

Andrzej L. Zachariasz

Prof. dr. hab. Stanisławowi Jedyńakowi

Filozofia po Husserlu i Heideggerze

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.012>

Zacznę od pytania, które może zostać uznane za przewrotne, a wśród filozofów nawet za niestosowne, a mianowicie: czy filozofia powinna być przedmiotem namysłu filozoficznego? Nie pytam tu o to, czy może, ale czy powinna być. To, że może, jest bowiem faktem znajdującym potwierdzenie zarówno w wypowiedziach, jak i publikacjach na ten temat. Pytanie o powinność ma tutaj swój podtekst. Nie chodzi bowiem o samą filozofię w znaczeniu przedmiotu badania, lecz o to, co powinni robić filozofowie. Należy zauważyć, że przeciwnicy pozytywnej odpowiedzi na to pytanie zarzucają – i tu dodałbym, nie zawsze nie bez racji – iż stawiając tego rodzaju pytania, filozofowie koncentrują swoją uwagę na samej filozofii, a nie na problemach filozoficznie ważnych. Nie pytają o rzeczywistość, byt, prawdę, człowieka, ale zajmują się tym, co mają czy też co powinni robić. Krótko mówiąc: nie uprawiają filozofii, a rozprawiają jedynie o tym, czym jest filozofia czy też czym powinna być, a w konsekwencji – o tym, jak rozumieją pojęcie „filozofia”. Zajmują się – zdaniem tych, którzy, przynajmniej w swoim przekonaniu uprawiają tzw. myślenie realne bądź też nawołują do powrotu do rzeczywistości – zabawą w słowa, a w najlepszym wypadku budują programy, których i tak nigdy nie realizują.

Zarzut ten staje się zasadny, zwłaszcza w sytuacji, gdy w rozważaniach koncentrujemy się na samym pojęciu filozofii, nie podejmując jednocześnie namysłu nad tym, co istnieje poza nim samym – w tym przypadku rozważań nad rzeczywistością, bytem samym. Czy jednak zarzut ten jest zasadny tylko w sytuacji, gdy przedmiotem jest samo pojęcie filozofii? Czy, idąc za tym rozumowaniem, nie dotyczy on także sytuacji,

w których namysł filozofów koncentruje się na poszczególnych koncepcjach filozoficznych? Czy tego rodzaju zajęcia nie należałoby uznać także za poznawczo jałowe? Czy historia filozofii, a właściwie całe myślenie hermeneutyczne nie są jedynie działaniami pozorującymi zajęcia filozofa? Czy faktycznie nie jest tak, że refleksja nad „filozofią” jedynie oddala nas od właściwych problemów filozoficznych i pracy, jaka winna być przedmiotem filozofa?

Każde z tych pytań wymaga odrębnego namysłu i w efekcie odrębnej odpowiedzi. Nie jest bowiem tak, że pytanie o filozofię jako pewną dziedzinę realizacji aktywności jestestwa ludzkiego pokrywa się z pytaniami dotyczącymi np. myśli Edmunda Husserla, Martina Heideggera czy też innego filozofa. Nie jest zawsze także i tak, że analizując kwestie, które podejmuje w swej filozofii jakikolwiek myśliciel, tym samym nie analizuje on tzw. realnych problemów teoriopoznawczych czy też ontologicznych bądź aksjologicznych. Uwzględniając wszystkie możliwe wymiary tego rodzaju analiz, należałoby stwierdzić, że pytania o filozofię znajdują swoje uzasadnienie zarówno w porządku teoretycznym, jak i praktycznym, a więc w przedmiocie badań oraz w badaniach realizowanych.

Powracając jednak myślą do samego pojęcia, zauważę, że określenie wiązanych z nim znaczeń jest kwestią samoświadomości filozofii jako pewnej dyscypliny, funkcjonującej w porządku poznania. Trudno byłoby mówić o filozofii nie tylko jako o pewnej wiedzy czy też o poznaniu, nie mówiąc już o samoświadomości kulturowej człowieka, w sytuacji gdyby dyscyplina ta takiej samowiedzy o sobie nie posiadała. W porządku poznawczym odpowiedzi na pytanie o filozofię pozwalają nie tylko na ustalenia teoretycznie ważne, ale i praktycznie użyteczne. W pierwszym wypadku zakreślają status i zakres zasadności jej ustaleń; w drugim pozwalają na wskazanie miejsca filozofii w hierarchii dokonywanych i możliwych działań człowieka. Odpowiadają na pytanie o przydatność filozofii w perspektywie egzystencji człowieka. Kierując się tymi przeświadczeniami – przy pełnej świadomości, że zaproponowane w tych uwagach ujęcie wskazuje jedynie na jeden z aspektów problematyki wyznaczonej pytaniem o filozofię – podejmę próbę określenia sytuacji teoretycznej filozofii po Husserlu i Heideggerze.

U podstaw myślenia filozoficznego pozostawało przekonanie, że rzeczywistość, która dana jest nam w wymiarze zjawiskowym, jest jedynie zasłoną kryjącą to, co rzeczywiste, a w każdym razie warte poznania. Ta wizja świata podwojonego znalazła swoją doskonałą i teoretycznie uzasadnioną formułę w myśli Platona oraz Arystotelesa. W pierwszym przypadku był to świat idei istniejący poza tym, co empiryczne; w drugim substancji czy też esencji (istot) ukrytych poza tym, co zjawiskowe i akcydentalne. Wokół tych dwóch wersji, tj. formuły platonizmu i arystotelizmu, koncentrował się namysł filozoficzny przez prawie dwa i pół

tyśiąclecia. Celem filozofii było poznawanie tego, co ogólne i konieczne, niezmiennie (trwałe). Tego rodzaju rzeczywistość mogła być dostępna jedynie na drodze wysiłku intelektualnego. Poznanie zmysłowe oferowało bowiem jedynie to, co przypadkowe i zmienne, czyli zjawiskowe. Należałoby w związku z tym zauważyć, że ten sposób myślenia nigdy nie funkcjonował na zasadzie wyłączności. Empiryzm, choćby w wydaniu epikurejczyków, znany był bowiem także w starożytności, a myśl średniowieczna знаła terminizm (zarówno w wersji konceptualizmu, jak i nominalizmu) jako stanowisko negujące ogólną strukturę bytu. W nurtu negocowania idei podwojonej rzeczywistości jako możliwego przedmiotu badania¹ – tzn. rzeczywistości zmysłowej i ukrytej poza nią rzeczywistości idealnej – wpisuje się także idea transcendentalizmu Immanuela Kanta. Filozof ten, pomijając już fakt niepoznawalności „rzeczy samej w sobie”, uzasadnienia dla prawomocności poznania, jak wiadomo, poszukuje nie w strukturze rzeczywistości przedmiotowej, ale w tzw. apriorycznych i transcendentalnych kategoriach, wyznaczających strukturę rozumu teoretycznego. Tego rodzaju propozycja, choć na krótką metę, wydawała się podtrzymywać ideę poznania teoretycznego czy też nauki jako poznania ujmującego rzeczywistość w kategorii, a więc przez ogólne i konieczne pojęcia, to jednak same te kategorie pozbawiała uzasadnienia przedmiotowego. Tym samym podważała ideę świata podwojonego.

Należałoby przy tym zauważyć, że odrzucenie idei świata podwojonego i próba uzasadnienia poznania teoretycznego za sprawą struktury kategorialne bytu ludzkiego jako podmiotu miała także i inne konsekwencje. Prowadziła do subiektywizacji, a w konsekwencji – na skutek empiryzacji badań nad podmiotowością jestestwa ludzkiego – do psychologizacji w uzasadnianiu prawomocności poznania. Tym samym, niejako wbrew intencjom Descartesa i Kanta, przedstawiciele apriorycznego i absolutystycznego statusu poznania, uzasadnienie to swoją podstawę znajdowało w procesach psychicznych bytu ludzkiego, a więc w jego empirii. Taka podstawa nie tylko nie gwarantowała absolutnego, w znaczeniu nierelatywnego, charakteru wiedzy teoretycznej, ale wręcz prowadziła do jej relatywizacji. W konsekwencji też u początku XX wieku ukształtowały się niejako dwie tendencje w pojmowaniu zasadności wiedzy teoretycznej. Pierwsza – poszukująca uzasadnienia w rzeczy-

¹ U Kanta mamy obok świata fenomenalnego także pojęcie rzeczy samej w sobie. Takie rozumienie filozofii Kanta niewątpliwie pozwalałoby na umieszczenie jego koncepcji jako przykładu idei podwojonego świata obok filozofii Platona czy Arystotelesa. Niemniej jednak rzecz sama w sobie jako byt możliwy jedynie do pomyślenia pozostaje poza sferą tzw. rzeczywistości przedmiotowej, czyli możliwością poznawania. W tym też sensie, nawet jeśli jakaś idealna rzeczywistość mogłaby istnieć jako rzecz sama w sobie, to właśnie jako taka pozostawała poza poznaniem.

wistości przedmiotowej, prezentowana przez pozytywizm i heglizm, w tym także marksizm dziewiętnastowieczny i tomizm, oraz druga – wypracowana na kanwie myśli Descartesesa i Kanta idea jej uzasadnienia podmiotowego.

Zderzenie tych dwóch tendencji, a właściwie odrębnych kontynentów myślenia filozoficznego, musiało prowadzić do daleko idących perturbacji, a w konsekwencji do zmian w pojmowaniu filozofowania. Dokonało się ono w dużej części w czasach filozofowania Husserla i Heideggera, a wcześniej w myśli Franza Brentano. W wyniku tego filozofia znalazła się w dość szczególnej sytuacji, w pewnym sensie na rozdrożu. Mogła bowiem iść drogą Platona i Arystotelesa bądź też Descartesesa i Kanta, choć w obliczu badań psychologii z empirycznie zmodyfikowaną świadomością. W pierwszym przypadku przedmiotem jej badań pozostawało w dalszym ciągu to, co esencjalne i jako takie ogólne i konieczne; w drugim musiała zadowolić się tym, co empirycznie uformowanej świadomości w procesie ewolucji prezentuje się ze strony takiej samej, a więc empirycznej rzeczywistości. Transcendentalizm i aprioryzm Descartesesa i Kanta przeszedł tu daleko idącą transformację i przybrał postać psychologizmu. Sytuacja ta, jak sądzę, nie była obojętna dla obu filozofów i to zarówno, jeśli chodzi o sam sposób uzasadnienia, jak i prawomocność wiedzy teoretycznej. Pierwszy wydawał się gwarantować absolutność i obiektywność wiedzy, drugi oznaczał jej relatywność i subiektywność.

Którymi drogami poszli Husserl i Heidegger? Zauważę, że obaj myśliciele, przynajmniej u początku swojego filozofowania, opowiadają się za myśleniem, które wpisuje się w klasyczną tradycję pojmowania filozofii jako wiedzy o zasadach pierwszych tego, co prezentuje się jako przedmiot namysłu filozoficznego. Wprawdzie obaj czynią przedmiotem swoich badań inne sfery rzeczywistości, to jednak każdy z nich szukał – Husserl dla poznania teoretycznego, Heidegger dla bytu – ostatecznego wyjaśnienia i uzasadnienia. Tym samym pytali o to, co ostateczne i fundamentalne dla rzeczywistości będącej przedmiotem namysłu filozoficznego. Husserl, pragnąc przewyciężyć relatywizm poznawczy, wynikający z psychologizmu oraz historyzmu (tzw. naturalnego nastawienia), deklaruje ideę poznania ejdetycznego, odwołującego się do stanowiska, które – dla odróżnienia od Kantowskiego – określe mianem transcendentalizmu fenomenologicznego. Również Heidegger, na początku *Sein und Zeit*, pytając o *Sein* (bycie), pyta o to, co fundamentalne w porządku myślenia metafizycznego. Obaj myśliciele opowiadają się zatem za ideą poznania filozoficznego, podejmującego kwestie fundamentalne dla istnienia i myślenia o „tym, co jest”. Takie pojmowanie filozofii jest tym bardziej godne podkreślenia, że zadania tego podejmują się właściwie jeszcze w czasach dominacji myślenia scjentyistycznego, a więc odejścia od formułowania pod adresem filozofii tego rodzaju pytań.

Husserl, przeciwstawiając się tendencjom relatywistycznym, szuka wzorca dla swego uzasadnienia filozofii jako nauki ściślej i uzasadnienia możliwości poznania absolutnego (w znaczeniu nierelatywnego) w matematyce i fizyce jako naukach ejdetycznych. Heidegger natomiast w tytule pierwszego paragrafu *Sein und Zeit*, nawiązując, w swoim przekonaniu, do tradycji Platona i Arystotelesa, a nawet Parmenidesa, pisze o konieczności „wyraźnego powtórzenia pytania o bycie”². Przy tym, mówiąc o *das Sein*, bynajmniej nie ma na myśli bytu jako „czegoś” (*to on* – coś), ale to, co leży u podstaw tak pojmowanej określoności, czyli samo bycie (*sein*). Należałoby zatem stwierdzić, że obaj myśliciele postawili bardzo ambitne zadania przed filozofią, formułując je na ówczesny czas niemalże w sposób skrajnie radykalny. Problem w tym wypadku sprowadza się nie tyle do zasadności formułowanych przez obu myślicieli celów, ale do możliwości realizacji tak radykalnie i fundamentalnie sformułowanego programu.

Mimo że Husserl i Heidegger deklarowali konieczność radykalnego ugruntowania filozofii, to równocześnie jednak swoim filozofowaniem odchodzili od jej dotychczasowego metafizycznego uzasadnienia. Można by powiedzieć, że wpisywali się w nurt zachodzących, co najmniej od czasów Descartesa, przemian w pojmowaniu zarówno przedmiotu, jak i formuły filozofowania. Co więcej, swoim filozofowaniem u początku XX wieku dokonali kolejnego przewartościowania myślenia filozoficznego, negując po raz kolejny, po nominalistach i Kancie, koncepcję dwoistości rzeczywistości jako przedmiotu poznania, a więc dopatrywania się w bycie poza tym, co zewnętrzne i jako takie zjawiskowe (fenomenalne), jego poziomu istotnościowego (esencjalnego). W myśli obu filozofów dokonało się – zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym – konsekwentne zanegowanie idei rzeczywistości podwójonej.

Poznanie teoretyczne, a właściwie poznający podmiot w obu tych systemach myślowych znalazł się wobec jednowymiarowej rzeczywistości jako przedmiotu poznania. Przy tym należałoby dodać, że dzieje się to niezależnie od tego, jak pojmowana jest rzeczywistość, będąca przedmiotem namysłu, oraz poznanie w każdym z tych systemów myślowych, a także wyznaczająca je relacja poznawcza. Za sprawą tych filozofów dokonało się we współczesnej myśli filozoficznej dość powszechne – wyłączając tomizm, marksizm i klasyczny pozytywizm – odejście od obowiązującego paradygmatu esencjalnego. Po odrzuceniu esencji (istot) filozofom i filozofii, jako bezpośredni, a w istocie jedyny przedmiot poznania, pozostały wyłącznie fenomeny (zjawiska). Stąd też

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 3.

niejako naturalnym krokiem u obu tych myślicieli było przemianowanie filozofii na fenomenologię.

Rzecz w tym, że fenomeny w dotychczasowym myśleniu teoretycznym były domeną poznania nauk szczegółowych. I choć Husserl przeciwstawiał poznanie fenomenologiczne tzw. poznaniu naukowemu, tj. empirycznym naukom szczegółowym (jako poznaniu pozyskiwanemu w tzw. naturalnym nastawieniu), to nie tylko przyjętą terminologią, ale i nadanymi jej znaczeniami otworzył furtkę do uprawiania filozofii jako namysłu nad tym – mimo pojęcia *eidosa*³ – co „dane bezpośrednio” i tak jak nam na to pozwala źródłowo prezentująca naoczność. Ta bowiem jest „źródłem prawomocności poznania”. Przy tym zauważę, że mimo zbieżności terminologicznych⁴ proponowana przez Husserla idea filozofii jako fenomenologii, odbiegając od ujęć dotychczasowego empiryzmu, odbiega różni się także od idei esencjalnego pojmowania filozofii jako namysłu nad tym, co ukryte i istotne, w perspektywie poznania teoretycznego (a w tym wypadku naukowego) pod płaszczem zjawiskowości. Filozofia tym samym została pozbawiona, zarówno w porządku bytowym, jak i poznawczym, „tej drugiej, tzw. prawdziwej rzeczywistości”, która była prawdziwym jej królestwem i racją jej istnie-

³ Należałoby zauważyć, że Husserlowskie pojęcie *eidosa* wskazuje na to, co jest konieczne i konstytutywne dla tego, co jest dane w bezpośredniej naoczności i jako takie jest konieczne dla wszelkich innych tego rodzaju przedmiotów. Mamy tu więc co najwyżej do czynienia z analogią tego, co konkretne, oraz tego, co ogólne. Chodzi zatem o ujęcie przedmiotu w jego *species*, a więc ujęcie specyficzne np. dla konkretnego człowieka, a nie o ujęcie tego, co wspólne dla pewnej grupy przedmiotów, np. ludzi rasy białej. Co najwyżej możemy ze *species* konkretnego białego człowieka wnioskować o *species* innych ludzi. Oczywiście, nie wyklucza to sytuacji, że przedmiotem namysłu mogą być biali ludzie jako pewna całość. Niemniej jako tego rodzaju grupa będą przedmiotem indywidualnym.

⁴ Husserlowskie fenomeny, a także naoczność trudno byłoby utożsamiać ze znaczeniami tych pojęć, jakie nadają im np. pozytywistyczni empiryści. Fenomenologia, jak pisze Husserl, to nauka o istocie tzw. „transcendentalnie zredukowanych fenomenach”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 8. Także pojęcie naoczności nabiera tutaj specyficznego znaczenia. Przede wszystkim nie wyczerpuje się ono w pojęciu doświadczenia, tak jak rozumiane jest w dotychczasowym empiryzmie. Pisze on: „A więc za doświadczenie podstawiamy coś ogólniejszego – „naoczność” – i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną”. Ibidem, s. 68. Choć jednocześnie należałoby zauważyć, że wydaje się ono bliskie Kantowskiemu pojęciu tzw. naoczności empirycznej. W innym miejscu czytamy: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w granicach, w jakich się tu prezentuje”. Ibidem, s. 78 in.

nia w aktualnej jej określoności. Przedmiot filozofii został sprowadzony do fenomenu; co więcej, fenomenowi transcendentalnie zredukowanego, prezentującego się w swoich źródłowych jakościach. Jednocześnie zważywszy na to, że naprzeciw tak pojmowanego przedmiotu pozostawała czysta (żeby nie powiedzieć „pusta”) świadomość transcendentalnego Ja, idea poznania sprowadzała się do jego doświadczenia w bezpośrednio prezentującej się naoczności. Filozof pozostał sam na sam z tym, co fenomenalne. Stąd też stawał przed koniecznością odtworzenia rzeczywistości przedmiotowej, a w konsekwencji także własnej podmiotowości i świata w aktach ich konstytucji. Oznaczało to jednak w istocie sprowadzenie rzeczywistości jako przedmiotu namysłu filozoficznego do rzeczywistości znaczeń i sensów konstytuujących się w aktach podmiotowych, a samego namysłu do ich rozumienia i interpretacji.

Drogą redukcji dotychczasowego przedmiotu i podmiotu wydaje się postępować także Heidegger. Poszedł jednak o krok dalej, niż to czynił jego poprzednik i w jakiejś mierze nauczyciel. Utożsamiając, wzorem Husserla, filozofię z fenomenologią, a zatem czyniąc ją nauką o fenomenach i jednocześnie uznając za jej przedmiot bycie (*das Sein*), tak jak ono jest dane jestestwu (*das Dasein*), sprowadził filozofię do dziedziny, której przedmiotem są egzystencjalne stany tegoż jestestwa w jego byciu wśród tego, co jest bytujące (*das Seiende*). Określił bycie przez różnicę ontologiczną, czyli różnicę między byciem a tym, co jest bytujące⁵. Heidegger tym jednym zabiegiem osiągnął niejako dwa odrębne, ale wzajemnie uzasadniające się rezultaty. Uczynił bycie przedmiotem namysłu filozofii i jednocześnie wyeliminował określoność (istotę), czyli esencjal-

⁵ Różnica ontyczna to różnica między bytem i sposobami jego ujawniania się. Różnica ontologiczna odnosi się natomiast do bycia i „byciowego ukształtowania wszelkiego bytu”. Różnica ontologiczna swoją podstawę znajduje w transcendencji *das Dasein*. Heidegger pisze: „Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteśmy zawsze my sami. Bycie tego bytu jest zawsze m o j e. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest b y c i e” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58). Z tej charakterystyki jestestwa wynikają, jak zauważa: „dwa wnioski: 1. »Istota« tego bytu tkwi w jego »byciu-ku« (*Zu-sein*). To, czym jest (*Was-sein*) (*essentia*), jeśli w ogóle można o tym mówić, musi zostać pojęte na podstawie jego bycia (*existentia*)”. I dalej: „Bycie, o k t ó r e owemu bytowi w jego byciu chodzi, jest zawsze moje. Dlatego nie można ujmować ontologicznie jestestwa jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego”. Dalej: „Jestestwo określa siebie jako byt zawsze na podstawie możliwości, którą o n o jest i którą w swoim byciu jakoś rozumie”. Ibidem, s. 58, 59 i 60. Oba te wymiary jestestwa (*das Dasein*), tzn. jego byt i wynikające stąd rozumiejące odnoszenie się do bycia (*das Sein*), sprawiają, że bycie i byt jawią się jako „istotowo współprzynależne”. Znaczy to, że różnica między byciem a bytem (*Sein* a *Seiende*) jest dana *Dasein*, jako że *Dasein* jako pewne *Seiende* może się odnosić do własnego *Sein*.

ny wymiar bytu z pola jej zainteresowań, zmieniając tym samym cel poznania filozoficznego.

Heidegger pozbawił przedmiot filozofii właściwej mu w dotychczasowym myśleniu esencjalności i zarazem predykatywności. Oznaczało to wykluczenie możliwości jego ujęcia kategorialnego nawet na drodze uogólnienia. Bycie wprawdzie jest byciem czegoś, czyli bytu⁶, niemniej byt jako coś nie jest wyrazem esencji (istoty), ale właśnie egzystencji, a dokładniej sposobem prezentacji (obecności – *Vorhandensein*) bycia (*Sein*). Bycie nie sprowadza się zatem do określoności, ale co najwyżej jest warunkiem (podstawą) tej określoności jako tego, co prezentuje się w akcie odsłaniania bycia przez byt⁷. W tym wypadku odsłania się przez Jestestwo (*das Dasein*). W to miejsce Heidegger wprowadza ujęcie (czy też zrozumienie) bycia przez różnicę⁸ ontyczno-ontologiczną. W miejsce kategorialnego ujęcia bytu przedmiotowego zaproponował ideę myślenia filozoficznego, realizującą się przez rozumienie bycia (*das Sein*) jestestwa (*das Dasein*) i wyrażającą się przez byciowe jego ukształtowania: bycie w świecie, współbycie, troskę, strach, znudzenie itp., czyli tzw. egzystencjalna, a więc rozumienie i interpretację *de facto* przeżywanych stanów własnej egzystencji, co najwyżej w kontekście tego, co bytujące (*das Seiende*).

Niewątpliwie propozycja uprawiania filozofii przez różnicę i egzystencjalna, a nie esencjalna i kategorie, zmieniała w istotny sposób ideę filozofii. Z działania nakierowanego na poznanie przedmiotowe, w wyniku którego formułowane są sądy ogólnie ważne, stawała się formą wyrazu subiektywności jestestwa ludzkiego i dziedziną nakierowaną na to, co jednostkowe i indywidualne. Traciła status wiedzy, przybierając formę ekspresji. Tym samym stawała się bliższa sztuce, a zwłaszcza, uwzględniając jej formułę pojęciową, bliska poezji. W kontekście tych

⁶ Heidegger w pewnym momencie swego filozofowania wprowadza pojęcie *Sein* jako bycie poza bytem, istnienie. Termin w tym znaczeniu wydaje się używany w: M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, §§ 126, 127 i in. Por. także: idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, §§ 123, 125, 126, 127 i in.

⁷ Inną już kwestią jest to, czy to wyjaśnienie relacji między byciem a bytem (w istocie egzystencją i jej określonością) można uznać za wystarczające. Heidegger w tym wypadku wydaje się pozostawać w formule podwojonego (*Doppeltes*) ujęcia jestestwa (*das Dasein*), z którego jego sposoby „uobecniania” przenosi na inne byty (*Seiendes*).

⁸ Heidegger pisze: „Jasne jest tylko to, że w byciu bytu i w byciu bycia, chodzi za każdym razem o różnicę”. *Onto-teologiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Etos” 1991, nr 1, s. 93. C. Wodziński, komentując tę myśl, pisze: „Heidegger podkreśla tu kilkakrotnie z wyraźnym naciskiem, że ani bycie, ani byt nie są możliwe do pomyślenia poza różnicą”. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Słowo/obraz teorytaria, Gdańsk 2007, s. 312.

stwierdzeń, można co najwyżej zapytać: czy filozofia w takim samym stopniu jak sztuka (czy choćby nawet poezja) podołałaby temu zadaniu? Czy zatem byłaby ona w stanie osiągnąć status sztuki? O ile bowiem sztuka, w tym także poezja, niejako ze swej „natury” nakierowana jest na wyrażanie stanów egzystencjalnych ludzkiego jestestwa, w tym również emocjonalnych, to filozofia niemalże z zasady, choćby na zasadzie tradycji, poddawana jest regułom rozumu i wynikającym z nich ograniczeniom. Czy w tej sytuacji filozofia nie byłaby marną imitacją sztuki, a zwłaszcza poezji? Pomijając w tym wypadku tego typu uwagi, z dużą dozą pewności można stwierdzić, że myśl Heideggera oznaczała nie tylko subiektywizację, ale wręcz – choćby przez eksponowanie „własnych” stanów jestestwa, jego „mojości” – prywatyzację myślenia filozoficznego. O ile Husserl nie znosił relacji podmiotowo-przedmiotowej, choć bynajmniej jej nie eksponował i tym samym nie negował ujęcia tego, co prezentuje się w bezpośredniej naoczności przez określoność prezentującą się w aktach konstytucji, i w związku z tym w jakiejś mierze pozostawał w kanonach dotychczasowego myślenia, to Heidegger swoją próbą ujęcia bycia wyraźnie poza te kanony wykroczył, a należałoby powiedzieć, że wręcz z nimi zerwał. Jednocześnie, przez uczynienie „bycia” przedmiotem refleksji wyznaczył nową płaszczyznę, w której miałyby się uzasadniać myślenie filozoficzne. W obu jednak przypadkach przedmiotem namysłu stawała się rzeczywistość sensów i znaczeń; w przypadku Husserla – sensów prezentujących się w wyniku aktów konstytucji, a w przypadku Heideggera – sensów konstytuujących się w aktach przeżywania bycia przez przeżywające je jestestwo. Filozofia traciła zatem swoje przedmiotowe uzasadnienie, stając się rozumieniem ludzkiego świata życia (*Lebensweltu*), czyli hermeneutyką życia bądź też hermeneutyką bycia.

Biorąc to pod uwagę, można stwierdzić, że w myśleniu filozoficznym nastąpił zasadniczy zwrot teoretyczny o rozległych konsekwencjach dla samego pojmowania myślenia filozoficznego. Tym samym deklarowane przez obu myślicieli idee dotychczasowej filozofii jako myślenia fundamentalistycznego, pytającego o to, co pierwsze, nie tyle znalazły swoją kontynuację, ale raczej – w formułowanych przez obu myślicieli systemach – swoje zaprzeczenie.

Drugą niejako drogą, na której myślenie filozoficzne zostało pozbawione swego uzasadnienia przedmiotowego, był rozwój nauk szczegółowych i w ich wyniku pozbawianie filozofii jej dotychczasowego przedmiotu. Przedmiot ten był przejmowany przez dyscypliny pozytywne. Na ten moment wskazał Wilhelm Windelband, próbując uzasadnić filozofię jako naukę o kulturze. W konsekwencji w jego ujęciu filozofia jako metafizyka czy też ontologia traciła swoje uzasadnienie. Rzeczywistość jako to, co jest, przestawała być jej przedmiotem. Filozofia wraz z emancypacją kolejnych nauk szczegółowych stawała się dyscypliną

bez przedmiotu. W tej sytuacji pojawiało się pytanie o jej zasadność jako dyscypliny poznania teoretycznego. Odpowiedzią na tę sytuację ze strony filozofów, zwłaszcza tych, którzy swoje myślenie wiąжали z poznaniem nauk pozytywnych, było sformułowanie idei filozofii jako analizy języka. Ten sposób myślenia swoją kontynuację znalazł w szeroko rozumianej i nawiązującej do neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego filozofii analitycznej. Filozofia została sprowadzona do analizy znaczeń słów, te natomiast zostały sprowadzone do sposobów ich użycia. Tym samym rozważania np. nad prawdą nie tyle podejmują sam problem tej kategorii jako konstytutywnej dla poznania teoretycznego, czy też pojęciowego wyrazu relacji zachodzących między pojęciami a rzeczywistością, ale analizują konteksty użycia tego pojęcia w komunikacji (dyskursie). W tym sposobie myślenia przedmiot badań filozofii został sprowadzony do analizy języka w ramach języka, a samo filozofowanie zostało uznane za swoistą językową grę w pojęcia, w których miałyby być ujmowana rzeczywistość. Oznaczało to, że filozofia koncentrowała się na znaczeniach, a więc odpowiedziach na pytanie: co pojęcie znaczy? Przykładowo: co znaczy pojęcie „prawda” w języku polskim, tzn. w jakich kontekstach pojęcie to jest używane?

Przedmiotem tej nowej gry w pojęcia stały się wytwory językowe (artefakty), a nie rzeczywistość. W konsekwencji filozofia traciła status dziedziny, która miałyby moc nie tylko poznawania i wyjaśniania rzeczywistości, ale nawet jej opisu, czyli ujmowania rzeczywistości w pojęcia. Filozofia, na długo przed deklaracją Richarda Rorty’ego, sprowadzając ją do gry (*play*), czy Odo Marquarda odmawiając jej waloru poznawczego na rzecz postawy sceptyka i agnostyka, traciła miano dziedziny podejmującej próbę dotarcia do pierwszych zasad „tego, co jest”, zarówno w wymiarze jego określoności, jak i bycia. Traciła walor swej teoretyczności, nie zyskując bynajmniej statusu mądrości. Stawała się formułą praktycznej realizacji jestestwa ludzkiego. Swoistą narracją, jak pisał Rorty, przydatną tylko o tyle – w przekonaniu zwolenników tego myślenia – o ile zaspokajała ludzkie potrzeby, wyrażając stany psychiczne, stając się dziedziną praktycznie użyteczną. Wszystkie te momenty znalazły swój wyraz w myśleniu postmodernistycznym. Filozofia, w najlepszym wypadku, tracąc wymiar poznawczy, stawała się rozumieniem w ramach przyjętych gier językowych, czyli – podobnie jak w przypadku zwolenników tzw. filozofii rozumiejącej – hermeneutyką. Uwzględniając ten wymiar myślenia filozoficznego, można by powiedzieć, że współczesna filozofia przypomina jej stan z późnego okresu średniowiecznej scholastyki. To w tej formule myślenia słowa, a właściwie problemy kryjące się pod ich znaczeniami – choć przedmiotem nie było samo znaczenie pojęć jako ich użycie w konkretnych sytuacjach w procesie komunikacji, ale same operacje myślowe na znaczeniach – były przedmiotem analiz filozoficznych.

Zarysowana tu wersja filozofii po Husserlu i Heideggerze wskazuje jedynie na jeden z aspektów faktycznego jej stanu, który aż nazbyt często bywa określany pojęciem kryzysu, a nawet utożsamiany jest z jej końcem. Jeśli jednak tak by było, a nawet tak jest, to należałoby zauważyć, że stan ten swoje podstawy znajduje nie tylko w konsekwencjach teoretycznych myśli filozoficznej, ale jest on także rezultatem zachodzących przemian cywilizacyjnych. Jest to jednak temat na odrębne rozważania. Bez względu jednak na to, jak jest i jakie są przyczyny tej sytuacji, należałoby zapytać: czy sytuacja ta jest ostatnim słowem filozofii i tym samym, czy sen o filozofii jako dyscyplinie podejmującej próbę poznania rzeczywistości jako tego, co jest i jest dane w jakiejś określoności, należy już tylko do przeszłości? Czy zatem możliwa jest filozofia jako refleksja, namysł nad bytem samym? Czy możliwy jest, postulowany przez Husserla, powrót do rzeczy samych, realizacja mitu Heideggerowskiego myślenia samymi rzeczami, prawdą bycia? Czy też, będąc więźniami w jaskini języka, skazani jesteśmy jedynie na interpretację artefaktów, symulaków, czyli na sprowadzenie myślenia filozoficznego do myślenia hermeneutycznego?

W aktualnym myśleniu filozoficznym wydaje się dominować teza, która zarazem wyznacza założenie współczesnej racjonalności filozoficznej. Jest nią przekonanie, że język to swoistego rodzaju niezależna od bytu (rzeczywistości) struktura pojęciowa, która nie tylko wyznacza granice wszelkiego myślenia, ale uniemożliwia dotarcie do samej rzeczywistości. W konsekwencji rzeczywistość nie może być przedmiotem poznania. Czy jednak tak jest? Czy język, słowa, pojęcia są autonomiczne w swym kształcie semantycznym od rzeczywistości jako przedmiotu działań człowieka, w tym także działań poznawczych?

Odpowiadając, należałoby stwierdzić, że język, a w szczególności znaczenia, które znajdują swój wyraz w pojęciach, nie są czymś, co jest dane *a priori*, niezależnie od rzeczywistości. Język kształtuje się w działaniach, a więc w relacji, jaka powstaje w wyniku realizacji aktywności człowieka jako podmiotu przez mediatyzowanie oporności, przez którą i w której realizuje się sama aktywność. Znaczenia są zatem zmediatyzowaną formułą oporności rzeczywistości. O tyle też, o ile są one zapośredniczone w rzeczywistości, ujmują tę rzeczywistość w swojej treści. Inną natomiast kwestią jest to, że oporność ta jest każdorazowo ujęta przez podmiotowość bytu ludzkiego w wymiarze, w jakim pozwala na to zarówno struktura rzeczywistości przedmiotowej (właściwa jej oporność), jak i struktura aktywności bytu ludzkiego.

Już ta sytuacja pozwala stwierdzić, że nie jest bynajmniej tak, że istnienie i jego momenty (byt), czyli też to, co jest i jest „czymś”, pozostaje poza możliwością poznania. To właśnie pojęcia przez właściwe im znaczenia, a zatem wiązane z pojęciami treści, ujmują i wyrażają rzeczywistość, która jest, czy też może być, przedmiotem poznania. Poznając

przez pojęcia, z pewnością nie ujmujemy istnienia we wszystkich jego sensach i nie poznajemy bytu we wszystkich możliwościach jego przejawiania się. Każde bowiem znaczenie łączy sobą jedynie określone treści, jednocześnie pomijając nieskończenie wiele innych. Nie jest jednak też tak, że poznając istnienie jedynie w jego aspektach, w ogóle nie rozumiemy istnienia. Istnienie rozumiemy, poznając je przez jego momenty. Inną już kwestią jest, że w tym procesie zawsze jesteśmy w drodze, a nigdy u celu. Oznacza to – uwzględniając nieskończoną różnorodność rzeczywistości, a zarazem jej zmienność – że sądy formułowane o rzeczywistości nigdy nie są i nie będą sędami ostatecznymi.

Streszczenie

Filozofia po Husserlu i Heideggerze

Słowa kluczowe

Filozofia; hermeneutyka; analiza języka; kryzys filozofii; koniec filozofii

Husserl i Heidegger położyli podwaliny pod tzw. fenomenalne i hermeneutyczne ujęcie rzeczywistości. W tym paradygmacie mieści się także idea filozofii jako analizy języka oraz jej postmodernistyczna wizja jako narracji i ich interpretacji. Filozofia stała się nauką ograniczającą się do badania języka jako narracji i gry pojęć. Konsekwencją tego stanu jest teza o końcu filozofii. W tym kontekście pojawia się pytanie: czy możliwe jest jeszcze prawomocne uzasadnienie tezy o uprawianiu filozofii jako poznawania rzeczywistości.

Summary

The philosophy after Husserl and Heidegger

Keywords

Philosophy; hermeneutics; language analysis; the crisis of philosophy; the end of philosophy

Husserl and Heidegger laid the foundations for the so-called phenomenal and hermeneutic view of reality. This paradigm comprises also the idea of philosophy as the analysis of the language and its postmodern vision as a narrative and their interpretation. Philosophy has become a science limited to the study of language as a narrative and a game of notions. The consequence of this situ-

ation is the thesis of the end of philosophy. In this context, the question arises: whether it is still possible a valid justification for the thesis of the philosophy as cognition of reality?

Bibliografia

- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger M., *Bycie i Czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Onto-teologiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Etos” 1991, nr 1.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.