesamtausgabe* 60) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1995), 63].

²⁰ Tamże, 57 [61].

od najniższych pojęć gatunkowych do najwyższego pojęcia rodzajowego. Z kolei formalizacja „natychmiast *odchodzi od zawartości rzeczowej przedmiotu, rozważając przedmiot od tej strony, że jest on dany*”²¹. Jej podstawą jest odniesienie teoretyczne, z którego można wypreparować takie formy jak: „przedmiot w ogóle”, „relacja”, „istota” itp. Taka formalizacja nie może służyć filozofii, ponieważ „przesłania stronę *realizacji* [...] i jednostronnie nakierowuje się na *treść*”²². Ta jednostronność oznacza, że każdy moment odniesienia jest interpretowany w perspektywie teoretycznie pojmowanej relacji przedmiotowej.

Z kolei filozoficzna wskazówka formalna odsyła do sensu odniesienia jedynie „niejako ku przestrodze”²³, w zawieszeniu pozostawiając nie tylko sens treści, ale też sens odniesienia i realizacji, przy czym to dopiero ten ostatni ma przesądzać o tym, jak realizuje się odniesienie do konkretnej treści. Choć formalizacja ta nie prowadzi do przedmiotowych form, wprowadza pewien dystans, którego brakuje przy powszechnym odnoszeniu się do świata. Ponieważ zawieszona jest realizacja, odniesienie nie jest przy formalnym wskazywaniu podejmowane, ale jest wskazywany jedynie kierunek, w którym ma podążać rozumienie, by przyswoić to, o czym mowa²⁴. Takie zdystansowanie nie oznacza jednak obojętności na to, co zawieszono, ale coś wręcz przeciwnego, radykalne dopuszczenie do głosu tego, co dotąd było marginalizowane i zasłaniane. Dzięki temu wskazywane bycie nie staje się neutralnym przedmiotem, naprzeciw którego stoi podmiot poznania, ale otwiera się jako nieodkryte wcześniej źródło sensu.

Pustka uzyskana przez taką formalizację i zamknięta w pojęciu filozoficznym domaga się wypełnienia. „To, co w definicji powiedziane, definytoryczna (*definitiorische*) treść, musi »jako to, co wskazujące« być rozumiane [...] co oznacza, że treść, określenia, które są dane o przedmiocie, właśnie *nie* mogą *jako takie stać się tematem*, lecz ogarniające rozumienie ma podążać za wskazanym kierunkiem sensu”²⁵. Pojęcie formalnie wskazujące jest drogowskazem, który zaprasza do podążania

²¹ Tamże, 58 [61]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: „[...] biegt sofort *ab* von der Sachhaltigkeit des Gegenstands, sie betrachtet den Gegenstand nach *der* Seite hin, daß er gegeben ist [...]”).

²² Tamże, 59 [63]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: „Sie verdeckt das *Vollzugsmäßige* [...] und richtet sich einseitig auf den *Gehalt*”).

²³ Tamże, 60 [63].

²⁴ Zob. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe* 61) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1994), 33.

²⁵ Tamże, 32.

za sobą. Jego zrozumienie nie oznacza zaznajomienia się z przedmiotem, o którym mowa, ale rozumiejące podążanie za tym, co wskazywane. Powiedzieliśmy już, że celem formalnego wskazania jest dotarcie do sfery przedprzedmiotowej i opracowanie języka, który nie pozwala na uprzedmiotowienie tego, co w niej dostrzeżone. Teraz należy ten cel dookreślić. Dostęp do sfery przedprzedmiotowej mamy już zapewniony i wyprzedza on każdy dostęp przedmiotowo-tematyczny – przecież tym właśnie jest uprzednie rozumienie bycia. Ponieważ jednak bycie zwykle jest przysłonięte bytem lub innym sposobem bycia, potrzebne jest narzędzie, które pozwoli je odsłonić. Tym narzędziem ma być formalne wskazanie. Nie udostępnia ono po prostu bycia tematycznie, ale w ten sposób preparuje pojęcia, którymi posługujemy się na co dzień, że umożliwiałoby podążanie za źródłem ich sensu i oddaje głos zasłoniętemu byciu. Nie chodzi o to, że przyswajając je, świadomie „jesteśmy” w określony sposób, ale że pozwalamy sobie być w taki sposób, który wcześniej pozostawał dla nas zakryty.

Często podkreśla się dwa charaktery formalnego wskazania: prohibytywny oraz wskazujący²⁶. Ten pierwszy odsyła do omówionego już wyżej zawieszenia wymiarów sensu. Stanowi on zabezpieczenie przed odgórnym przesądzeniem o realizacji odniesienia i umożliwia w ten sposób drugi z charakterów, wskazujący, który pozwala na sięgnięcie poza to, co zwykle uznawane jest za oczywiste. Te charaktery nie wyczerpują jednak istoty formalnego wskazywania. Trzeci (i być może najważniejszy) z jego aspektów to jego moment transformatywny²⁷. Przyswojenie wskazania wymaga bowiem od fenomenologa przemiany samego siebie. Podkreśla to Heidegger na przełomie 1929 i 1930 roku, mówiąc, że treść filozoficznych pojęć „daje tylko [...] wskazanie na to, że rozumiejący został przez ów całokształt pojęciowy wezwany do realizacji przemiany samego siebie w *Dasein*”²⁸. Przemiana w *Dasein* nie oznacza odarcia filozofującego z jego zanurzenia w świat. Przecież podstawowym sposobem bycia jestestwa jest bycie-w-świecie. Świat, jak dokładniej zo-

²⁶ Zob. np. Theodorus C. W. Oudemans, „Heideggers »logische Untersuchungen«, *Heidegger Studies* 6 (1990): 100 czy Steven G. Crowell, „Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger’s Early Freiburg Lectures”, w: Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning* (Evanston: Northwestern University Press, 2001), 141.

²⁷ Zob. Daniel O. Dahlstrom, „Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *The Review of Metaphysics* 47(4) (1994): 782–783.

²⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (*Gesamtausgabe* 29/30) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983), 430.

baczmy poniżej, jest ustabilizowaną przestrzenią zrozumiałości bycia zapewniającą bytowi sens. Formalnie wskazujące pojęcia są pomyślane tak, by podążające za nimi jestestwo otwierało stabilną przestrzeń świata na otwartość samego bycia. Przemiana w *Dasein* to nic innego jak domaganie się od jestestwa, by podjęło swoje istotowe zadanie otwierania się na bycie. W ten sposób transformacji ulega jestestwo i jego świat. Podkreślimy też, że formalna wskazówka nigdy nie może zostać całkowicie zrealizowana. Nie można przemienić się w *Dasein* i uznać, że sprawa została zakończona, a dalsze filozofowanie nie jest już potrzebne. Każde przyswojenie wskazówki prowadzi do natychmiastowego przysłonięcia otwartości przez stabilizującą strukturę świata i przez byt, który wyłącza się w jego horyzoncie. Dlatego formalna wskazówka zabrania jestestwu zakończenia przyswajania i domaga się dalszej pracy.

Jeśli chodzi zatem o pojmowanie metodyczności przez refleksję Heideggera, nie sposób mówić tu o metodzie pojmowanej jako technika pozyskiwania i opracowywania danych dotyczących przedmiotu poznania, która prowadzi badacza do mierzalnego rezultatu. Sam Heidegger wyprowadza w swoim stylu znaczenie terminu „metoda” z greckiego źródłosłowu: „*méthodos* (μέθοδος), metoda, tzn. droga, którą podążam za rzeczą”²⁹. Greckie słowo powstało ze złożenia przyimka *metá* (μετά), oznaczającego między innymi „razem z”, „wzdłuż”, z rzeczownikiem *hodós* (ὁδός), czyli „drogą”. Metoda oznacza zatem literalnie drogę, która wiedzie razem z..., wzdłuż czegoś. Ambicją Heideggera jest podążanie razem ze źródłem sensu, czyli za otwartością bycia. Ta podróż nie ma charakteru teoretycznego, lecz stawia sobie za cel rozumiejące przyswajanie wskazywanych aspektów tej otwartości.

Takie ujmowanie metodycznego postępowania nie oznacza rezygnacji ze ścisłości na rzecz dowolności, lecz przesunięcie punktu ciężkości w rozumieniu ścisłości. Według Heideggera „ścisłość nauki jest tylko pochodna”³⁰ wobec ścisłości filozofii. Nie pociąga to za sobą dezawuowania tej pierwszej, ale odsłonięcie jej źródła w myśleniu filozoficznym. Ścisłość filozofii „jest pewną wychodzącą poza wszelką naukową ścisłość eksplikacją (*Explikation*), [służącą temu, – wtrącenie moje] by wznieść bycie zatroskanym w jego stałym odnowieniu do faktyczności *Dasein* i by aktualne *Dasein* ostatecznie uczynić niepewnym”³¹. Spotykamy się tu z nieco inaczej wyrażonym zadaniem formalnego wskazywania. Droga do otwartości bycia z konieczności wyzwała niepew-

²⁹ Tamże, 58.

³⁰ Heidegger, „Wprowadzenie w fenomenologię religii”, 13 [10].

³¹ Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung*, 174.

ność, rozchwianie stabilnego rozumienia rzeczywistości i w ten sposób pozwala na ujawnienie nowych możliwości bycia i transformację tego, kim stało się jestestwo. Tak pojmowana ścisłość nie wysuwa na pierwszy plan restrykcyjności czy dokładności (co nie oznacza, że z nich rezygnuje), ale zażyłość z byciem. *Dasein* musi się byciu powierzyć, musi zaryzykować siebie, by móc do siebie dotrzeć.

Ponieważ fenomenologia jako formalizująco-wskazująca dynamika myślenia³² stale sprzeciwia się efektom, do których już doprowadziła, i ciągle wiedzie dalej, ku źródłowości sensu, należy podkreślić jej hermeneutyczny charakter. Zgodnie z tym, co pisze Heidegger, „fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego oznacza ona działalność wykładni”³³. Sama wykładnia oznacza zaś nie tyle tematyczną interpretację, ile wykształcanie rozumienia³⁴. W wykładni przyswajanie bycia nabiera dopiero określonej postaci. Fenomenologia, która wychodzi naprzeciw wymogom formalnego wskazywania, ma prowadzić do przyswajania bycia, do jego rozumienia i dlatego sama ma charakter rozumiejący, hermeneutyczny. Przestaje być oglądem, staje się wykładającym rozumieniem i jako taka nigdy nie prowadzi do ostatecznych wglądów – jej zadaniem nie jest dostarczanie obiektywnych rezultatów, ale doprowadzenie do rozumienia, czyli przyswojenia wskazywanego bycia. Ten rozumiejący charakter jeszcze wielokrotnie dojdzie w poniższych rozważaniach do głosu. Dlatego należy mieć w pamięci, że nie stanowi on argumentu przeciw fenomenologicznej metodzie namysłu Heideggera, ale jej integralny element³⁵.

³² Odniesienia do formalnego wskazania pojawiają się w *Byciu i czasie* (Heidegger, *Bycie i czas*, 68, 147, 149, 150, 292, 394, 396 [53, 114, 116, 117, 231, 313, 315]). Opracowywana tam fenomenologia postępuje ściśle formalnie wskazująco, choć jest opisywana za pomocą innego języka. Również wyróżnione przez Heideggera składowe metody fenomenologicznej (redukcja, konstrukcja i destrukcja) (Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, 25–27) mogą zostać zinterpretowane jako momenty formalnego wskazania.

³³ Heidegger, *Bycie i czas*, 53 [37]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: „*Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet*”).

³⁴ Zob. tamże, 210 [148].

³⁵ Nie możemy jednak bliżej skupiać się tutaj na tej osobliwej zażyłości fenomenologii i hermeneutyki, a zwłaszcza na wnoszonej przez tę drugą niejako we wianie istotowej kolistości każdego rozumienia.

Filozofowanie, transcendencja, wolność

Przyznanie formalnemu wskazaniu miana metody oznacza, że daje ono wyraz dążeniu ku źródłowości sensu. Okazuje się zatem raczej postacią tendencji ludzkiego bycia niż procedurą zapewniającą osiągnięcie poznawczych celów. Niniejsze badania podążą teraz jeszcze dalej w głąb pytania o możliwość metodyczności. W części tej postaramy się odsłonić ontologiczne podstawy filozoficznego myślenia, które prowadzą wprost do przestrzeni etyczności i wymogu metodyczności, który zawiera się w samej źródłowości sensu. Tym razem, zamiast robić krok wstecz do wykładów poprzedzających ukazanie się *Bycia i czasu*, wykonamy krok naprzód do wykładów z końca lat 20. Są one świadectwem wyraźnego zerwania Heideggera z myśleniem o filozofii jako nauce, a więc swolistym powrotem do dawniejszej refleksji, która zostaje wzbogacona o nowe horyzonty.

W wykładzie *Wprowadzenie do filozofii* z przełomu 1928 i 1929 roku niemiecki fenomenolog kolejny raz stawia pytanie o relację filozofii i nauki. Ta ostatnia okazuje się teraz poznaniem bytu dotyczącym konkretnej dziedziny przedmiotowej³⁶. Z kolei filozofia jest zwrotem ku byciu, który dokonuje się w ten sposób, że nie czyni bycia przedmiotem poznania. Heidegger w ogóle nie określa jej jako dającego się ontycznie opisać działania, lecz widzi w niej pewien sposób bycia. „Filozofia – po wie – jest filozofowaniem”³⁷ i jako taka nie jest już przygodnym zachowaniem człowieka, które może on podjąć albo nie – „być człowiekiem oznacza już filozofować”³⁸. W dalszym ciągu wykładu filozofowanie zostaje jeszcze dookreślone jako wyraźne transcendowanie, co otwiera przed naszą analizą nowe perspektywy.

W tradycji filozoficznej pojęcie transcendencji pojawia się zwykle w dwóch znaczeniach, ściśle powiązanych z etymologią słowa (łac. *transcendere* oznacza „przekraczać”). Pierwsze ze znaczeń dotyczy problematyki epistemologicznej, a transcendencja funkcjonuje tu jako relacja wykraczania podmiotu ku przedmiotowi poznania. Jej drugi sens lokuje się na płaszczyźnie rozważań teologicznych. Transcendującym jest teraz Bóg, który w sposób absolutny przekracza świat przez siebie stworzony. Żadne z tych znaczeń nie odpowiada temu, w jaki sposób transcendencję pojmuje Heidegger. Według niego tym, „co jest przekraczane,

³⁶ Zob. Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe 27)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1996), 201, 212.

³⁷ Tamże, 25.

³⁸ Tamże, 3.

jest sam byt³⁹, a transcendencja jest nie tyle jego pominięciem, ile takim ruchem ludzkiego bycia, które polega na przekraczaniu sfery ontycznej, by przedostać się do przestrzeni bycia i stąd zaczerpnąć sens bytu. *Dasein* okazuje się zatem tym, co byt przekracza, a świat tym, „ku czemu istotowo transcendujące *Dasein* transcenduje⁴⁰. Jeśli teraz uprzytomnimy sobie, że to wykroczenie ku światu ma charakter rozumienia bycia, całkowicie uzasadnione wyda się stwierdzenie Heideggera, że transcendencja i rozumienie bycia „ostatecznie są jednym i tym samym⁴¹. By pójść dalej, musimy poukładać relacje, jakie zachodzą między rozumieniem, światem i otwartością bycia.

Ontologiczna struktura rozumienia zostaje w *Byciu i czasie* opisana jako projekt. Jak mówi Heidegger, „jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami⁴². Ujęte w perspektywie ontologicznej, możliwości nie składają się na wachlarz alternatyw, ale są raczej ontologicznymi wiązaniami łączącymi *Dasein* z tym, co napotykanne. Jako takie umożliwiają one określone odnośnienie się do napotykanego bytu i w ten sposób pozwalają mu stać się jawnym, czyli zrozumiałym. Byt ma bowiem sens tylko wtedy, gdy widzimy go w horyzoncie jego możliwości, czyli w horyzoncie tego, co możemy z nim zrobić. Ten horyzont zrozumiałości to świat jako całość możliwości *Dasein*. Jest on zatem swoistym medium zrozumiałości, w którym wszelki byt (łącznie z jestestwem) odnajduje swój sens, czyli staje się tym, czym jest⁴³.

Zajmijmy się teraz bliżej rolą, jaką rozumienie odgrywa w funkcjonowaniu świata jako przestrzeni sensowności. Problematyka ta ma decydujące znaczenie dla uchronienia Heideggerowskiego modelu konstytucji sensu przed wykładnią solipsystyczną. Rozumienie jako projekt możliwości nie stwarza możliwości, ale raczej odsłania je jako drogi prowadzące do bytu. Projektowanie (*Entwerfen*), zgodnie z etymologią niemieckiego słowa, oznacza wy-rzucanie, od-rzucanie⁴⁴. *Dasein* zostaje od-rzucone od samego siebie ku sferze możliwości. W ten sposób jestestwo transcenduje samo siebie jako byt i otwiera się na bycie, przyswajając je poprzez świat. Przy czym ani sama otwartość bycia, ani świat nie

³⁹ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 212.

⁴⁰ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 307.

⁴¹ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 170.

⁴² Heidegger, *Bycie i czas*, 207 [145].

⁴³ Zob. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna* (Warszawa: PIW, 1978), 61.

⁴⁴ Zob. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 527.

są wytworami rozumienia. Gdy Heidegger pisze, że bycie „»jest« tylko w rozumieniu”⁴⁵, nie oznacza to przyznania rozumiejącemu bytowi prerogatyw twórcy i dawcy bycia, ale wskazanie na to, że bycie może się udzielać tylko za pośrednictwem rozumiejącego przyswajania. *Dasein* jako byt rozumiejący jest rzucony zarówno w otwartość samego bycia, jak i w świat i samo projektowanie – jest rzuconym projektem⁴⁶, jest „rzucone w bycie w sposób projektowania”⁴⁷. Otwierając w projekcie świat jako przestrzeń zrozumiałości bycia, jestestwo otwiera tym samym bycie wszelkiego bytu (również własne bycie), ale jednocześnie pozostaje zdane na dar bycia. Nie rozstrzyga ono, czy coś może być w taki czy inny sposób, w jego gestii leży tylko zwracanie się ku otwartości bycia albo odwracanie od niej. *Dasein* nie jest zatem samą otwartością bycia, ale raczej otwartością na bycie, jest czymś w rodzaju przekaznika sensu, który ma moc regulowania przekazu, ale nie może go ani powstrzymać, ani zainicjować. Swoje zadanie jestestwo realizuje poprzez projekt świata, którym niejako zagospodarowuje samą otwartość⁴⁸. Świat również nie jest posłuszny woli jestestwa – jest raczej przez *Dasein* dziedziczony. Jako transcendujące, jestestwo nie może wyjść poza świat. Ustabilizowany w nim sens jest przekraczany w taki sposób, że *Dasein* odmyka jego granice na nowe możliwości, które oferuje otwartość bycia. Transcendencja nie włada ani byciem, ani światem, ani bytem, lecz otwierając świat, dopuszcza nowe możliwości bycia, jednocześnie oddając jestestwo pod władzę bytu i świata⁴⁹.

Na tak pojmowanej transcendencji Heidegger przeprowadza krytyczny zabieg, identyfikując ją z wolnością. By pojąć naturę tego przejścia, musimy się dokładniej przyjrzeć strukturze świata, którą niemiecki fenomenolog naszkicował w *Byciu i czasie*, a następnie znacząco posze-

⁴⁵ Heidegger, *Bycie i czas*, 260 [183].

⁴⁶ Tamże, 314 [223].

⁴⁷ Tamże, 206 [145].

⁴⁸ Problematykę tę szerzej opisałem w: Mateusz Waśko, „Fenomen rzuconia we wczesnej filozofii Martina Heideggera”, *Argument: Biannual Philosophical Journal* 11 (2021): 268.

⁴⁹ Zob. fragment z tekstu *O istocie podstawy*: „Transcendencja to projektowanie świata, takie wszelako, że projektujący jest już [...] na wskroś opanowany przez byt, który przekracza”. Martin Heidegger, „O istocie podstawy”, przeł. Justyna Nowotniak, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1995), 58 [wyd. oryg. Martin Heidegger, „Vom Wesen des Grundes”, w: Martin Heidegger, *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976), 166]. Przekład zmodyfikowany (w oryginale: „Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon [...] durchwaltet ist”).

rzył. W swoim *opus magnum* Heidegger zajmuje się przede wszystkim tym obszarem zrozumiałości bycia, który pozwala ujawnić się bytowi poręcznemu, narzędziu, które istotowo jest „czymś do tego, ażeby...”⁵⁰ i dlatego ontologicznie zawsze jest już powiązane z czymś innym (np. nóż, który służy do krojenia sera, zawsze odsyła już do sera, deski do krojenia, samego krojenia itd.). Narzędzia są tylko w pewnym kontekście odniesieniowym, który Heidegger nazywa całokształtem powiązania i który utożsamia ze światem. Ten kontekst zawsze wyprzedza już poszczególne byty i pozwala ujawnić się im w ich służebności. W centrum całokształtu powiązania stoi *Dasein* interpretowane jako ostateczne „ze względu na co” każdego powiązania⁵¹. Byt poręczny ma bowiem sens tylko ze względu na coś innego i zawsze odsyła do jakiegoś wyższego poziomu, który wyznacza „do czego” jego służebności (np. pióro do pisania egzaminu). Kolejne poziomy takiej struktury również mogą być rozumiane jako narzędzia służące „do czegoś”, ale ostatecznym „ze względu na co” całości powiązań zawsze jest jestestwo, z uwagi na które każdy byt jest ostatecznie rozumiany. Struktura ta doskonale zgadza się z naszkicowaną wyżej koncepcją możliwości, każde bowiem powiązanie „do czego” to możliwość, która wiąże jestestwo z tym, co napotyka – byt ujawnia się według tego, co *Dasein* może (z) nim zrobić.

W obliczu tak zarysowanej struktury świata transcendencja okazuje się wykroczeniem poza byt, mającym na celu wskazanie mu miejsca w horyzoncie całokształtu związków służebności (możliwości), który Heidegger nazywa też oznaczonością. Innymi słowy, transcendencja przydziela bytowi znaczenie, jakie ma on „dla” *Dasein*. W pierwszej chwili zupełnie naturalne wydaje się dokonane przez autora *Bycie i czasu* zidentyfikowanie owego *Dasein* z ostoją nie tylko transcendencji, ale i wolności. Niemiecki fenomenolog wykazuje się przy tym nieprzeciętną zdolnością wsłuchiwania się w język, pisząc, że „ze względu na» (Umwillen) jest istotowo tylko tam możliwe, gdzie jest chcenie (Willen)“⁵². Ponieważ ostatecznym „ze względu na” jest *Dasein*, mogłoby się wydawać, że wolność staje się dowolnością, a rozumiejąca transcendencja – wbrew temu, co zostało podane wyżej – arbitralnym projektem. Jednak Heideggerowi nie chodzi o ontyczny akt, ale o „wewnętrzzną możliwość chcenia”⁵³.

⁵⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, 97 [68].

⁵¹ Tamże, 120 [84].

⁵² Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 238.

⁵³ Tamże, 246.

Staje się to wyraźne dzięki temu, że wraz z wprowadzeniem do struktury *Dasein* wolności niemiecki fenomenolog reformuluje strukturę świata. Podczas gdy w *Byciu i czasie* jej podstawową składową stanowiło łączące narzędzia odniesienie określane przez Heideggera jako *Bewandtnis* (w polskim tłumaczeniu oddawane jako „powiązanie”), w 1928 roku na plan pierwszy wysuwa się słowo *Bindung*. Trudno o dosłowne tłumaczenie pierwszego ze wspomnianych terminów, ponieważ występuje on w języku niemieckim tylko w wyrażeniach idiomatycznych, a znaczeniowo najbliższym mu do „obrotu spraw” czy „sytuacji”⁵⁴. Użycie go ma wskazywać na to, że byt narzędzia ujawnia się tylko wobec obrotu, jaki przyjmują sprawy jestestwa. Mimo genialnej intuicji Heideggera wyrażenie to niesie ze sobą silnie pragmatyczny wydźwięk, który często skłania komentatorów ku redukcji całego fenomenu świata do świata otoczenia⁵⁵. Z kolei drugi termin – *Bindung* – oznacza dosłownie „wiązanie” i jest pozbawiony konotacji pragmatycznych. Pojmowanie świata jako całokształtu takich wiązań inaczej rozkłada akcenty w koncepcji rozumienia. Ujawniany w świecie byt nie jest teraz koniecznie wpisany w kontekst narzędziowy, ale musi być w jakiś sposób związany z *Dasein*, które nadal pozostaje ostatecznym „ze względu na” kontekstu ujawnialności. Jeśli połączymy teraz zmodyfikowaną strukturę świata z fenomenem wolności, okaże się, że to właśnie ona odpowiada za wiązanie sensowności:

Wolność [...] jest prarozumieniem (*Urverstehen*), tzn. praprojektem (*Urentwurf*) tego, co ona sama umożliwia. W projekcie „ze względu na co” jako takim daje sobie *Dasein* źródłowe wiązanie. Wolność czyni *Dasein* w podstawie jego istoty wiążącym wobec niego samego, dokładniej: daje mu samego możliwość wiązania. Całość leżącego w „ze względu na” wiązania jest światem⁵⁶.

Docieramy teraz do newralgicznego punktu związku rozumienia, transcendencji, wolności i świata. Okazuje się bowiem, że transcendująca i rozumiejąca wolność wiąże byt z *Dasein*. Kluczowe przy tym jest położenie nacisku na charakter tego wiązania, który nie tylko „zwią-

⁵⁴ Szczegółowo omawiają ten termin np. Rosales, *Transzendenz*, 41–42 oraz Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970), 289–290.

⁵⁵ Heidegger odcina się od takich interpretacji np. w: Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 233 czy Heidegger, *O istocie podstawy*, 50, przypis 56 [155, przypis 55].

⁵⁶ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 247.

zuje” to, co ujawnione, ale i samo jestestwo, które w ten sposób zostaje „przywiązane” do napotykanego bytu. Wiązanie narzuca ramy, w których oba człony otrzymują sens i zostają dzięki temu wzajemnie określone. Choć wolność, która narzuca więzy, zamiast je zrywać, wydaje się trudna do pojęcia, Heideggerowi chodzi o ontologiczną strukturę będącą warunkiem możliwości wszelkiego wyboru. Żaden wybór nie byłby przecież możliwy, gdyby jestestwo nie było uprzednio związane z tym, co napotykanie i co jako takie może dopiero zaoferować wybór, może stać się przedmiotem wyboru. Taka wolność wyznacza też ramy wszelkiego *zobowiązania*, otwierając w ten sposób przestrzeń odpowiedzialności. Bez niej nic nie mogłoby być dla człowieka wiążące.

Filozofować tak, by pozwolić być – konkluzje

Zanim wyciągniemy wnioski z określenia filozofowania jako transcencji, omówimy jeszcze jeden kluczowy charakter wolności, fenomen pozwolić-być (*Sein-lassen*). Jest on zwykle kojarzony z późną filozofią Heideggera, jednak pojawia się już w *Byciu i czasie*⁵⁷, a dookreślany jest w wykładach wygłaszanych po jego ukazaniu się. Na przełomie 1928 i 1929 roku Heidegger nazywa owo pozwolić-być:

charakterystycznym wyzwoleniem (*Gelassenheit*), w którym byt w nim samym przychodzi do słowa. Owo wyzwolenie musi jednak wypływać z pewnego źródłowego działania (*Handeln*) [...]. Działanie jest jednak byciem wolnym. Żeby stała się możliwa właściwa zawiązywalność (*Verbindlichkeit*), [...] musi dziać się pewien ontologiczny projekt (transcendowanie), tzn. pewne wolne działanie. Tylko tam, gdzie jest wolność, staje się możliwe wiązanie (*Bindung*) i konieczność⁵⁸.

Wyzwalając byt i oddając mu głos, jestestwo ani go nie stwarza, ani nie wprowadza do przestrzeni jawności tak, jakby miałyby *być* gdzieś poza nią. Pozwolić-być to ruch jestestwa w przestrzeni świata, który polega na otwarciu jego zasklepionej struktury i gotowości przyjęcia nowych możliwości płynących z otwartości bycia. O tyle jest on krokiem wstecz, wycofaniem się z narzucania otwartości własnej, ustalonej odgórnie struktury sensu. Struktura ta jest tu otwierana tak, żeby stanowiła odpowiedź na przesłanie otwartości, której pozwala się teraz wkroczyć do świata i dopełnić go. Wolność odsłania w ten sposób nowe

⁵⁷ Np. Heidegger, *Bycie i czas*, 496 [354].

⁵⁸ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 214.

możliwości, które stanowią wiązania i konieczności fundujące strukturę świata rozumianego jako całość zawiązywalności. Oddawane tu jako „zawiązywalność”, *Verbindlichkeit* słownikowo oznacza „zobowiązanie” czy „charakter wiążący”. Heidegger wykorzystuje jego pokrewieństwo z *Bindung* (wiązaniem), by pokazać, że ontologiczne wiązanie staje się tym, co wiążące i obowiązujące. Świat odsłania się dzięki temu jako przestrzeń *zobowiązania*, a wolność okazuje się tym charakterem bycia, które to *zobowiązanie* na jestestwo nakłada. W ten sposób *Dasein* staje się odpowiedzialne za to, czemu pozwala być. Ów fenomen okazuje się zatem odsłanianiem odpowiedzialności, przyjęciem ciężaru, który wkłada na barki jestestwa rzucenie w otwartość.

Powyższa analiza koresponduje z wypracowaną w *Byciu i czasie* koncepcją egzystencjalnej winy wyrażającej to, że *Dasein* samo nie rzuciło się w otwartość bycia i nie jest w stanie wyczerpać tego, co otwartość ta oferuje. Jestestwo jest bowiem zadłużone wobec otwartości i winne w obliczu niemożliwości jej całkowitego przyswojenia. Opracowując ten fenomen, Heidegger odwołuje się jeszcze do zewu sumienia – właściwe rozumienie tego zewu jest tożsame z przejmowaniem własnej winy. Tylko właściwie rozumiejąc zew, jestestwo „może [...] być odpowiedzialne”⁵⁹. *Dasein* staje się bowiem odpowiedzialne wtedy, gdy posłuszne jest wezwaniu, które domaga się dalszego przyswajania otwartości bycia mimo niemożliwości całkowitego spełnienia tego roszczenia. Jako odpowiedzialne, wkracza ono w otwartość, nie porzucając tego, kim się już stało – nie zrywa więzów świata, ale otwiera go na nowe wiązania. Wtedy jest odpowiedzialne za byt, ponieważ nie tylko jest z nim powiązane w przestrzeni świata, ale przede wszystkim dlatego, że wiązanie to stanowi *odpowiedź* na otwartość i w niej znajduje swoją podstawę. Jest to odpowiedzialność wypływająca z odpowiedzialności pierwotnej, z odpowiedzialności za bycie. Jestestwo jest bowiem „byciu powierzone i za to bycie jest przed sobą odpowiedzialne (*verantwortlich*)”⁶⁰. Jako odpowiedzialne, *Dasein* odpowiada byciu na jego wezwanie – tę „odpowiedź” słyhać już w słowie „odpowiedzialność”⁶¹. Tylko dlatego, że jestestwo udziela tej odpowiedzi, jest ono odpowiedzialne za to, czemu

⁵⁹ Heidegger, *Bycie i czas*, 405 [288].

⁶⁰ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe*, 17.

⁶¹ Wskazuje na to uczeń Heideggera: Wilhelm Weischedel, „Istota odpowiedzialności”, przeł. Jacek Filek, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. Jacek Filek (Kraków: WUJ, 2004), 80–82. Weischedel sprowadza jednak fenomen odpowiedzialności do samoodpowiedzialności jako wierności sobie. Niniejsza wykładnia wykracza poza ten horyzont, ponieważ opiera się na interpretacji wierności sobie jako zawierzenia otwartości bycia.

pozwala być. Nieodpowiedzialność jest w tej optyce nie tyle brakiem odpowiedzialności, ile ukryciem jej, niezrozumieniem bytu takim, jakim może on być. Odpowiedzialności zatem zawsze towarzyszy nieodpowiedzialność⁶².

Choć nasze analizy poruszają się już w etycznej przestrzeni bycia, nie ma tu mowy o konstruowaniu etyki ferującej moralne wyroki czy broniącej określonych wartości. Sięgnijmy znowu do greckiego źródłosłowu. Najbardziej znana Heideggerowska wykładnia słowa *êthos* (ἦθος), od którego pochodzi termin „etyka”, zawarta jest w *Liście o humanizmie*, gdzie niemiecki filozof oddaje ów *êthos* jako „miejsce pobytu”⁶³. W perspektywie tej wykładni etyka ma myśleć człowieka w jego źródłowym miejscu pobytu, jakim jest otwartość bycia (nazywana też przez Heideggera prześwitem). *List o humanizmie* należy jednak do tekstów późnych, a możliwe wydaje się również znalezienie odpowiednich tropów takiej wykładni we wcześniejszych tekstach. Na przykład wykład *Logika. Pytanie o prawdę* z przełomu 1925 i 1926 roku rozpoczyna się od rozróżnienia logiki, etyki i fizyki. Odwołując się do wykładni greckiego *êthos*, Heidegger pisze, że etyka ma ujmować człowieka „jako byt, który niejako bierze w ręce swoje najbardziej własne bycie”⁶⁴. Nie chodzi tu o egoizm – człowiek nie jest sobą wtedy, gdy kieruje się własnym interesem, ale wtedy, gdy przekracza siebie i dopuszcza do swojego świata nowe możliwości płynące z otwartości bycia. Innymi słowy, jest sobą wtedy, gdy otwiera siebie na własne źródło. Obejmujący całą przestrzeń otwartości bycia wymiar etyczności wyraża się w stawianym przed człowiekiem wymogu otwierania się na bycie. Wymóg ten promieniuje niejako zewsząd, z całej rzeczywistości, dając o sobie znać w każdym przyswajaniu bycia i biorąc swoje źródło w pierwotnym zobowiązaniu, jakie nakłada na człowieka otwartość. Etyczny wymiar bycia stanowi warunek możliwości otwierania świata jako sfery *zobowiązania* i żądania stałego rewidowania jego struktury. Myślenie etyczności dotyczy zatem u Heideggera tego, co przed-etyczne i przed-moralne, ponieważ wskazuje tylko na grunt, z którego wyrasta tradycyjnie pojmowana moralność⁶⁵.

⁶² Radosław Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (Kraków: WUJ, 2006), 71.

⁶³ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, przeł. Józef Tischner, w: Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1995), 162.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Gesamtausgabe 21)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976), 2.

⁶⁵ Krzysztof Stachewicz, „Martina Heideggera myślenie gruntu etyki”, *Etyka* 27 (2004): 129. Choć artykuł Stachewicza wspaniale rozpoznaje etyczne aspekty filozofii Heideggera, w konkluzji autor zalicza niestety myśl Heidegge-

Spróbujmy teraz połączyć wyniki powyższych analiz z pytaniem o filozofowanie jako wyraźne transcendowanie. Widzieliśmy, że transcendencja tożsama jest z projektem rozumienia jako istotowym wyrazem wolności, która pozwala bytowi być i wytycza przestrzeń etyczności. Heidegger mówi jednak o wyraźnym transcendowaniu, co mogłoby sugerować, że chodzi mu o językową eksplikację czy uświadomienie palety fenomenów rozkwitających wokół transcendencji. Żadna z tych interpretacji nie wydaje się jednak słuszna. Filozofowanie jako wyraźne transcendowanie to nic innego jak „dopuszczenie dziania się transcendencji z jej podstawy i w niej. Ona ma »się ukazać« nie jak obecny, dający się opisać obraz, ale sprowadzenie transcendencji do fenomenu, do ukazywania się, oznacza przede wszystkim pozwolić jej wykształcić się w podstawie jej istoty”⁶⁶. W tym miejscu niniejsze badania zataczają niejako koło, wracając do fenomenu, którym ma się stać w filozofowaniu transcendencja. Fenomen nie jest jednak pojmowany jako opisywalny przedmiot nauki. Można powiedzieć, że fenomenologia ma aktywnie nie przeszkadzać dziać się fenomenowi. Filozofuje nie ten, kto *explicite* pyta o transcendencję czy bycie, ale ten, kto po prostu pyta, kto pozwala swojej zrozumiałości otworzyć się na przesłanie bycia⁶⁷. Filozofując, jestestwo odpowiada na otwartość bycia w taki sposób, że powierza się jej i przez to pozwala być bytowi w tym, czym może on być. Tym samym odsłania się ono jako odpowiedzialne.

W formalnym wskazaniu, które można uznać za wyraz filozofowania, daje się wykazać strukturalne pokrewieństwo z pozwolić-być. Tak jak formalne wskazanie musi aktywnie wykraczać przeciwko sensowi już utrwalonemu i zarazem wzbraniać jestestwu poprzestawania na tym, co uzyskało, stale wskazując dalej, tak ruch pozwolić-być polega na aktywnym sprzeciwianiu się spetryfikowanej zrozumiałości, która blokuje nowe możliwości. Podobnie też jak formalne wskazania niejako rezygnują z siebie na rzecz otwartości bycia, tak pozwalać-być jest powierzeniem się przesłaniu bycia. Formalnie wskazująca fenomenologia jest wyrazem dynamiki filozofowania i dziedziczy etyczne konsekwencje, które z niego wypływają. Formalne wskazanie odsyła wprost do odpowiedzialności, domaga się bowiem od filozofującego odpowiedzenia byciu. W etyczności jako przestrzeni wiążącej jestestwo z jego źródło-

ra do intuicjonizmu i *quasi*-mistycyzmu, z czym niniejsza wykładnia nie może się zgodzić.

⁶⁶ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 395.

⁶⁷ Jednocześnie nie chodzi o wykluczanie tych, którzy pytają o bycie *explicite* – po prostu nie jest to dla filozofowania decydujące.

wym miejscem pobytu tkwi postulat podążania ku otwartości, czyli etyczny postulat wzywający do metodyczności. Owa metodyczność nie jest niczym innym jak odpowiedzią na otwartość bycia, jest drogą prowadzącą do niej, drogą zapewnioną przez samą tę otwartość. Oznacza to, że *Dasein* jest w swoim byciu istotowo metodyczne, ponieważ odpowiada na wezwanie bycia, które domaga się przyswojenia. Metodyczność wypływa zatem z etycznego wymiaru bycia, który wiąże *Dasein* ze źródłem sensowności, domaga się odpowiedzi na wezwanie płynące z tego źródła i zarazem nakłada na nie odpowiedzialność za przyswajanie dokonujące się w tej odpowiedzi. Etyczność i metodyczność są istotowo zawarte w fenomenalności bycia. Fenomenologia okazuje się nie tylko fundamentalną ontologią, ale i fundamentalną etyką.

Heidegger, odpowiadając na pytanie, kiedy napisze etykę, rzekł, że *Bycie i czas* jest już etyką. Wydaje się, że miał na myśli właśnie tę jego formalnie wskazującą funkcję, odsyłającą do otwartości i przez to otwierającą czytelnika na odpowiedzialność. W horyzoncie naszych ustaleń można powiedzieć, że teksty niemieckiego fenomenologa mają charakter formalnie wskazujący. Są wyrazem filozofowania i jako konkretne rezultaty domagają się przyswajającego przekraczania. Dzieło musi zatem w pewnym sensie pozostać z tyłu, by możliwe było podążanie za nim. Nie oznacza to odrzucenia książki, ale rezygnację z dyskusowania o *Byciu i czasie* na rzecz myślenia bycia i czasu. Metodyczność postulowana przez namysł Heideggera prowadzi nie tyle do tego, co mówią jego teksty, ile do miejsca, z którego mówią, do *êthos*, do otwartości samego bycia. Tylko trzymając się blisko bycia, odpowiadamy na jego wezwanie; tylko wtedy, gdy filozofujemy, pozwalamy bytowi być⁶⁸.

⁶⁸ Zaznaczmy na koniec, że celem tego tekstu nie było wyprowadzenie wszystkich konsekwencji z nakreślonego powyżej pojmowania etyczności i metodyczności. Liczne kwestie musiały zostać zmarginalizowane lub opuszczone (np. problematyka nieodpowiedzialności, wartości i powinności, metody i prawdy, języka metody, relacji fenomenologii i hermeneutyki), by możliwe stało się wskazanie wzajemnego związku między badanymi aspektami ontologii Heideggera.

Bibliografia

- Campbell Scott M. 2012. *The Early Heidegger's Philosophy of Life*. New York: Fordham University Press.
- Crowell Steven G. 2001. „Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures”. W: Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, 129–151. Evanston: Northwestern University Press.
- Dahlstrom Daniel O. 1994. „Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”. *The Review of Metaphysics* 47(4): 775–795.
- Dahlstrom Daniel O. 2001. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figal Günter. 2009. „Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger”. W: Günter Figal, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, 163–172. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger Martin. 1976. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Gesamtausgabe 21)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1976. „Vom Wesen des Grundes”. W: Martin Heidegger, *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)*, 313–364. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe 26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Gesamtausgabe 29/30)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Gesamtausgabe 59)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger Martin. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1994. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 61)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1995. „Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. W: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60)*, 1–156. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 1995. „List o humanizmie”, przeł. Józef Tischner. W: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, 129–168. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger Martin. 1995. „O istocie podstawy”, przeł. Justyna Nowotniak. W: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, 25–65. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Heidegger Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe 27)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger Martin. 2002. „Wprowadzenie w fenomenologię religii”. W: Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. Grzegorz Sowinski, 5–149. Kraków: Znak.
- Heidegger Martin. 2009. *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Michalski Krzysztof. 1978. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Oudemans Theodorus C. W. 1990. „Heideggers »logische Untersuchungen«”. *Heidegger Studies* 6: 85–105.
- Pöggeler Otto. 1980. „Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs”. *Phänomenologische Forschungen* 9: 124–162.
- Rosales Alberto. 1970. *Transzendenz und Differenz*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Stachewicz Krzysztof. 2004. „Martina Heideggera myślenie gruntu etyki”. *Etyka* 27: 127–138.
- Strzelecki Radosław. 2006. *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*. Kraków: WUJ.
- Tugendhat Ernst. 1970. *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Waśko Mateusz. 2021. „Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera”. *Argument: Biannual Philosophical Journal* 11: 259–276.
- Weischedel Wilhelm. 2004. „Istota odpowiedzialności”, przeł. Jacek Filek. W: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. Jacek Filek, 79–111. Kraków: WUJ.

Streszczenie

Celem tego artykułu jest analiza powiązań, jakie zachodzą pomiędzy fenomenami metodyczności i etyczności we wczesnej filozofii Martina Heideggera. Nie pojmujemy tu ani metody jako procedury badawczej prowadzącej do określonych rezultatów, ani etyki jako odrębnej dyscypliny filozoficznej posiadającej własne pole przedmiotowe. Chodzi o dwa powiązane ze sobą aspekty bycia. Na początku badana jest fenomenologia jako sposób pytania o bycie, a następnie zostaje wydobyty metodyczny sens postępowania, które Heidegger określa mianem formalnego wskazywania. W rezultacie metodyczność zostaje odwołana jako droga prowadząca do bycia jako źródła sensu, droga, którą zapewnia samo to bycie. W dalszej kolejności analizowany jest fenomen filozofowania, który Heidegger interpretuje jako wyraźne transcendowanie. Transcendowanie to ostatecznie okazuje się wolnością, której fundamentalny charakter stanowi pozwolić-być, kładące jednocześnie fundament pod odpowiedzialność. Odpowiedzialność zaś jest odpowiedzią udzielaną na wezwanie bycia i przybiera postać (zobo)wiązania *Dasein* wobec bytu, któremu pozwoliło ono być. Etyczność odsłania się tym samym jako domaganie się takiej odpowiedzi na wezwanie bycia, która sprostą ciężarowi jego przesłania. W tym miejscu na jaw wychodzi spotkanie etyczności z metodycznością – ta ostatnia jest drogą do otwartości

bycia zapewnioną przez samą tę otwartość, by postulat etyczności mógł zostać spełniony. Oznacza to, że etyczność domaga się metodyczności, metodyczność zaś (a wraz z nią filozofowanie) niesie ze sobą konsekwencje etyczne dla rozumienia bycia i bytu.

Słowa kluczowe: Heidegger, fenomenologia, metoda, etyka, wolność, odpowiedzialność

The Question about Method and Ethics in Martin Heidegger's Early Philosophy

Summary

The aim of this article is to analyse the relationship between the phenomena of methodicalness and ethicality in Martin Heidegger's early philosophy. Neither the method is conceived here as a research procedure, nor ethics as a particular philosophical discipline with the own field of research objects. They are two interrelated aspects of Being. At first, the phenomenology is analysed as a way of question about Being, and then the methodical meaning of the proceeding Heidegger calls the formal indication is elicited. In result, methodicalness reveals itself as the way that leads to Being understood as the source of meaning, the way that Being as such provides. In the next step, the phenomenon of philosophising is analysed, which Heidegger construes as a clear transcending. Eventually, this transcending turns out to be freedom, the essence of which is the phenomenon of letting-be, which lays the foundation of responsibility. Responsibility is a response to the call of Being and takes the form of *Dasein* commitment to the entity that *Dasein* has let be. Ethicality is revealed as demanding of such a response to the Being call that will bear the burden of its message. Here, the meeting of ethicality and methodicalness comes to light – the latter is the path leading to the openness of Being that this Being provides so that the requirement of ethicality will be met. That means that ethicality requires methodicalness, and methodicalness (and therefore philosophising too) brings with itself ethical consequences for the understanding of Being and entities.

Keywords: Heidegger, phenomenology, method, ethics, freedom, responsibility