

Norbert Leśniewski

## **„Logika” – ontologia – fenomenologia** **Próba interpretacji filozofii Heideggera (1919–1929)**

*Słowa kluczowe: Heidegger, Kant, byt, fenomen, logika, ontologia, fenomenologia*

Wyściowym zamierzeniem niniejszych rozważań jest zasygnalizowanie takiej możliwości interpretacyjnej filozofii Heideggera, która znaczenie jego „odrzucenia logiki” pozwoli ująć w szeroko pojętym kontekście kantowskim. Interpretacja transcendentalizmu Kanta jako „poznania ontologicznego” pozwala rozpatrywać „ontologię” Heideggera od rzadko dostrzeganej strony metodycznej. Metodyczny charakter ontologii sprawia ostatecznie, iż przedmiotem „fenomenologii” jest formalnie pojęty fenomen, który jako ontyczne „nic” warunkuje treść rozumiejącego poznania ontologicznego. Zamiast powszechnie kojarzonych z Heideggerem haseł egzystencjalnych typu: „bycie-ku-śmierci”, „trwoga” czy „bycie autentyczne”, wybraliśmy terminy „nic”, „ontologia” i „fenomenologia”, które pełnią funkcje polaryzujące względem znaczenia większości zagadnień filozofii Heideggera<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W niniejszym tekście stosowane będą następujące skróty tytułów publikacji i wykładów Heideggera:

*Bic* – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994,

*SuZ* – *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (w przypadku zmiany tłumaczenia),

*FS* – *Frühe Schriften*, Frankfurt/M. 1972,

*GA 1* – *Frühe Schriften (1916–1919)*, Frankfurt/M. 1978 (wyd. poszerzone),

*GA 17* – *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923–1924)*, Frankfurt/M. 1994,

*GA 21* – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925–1926)*, Frankfurt/M. 1976,

*GA 24* – *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*, Frankfurt/M. 1975,

*GA 25* – *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (WS 1927–1928)*, Frankfurt/M. 1977,

*GA 56/57* – *Zur Bestimmung der Philosophie (1919)*, Frankfurt/M. 1987,

*Kpm* – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989,

*Cm* – *Czym jest metafizyka (1929)*, przeł. K. Pomian, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1999.

## Stosunek do logiki

Wczesna aktywność filozoficzna Heideggera przypadła na koniec burzliwego okresu w dziejach logiki. W 1879 r. Frege opublikował swój słynny *Begriffsschrift*, w tym samym czasie Wundt rozwijał psychologię eksperymentalną. W 1929 r. Carnap wraz z Neurathem i Hahnem ogłosili manifest Koła Wiedeńskiego. Z interesującego nas względu pięćdziesięciolecie to określić można mianem „wojny logicznej” o ustalenie relacji między logiką a ludzkim doświadczeniem.

„Młody” Heidegger<sup>2</sup> zajmował początkowo stanowisko neokantowskie, z którego krytykował psychologizm, następnie krytycznie ustosunkował się również do niego, przyjmując około roku 1919 stanowisko własne, tj. hermeneutyczno-fenomenologiczne<sup>3</sup>. Dekadę między rokiem 1919 a 1929 postrzegamy tu jako okres precyzowania przez Heideggera metody dostępu do doświadczenia<sup>4</sup>, którego wyrazem jest oczywiście *Bycie i czas*, a zwieńczeniem ontologiczna interpretacja *Krytyki czystego rozumu*<sup>5</sup> Kanta. Chcąc wstępnie określić stosunek Heideggera do logiki w tym okresie, uwzględnić należy szeroko pojęty „kontekst kantowski”, i to z trzech powodów. Po pierwsze, ontologiczna interpretacja *Krytyki* była głosem polemicznym Heideggera w stosunku do interpretacji neokantowskiej (marburskiej), czyli wobec idealizmu logicznego. Po drugie, ta sama interpretacja stanowiła podstawę obrony Heideggera przed zarzutami Carnapa, czyli przed empiryzmem logicznym. Ponadto, po trzecie, podkreślić należy fakt, iż Heidegger posługiwał się tradycyjnym pojęciem logiki w jej reinterpretacji ontologicznej.

Całkowicie tradycyjne rozumienie logiki nie było w tym czasie niczym wyjątkowym. Aż do lat 20. XX wieku większość akademickich filozofów niemieckich całkowicie zadowalała się diagnozą Kanta, iż logika od czasów Arystotelesa nie zrobiła ani kroku naprzód i z tego powodu wydawała się ona zamkniętą i wykończoną całością (*Kcr*, B VIII). Ci sami filozofowie nazywali Fregego matematykiem, by jeszcze bardziej zwiększyć dystans między jego logicyzmem, zwanym przez nich „logistyką”, a „logiką właściwą”. Dlatego diagnoza Carnapa, jaką postawił w dysertacji napisanej pod kierunkiem ucznia Rickerta – Brunona Bauchy, wydaje się całkowicie słuszna: „większość filozofów w bardzo nikłym

<sup>2</sup> Stosowana periodyzacja twórczości filozoficznej Heideggera („młody Heidegger” do roku 1919, „wczesny” 1919–1929, „późny” od lat trzydziestych do pięćdziesiątych i „stary” od lat pięćdziesiątych) zaczerpnięta z: T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Berkeley, Los Angeles–London 1995.

<sup>3</sup> Por.: C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg 1993.

<sup>4</sup> Przypis do 15 § „Bycia i czasu” (wskazujący na rok 1919 jako początek hermeneutyki faktyczności) oraz fakt, iż po 1927 roku termin hermeneutyka już się nie pojawia, pozwalają w ścisłym z nim powiązaniu postrzegać szeroko dyskutowaną kwestię tzw. zwrotu w filozofii Heideggera. Por.: Ch. Jamme, „Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik”, w: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 4/1986–87.

<sup>5</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957 (dalej w tekście jako *Kcr*).

stopniu zapoznała się z nową logiką”<sup>6</sup>. Heidegger uchodzi oczywiście za jednego z nich, już choćby dlatego, że podobnie stosował wspomniany podział na „właściwą logikę filozoficzną” oraz „formalną logistykę”<sup>7</sup>. Neokantowskie określenie „właściwa logika filozoficzna” pozostawało, co zrozumiałe, w ścisłym związku z transcendentalną logiką Kanta, a dokładniej, z jej głównymi zadaniami: stworzenia podstaw systemu filozofii oraz krytyki poznania. Heidegger rozumiał określenie oraz zadania logiki filozoficznej dosłownie: jako podstawę systemu filozoficznego, „logika właściwa” była dla niego ontologią, jako krytyka – ontologicznym ugruntowaniem poznania.

Kantowski kontekst krytycznych wypowiedzi Heideggera na temat logiki jest jednak najczęściej przeceniany lub niedoceniany. W pierwszym przypadku wyolbrzymia się jej rolę i krytycznie odnosi do całej „allogicznej” (estetycznej w sensie Kanta) reszty. W drugim natomiast, kontekst logiki kantowskiej jest całkowicie nierozpoznany, a uwagi krytyczne koncentrują się na językowej formie wyrazu. Obydwie krytyki nie są oczywiście bezzasadne, istnieje wiele wypowiedzi Heideggera, które pozwalają się krytycznie interpretować na jeden z wymienionych sposobów<sup>8</sup>. W konsekwencji, obie krytyki doprowadziły do przekonania o irracjonalnym charakterze filozofii Heideggera. Pierwsza z nich ujawniała „irracjonalność doświadczenia”, z której nie ma wyjścia, jeśli nie zostanie ono ukonstytuowane logicznie. Druga ujawniała irracjonalność języka, w jaką popada się w wyniku jego niepoprawnego użycia, czyli łamania reguł składni logicznej. W obydwu przypadkach zarzut irracjonalizmu opierał się na założeniu, iż Heidegger odrzuca logikę: w pierwszym – transcendentalną logikę przedmiotowości, w drugim – formalną logikę zdań.

W swej interpretacji *Krytyki* Heidegger konkluduje: „*Krytyka* narusza więc dominację rozumu i intelektu. ‘Logika’ traci swój utrwalony tradycją prymat w metafizyce. Idea ‘logiki’ staje się problematyczna” (*Kpm*, 271). Dokładny sens tej konkluzji powtórzony zostanie przy okazji spotkania z Carnapem<sup>9</sup>, a następnie w wykładzie „Czym jest metafizyka?”: „jeśli więc władza intelektu [...] nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty

---

<sup>6</sup> R. Carnap, „The Old and the New Logic”, tłum. ang. I. Levi, w: *Logical Positivism*, red. A.J. Ayer, New York 1959, s. 134.

<sup>7</sup> W rozprawie doktorskiej Heideggera znajduje się znamieny przypis (8, FS, 115), wymieniający Russella i Couturata jako przedstawicieli logistyki, której osiągnięcia możliwe są „jedynie” w oparciu o najbardziej „efektywną dyscyplinę matematyki”, tj. teorię mnogości. Jeśli przypis ów rozpatrywać w kontekście powszechnej wówczas krytyki rachunku zdań, który przez swój „wyra-chowany” charakter oddalił się od „żywotnych problemów sensu sądu, jego struktury i znaczenia poznawczego”, to lekceważący ton Heideggera staje się jeszcze wyrazistszy.

<sup>8</sup> Zob.: GA 56/57, s. 108, 110; GA 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919–1920)*, Frankfurt/M., s. 107, 144; GA 19 – *Platon: Sophists (WS 1924/25)*, Frankfurt/M. 1992, s. 253–254, GA 20, s. 180.

<sup>9</sup> Zob.: M. Friedman, Carnap. *Cassirer. Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt/M. 2004.

jest również los panowania 'logiki' w obrębie filozofii. Sama idea 'logiki' rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania" (*Cm*, 106). Zauważmy, że to, co jest tutaj „problematyczne”, co się „rozplywa”, to nie logika jako taka, lecz jej „idea”, „prymat” i „panowanie”. W przytoczonych fragmentach chodzi więc o panowanie i prymat dominujących wówczas „idei” logiki, które pozostając w ścisłym związku z intelektem, utraciły kontakt z doświadczeniem. Podobna konkluzja obydwu fragmentów pada jednak na podstawie różnych argumentów. W pierwszym przypadku argument zaczerpnięty jest z odpowiednio zinterpretowanej logiki transcendentalnej Kanta, w drugim, z rozważań nad źródłem zaprzeczenia, do których krytycznie odniósł się Carnap.

Pierwszy fragment poprzedza stwierdzenie, które nie pozostawia wątpliwości, że owa „problematyczna” idea dotyczy logiki neokantowskiej: logika transcendentalna jest nonsensowna, jeśli traktuje się ją jako dyscyplinę samowystarczającą i absolutną (*Kpm*, 271). Jak wiadomo, absolutyzacja logiki transcendentalnej kosztem transcendentalnej estetyki była ambicją neokantyzmu marburskiego, i to głównie z nim polemizuje Heidegger w swej pracy o Kancie. Neokantowska „idea” logiki prowadzi do idealizmu logicznego systemowo powiązanego z „ontyką” logicznie ukonstruowanych przedmiotów. By uniknąć kategorialnych spekulacji, które uzasadniać miały twierdzenie, iż to wyłącznie formy logiczne konstytuują cały obszar ludzkiego doświadczenia, Heidegger odrzuca dominującą ideę logiki transcendentalnej neokantystów na rzecz całkowicie odmiennego, bo ontologicznego sposobu uzasadnienia jedności poznania. I z tego m.in. powodu posługiwać się będzie określeniem „poznanie ontologiczne”, którego ogólny cel scharakteryzować można następująco: dla określenia stosunku między „logiką” a „doświadczeniem” o wiele bardziej od neokantowskiej „ontyko-logiki” przedmiotów, zasadne jest wskazanie „onto-logii” przedmiotowości.

Z kolei, z punktu widzenia Carnapa, wypowiedzi Heideggera na temat „nicości” i „bycia”, mimo iż są zgodne ze składnią gramatyczno-historyczną, przeczą ewidentnie składni logicznej i dlatego są bezsensowne<sup>10</sup>. Zdaniem Carnapa, skoro „nic” jest dla Heideggera „czymś”, co poprzedza negację, to musi być rzeczownikiem. Najpoważniejsze pogwałcenie logiki przez Heideggera polega właśnie na przejściu od negatywnej formy egzystencjalnej do rzeczownika<sup>11</sup>, czyli od logiki do gramatyki. Carnap ma oczywiście rację, twierdząc, że w wyrażeniach typu: „nic nicestwi” czy „nic nicościuje”, termin „nic” nie jest użyty w sposób, jaki nakazuje kanon logiki – zastąpienie rzeczownika odpowiednią kwantyfikacją. Heidegger jest jednak w pełni tego świadom – nie dokonuje on przekładu rzeczownika „nic” na negację kwantyfikatora egzystencjalnego, ale nie rozumie go również, zgodnie z „pospolitą definicją”, jako „zaprzeczenie ogółu bytu” (*Cm*, 100).

<sup>10</sup> R. Carnap, „The Elimination of Metaphysics...”, wyd. cyt., s. 69.

<sup>11</sup> Tamże, s. 71.

Co więcej, wypowiedzi Heideggera na temat „nicości” są alogiczne dokładnie przy tym założeniu, które on sam odrzuca, mianowicie że „nic” (oraz „bycie”) musi być rozumiane ontycznie bądź jako byt (indywiduum lub zbiór indywiduów), bądź jako logiczne relacje między bytami. Wprowadzone przez Heideggera pojęcie „różnicy ontologicznej”, zgodnie z którym „nic” (oraz „bycie”) nie jest rozumiane jako „rzecz”, dostarcza kryterium sensowności odmienne od postulowanego przez empiryzm logiczny: empirycznie sprawdzalny poziom ontyczny i logicznie poprawny poziom językowy poprzedza on kontekstem tego, co zawsze już jest jakoś zrozumiane, a co nazywa „byciem”. Stwierdzić więc należy, że zarzut Carnapa ujawnił zasadniczą niewspółmierność kryteriów sensu, wynikającą z całkowicie odmiennie rozumianych pojęć „doświadczenia” i „języka”, co w efekcie doprowadziło do dalszych nieporozumień<sup>12</sup>.

Odrzucenie założenia o ontycznym statusie „nicości”, z jednej strony, oraz o wyłącznie językowej funkcji zaprzeczenia, z drugiej, pozwoliło Heideggerowi rozważać ją w perspektywie ontologicznej. Co dla Carnapa było nie zawsze sensowną ekspresją domniemanych treści metafizycznych, to dla Heideggera stanowiło podstawę poznania ontologicznego. W poznaniu ontologicznym występuje więc termin, który nie podpada pod żadną z kategorii syntaktycznych języka pierwszego lub wyższego rzędu, ponieważ nie odnosi się, jak wspominaliśmy, ani do indywiduów, ani do zbiorów, ani do relacji logicznych. Jeśli zatem wypowiedzi Heideggera na temat „nicości” mają sens, to z pewnością nie ontyczny i nie logiczny (w sensie „nowej logiki” Carnapa), lecz jedynie ontologiczny i gramatyczny. Dlatego wyraźną rozbieżność między Carnapem i Heideggerem sprowadzić można do odmiennych postulatów językowych, jakie wynikają z ich różnych celów poznawczych: język „poznania ontycznego” wymaga wyzwolenia logiki od gramatyki, język „poznania ontologicznego”, odwrotnie – wyzwolenia gramatyki od logiki (*Bic*, 235). U podstaw tej rozbieżności leży oczywiste i przez obie strony podzielane przekonanie, iż zbiór zdań poprawnych pod względem składni logicznej nie wyczerpuje zbioru zdań poprawnych gramatycznie. W perspektywie Carnapa przekonanie to, oraz metoda empirycznej weryfikacji wiedzy, doprowadziło do odróżnienia odpowiednio asertywnej i ekspresywnej funkcji języka i przypisania wartości poznawczej pierwszej z nich. W perspektywie Heideggera natomiast to samo przekonanie, wraz z metodyczną zasadą „przeżyciowej” weryfikacji wiedzy, pozwala przypisać wartość poznawczą (sensowność) tylko tym asercjom, które są pochodnymi ekspresji. Ostatecznie, empiryczno-logiczne stanowisko Carnapa eliminuje bezsensowną (metafizyczną) „resztę” niezgodnej ze składnią logiczną gramatyki, gramatyczno-ontologiczne stanowisko Heideggera

---

<sup>12</sup> Por.: M. Heidegger, „Fenomenologia i teologia”, Dodatek w: *Znaki drogi*, wyd. cyt., s. 64–65. Inspirowany krytyką Carnapa jest też zarzut W.V.O. Quine’a, *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Aletheia 1999, s. 156.

podważa zaś bezsensowne, bo niezgodne z przeżyciami, abstrakcyjno-logiczne „obiektywizacje”.

Tak więc zarzut alogiczności, jaki stawia Carnap, powodowany jest przede wszystkim swoiście przez Heideggera rozumianym pytaniem o szeroko pojętą „logikę”, a w omawianym przypadku o negację i fundującą ją „nic”. W kontekście „poznania ontologicznego”, a więc z uwagi na rozumienie i wykładnię sensu przeżyć, pytanie o „logikę” dotyczy w pierwszym rzędzie kryterium sensowności wyrazu tych przeżyć, a w drugim dopiero – pochodnej względem ich sensu – logicznej waloryzacji samego wyrazu. I to jest właściwe znaczenie znanego stwierdzenia Heideggera, że wypowiedź jest pochodną wykładni (*Bic*, § 33). Wydaje się zatem, że ontologiczny sens pytania o „logikę” gwarantowany jest jego gramatyczną poprawnością – fakt, że można pytanie w ogóle postawić, wskazuje na „coś”, o czym bez zrozumienia i interpretacji nie można „niczego” prawdziwie lub fałszywie orzekać. I odwrotnie, możliwość asercji potwierdza pierwotność ekspresji.

### Znaczenie „ontologii”

Kontrowersyjne „nic”, fundujące negację, nie jest przez Heideggera rozumiane ani jako kwantyfikacja bytów, ani jako byt, który można kwantyfikować. „Nic”, jak wskazywaliśmy, nie jest w ogóle terminem o odniesieniu ontycznym i nie oznacza bytu, oznacza jednak „coś”, co Kant nazywał „przedmiotem transcendentalnym”.

W interpretacji Heideggera Kantowski „x” jest „przedmiotem w ogóle”, ujętym jako „nietematyczny horyzont poznania ontologicznego”, który tylko wtedy okazuje się „niczym”, gdy pojmować go tematycznie, czyli jako konkretny przedmiot (*Kpm*, 139). Ontologiczne „coś”, a zarazem ontyczne „nic” – to podstawowa perspektywa poznania ontologicznego, które nie zwraca się ku bytom, lecz ku „byciu”, czyli ich wstępnemu, „niestematyzowanemu” warunkowi. Warunkiem poznania bytu, czyli poznania ontycznego, jest przy tym „troska o poznane poznanie” (*GA* 17, 114). Poznanie ontyczne, dodaje Heidegger, „tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do „przedmiotów”), gdy ów byt zostanie już uprzednio wyraźnie poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia” (*Kpm*, 20). Okazuje się zatem, że owo „nic/coś”, ów „x” – „przedmiot transcendentalny” – to „bycie” rozumiane jako „poznane poznanie”, „uprzednie wyraźne poznanie bytu”.

W związku z tym, „poznanie ontologiczne” Heideggera pełnić powinno również i tę funkcję, którą Kant w pierwszym wydaniu *Krytyki*... przypisał poznaniu „naszych apriorycznych pojęć przedmiotów w ogóle” (*Kcr*, A 12), a w skorygowanym języku drugiego wydania: „naszemu sposobowi poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy” (*Kcr*, B 25), tj. funkcję poznania transcendentalnego. Tę znaną definicję poznania transcendentalnego Kanta Heidegger

interpretuje następująco: nie bada ono bytu samego, „lecz możliwość uprzedniego rozumienia bycia, tzn. równocześnie: ujęcie bycia bytu” (*Kpm*, 23). Poznajemy na sposób transcendentalny, wychodząc od „poznanego poznania”, „uprzedniego wyraźnego poznania bytu”, czyli od tego, co już uprzednio, z góry czy *a priori* zrozumiane. Biorąc nadto pod uwagę, iż poznanie filozoficzne w ogóle jest dla Heideggera „poznanie historycznym” (*GA* 24, 31), to „aprioryczne pojęcie przedmiotu w ogóle” lub „aprioryczna możliwość poznania przedmiotu” zawiera się w „poznany poznaniu”. Tym samym, ontologizacja transcendentalizmu oznacza równocześnie uhistorycznienie aprioryzmu Kanta. Heidegger parafrazuje aprioryzm Kanta, nadając mu postać „uprzedniej struktury rozumienia”, która obejmuje uprzednie doświadczenie i pojęcia, a którą znamy jako „rzucenie” (*Geworfenheit*) – *a priori* dane jest to, co już poznane. Co więcej, skoro „bycie”, jako horyzont poznania, ma pozostać niestematyzowane, to ontologiczna wersja poznania transcendentalnego nie dotyczy „bycia” jako przedmiotu, lecz, zgodnie z głównym zadaniem *Krytyki*, relacji czystych pojęć i zasad do przedmiotów, a w interpretacji Heideggera: sposobów odniesienia do bytu. Innymi słowy, poznanie transcendentalne w jego interpretacji ontologicznej dotyczy możliwości projektowania na byt uprzedniego poznania jego bycia – rodzaj dostępu (sposób odniesienia) do przedmiotu zależy od poznania jego warunku, w czym Heidegger dostrzegł sens „przewrotu kopernikańskiego” Kanta: ontyczne poznanie bytu musi być z góry już zorientowane na poznanie ontologiczne (*GA* 25, 56). Tak też projekcja uprzedniego poznania bycia na byt dostarcza możliwych sposobów, na jakie przedmiot dostosowuje się do naszego poznania. Ostatecznie, zgodnie z zadaniem, jakie postawił Kant poznaniu transcendentalnemu, o jego ontologicznej wersji powiedzieć można, iż odtwarza aprioryczne ujęcia „przedmiotu poznania” w celu wytworzenia układu możliwych pojęć podstawowych – postulowany system takich pojęć Kant nazywał filozofią transcendentalną (*Kcr*, B 25), Heidegger natomiast ontologią.

Filozofia transcendentalna Kanta w ontologicznej interpretacji Heideggera okazuje się ontologią z bardzo szczególnego względu. W celu wyodrębnienia dystynktywnych cech wyinterpretowanego przez Heideggera z transcendentalizmu Kanta pojęcia ontologii posłużymy się dwiema jego wypowiedziami, które pochodzą z tego samego roku co publikacja *Sein und Zeit* (1927), a więc z najbardziej dojrzałej koncepcyjnie fazy jego wczesnego okresu twórczości.

I tak, po pierwsze, w uzasadnieniu swej interpretacji Heidegger przywołuje fragment z pracy konkursowej Kanta<sup>13</sup>, który traktuje jako argument przeciwko interpretacjom teoriopoznawczym, a na rzecz ontologicznej:

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage...*, w: *Werksausgabe*, red. W. Weischedel, Bd. VI 2, s. 590.

Ontologia to ta nauka (jako nazwa [Titel] metafizyki), która wydobywa system wszelkich pojęć intelektu i zasad, ale tylko, o ile odnoszą się one do przedmiotów, które mogą być dane zmysłom, a także mogą być uzasadnione przez doświadczenie (GA 25, 58).

„Ontologia” jest tu metafizyką zredukowaną do układu pojęć i zasad ściśle powiązanych z przedmiotami możliwego doświadczenia. Konieczność powiązania pojęć z doświadczeniem jest oczywiście Kantowskim warunkiem poznania przedmiotowo ważnego. Ontologiczna wersja tego warunku obecna jest również u Heideggera.

Gdy bierze się pod uwagę typowy dla Heideggera „ontologiczny gwałt interpretacyjny”, nie może dziwić jego wykładnia powyższego cytatu. Otóż ontologia, jako „rozumienie bycia” (*Kpm*, 274), wydobywa wszelkie i tylko te pojęcia, które i o ile odnoszą się do tego, co doświadczone. Co więcej, i to po drugie, Heidegger stwierdza:

ontologia zajmuje się byciem bytów, a zgodnie z przekonaniem Kanta bycie, rzeczywistość równa się temu, co uprzednio postrzeżone (*Wahrgenommenheit*), co uprzednio poznane (*Erkenntheit*), dlatego ontologia, jako nauka o byciu, musi być dla niego nauką o uprzednim poznaniu przedmiotów i ich możliwości (GA 24, 181).

Nauka o „uprzednim poznaniu przedmiotów i ich możliwości”, która kieruje się wspomnianą „troską o poznane poznanie”, to ontologiczny rodzaj poznania, a jego „przedmiotem” jest rzeczywistość, dostępna jednak pierwotnie za pośrednictwem „uprzednich” ludzkich przedstawień jej dotyczących, w tym oczywiście głównie „poręczności”, która – jako uprzedmiotowione już poznanie – zawiera też warunek swej przedmiotowej ważności. Tak zinterpretowana ontologia obejmuje nie tyle metafizyczne pojęcia istotnie określające autonomiczną w swym istnieniu rzeczywistość w sobie, ile przedpojęcia (*Vorgriffe*) ontologiczne, ujawniające sposób, na jaki ją postrzegano (*Vorsicht*) i ujmowano (*Vorhabe*). Skoro więc rzeczywistość („bycie” w powyższym cytacie) dostępna jest za pośrednictwem sposobów jej uprzedniego uprzedmiotowienia, to poznanie ontologiczne nie dotyczy „pierwotnie” zawartości treściowej „uprzednio poznanego” przedmiotu, lecz jego ujęcia, co wyraża się w lapidarnej parafrazie „różnicy ontologicznej”: „poręczność” („jak”), a nie „obecność” („co”).

W przeciwieństwie do logicznego *a priori* „obecności”, „poręczność”, jak widać, jest aprioryczna historycznie, jako to, co wcześniejsze nie w „pospolitym rozumieniu” [*Kpm*, 268] czasu chronologicznego, lecz w sensie czasu ludzkich działań mierzonego momentami zrealizowania zamierzonego celu. „Poręczność” jest wyznaczona przez to, co przedmiotowo ważne, a więc już uprzedmiotowione, ale co nadal charakteryzuje „sposób bycia samego Dasein” (*SuZ*, 85). Dlatego Heidegger określa aprioryczność „poręczności” nie logicznie, lecz gramatycznie, używając gramatycznego czasu przeszłego dokonanego (*apriorisches Perfekt*). Jednakże z uwagi na również teraźniejszą ważność przedmiotową „poręczności”

czas ten najtrafniej byłoby oddać, przywołując angielski *present perfect*. Mamy bowiem do czynienia z „poręcznością” (rzeczywistością), której ciągłość sensu niepodważalna jest tak długo, jak długo stanowiące ją przekonania („rzucenie”) pozwalają realizować pragnienia („projekcja”) lub jak długo „uprzednie” motywy poznawcze wpływają na aktualne tendencje poznania, i odwrotnie, tj. jak długo aktualna interpretacja, skonstruowana na fundamencie „uprzedniego poznania”, pozwala poznać własną, a więc właściwie w niej samej zrozumianą „źródłowość”. „Poręczność” (rzeczywistość) stanowi zatem kontekst, w którym „troska” (intencjonalność) okazuje się ontologiczną interpretacją ogólnej formuły transcendentalizmu: nie ma podmiotu bez przedmiotu, i odwrotnie<sup>14</sup>, a ontologia jest nauką o podstawowych (faktycznych i codziennych) sposobach jej stosowania.

Wprowadzona przez Heideggera „różnica ontologiczna” pomiędzy „bytem”, tj. przedmiotem „uprzedniego postrzeżenia i poznania”, a „byciem”, jako jego warunkiem, nakazuje warunek ów rozumieć – całkowicie zgodnie z Kantem – jako sposób („jak”) konstruowania przedmiotowo ważnej wiedzy, tym razem jednak – w przeciwieństwie do Kanta – w kontekście ontologicznym, zwanym „poręcznością”, która jest zawsze dokonana już terazniejszością (*present perfect*). Dlatego „ontologię” Heideggera postrzegać należy – podobnie jak matematykę i czyste przyrodoznawstwo u Kanta – jako konkluzję, a nie przesłankę, opartego na empirycznie stosowalnych pojęciach rozumowania, które poszukuje gwarancji ważności nie w niezależnym od poznania, i w tym sensie obiektywnym i „obecnym” istnieniu „rzeczy samych”, lecz w samym, intersubiektywnie realnym, bo „poręcznym” ludzkim poznaniu. Główną funkcją poznania ontologicznego jest całkowicie zgodna z duchem Kanta krytyka tych dotychczasowych poznań, a nade wszystko ich teorii, które wspomnianych warunków nie spełniają. Krytyczna funkcja ontologii, zgodnie tym razem z literą *Krytyki*, która dla Kanta była nade wszystko „traktatem o metodzie” (*Kcr*, B XXII), spełniona być może jedynie metodycznie.

Na temat metody ontologii stwierdza Heidegger, iż nie ma ona nic wspólnego z jakąkolwiek nauką pozytywną, zajmującą się „obecnymi” bytami, rozpatruje za to „bycie, które istnieje (*gibt es*), o ile istnieje (*existiert*) rozumienie bycia, tj. *Dasein*” (*GA* 24, 26). Najbardziej interesującą, bo rzadko dostrzeganą cechą ontologii jest tzw. namysł metodyczny (*methodische Besinnung* – w polskim przekładzie: „refleksja metodologiczna”) oparty na „wstępnym spojrzeniu” (*Vorblick*) na podstawowe ukonstytuowanie otwieranego przedmiotu, tzn. dziedziny przedmiotowej (*Bic*, 426). „Namysł metodyczny” ujawnia, iż stanowiący odniesienie rozumienia „przedmiot” nigdy nie jest niezależny od rozumiejącego go „podmiotu” – przedmiotem zatem nie jest „byt w sobie”, lecz ontologiczny sposób

---

<sup>14</sup> Zob.: M. Siemek, „Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej”, w: *Filozofia transcendentna a dialektyka*, pod red. tegoż, Warszawa 1994, s. 284.

(forma, bycie), w jaki „byt” został ujęty. Tak więc tradycyjna para poznawcza „podmiot–przedmiot”, która na mocy wspomnianej formuły transcendentalizmu przekształca się w relację zwrotną, a jej członów w pojęcia relacyjne, przyjmuje w poznaniu ontologicznym postać związku, który – z uwagi na jego „uprzedni” czy ogólnie aprioryczny charakter – nazwijmy zastanym. Związek ten (relacja zwrotna) wyraża samo już formalnie pojęte *Dasein*: „byt, któremu w jego byciu chodzi o to bycie” (*Suz*, 12). W zależności od kierunku analiz treściowych związek ów nazywa Heidegger różnie: „faktyczność”, „znaczeniowość”, „świat”, „kategorie”, zawsze jednak stanowi on konkretną treść poznania ontologicznego, a więc „uprzednie poznanie przedmiotu i jego możliwości”. Dlatego, dodaje Heidegger, „prawdziwy (*echt*) namysł metodyczny – który trzeba odróżnić od pustego roztrząsania techniki – daje równocześnie informację o sposobie bycia tematycznego bytu” (*SuZ*, 303). „Namysł metodyczny” w pierwszej swej funkcji wskazuje wstępnie, iż byt nie jest dany sam w sobie, lecz zawsze już w odniesieniu do ujmującego go ze względu na własne bycie „podmiotu” (*Dasein*). Rozumienie nie dotyczy zatem bytu w sobie.

Stąd słynne „bycie bytu” to nic innego jak praktyczna relacja pomiędzy bytem a odnoszącym się do niego – zawsze ze względu na własne bycie – rozumieniem. Natomiast „sensem bycia bytu” jest „sposób bycia”, jaki wynika z tego odniesienia. Sposób ten, podkreślmy, jakkolwiek zawsze tymczasowy lub, jak zwykł mawiać Heidegger, „każdorazowo chwilowy” (*jeweilig*), bo określony przez konkretne okoliczności odniesienia do bytu, może zostać skategoryzowany, jeśli w rozumieniu uchwycone zostaną typowe dla tego sposobu odniesienia. I na tym polega druga funkcja namysłu metodycznego: wyodrębnienie kategorialnych, bo typowych odniesień, dzięki czemu po „wstępnym spojrzeniu” konstytuuje się „przedmiot” w postaci struktury relacyjnej stanowiącej treść poznania ontologicznego. Treścią poznania ontologicznego są wyodrębnione w poznawanej formie ontologicznej, tj. w uprzednim „sposobie bycia”, stanowiące ją „sposoby odniesień do bytu”, które Heidegger rozumie jako kategorie znaczeniowe, tj. znaczenia. Metodycznie właściwe poznanie ontologiczne, czyli rozumienie, dotyczy zatem znaczeń.

Namysł metodyczny ujawnia jednak również, iż sam podmiot „uprzedniego poznania” – pojęty już relacyjnie – podlegać musiał ze swej strony tym samym okolicznościom, które określały odniesienie do bytu. Z tego też powodu, jak powszechnie wiadomo, Heidegger zrezygnował z pojęcia podmiotu, które desygnuje niezależną od okoliczności zdolność poznawczą, i w jego miejsce wprowadził termin *Dasein*, który formalnie wskazuje określające jego „sposób bycia” okoliczności (*Da*) odniesienia do bytu ze względu na własne bycie (*Sein*). Ująć byt w odniesieniu do własnego bycia, a więc uprzedmiotować go w jedyny możliwy sposób przez odkrycie znaczenia dla *Dasein*, oznacza ontologiczną realizację znaczenia we własnym byciu. W zależności od kontekstu rozważań zwana przez

Heideggera spełnieniem (kontekst Husserla) lub aktualizacją (kontekst Arystotelesa) realizacja (*Vollzug*) znaczenia to trzecia funkcja namysłu metodycznego. Realizacja znaczenia we własnym byciu, czyli performacja, to ostatni moment interpretacji treści poznania ontologicznego, który stanowi zarazem warunek możliwości jej poznania. Jeśli bowiem realizacja znaczenia w określonych okolicznościach nie wskazuje sposobu bycia, tj. jego sensu, to mamy do czynienia z metodycznie niewłaściwym poznaniem ontologicznym.

Wymienione trzy funkcje namysłu metodycznego stosowane przez wczesnego Heideggera w różnych kontekstach (np. psychologizm w logice [GA 1], filozofia jako wiedza źródłowa [GA 56/57], intencjonalność [GA 58–GA 62], hermeneutyka ontologiczna [Bic]) znajdują w pełni określony wyraz w wykładach o podstawowych problemach fenomenologii z 1927 roku. „Fenomenologia” to „nazwa metody ontologii, tj. filozofii naukowej”, odnosi się zatem do „pojęcia metody” (GA 24, 27). W ujęciu fenomenologicznym trzy wymienione funkcje „namysłu metodycznego” nazywa Heidegger odpowiednio: redukcją, konstrukcją i destrukcją (GA 24, 29–31). W celu bliższego dookreślenia metodycznego charakteru ontologii zrekonstruujemy znaczenie „fenomenologii”, które w użyciu Heideggera, jak powszechnie wiadomo, odbiega od znaczenia kanonicznego, jakie nadał jej Husserl.

### Fenomenologia i fenomen

Między odnośnymi koncepcjami fenomenologii istnieją przynajmniej dwie ściśle ze sobą powiązane różnice podstawowe. Pierwsza dotyczy zasady bezzałożeniowości Husserla, którą Heidegger radykalizował, wskazując na jej „charakterystyczną właściwość, że każdy ogląd dokonuje się w pewnym z góry określonym nastawieniu i częściowo antycypującym ujęciu wstępnym (*Vorgriff*)”<sup>15</sup>. Bezzałożeniowość radykalizowaną nazwał Heidegger filozoficzną, w odróżnieniu od ściśle naukowej, i nadał jej postać „krytyki historycznej”, która ma doprowadzić do „radykalnej destrukcji” tych koncepcji sytuacji poznawczej, w jakich abstrahuje się od doświadczałnej podstawy problematyzowania i pojęciowej eksplikacji omawianych fenomenów. Krytyka historyczna – filozoficzny sens bezzałożeniowości – sprowadza się do określenia intencjonalnego charakteru, tj. „nastawienia i kierunku” (zwanych też „motywowem i tendencją” [GA 56/57] lub „wrzuceniem i projekcją” [Bic]) rozumienia, dla którego konieczną przesłanką jest ludzkie doświadczenie, stanowiące o typowo ludzkim „sposobie bycia”, w tym również o rozumieniu jego sensu. Tak też druga różnica podstawowa między omawianymi pojęciami fenomenologii przyjmuje u Heideggera postać tezy o ontologiczno-poznawczej

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, „Uwagi do *Psychologii światopoglądów* Karla Jaspersa”, przeł. M. Falkowski, w: *Znaki drogi*, wyd. cyt., s. 12 (przekład nieznacznie zmieniony).

(a nie teorio-poznawczej) pierwotności *Dasein* względem bytów o odmiennym od jego „sposobie bycia”. Pośród wielu różnych ontologii regionalnych Husserla ontologia *Dasein* ma u Heideggera najbardziej fundamentalny charakter, ponieważ dostarcza przedteoretycznej (ontologicznej) deskrypcji różnych „sposobów bycia”, konceptualizując ontologiczną konstytucję odnośnych regionów. Deskrypcja fenomenologiczna dotyczy już nie czystych faktów, lecz struktur „uprzedniego poznania” („przed-struktury rozumienia”) i z tego powodu przekształca się w interpretację, która stanowi odtąd jej metodyczny sens.

Cała problematyka wstępnego ujęcia (*Vorgriffsproblematik*) jest jako taka problematyką metody i to różnej w zależności od źródłowości, tendencji, regionalnego zorientowania i teoretycznego poziomu wstępnego ujęcia<sup>16</sup>.

W tym zmodyfikowanym sensie fenomenologia to ogólne pojęcie hermeneutycznej metody poznania ontologicznego.

Heidegger analizuje przy tym pojęcie fenomenologii formalnie i treściowo. W formalnym znaczeniu, gdzie mowa o nazwie „fenomenologia”, „ani nie nazywa [ona] przedmiotu swych badań, ani nie charakteryzuje nazwy jego zawartości rzeczowej” (*SuZ*, 34). Wstępne pojęcie fenomenologii ujęte od strony samej nazwy wskazuje, iż przedmiotem jej rozważań nie jest „fenomen” w znaczeniu treści fenomenalnej, lecz „wyróżniony rodzaj napotykania czegoś” (*SuZ*, 31). Formalnie biorąc, „fenomen” nie jest w ogóle tym, co się „napotyka”, co się zjawia lub przejawia, czymś takim jest „zjawisko” (*Erscheinung*) ujmowane w „związku odesłań” (*Verweisungsbezug*), którego badanie, potocznie nazywane fenomenologicznym, ogranicza się zazwyczaj do zawartości rzeczowej, pozostaje więc na poziomie treściowym (*GA* 20, 115). „Zjawisko” przyjmuje ogólne znaczenie „odsyłania czegoś do czegoś innego, co się już samo nie pokazuje”. Jeśli „związek odesłań” ujmować ontycznie, tj. ze względu na „skrywający się” za zjawiskiem „obiekt”, to „zjawisko” oznaczać będzie „byt zdegradowany”, czyli pozór (*GA* 20, 114). Jeśli zaś związek ów rozumieć ontologicznie, tj. w odniesieniu do egzystencjałów, to „zjawisko” oznaczać będzie formę, a nie treść doświadczenia. Zjawisko ujęte od strony formy to fenomen, i w tym sensie stwierdza Heidegger, iż fenomeny fenomenologii odpowiadają Kantowskim formom naoczności (*Bic*, 45), tj. apriorycznym warunkom możliwości doświadczenia i jego przedmiotu. Tak też wspomnianej formule filozofii transcendentnej, która w kontekście transcendentnego podmiotu Husserla przekształca się w regułę świadomości: „nie istnieje nic, co by nie było w jakiś sposób dane świadomości”, odpowiada u Heideggera jej konwersja: „nic nie jest dane świadomości, co by uprzednio już nie istniało”.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 15.

Formalne pojęcie fenomenu dotyczy tego „jak”, a nie „co” napotyamy w doświadczeniu fenomenologicznym. „Napotykanie” (*Begegnis*) owo jest „pierwotną postawą” (*Verhalten*), „sposobem bycia”, „znaczącym ustosunkowaniem” czy wreszcie „jako-strukturą” (*GA* 21, 148). Innymi słowy, „fenomen” – co jest głównym celem wzmiankowanej „krytyki historycznej” – „zwraca uwagę”, że treścią poznania może być w ogóle tylko to, co ma jakieś znaczenie dla kontekstu rozumienia tej treści. Zrozumienie treści ontologicznej polega na odtworzeniu nie treści zjawiska, lecz tzw. struktur fenomenalnych („to, co w sposobie napotykania fenomenu jest dane i eksplikowalne”, *SuZ*, 37) oraz na ich performatywnej weryfikacji, której rezultatem jest przyswojenie „sensu bycia” „uprzedniego poznania” w takim stopniu, w jakim dał się on zrealizować, czyli zaktualizować lub spełnić.

Dotarliśmy tym samym do określenia formalnego pojęcia fenomenu, które Heidegger zawarł w wysoce problematycznym translacyjnie wyrażeniu, a które w oryginale brzmi: *das Sich-an-ihm-selbst-zeigen* (*SuZ*, 31). Problem główny dotyczy zwrotu *an-ihm*<sup>17</sup>, który w polskim przekładzie nie został wystarczająco wyeksponowany. Fenomen nie jest tym, co się ukazuje czy pokazuje, a z całą pewnością nie jest tym, „co-się-samo-w-sobie-ukazuje” (*Bic*, 40) – ponieważ wówczas w omawianym wyrażeniu powinien pojawić się bardziej adekwatny względem polskiego przekładu zwrot *an-sich*. Z oryginalnego brzmienia odnośnego fragmentu (*SuZ*, 31/*Bic*, 44)<sup>18</sup> wynika, iż znaczeniem fenomenu jest raczej ów „wyróżniony rodzaj napotykania”. Rodzaj napotykania nie jest wyróżniony

<sup>17</sup> Jedną z nielicznych analiz Heideggerowskiego pojęcia fenomenu, której autor wykazał dogłębną wnikliwość, odnaleźć można w: Carl F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, s. 93–107. Podczas analizy Gethmann stawia Heideggerowi pytanie, które on sam zadał Hegłowi (*Hegłowskie pojęcie doświadczenia*, przeł. R. Marszałek, w: *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 139–144; por. też przypis tłumacza ze s. 139): „Czemu mówi Hegel ‘w niej samej [= w nim samym]’ zamiast ‘w sobie samej’?”. Odpowiedź Gethmanna jest zgodna z odpowiedzią Heideggera. Wsparta na maksymie: „odłóż na bok swe pomysły i zapatrywania dotyczącego tego, co się przejawia” (*Hegłowskie...*, s. 141), odpowiedź Heideggera brzmi: „Świadomość realizuje jedną z postaci swojej prawdy w tym, co uważa za to, co dla niej prawdziwe. To, co prawdziwe, jest przedmiotem ‘dla niej’. Prawda jest przedmiotem ‘dla nas’. Z tej racji, że świadomość jest sama dla siebie swoim pojęciem, ma ona swój miernik w niej samej [= w nim samym]. W tym, co się przejawia, przejawia się – nie ‘dla niej’, lecz ‘dla nas’ – przejawianie się tego, co się przejawia” (tamże, s. 142). Z kolei odpowiedź Gethmanna: „Fenomen w sensie fenomenologicznym nie jest byciem, lecz ukazywaniem się (sensem, prawdą) bycia. [...] Bezpośredniość związku z bytem jest zapośredniczona przez ukazywanie się. Aby mógł się ukazać, byt wymaga apriorycznego horyzontu ukazywania się (prawdy) bycia bytu” (*Verstehen...*, s. 98). Formalne znaczenie fenomenu pozwala stwierdzić, że Heidegger rozważa je na poziomie wyższym (fenomenologicznym) od treściowego (fenomenalnego). Wnikliwa analiza Gethmanna nie wyprowadza jednak podstawowej konsekwencji ze zwrotu *an-ihm*.

<sup>18</sup> *Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas* – zwróćmy uwagę, iż określony rodzajnik „das” odnosi się do „sich zeigen”, a nie do „czegoś”, co się ukazuje.

przez to, że napotyka się tu coś w sobie samym, lecz przez to, że cokolwiek (nawet coś samo w sobie) może być czymś jedynie w tym napotykanu, a więc tylko w kontekście własnego bycia *Dasein*. Powtórzmy, „napotykanie” to sposób odniesienia, od którego zależy, „czym” okaże się ostatecznie to, co napotkane. Dopiero odróżniając odniesienie ontyczne<sup>19</sup> od ontologicznego, tj. metodycznego, i tylko pod tym warunkiem, da się ująć w pełni formalne znaczenie fenomenu: „ukazywanie się w nim (*an-ihm*) samym”. Jeśli następnie uznać, iż w omawianym wyrażeniu nie ma mowy o „czymś”, co się ukazuje, to pełny jego sens trzeba wyrazić w sposób następujący: „ukazywanie się w samym ukazywaniu”.

Zwrot *an-ihm* informuje o formalnej cesze pojęcia fenomenu, na którą wskazywał Heidegger już na początku jego eksplikacji – „fenomen” to rzeczownik odczasownikowy, pochodzący od greckiego *phainesthai* (ukazywać się). Otóż, po pierwsze, formalne znaczenie *fenomenu* ma wyrażać gramatyczną stronę czasownika, która odzwierciedla stosunek między czynnością oznaczaną przez ten czasownik a gramatycznym podmiotem i dopełnieniem. W przypadku „fenomenu” chodzi o gramatyczną stronę zwrotną, gdzie stosunek ten jest tego rodzaju, iż podmiot gramatyczny jest zarazem wykonawcą czynności, jak i jej odbiorcą. I właśnie cecha autorefencyjności podmiotu danej czynności, którą polski przekład omawianego wyrażenia stara się zaakcentować, sprawia, iż stosuje się w nim zwrot „w-sobie”. Akcent ten, po drugie, okazuje się jednak zbyt silny, przesłania bowiem wyrażany przez stronę zwrotną stosunek bardziej podstawowy. Cała „rzecz” w tym, jak jest napotkana.

Zauważmy, iż Kantowskie aprioryczne formy naoczności zmysłowej (czas i przestrzeń) „ukazują się” dokładnie w tym samym formalnym sensie w zjawisku, nie stając się przez to „czymś ukazującym się w sobie samym”. Według Heideggera, są one apriorycznym „w czym” (*Worinnen*) jakiegoś porządku (*SuZ*, 31). Weźmy pod uwagę cały ten fragment:

W horyzoncie problematyki Kantowskiej to, co pojęte fenomenologicznie pod nazwą fenomen, można zilustrować (z zastrzeżeniem innych różnic), powiadając: to, co wraz ze zjawiskiem ukazuje się potocznie rozumianemu fenomenowi, zawsze jednak poprzedzająco i towarzysząco (*vorgängig und mitgängig*), choć nietematycznie, można tematycznie sprowadzić do ukazywania się, zaś owym tak-się-w-nim-samym-ukazującym („formy naoczności”) są fenomeny fenomenologii.

Innymi słowy, w zjawisku<sup>20</sup>, gdzie oprócz treści wrażeniowej można wyodrębnić formy naoczności stanowiące podmiotowy sposób ujęcia treści, a więc „sposób odniesienia do bytu”, ukazuje się w postaci tych form warunek samego zjawiania

<sup>19</sup> Przez odniesienie ontyczne rozumiemy tutaj odniesienie do domniemanego istnienia bytu czy rzeczy samej w sobie, która miałaby się w samej sobie ukazywać. Warto zwrócić uwagę, że według Kanta, „rzecz” owa określa jedynie inny sposób odniesienia przedstawienia do tego samego przedmiotu co zjawisko, a Heidegger podkreśla to konsekwentnie (*Kpm*, 37–42).

<sup>20</sup> Przypomnijmy, że według Kanta zjawisko jest „nieokreślonym przedmiotem oglądania empirycznego”, *Kcr*, A 20.

się, a więc warunek, pod jakim w ogóle można się do „czegoś” odnieść. „Potocznie rozumiany fenomen”<sup>21</sup> to od strony formy pojęte zjawisko wraz z jego warunkiem. Tym zatem, co wraz ze zjawiskiem (*mitgängig*) i warunkując je (*vorgängig*) ujęte zostaje w fenomenalnym pojęciu zjawiska, tj. w „potocznym rozumieniu fenomenu”, jest ściśle ogólna i konieczna forma podmiotowa samego zjawiska, tj. czas i przestrzeń. Forma fenomenalnego pojęcia zjawiska, dla której jest ono treścią, to z kolei fenomenologiczne pojęcie fenomenu, czyli (1) formalne pojęcie (2) potocznego pojęcia fenomenu, który ze swej strony jest (3) pojęciem zjawiska. Jeśli więc potoczne rozumienie fenomenu dotyczy formy zjawiania się czegokolwiek, to fenomenologiczne pojęcie fenomenu dotyczy formy jego potocznego rozumienia, która w wyniku redukcji (pierwszy moment „namysłu metodycznego”) poziomu teoriopoznawczego do przedteoretycznego (ontologii) staje się treścią poznania ontologicznego w nadanym jej przez Heideggera, a wyraźnie inspirowanym przez Kanta, znaczeniu „uprzedniego postrzegania i poznania przedmiotu i jego możliwości”.

Podsumowując, formalne pojęcie fenomenu pełni pierwszą funkcję „namysłu metodycznego”, redukując „naiwnie ujęty byt do jego bycia” (*GA* 24, 29), czyli do sposobu, w jaki jest on dostępny historycznie krytycznemu poznaniu ontologicznemu. Jako pierwszy moment „wstępnego ujęcia” redukcja nie prezentuje ostatecznych rezultatów, lecz „zwraca uwagę” na warunek intersubiektywnej realności poznania, czyli na jego intencjonalnie historyczny charakter. Formalnie wskazany (przez redukcję „obecności” do „poręczności”) kontekst pozostaje wprawdzie ontycznym „*nic*”, ale zarazem umożliwia intencjonalne nakierowanie, hermeneutyczne zrozumienie i ontologiczne poznanie, które z uwagi na ich przedmiotową ważność muszą uwzględniać własne warunki. Warunki te obejmują odpowiednio: sens treści (*Gehaltssinn*), sens relacji (*Bezugssinn*) i sens realizacji (*Vollzugssinn*) dla intencjonalności, wstępne pochwycenie (*Vorhabe*), wstępna naoczność (*Vorsicht*) i wstępne ujęcie (*Vorgriff*) dla hermeneutyki, oraz byt, bycie bytu i bycie dla ontologii. Intencjonalnie historyczne poznanie konkretnego „przedmiotu”, czyli poznanie ontologiczne, okazuje się efektem konsekwentnie stosowanej metody, której „logika” polega na (1) redukcji „obecności” do „poręczności”, czyli na formalnym wskazaniu (*formale Anzeige*) własnego „przedmiotu”, tj. „przedmiotu” dostosowanego już do „podmiotu” w podanym wyżej sensie „przewrotu kopernikańskiego”, (2) konstrukcji, czyli wyznaczaniu struktur obejmujących relacje, w jakich „przedmiot” odnosi się do „podmiotu”, i odwrotnie, oraz (3) destrukcji, czyli odrzuceniu tych uobecnionych przez tradycję relacji poznawczych, które nie przeszły pozytywnie weryfikacji performatywnej, tj. nie mają zastosowania we wskazanym kontekście wyjściowym, i jako takie tracą znaczenie ontologiczno-

<sup>21</sup> Wyrażenie „potocznie rozumiany fenomen” odnosi się tutaj również do jego Kantowskiego pojęcia: „zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii”, *Kcr*, A 249.

-egzystencjalne. Jak widać, poszukiwana przez Heideggera „logika” formowania przedmiotowo ważnych pojęć filozoficznych jest więc „onto-logią”, której podkreślanego w tym artykule metodycznego charakteru nie można pomijać, nie tylko jeśli spójność myśli Heideggera ma wynikać z jej „egzystencjalnego” znaczenia, lecz nade wszystko, jeśli ma być też odwrotnie.

### **Logic, Ontology, Phenomenology – an Interpretation of Heidegger**

*Key words: Heidegger, Kant, being, phenomenon, logic, ontology, phenomenology*

The point of departure in the paper is the problem of Heidegger's anti-logic claims. The author undertakes a short analysis of the position taken by Heidegger in the context of the problem of relation between logic and experience. When Heidegger uncovers originality of temporality, he shows the pre-conceptual origins of possible human experience and begins to undermine the dominance of logic. The author tries to compare the resulting 'onto-logy' with Kant's transcendental philosophy as interpreted by Heidegger. Methodical function of ontology stressed in the paper makes it possible to understand Heidegger's hermeneutic phenomenology as a discipline that is concerned with the formal meaning of "phenomenon".