

Jakub Duraj

Działaniowy kontekst realizacji znaczeń

Słowa kluczowe: Husserl, Heidegger, empiryzm, fenomenologia, intencjonalność

Kilkadziesiąt lat po ukazaniu się *Bycia i czasu* neopragmatyści amerykańscy (Donald Davidson i Richard Rorty) – bez związku z tym dziełem – krytycznie rewidowali pewien dogmat leżący u podstaw empiryzmu. Tak zwany trzeci dogmat empiryzmu zakłada, że istnieją i dają się wyodrębnić pewne przedpojęciowe dane doświadczenia (w postaci wrażeń receptywnie dostarczanych przez aparat percepcyjny), na podstawie których – jak chciał Bertrand Russell, a potem Rudolf Carnap – zbudować można akceptowalny model „świata zewnętrznego”. Rewizja ta, jakkolwiek dokonana w innym języku, do analitycznego nurtu epistemologii wprowadza perspektywę problemową, która dla „wczesnego” (1919–1929)¹ Heideggera stanowi metodyczny punkt wyjścia dla badań ontologicznych, a zarazem jest to głos jego wyraźnego samookreślenia się względem Husserlowskiej macierzystej koncepcji fenomenologicznej. Perspektywę tę wyznacza właśnie zagadnienie charakteru i statusu „danych doświadczenia”.

Husserl, odróżniając typowo metafizyczne pytanie o istnienie świata zewnętrznego, w pełni niezależnego od ludzkich intencji poznawczych, od filozoficznego (fenomenologicznego) pytania o sposób „przejawiania się” świata czy „konstytucję sensów”, które składają się na rzeczywistość doświadczaną, centralnym zagadnieniem swej filozofii uczynił intencjonalność. Zgodnie z założeniem fenomenologii, będącym modyfikacją klasycznej formuły transcendentalizmu (nie ma przedmiotu bez podmiotu, i odwrotnie)², byt jest bytem tylko dla jakiejś świadomości, która

¹ W sprawie periodyzacji filozofii Heideggera – por. monumentalną monografię Th. Kisiela, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Berkeley–Los Angeles–London 1993. – Korzystając z przywileju pierwszego przypisu, chciałbym w tym miejscu podziękować doktorowi Norbertowi Leśniewskiemu, z którym dyskutowane były poniższe interpretacje Heideggerowskiej filozofii.

² Na temat związku fenomenologii Husserla z transcendentalizmem klasycznym (Kant, Fichte) por. klasyczny już artykuł Marka J. Siemka, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*,

z kolei jest świadomością zawsze skierowaną na jakiś byt, jest zawsze „świadomością czegoś”. Intencjonalność jest zatem podstawową relacją, określającą przy tym oba ze swych biegunów. Z jednej strony, byt – nie powołując go wprawdzie do jego istnienia, lecz nadając mu formę, będącą zarazem sposobem jego przejawiania się dla tej świadomości (określonym sensem, jaki świadomość wiąże z określonym bytem). Z drugiej strony, świadomość – jako że świadomość ma dostęp do siebie samej tylko za pośrednictwem swych intencjonalnych treści: reflektując nad sposobem ich dania, dokonuje jednocześnie autorefleksji. Istnienie przedmiotu jest zatem niezależne od spostrzegającej go świadomości, jednakże określony sens, jaki przedmiot ten posiada dla tej świadomości, jest już rezultatem jej intencjonalnej aktywności, której badanie staje się u Husserla właściwym zadaniem filozoficznym.

Fenomenologiczne pojęcie rzeczywistości nie dotyczy zatem ogółu istniejących „obiektywnie” – niezależnie od sposobu ujęcia – przedmiotów, lecz ogółu „sposobów dania”, na jakie przedmioty są dostępne intencjonalnie aktywnej świadomości. Zgodnie z wytyczonym przez siebie programem fenomenologii jako „nauki ścisłej” Husserl dążył do wyodrębnienia i zbadania tych spośród nich, które nie są uwarunkowane swym okazjonalnym kontekstem, tych zatem, które – w zależności od rodzaju przedmiotu – są najbardziej podstawowe, bo zawiera je każdy z aktów danego typu (np. przypomnienia, refleksji, spostrzeżenia itd.). Wyodrębnienie takich niezależnych od okazjonalnego kontekstu „sposobów dania” przedmiotu oraz jego „warstw konstytutywnych” oznacza tutaj wyodrębnienie podstawowych danych doświadczenia. Skoro Husserl rozumie je jako niezależne od uwarunkowań historycznych i kulturowych, dopuszczalny jest tu swoisty „solipsyzm metodyczny”: badacz sam – nie odwołując się do intersubiektywnie funkcjonujących przekonań – może dojść do tych podstawowych danych doświadczenia, są one bowiem „immanentnymi formami” samej świadomości, formami ujęcia każdego możliwego przedmiotu danego typu, dostępnymi dzięki skierowaniu uwagi nie na treść aktu, lecz na sam akt.

Za paradygmatyczny model intencjonalności odnoszącej się do przedmiotów doświadczanych zmysłowo uznał Husserl spostrzeżenie wzrokowe – tzw. proste doświadczenie przedmiotu (sławne „moje obecne spostrzeżenie tej oto jabłunki” z *Idei I*). Redukcja „przedmiotowych przeświadczeń” zdroworoządkowych, jakie cechują „naturalne nastawienie do świata”, „odsłonić” miała te spośród warstw sensów konstytuujących przedmiot w jego „normalnie” spotykanej postaci, które zawierać muszą każde z typów intencjonalności odnoszącej się spostrzeżeniowo do przedmiotów doświadczanych zmysłowo. Analizując intencjonalność spostrzeżenia, Husserl uznał, że w porządku genetycznym najpierw konstituuje się czasoprzestrzenny obiekt (przedmiot fizyczny) posiadający określone własności dostępne

w: Marek J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002; na temat samej formuły transcendentalizmu – tegoż, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.

zmysłowo. Dopiero na bazie tak ukonstytuowanego przedmiotu dochodzi do intencjonalnego przypisania mu takich sensów jak np. użyteczność, walory estetyczne itp. – ogólnie biorąc znaczeń, będących wyrazem subiektywnego stosunku podmiotu postrzegającego do spostrzeganego przedmiotu. Znaczenia te są w tym sensie subiektywne, że nie zależą od własności przedmiotu fizycznego – jeden i ten sam przedmiot może mieć różne znaczenia dla różnych podmiotów.

Odwołując się do współczesnej terminologii filozofii analitycznej, można powiedzieć, iż Husserlowski podstawowy poziom konstytucji przedmiotu doświadczenia zmysłowego odpowiada stanowi rzeczy opisywanemu w języku fizykalnym (opisowi fizykalnemu). Natomiast poziomy konstytucji nadbudowane nad czasoprzestrzennym przedmiotem – znaczenia, jakie podmiot postrzegający wiąże z przedmiotem – odpowiadają opisowi mentalnemu, zawierającemu również wyraz postawy propozycjonalnej (rozumie się przez nią aksjologiczny czy interpretacyjny stosunek do danego przedmiotu).

Heidegger również wychodzi od „prostego spostrzeżenia”, radykalizuje jednak ujęcie samej intencjonalności, pytając o jej przedteoretyczny kontekst i genezę. Zauważa on bowiem, że to, co stanowi rezultat analizy Husserla, jest jednocześnie jej założeniem: pierwsza warstwa konstytucji przedmiotu w spostrzeżeniu (opis fizykalny) jest możliwa tylko dzięki przyjęciu z góry, że uwaga świadomości kieruje się ku tak właśnie – tj. na sposób fizykalny (a mówiąc w języku Heideggera, na sposób „obecnościowy”) – pojętym przedmiotom. Zdaniem Heideggera, Husserl, analizując intencjonalność, bezkrytycznie przejął pewne założenie, leżące u podstaw całej zachodniej tradycji metafizycznej – to mianowicie, że tym, ku czemu kieruje się intencja w ramach najbardziej typowej relacji intencjonalnej (którą u Husserla pełni spostrzeżenie w jego paradygmatycznej roli również przejęte od tradycji), jest przedmiot, rozumiany jako czasoprzestrzenny, w miarę stabilny nośnik własności. Taki charakter przedmiotu intencjonalnego nie jest zatem rezultatem analizy aktów spostrzeżeniowych, lecz raczej stanowi jej ukrytą przesłankę. W trakcie analizy szerszego kontekstu intencjonalnego okazuje się bowiem, że spostrzeżenie nie pełni funkcji samodzielnej – nie „wyławia” z otoczenia obecnych obiektów, by dopiero po „ustaleniu” ich fizycznych właściwości umożliwić odniesienie się do nich na sposób aksjologiczny czy interpretacyjny. Wedle ujęcia Heideggerowskiego, to stosunek aksjologiczny i interpretacyjny jest pierwotny i bardziej podstawowy względem intencjonalnego nakierowania na same tylko właściwości czasoprzestrzenne i fizykalne; ujawnia on przy tym zupełnie inny charakter „przedmiotu intencjonalnego”, niż to zakładała Husserlowska analiza spostrzeżeniowych aktów intencjonalnych.

W 1919 roku³ Heidegger proponuje dokonać następującego eksperymentu myślowego: przedstawiciel jakiegoś ludu zwanego pierwotnym – co niech oznacza tyle tylko, że przedstawiciel ów nie miał nigdy do czynienia ani nie widział

³ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt/Main 1987, s. 73 n.

zdobyczy cywilizacyjnych bardziej skomplikowanych niż te, które pozwalają na przetrwanie w warunkach pierwotnych – zostaje nagle postawiony przed katedrą akademicką. Heidegger pyta, co w takiej sytuacji człowiek ów widzi. Z pewnością katedra akademicka nie stanowi dla niego przedmiotu choć w przybliżeniu obdarzonego podobnym sensem, jaki wiąże z nią tubylcy (czyli w tym przypadku ludzie, którzy z tą katedrą mają cokolwiek wspólnego). Jednakże czy owa postać z eksperymentu myślowego widzi jedynie nagą rzecz czasoprzestrzenną o właściwościach denotowanych przez możliwy opis fizyczny? Heidegger uważa, że nie: przedmiot ów (katedra akademicka) postrzegany będzie właśnie jako przedmiot, który nie wiadomo do czego służy, niemniej może spontanicznie zostać uznany np. za coś, za czym schować się można przed strzałami posyłanymi przez wroga. To, do czego odnosi się postrzeżenie, może wprawdzie zostać opisane na sposób fizyczny, ale w ramach „postawy naturalnej” spostrzeżenie jest podporządkowane intencjonalnemu skierowaniu uwagi na znaczenie, jakie przedmiot może posiadać dla postrzegającego.

Tzw. proste spostrzeżenie należy zatem, zdaniem Heideggera, zawsze do szerszego kontekstu intencjonalnego, w ramach którego nie pełni ono samodzielnych funkcji. Problematyzacja założeń intencjonalności oznacza u Heideggera m.in. próbę uchwycenia kontekstu najczęstszej, a zarazem najbardziej „naturalnej” relacji intencjonalnej. Wbrew Husserlowi, pozostającemu przy „kontemplacyjnie” zorientowanej tradycji filozoficznej, dla Heideggera kontekstem tym nie jest kontekst spostrzeżenia, lecz kontekst działania, analizowany z kolei w szerszej perspektywie temporalnego odniesienia do strukturalnych momentów organizujących całość „egzystencji” (*Dasein*)⁴.

Gdy więc Heidegger w *Byciu i czasie* zarzuca całej europejskiej tradycji filozoficznej, że przechodząc od razu do analizy poszczególnych rodzajów bytów, nie dostrzega konieczności pytania o „sens bycia”, to pytania tego nie trzeba rozumieć na sposób, w jaki odczytał je tzw. egzystencjalizm – jako pytania o sens ludzkiego życia przy jego „istotowej skończoności” czy „nieeliminowalnej absurdalności”. W odniesieniu do intencjonalności pytanie to uznać można za próbę ujęcia jej przedteoretycznego kontekstu, który w *Byciu i czasie* określony zostaje jako „powszedniość”, a samo pojęcie intencjonalności – zastąpione jej przedteoretycznym odpowiednikiem, nazwanym przez Heideggera „troską”. Heidegger radykalizując założenia fenomenologii Husserla, doszedł najwyraźniej do wniosku, iż jeśli byt jest zawsze bytem dla jakichś intencji i nie istnieje żadne zewnętrzne (pozaintencjonalne) kryterium określania trafności jego charakterystyki, to trzeba

⁴ Badając intencjonalność, kieruje się Heidegger hermeneutyczną maksymą metodyczną, kładącą części rozumieć na podstawie całości, a całość na podstawie części. Inaczej niż Husserl, nie izoluje on aktów intencjonalnych, lecz próbuje określić ich miejsce w szerszym kontekście, a ostatecznie z perspektywy relacji do całości ludzkiego życia (*Dasein*) – by dopiero na tej podstawie dokonać interpretacji tak sensu samych aktów intencjonalnych, jak i treści tych aktów.

zarzucić „solipsyzm metodyczny” Husserlowskiej fenomenologii i dokonać próby interpretacji najbardziej typowych („przeciętnych”) sposobów intencjonalnego nakierowania, intersubiektywnie dostępnych dzięki uczestnictwu w zrutynizowanej praktyce codziennych działań. Ich analiza ujawnia bowiem to, że Husserlowskie pojęcie doświadczenia opartego na intencjonalności spostrzeżenia jest konstruktem teoretycznym, przesłaniającym „faktyczne” uwarunkowania relacji intencjonalnej, jak też i to, że aby zrozumieć istotę „konstytucji” „przedmiotu intencjonalnego”, trzeba jednak – wbrew postulatowi „badań bezzakończonych” – poczynić pewne założenia.

Jak wskazuje przytoczony przykład, zdaniem Heideggera, w ramach „naturalnego nastawienia” intencja nie odnosi się do pojętego na sposób fizyczny przedmiotu (odnoszenie się do przedmiotu nie polega zatem na spostrzeżeniowym uchwyceniu jego fizycznych własności), lecz raczej pozostaje ona w relacji do znaczenia, jakie przedmiot ten ma lub może mieć dla aktualnego kontekstu działania podmiotu postrzegającego. W związku z tym Heidegger stwierdza, że „to, co znaczące, jest pierwotne, udziela mi się bezpośrednio, bez żadnej okrężnej drogi myślowej nadbudowanej nad ujęciem rzeczy”⁵.

W przedteoretycznym kontekście intencjonalności typowym znaczeniem, ku któremu kieruje się intencja (i które udziela się jej bezpośrednio), jest funkcja „służenia do czegoś”: to, że postrzeganego przedmiotu do czegoś się używa – jest on zawsze „do tego, ażeby...”:

I nie należy tego rozumieć w taki sposób, że najpierw jest dane Coś nieznaczącego, któremu znaczenie zostaje doklejone, przeciwnie – od razu [...] ‘dane’ jest coś do pisania, do wchodzenia i wychodzenia, do oświetlania, do siedzenia; tzn. pisanie, wchodzenie i wychodzenie, siedzenie itp. są tym, w czym się z założenia poruszamy: tym, co znamy i czego się uczymy, gdy się na czymś rozeznajemy, są właśnie owe Do-tego⁶.

Tego typu znaczenia („służenie do tego, ażeby...”), a nie własności fizyczne, stanowią więc, według Heideggera, przedteoretyczną treść przedmiotu intencjonalnego. W związku z tym teoretycznie założonemu fizykalnemu przedmiotowi spostrzeżenia przeciwstawia on używaną w jakimś celu „rzecz-narzędzie”, której treść – znaczenie „służenia do czegoś” – nie wynika w żaden sposób z fizykalnych własności obiektu. Jakkolwiek zatem Heideggerowskie narzędzie „istnieje” w materialnym substracie, który można opisywać na sposób fizykalny, to dla jego ontologicznej charakterystyki nie ma on znaczenia – ontologiczny poziom interpretacji „bytu” dotyczy bowiem relacji intencjonalnych tworzących kontekst, w którym ma on określone znaczenie dla ujmującego go podmiotu. Tak zatem znaczenie, o które tutaj Heideggerowi chodzi, jest oczywiście pochodną posta-

⁵ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, wyd. cyt. 1987, s. 73.

⁶ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/Main 1976, s. 144.

wy samego podmiotu – istnieje ono tylko dzięki jego intencjonalnej relacji do przedmiotu.

Postawy intencjonalnej, dzięki której powstaje ontologicznie relewantny przedmiot znaczący, nie wywołują więc fizyczne własności obiektu; nie jest ona również samoistna (jak chciał Husserl, upatrujący w wolnej aktywności pozaświatowego „Ja transcendentnego” „sprawczość” konstytucji przedmiotów tworzących świat) – stanowi ona bowiem aktualizację (*Vollzug*) zasobu uprzedniej wiedzy (początkowo zwanego „motywami”, a w *Byciu i czasie* „rzuceniem”), konfrontowanej z aktualnym kontekstem możliwego zastosowania – kontekstem, który określają również aktualnie żywione pragnienia i potrzeby (początkowo „tendencje”, potem „projekt”). To, że działający podmiot w ramach swej intencjonalnej postawy wobec przedmiotu wiąże z nim określone (stanowiące jego treść) znaczenie, jest zatem możliwe tylko na gruncie uprzedniego ukonstytuowania się pewnego zasobu wiedzy, który okazuje się wstępnym warunkiem realizacji treści.

Uprzednia wiedza stanowi „przedstrukturę rozumienia” dla aktualnej sytuacji działania. Heidegger wyodrębnia jej trzy strukturalne momenty: uprzednią postawę (*Vorsicht*) – sposób, w jaki w minionym kontekście działania odnoszono się do „bytu” („narzędzi”), uprzedni zasób (*Vorhabe*) – znaczenia, które wykrytyzowały się w wyniku tego odnoszenia się, oraz uprzednie ujęcie (*Vorgriff*) – sposób, w jaki uchwycono, wyartykułowano i zakomunikowano miniony kontekst odnoszenia się do przedmiotu i znaczeń, jakie w wyniku tego powstały. Innymi słowy, uprzednia wiedza, stanowiąca przedstrukturę rozumienia dla aktualnej sytuacji działania, „informuje” o tym, w jaki sposób do tej pory rozumiano sytuację i możliwości działania, jakie ona potencjalnie zawiera.

Uprzednia wiedza strukturyzuje aktualną sytuację działania – gdy znaczenia, którymi dzięki niej dysponuje podmiot działający, dają się zaktualizować, a tym samym zrealizować w obecnym kontekście (przy obecnie żywionych pragnieniach), zostaje ona spontanicznie i automatycznie zaaplikowana. Podjęte działanie aktualizuje uprzednią wiedzę, „uprzedmiotowioną” w używanym narzędziu, które przy spełnieniu powyższego warunku odznacza się „sposobem bycia” nazwanym przez Heideggera „poręcznością”. „Poręczność” stanowi – wedle jego określenia – „kategorialno-ontologiczne określenie bytu, jakim jest on »w sobie«”⁷. Wzięte w cudzysłów „w sobie” rozpraszać ma zapewne iluzję przedkrytycznego (przekantowskiego) przekonania, że byt można uchwycić bez uwzględnienia sposobu i warunków dostępu doń. „Poręczność” stanowi określenie bytu, jakim jest on „w sobie” – tzn. w najbardziej typowej, powszedniej i przeciętnej relacji do podmiotu (*Dasein*), który nie „przygląda się” mu w celu ustalenia „obiektywnie” przysługujących własności, lecz używa zgodnie z zastosowaniem wyznaczonym przez zasób minionej wiedzy lub modyfikuje je stosownie do aktualnych potrzeb.

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, s. 71.

Tak też, aby móc używać narzędzia, nie trzeba tematycznie ujmować i artykułować „sposobu jego bycia”:

[...] używanie narzędzia nie zawiera wiedzy o strukturze narzędzia jako takiej. Wbijanie gwoździ nie tylko ma wiedzę o narzędziowym charakterze młotka, ale przyswoiło sobie to narzędzie najlepiej jak tylko można. [...] im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego, tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek jako to, czym jest, jako narzędzie⁸.

Charakter uprzedniej wiedzy, którą dysponować musi podmiot, aby móc sprawnie poruszać się w świecie działań sensownych i znaczeń uprzedmiotawianych w narzędziach, świecie nazwanym przez Heideggera „światem narzędzi” (*Werkwelt*), różni się zatem w dość znaczny sposób od tradycyjnego jej ujęcia, zgodnie z którym przez wiedzę rozumie się z reguły system dobrze uzasadnionych przekonań wyrażanych przez sądy. Wiedza, o którą chodzi Heideggerowi w związku z badaniem przedteoretycznego kontekstu intencjonalności – wiedza dotycząca znaczeń – nie posiadając zwykle trwałych nośników (takich jak sądy), jest, jak mówi Heidegger, „każdorazowo-chwilowa” (*jeweilig*), bo aktualizowana przeważnie tylko w kontekście obecnie podejmowanego działania; na tyle jednak zinternalizowana i zrutynizowana, że działający podmiot realizowane przez siebie znaczenia skory jest raczej lokować w samym narzędziu, nie dostrzegając przy tym, że to jego własna postawa, aktualizowana przez uprzednią wiedzę i obecnie żywione pragnienia, „podtrzymuje” ich istnienie.

Tak pojętą uprzednią wiedzę zdobywa działający podmiot w ramach procesu pierwotnej socjalizacji, a następnie podtrzymuje ją i pogłębia dzięki udanym aktom komunikacji i kooperacji. Ten zasadniczo intersubiektywny aspekt kształtowania się znaczeń stanowi zarazem konieczną przesłankę interpretacji przedteoretycznego kontekstu intencjonalności – przesłankę, od której Husserl w ramach swego „metodycznego solipsyzmu” programowo abstrahował. Najdobitniej akcentuje ją Heidegger, analizując „ontologiczny status” języka – wskazując (wbrew ujęciu reprezentacjonistycznemu) na jego pierwotnie instrumentalno-performatywny charakter. W ujęciu Heideggerowskim genezy podstawowych funkcji wypowiedzi – ostensywnej, predykatywnej i komunikacyjnej⁹ – należy poszukiwać właśnie w nastawionych na kooperację sytuacjach działań, gdzie przykładowa predykcja „młotek jest ciężki” nie stanowi fizycznej charakterystyki obiektu, lecz wskazówkę mówiącą, że narzędzie jest „nieporęczne” – nie da się go zastosować w danej sytuacji – i należy je zastąpić innym, bardziej zdatnym do użycia.

⁸ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 88. W tradycji analitycznej różnica pomiędzy „tematycznym uchwyceniem sposobu bycia narzędzia” a wiedzą pozwalającą na jego używanie znana jest pod postacią dokonanego przez Gilberta Ryle’a rozróżnienia na „wiedzę że” (*know that*) i „wiedzę jak” (*know how*).

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. cyt., s. 154–155.

Codzienna praktyka komunikacyjna i zwięzione zamierzonym rezultatem wspólne działania organizują więc sensownie rzeczywistość, w której porusza się działający podmiot, organizację tę stabilizują i podtrzymują – dzięki czemu nie musi on każdorazowo zaczynać „od nowa”. Dysponując ustabilizowanym zasobem znaczeń, podmiot w świecie poręcznych narzędzi może poruszać się w sposób zrutynizowany i nawykowy; nie musi zatem każdorazowo dokonywać gruntownego rozeznania sytuacji, by wiedzieć, co ma robić – wystarczy „rzut oka” lub „przeгляд” (*Umsicht* – przedteoretyczny odpowiednik wyabstrahowanego z pierwotnie operatywnego kontekstu działań spostrzeżenia) i działanie może zostać podjęte bez „nadmiernego” reflektowania nad sposobem jego realizacji.

Punktem wyjścia dla badania przedteoretycznego kontekstu intencjonalności jest zatem pewien powszedni stan, w którym, dzięki oddziaływaniu uprzedniej wiedzy, utrzymuje się przeciętne – a tym samym umożliwiające „współegzystowanie” – rozumienie świata. Stan ten jest przez Heideggera określany niemieckim terminem *Ausgelegtheit*, trudno przetłumaczalnym z uwagi na nieobecność w języku polskim czasu, jaki wyraża ten termin – „aprioryczny” czas dokonany (*apriorisches Perfekt*)¹⁰, tj. taki, który będąc minionym, cały czas oddziałuje w teraźniejszym kontekście.

Radykalizacja badania intencjonalności – interpretacja jej przedteoretycznych uwarunkowań – pokazuje więc, że wszelkie doświadczenie za swą podstawę ma i odnosi się do rzeczywistości już ustrukturyzowanych znaczeń, tj. rzeczywistości uprzednio zinterpretowanej. Strukturyzacja ta organizuje sytuację percepcyjną interpretowaną przez Heideggera jako przeglądowy (dokonujący się z perspektywy działania) „rzut oka”, ustalający „zdatność” narzędzia do realizacji znaczenia w ramach postawy będącej wypadkową uprzednich przekonań i aktualnych pragnień. W odniesieniu do sytuacji percepcyjnej uprzednia wiedza okazuje się być historycznie pojętym odpowiednikiem Kantowskiej formy poznania, bez której treść (wrażenie) byłaby jedynie „wielką niewiadomą”.

Tak więc – zgodnie z ujęciem Heideggerowskim – nie istnieją żadne bezpośrednie dane doświadczenia, czy to w postaci „przedpojęciowych wrażeń” (Russell, Carnap), czy w postaci „transokazjonalnych sposobów dania” bądź też „inwariantnych struktur spostrzeżenia” (Husserl). Wszelka percepcja zeterminowana jest bowiem działaniowym kontekstem, który – prócz celów, które w jego ramach są realizowane – określany jest przez miniony zasób wiedzy, czyli już funkcjonujące znaczenia „uprzedmiotowione” w narzędziach. W związku z tak pojętym przedteoretycznym kontekstem intencjonalnym nie dziwi więc sceptycyzm przejawiany przez Heideggera względem Husserlowskiej koncepcji spostrzeżenia. Okazuje się bowiem, że określony charakter przedmiotu intencjonalnego (pierwotność jego opisu fizykalnego nad mentalnym) możliwy jest

¹⁰ Martin Heidegger, tamże, s. 85.

tylko przy założeniu, iż można abstrahować od postawy propozycjonalnej, jaką wyraża opis mentalny. A jeśli, jak zakłada Heidegger, postawa jest zawsze pierwotna względem opisu, to opis fizyczny okazuje się konstruktem teoretycznym, poddawalnym relatywizacji kulturowej i historycznej. Skoro opisowi fizycznemu nie odpowiada w ramach postawy żaden obiekt (gdyż sama postawa jest nakierowana na znaczenia), to tego rodzaju opis jest możliwy tylko przy założeniu historycznie uwarunkowanego języka nauki. Z perspektywy Heideggerowskiej – wbrew obiegowym opiniom o jego wręcz „patologicznie negatywnym” stosunku do nauki – sięganie w ramach opisywania „rzeczywistości” po instrumentarium naukowe nie jest samo w sobie niczym zdrożnym. Nie jest, o ile nie przekracza (przed)krytycznej granicy uchodzenia za coś więcej niż tylko w taki sposób zrelatywizowany opis. Albowiem – jak powie potem Richard Rorty – to nie świat przemawia do nas opisami, lecz my sami go opisujemy.

Heideggerowska ontologia, przejmując od Husserlowskiej fenomenologii zainteresowanie zagadnieniem intencjonalności, nie podziela jej przekonań w kwestii możliwości wyodrębnienia „czystych” – nieuwarunkowanych partykularnym kontekstem historycznym i kulturowym – danych doświadczenia. Zamiast „metodycznego solipsyzmu” pierwotnej koncepcji fenomenologicznej, badając „rzeczy same”, nakazuje uwzględniać konkretne empiryczne okoliczności ich ujęcia. Wobec czego przestają one być ponadczasowymi formami, w których „przedmiot przejawia się świadomości”, a stają się znaczeniami, które wciąż od nowa trzeba renegotjować w ramach intersubiektywnie podzielanej praktyki powszedniości. Tak oto Heidegger okazuje się „empirystą bez trzeciego dogmatu” *avant la lettre*.

Actions as a Context for Realization of Meaning

Key words: Husserl, Heidegger, empiricism, phenomenology, intentionality

The article shows how 'early' Heidegger approached the problem of intentionality. It begins with a reconstruction of the Husserlian concept of intentionality understood as a perceptive act in which the object of experience is first constituted. The author shows subsequently that the Heideggerian understanding of intentionality does not apply to objects of perception but to meaning which can be 'grasped' in the practical attitude only. This attitude determines the pre-theoretical context of intentionality. In consequence, an overcoming of Husserl's 'methodical solipsism' is required if the context of intentionality is to be understood. The experienced meanings express past intersubjective practices and knowledge presupposed by them. An understanding based on the participation in the common world determines the perceptual situation. In consequence Husserl's idea of identifying the bare experience data becomes very questionable in this context.