

Mateusz Bonecki

Wzajemne uwikłanie poręczności i obecności w kontekście praktycznego rozumienia prawdy u Heideggera

Słowa kluczowe: Heidegger, hermeneutyka, prawda, Dasein, działanie, przedmiot

Już w pierwszym cyklu wykładów M. Heideggera *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*¹ z roku 1919 można odnotować swoisty sceptycyzm, z jakim autor *Bycia i czasu* spoglądał na osiągnięcia dotychczasowej tradycji filozoficznej. Idea przedteoretycznej „nauki źródłowej”² (*Urwissenschaft*), której podstawy projektuje Heidegger we wspomnianym wykładzie, kształtuje się z jednej strony pod wpływem fenomenologii Husserla, z drugiej zaś – w ramach polemiki z neokantyzmem, zarówno jego szkołą badeńską, jak i marburską. Krytyczny stosunek Heideggera do obu nad wyraz wpływowych nurtów ówczesnej myśli niemieckiej wynika przede wszystkim z wniosków płynących z radykalnej problematyzacji relacji podmiotowo-przedmiotowej. Zdaniem Heideggera, opozycja ta świadczy o tym, że filozofia pozostaje pod zasadniczym wpływem poznania naukowego czy – szerzej – pod wpływem teorii, nie potrafiąc tym samym w sposób źródłowy zbliżyć się do przedteoretycznej sfery praktyki. Wykazywana we wczesnej twórczości filozofa pierwotność fenomenu bycia-w-świecie wobec przekazanej przez tradycję relacji podmiotowo-przedmiotowej każe Heideggerowi zakwestionować uprzywilejowaną dotychczas pozycję teorii poznania i zarazem zwrócić się ku przestrzeni praktycznego zaangażowania w świat, które to ma stać się głównym tematem „hermeneutyki faktyczności”. Tak pojmowana „nauka źródłowa” ma

¹ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt/Main 1987, s. 3–117.

² W kwestii „nauki źródłowej” zob. N. Leśniowski, *Idea filozofii jako nauki źródłowej. Szkic wprowadzający*, w: A. Przylębski (red.), *Między spekulacją a namysłem. Ku źródłom badania filozoficznego*, s. 165–173.

na celu eksplikację i konceptualizację struktur wyznaczających ową praktyczną postawę człowieka wobec świata. W ten sposób Heideggerowska hermeneutyka zwraca się ku problemowi *wiedzy*, która nie posiada charakteru teoretycznego, a wyraz jej stanowi choćby przejawiające się w umiejętnościach rozumienie najbliższego otoczenia, przedrefleksyjna dyspozycja do podejmowania działań czy też – ujmując rzecz najogólniej – praktyczne obeznanie ze światem. Na otwarte w ten sposób pole badań składają się więc raczej ludzkie czynności aniżeli ukonstytuowane w perspektywie teoretycznej obiekty, zaś same twory kulturowe w szerokim sensie – w terminologii heideggerowskiej zwane po prostu „narzędziami” – stają się przedmiotem hermeneutycznych dociekań niejako wtórnie, za sprawą tego, że traktować należy je jako momenty samych czynności.

Koncentrując się na obszarze ludzkich działań, „hermeneutyka faktyczności” miałaby więc stanowić metodę eksplikacji praktycznie pojmowanej prawdy, która charakteryzuje przedteoretyczną wiedzę o tym, jak radzić sobie ze światem. W ramach niniejszego szkicu postaram się wyeksponować to, w jaki sposób Heidegger ujmuje prawdę ludzkich działań, a także zwrócić uwagę na towarzyszące temu ujęciu ograniczenia. Do najważniejszych z nich należy -- co chciałbym uczynić głównym tematem artykułu -- brak logicznego związku pomiędzy prawdą wiedzy praktycznej i teoretycznej. Wzajemna nieprzekładalność obu prawd miałaby, co będę starał się wykazać, polegać na tym, iż pierwotnie artykułowane są one w dwóch alternatywnych wobec siebie i zarazem niewspółmiernych porządkach pojęciowych: w porządku kategorialnym „poręczności” z jednej strony i „obecności” z drugiej.

O wadze przedteoretycznie pojmowanej prawdy świadczy z pewnością Heideggerowska interpretacja Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, która – uwydatniając rolę transcendentalnego schematyzmu – stara się wskazać na rozumienie prawdy jako czegoś odmiennego od prawdziwości w sensie własności, którą można przypisywać poznaniu teoretycznemu. Jeśli bowiem jednym z wniosków płynących z charakterystycznego dla neokantyzmu odczytania *Krytyki* byłoby to, iż zadaniem bezsensownym jest próba obrony klasycznej definicji prawdy jako zgodności poznania z przedmiotem – skoro przedmiot jest przez owo poznanie konstruowany – to Heideggerowski upór, by prawdę doświadczenia (ontyczną) ugruntować w prawdzie transcendentalnej (ontologicznej), nie jest tu z pewnością pozbawiony racji. Neokantyzm, rezygnując z klasycznej definicji prawdy, musi siłą rzeczy traktować rzeczywistość obiektywną jako zbiór odniesień przedmiotowych prawdziwych sądów, których prawdziwość polega na ich obowiązywaniu, uzasadniając w ten sposób „fakt nauki”. Jeśli rzeczywistość przedmiotowa zostaje ukonstytuowana dopiero w momencie wydawania o niej sądów, a jej istnienie polegałoby na byciu korelatem zbioru wypowiedzi prawdziwych, to okazuje się, że jedynym sposobem konfrontowania się z rzeczywistością jest konstruowanie systemu wiedzy pojęciowej. Dlatego też występując przeciw

neokantowskiej interpretacji filozofii Kanta, Heidegger stara się wskazać na możliwość przeddyskursywnego czy po prostu przedteoretycznego dostępu do świata. Argumentacja zawarta w pracy *Kant a problem metafizyki* pokazuje, że wszelkie myślenie dyskursywne (wydawanie sądów przy użyciu pojęć) możliwe jest dopiero w horyzoncie otwartym przez wyobraźnię transcendentalną. Sądzenie jest zawsze poprzedzone specyficznym rodzajem myślenia „w sensie swobodnie kształtującego i projektującego (choć nie dowolnie) »myślenia sobie« czegoś. Takie pierwotne »myślenie« jest czystym wyobrażaniem (*Einbilden*)”³. To projektujące odnoszenie się do *czegoś* kształtuje przez schematyzm czystych pojęć intelektu przedmiot transcendentalny, owo Kantowskie „x”, do którego dopiero odnosi się nasze poznanie. Jakkolwiek wiedza opierająca się na doświadczeniu (wyrażająca się w postaci sądów prawdziwych) stanowi opis ukonstytuowanej rzeczywistości przedmiotowej, to jednak sam proces tej konstytucji nie jest czymś dowolnym. To, do czego próbujemy się adekwatnie odnosić w wygłaszaniu sądów, jest nam już uprzednio w jakiś sposób dane jako „przedmiot transcendentalny”. Prawda transcendentalna (ontologiczna) charakteryzowałaby zatem owo „czyste wyobrażanie” (myślenie przeddyskursywne, pierwotne) kształtujące owo „x”, ukazując tym samym *coś*, co dopiero w odniesieniu do sądu staje się przedmiotem poznania. Jest tak dlatego, że o ukonstytuowanym przedmiocie możemy mówić jedynie wówczas, gdy do jego opisu zostaną zaaplikowane pojęcia kategorialne stanowiące konieczne, intelektualne warunki możliwości poznania. Próbując teraz wyrazić w odmiennym języku twierdzenie głoszące, że „warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁴, można powiedzieć, że dostęp do rzeczywistości przedmiotowej jest możliwy tylko przy zastosowaniu pewnej aparatury pojęciowej, w której formułujemy nasze twierdzenia. Mowa więc w nich o przedmiotach, które są konstruktami uchwytymi tylko i wyłącznie na gruncie przyjętej przez nas pojęciowości. Jeśli teraz rzeczywistość przedmiotowa ma oznaczać to, co daje się ująć tylko w perspektywie teoretycznych opisów tej rzeczywistości, to nie mamy żadnej możliwości sprawdzenia tego, czy twierdzenia te są w stosunku do tejże rzeczywistości adekwatne. W ramach akceptowanej przez nas pojęciowości nie jesteśmy bowiem w stanie umieścić źródła wrażeń stanowiących treść zjawiska w niczym innym, jak tylko w ukonstytuowanym już przedmiocie, przez co same wrażenia nie są w stanie utwierdzić nas w przekonaniu, czy tworzony przez nas opis rzeczywistości jest faktycznie trafny. Heideggerowska interpretacja teorii transcendentalnego schematyzmu stanowi w tym kontekście próbę ukazania bardziej pierwotnego poziomu, poziomu ontologicznego, w którym zakorzenione jest i na którym opiera się wszelkie postępowanie poznawcze.

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 170.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, A 111.

Rezygnując w tym momencie z dalszych analiz koncepcji transcendentnego schematyzmu, chciałbym podkreślić, że Heideggerowska interpretacja *Krytyki czystego rozumu* uznaje pierwszeństwo prawdy transcendentalnej charakteryzującej myślenie przeddyskursywne (przedteoretyczne) w stosunku do prawdy poznania teoretycznego (prawdy doświadczenia). W konsekwencji zaś można stwierdzić, iż pole otwarte przez transcendentalną wyobraźnię stanowi dopiero punkt wyjścia dla konstytucji przedmiotu, który jest opisywany przez wypowiedzi funkcjonujące w obrębie teorii. Uwzględniając powyższe uwagi, tezę niniejszego artykułu można teraz uściślić następująco: *Heidegger utożsamia prawdę transcendentalną charakteryzującą „myślenie przeddyskursywne” z najbardziej pierwotnym, właściwym postawie praktycznej fenomenem prawdy jako „otwartości świata”*. Innymi słowy, rzeczywistość, z którą próbuje się skorelować poznanie teoretyczne, jakkolwiek nie jest rzeczywistością samą w sobie, niezależną od wszelkiego naszego do niej odniesienia, nie jest czymś zdeterminowanym i wyznaczonym jedynie przez czynniki logiczne (poznawcze). Wedle Heideggera, pierwotny dostęp do świata uzyskujemy bowiem w obszarze codziennej, przedrefleksyjnej praktyki i dopiero przez odpowiednią zmianę nastawienia wkraczamy na obszar wiedzy teoretycznej.

Uwzględniając sygnalizowaną wcześniej niewspółmierność porządków poręczności i obecności, można zatem stwierdzić, że chociaż to właśnie postawa praktyczna ukazuje *coś*, co staje się przedmiotem teoretycznego namysłu, to jednak wypowiedzi funkcjonujące w perspektywie postawy teoretycznej nie mogą opisywać tego *czegoś* właśnie jako *czegoś*, z *czym* obchodzi się praktyka. Mimo iż spontaniczne i przedrefleksyjne zaangażowanie w świat otwiera horyzont, w którym punkt wyjścia znajduje poznanie teoretyczne, to sam związek obu perspektyw nie ma charakteru logicznego, lecz jedynie genetyczny. Wejście na grunt kategoryalny obecności uniemożliwia bowiem adekwatne ujmowanie rzeczywistości konstituowanej przez działania i twory znaczące stanowiące momenty samych działań.

Zanim przejdę do rozjaśnienia zarysowanej powyżej kwestii, scharakteryzuję podstawowe cechy, które wyznaczają Heideggerowskie rozumienie praktycznej postawy wobec świata.

1. *Celowość działań*. Heideggerowskie rozumienie „poręczności” danego przedmiotu, polegającej na tym, iż posiada on właściwą sobie przydatność w stosunku do pewnych możliwych czynności, można do pewnego stopnia utożsamiać z pojęciem odniesienia do celu. Narzędzie służy wszak „do tego, ażeby”, w czym wyrażać miałby się właśnie jego narzędziowy charakter; wszystko, co poręczne, posiada swoje „do czego” (*Wozu*) – odniesienie (*Verweisung*). Argumenty za tym odnaleźć można, przykładowo, w miejscu, gdzie Heidegger

odwołuje się do czegoś o postaci okresu warunkowego (jeśli..., to...), ukazującego warunki wystarczające dla realizacji danego celu⁵.

2. *Holizm*. „Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia (*Zeugganze*), w którym owo narzędzie może dopiero być tym, czym jest” (*BC* 87 n.). Narzędzia służą do wykonywania czynności, realizowania celów, do tworzenia innych narzędzi, wskazują na surowce, z których są wykonane itd. Słowem, skoro poręczność narzędzia zasadza się na jego odniesieniu do czynności, do której wykonania ono służy, to podjęcie odnośnego działania oznacza przynajmniej milczące uznanie całości struktury odniesień narzędzi. Jak pisze Heidegger, „bycie-w-świecie oznacza [...] nietematyczne, przeglądowe zanurzenie w odniesieniach konstytutywnych dla poręczności narzędziowej całości” (*BC* 108).
3. *Intersubiektywność*. „Sposób bycia tego czegoś poręcznego, tj. jego powiązanie, zawiera istotowe odniesienie do możliwych użytkowników [...]” (*BC* 151). Poręczność ma mieć w tym sensie intersubiektywny charakter, gdyż możliwość skutecznej kooperacji przy użyciu narzędzi zasadza się na uwspólnieniu oczekiwań co do ich możliwego przeznaczenia. Porozumienie w obszarze odniesień do sposobów wykorzystania danych narzędzi nie musi mieć jednakże charakteru jawnego, wystarcza bowiem praktyczna uchwytność owego porozumienia⁶.
4. *Urzeczywistnianie odniesień*. Heidegger stwierdza, że relacje konstytuujące kontekst odniesień „swą treścią fenomenalną opierają się wszelkiej matematycznej funkcjonalizacji; nie są one też niczym wymyślonym, dopiero stanowiącym w »myśleniu«, lecz relacjami, pośród których zatroskany przegląd jako taki zawsze się utrzymuje” (*BC* 113). Dlatego też o poręczności mówić należałoby raczej w kontekście pojęcia „powiązania” (*Bewandtnis*), które wskazuje na to, że z narzędziem mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy odnośna czynność ma być podejmowana, a coś poręcznego „objęte zatroskaniem”⁷. „Pierwotnym »do czego« [całokształtu powiązania] jest »ze względu na co«” (*BC* 108), a więc możliwość bycia samego *Dasein*, w konsekwencji czego:

⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 410. (Dalej cytowane jako *BC*. Zaznaczę w tym miejscu, iż techniczny termin *Dasein*, pojawiający się również w kontekście polskich przekładów pism Heideggera, pozostawiany będzie w dalszej partii tekstu w brzmieniu oryginalnym bez zaznaczania tego faktu w odnośnych przypisach).

⁶ Gdy w dalszych partiach artykułu mowa będzie o „intersubiektywnym charakterze działań”, będzie znaczyło to, że odnośne działania są dla członków wspólnoty zrozumiałe, a także to, iż stanowią utrwalone i powszechnie akceptowane sposoby postępowania.

⁷ Podążam tutaj za tezą Th.T. Kisiela, zgodnie z którą powiązanie (*Bewandtnis*) tkwi pomiędzy odniesieniem (*reference*), stanowiącym określenie kategorialne, a znaczeniem (*significance*) należącym już do porządku egzystencjalnego. Zob. Th.T. Kisiel, *Was heißt das – die Bewandtnis? Retranslating the Categories of Heidegger's Hermeneutics of the Technical*, w: B.E. Babich (red.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God (Boston Studies in the Philosophy of Science)*, Washington 2004, s. 132 n.

był może być odkryty w jego poręczności tylko o tyle, o ile konstytuującą ją odniesienie może być urzeczywistniane przez nakierowane na pewien cel *Dasein*. „Powiązanie” oznaczałoby zatem regułę działania czy regułę rządzącą zastosowaniem narzędzia do realizacji danej czynności.

5. *Uprzedniość reguł*. Skoro działanie dokonuje się w perspektywie przedreflekcyjnej i spontanicznej (zanurzenie w odniesieniach narzędzia jest nietematyczne), to wchodząca tutaj w grę wiedza praktyczna ma charakter wiedzy-jak (G. Ryle’a *knowledge-how*) i stanowi w tym sensie umiejętność czy dyspozycję do podejmowania przewidzianych przez dane reguły czynności. „Bycie czegoś poręcznego ma strukturę odniesienia – oznacza to: ma ono w sobie samym charakter *uprzedniego odniesienia* (*Verwiesenheit*)” (BC 107)⁸. Uprzedniość ta jest przez Heideggera traktowana jako swego rodzaju „aprioryczność” (BC 109), która oznacza jedynie, że świat przez nas zastany jest już całościowo zinterpretowany ze względu na intersubiektywny charakter dokonującej się w nim praktyki. W tym kontekście pojęcie „wiązania” (*Bewendenlassen*), znaczące: „odkrywać poręczność tego, co już »bytuje«, i w ten sposób umożliwiać napotkanie bytu o takim byciu” (BC 109), można rozumieć jako podporządkowywanie się usankcjonowanym intersubiektywnie regułom zastosowania (*Bewandtnis*)⁹.
6. *Znaczenie jako działanie*. Skoro relacyjny charakter „relacji odnoszenia ujmujemy jako *o-znaczanie*” (BC 111), a „powiązanie” rozumieć będziemy jako związek możliwości bycia *Dasein* z danym narzędziem wobec jego zastosowania¹⁰, to jasne staje się, że w „zażyłości z tymi relacjami *Dasein* »oznacza« dla samego siebie, daje sobie źródłowo do zrozumienia swe bycie i możliwość bycia [...]” (BC 111). Dlatego też, właśnie ze względu na pojęcie „powiązania” znaczenie ujmować należy jako zastosowanie (*użycie*) danego narzędzia do czegoś (czyli jako odkrycie właściwej mu poręczności), a „zrozumienie swej możliwości bycia” jako respektowanie intersubiektywnych reguł zastosowania.

W kontekście powyżej wymienionych cech postawy praktycznej Heideggerowska światowość świata oznaczałaby horyzont wyznaczony przez respektowaną intersubiektywnie całość zastanych reguł, kierujących podejmowanymi działa-

⁸ Przekład nieznacznie zmieniony.

⁹ W przywoływanym powyżej tekście Kisiel proponuje tłumaczenie *Bewandtnis* jako *appliance*, które pozostaje w etymologicznym związku z *apply* (stosować, aplikować). Mowa nawet o *implied appliance* narzędzia w takim sensie, że – przykładowo – młotek posiada swą implikację w czynności wbijania. Tym samym jeszcze wyraźniej rysuje się uprzedniość i nietematyczny charakter reguł działań. Zob. T. Kisiel, *Was heißt das – die Bewandtnis?*, wyd. cyt., s. 133.

¹⁰ Przy czym: „Relację »z... wobec...« określimy terminem »odniesienie«” (BC 108).

niami, tj. przez znaczeniowość (*Bedeutsamkeit*), i w którym to horyzoncie *coś* może się dopiero pojawić.

Wróćmy do sygnalizowanej wcześniej kwestii: na czym miałyby zatem polegać praktyczny wymiar prawdy? W § 44 *Bycia i czasu* Heidegger wyróżnia trzy podstawowe fenomeny prawdy: (a) prawdziwość wewnątrzświatowego bytu (odkrytość: prawda w pochodnym sensie); (b) prawdziwość *Dasein* (bycie-odkrywczym: prawda w pierwotnym sensie); (c) otwartość świata (otwartość *Dasein*: najbardziej pierwotny fenomen prawdy). Rozumowanie Heideggera prowadzi ostatecznie do wykazania fundamentalnego charakteru prawdy w sensie (c). Sama otwartość świata jest zaś wyznaczona, mówiąc po Heideggerowsku, przez „położone rozumienie”¹¹, a więc przez „projekcję” (*Entwurf*) własnej możliwości bycia w odniesieniu do zastanej, intersubiektywnie i nietematycznie funkcjonującej wiedzy-*jak*, w którą *Dasein* zostało „wrzucone”. Wzajemny związek „wrzucenia” (*Geworfenheit*) i „projekcji” określamy mianem „faktyczności”. Owa „faktyczność” oznacza w konsekwencji spontaniczną (nietematyczną, przedrefleksyjną) dyspozycję do działania urzeczywistniającego praktyczną wiedzę, która funkcjonuje intersubiektywnie i na którą jesteśmy zdani. Dlatego też pojęcie „faktyczności” wskazuje na (konstytutywny dla praktyki) nierozzerwalny związek „wrzucenia” i „projekcji”: *własne możliwości działania są możliwe na gruncie respektowanej wiedzy o świecie, wiedza zaś jest wiedzą o świecie wówczas, gdy znajduje swe intersubiektywnie usankcjonowane zastosowanie*¹². Rozumienie w taki sposób utrzymuje w otwartości całość relacji odniesień (BC 111), że otwiera je ze względu na możliwość bycia *Dasein*. Projektowanie porusza się więc z konieczności pośród powiązań (*Bewandtnis*; nietematycznie respektowane intersubiektywne reguły działania) i opierając się na nich otwiera możliwości bycia *Dasein*. Tylko w tym sensie *Dasein* może być „znaczące”, a jego działanie może cokolwiek „znać”, że jest przewidziane przez odnośne reguły. Powtórzmy: samo znaczenie jest sposobem urzeczywistnienia relacji wchodzącej w skład intersubiektywnie respektowanej wiedzy-*jak*, z której to powodu znaczenie jest również zrozumiałe intersubiektywnie.

Otwartość świata, jako najbardziej pierwotny fenomen prawdy, posiada więc właśnie w tym sensie praktyczny charakter. Polega ona na spontanicznej zrozumiałości i przyswojeniu reguł rządzących intersubiektywną praktyką. Prawda ontologiczna jako nietematycznie respektowana całość reguł jest dlatego pierwotniejsza od prawdy jako bycia-odkrywczym naszego *Dasein*, że działanie jest wyznaczone i umożliwione dopiero przez owe reguły, zaś stosowanie się do nich odkrywa dopiero narzędzie jako narzędzie. W konsekwencji zaś powiedzieć można, iż ze względu na intersubiektywny charakter światowości świata istnieje

¹¹ Zob. BC 280.

¹² Por. BC 183: „Położenie ma zawsze swe zrozumienie, nawet jeśli tylko tak, że je tłum. Rozumienie jest zawsze nastrojowe”.

tylko to, z czym mamy do czynienia w ramach praktyki. Wszelkie zaś faktyczne artykulacje światowości świata należy interpretować z gruntu realistycznie, skoro to one właśnie ukazują cele i środki intersubiektywnie usankcjonowanych działań¹³. Innymi słowy, ze względu na niewyartykułowane porozumienie funkcjonujące w obrębie danej wspólnoty istnieje tylko to, co jest przewidziane w ramach struktury „znaczeniowości” (*Bedeutsamkeit*), czyli to, *do czego potrafimy się praktycznie odnosić*. Jednocześnie realistyczna interpretacja reguł artykułujących światowość świata każe nam traktować znaczenia (czynności urzeczywistniające reguły) równie realistycznie, sytuując powiązane z nimi narzędzia już w obszarze fenomenalnym, koniecznie jednak „widzianym” z perspektywy praktyki¹⁴. To, że *Dasein* jest „w prawdzie” (BC 280), oznacza fakt partycypowania w świecie w zgodzie z zastanymi i przyswojonymi regułami; fakt partycypacji w sensie praktycznego urzeczywistniania tych reguł. Tylko dzięki temu pierwotnemu „trwaniu w prawdzie” wszelki byt (pierwotnie: narzędzie) może stać się dostępny *Dasein* w ramach podejmowanych przez nie czynności. Otwartość świata jako najbardziej pierwotny fenomen prawdy pełni tutaj funkcję *prawdy transcendentalnej* – wyznacza bowiem uniwersalny horyzont, w którym byt może się dopiero pojawić. Wyobraźnia transcendentalna realizująca się w „myśleniu przeddyskursywnym” zostaje tutaj zastąpiona praktycznie zaangażowanym rozumieniem najbliższego otoczenia, w którym *Dasein* pierwotnie obcuje z bytami dostępnymi wewnątrz świata. Dopiero wtórnie, za sprawą odpowiedniej modyfikacji nastawienia, otwartości w ten sposób obszar działań i narzędzi może zostać przekształcony w rzeczywistość stanowiącą pole przedmiotowe poznania teoretycznego.

Jednakże praktyczny charakter prawdy transcendentalnej nie sprowadza się jedynie do tego, że podejmowane przez przedstawicieli danej wspólnoty działania wyznaczają uniwersalny obszar, w którym pierwotnie ma miejsce konfrontacja z rzeczywistością. Co więcej, dokonujące się w działaniach odkrywanie bytu traktuje ową prawdziwą wiedzę o świecie praktyki jako coś niezbywalnego i oczywistego zarazem. W tym bowiem wyrażałoby się charakteryzowane w § 44c „zakładanie prawdy”. Jak powiada Heidegger: „Założenie prawdy musimy »robić«, gdyż jest ono już »zrobione« wraz z byciem »my«” (BC 289). Widoczne staje się, że *Dasein* zawsze zakłada wiedzę-jak, jest na ową wiedzę zdane czy też po prostu „wrzucone” w historycznie usytuowaną wspólnotę, w obrębie której wiedza ta jest praktycznie urzeczywistniana. W zgodzie z powyższymi ustaleniami można więc utożsamić tak rozumiane „zakładanie prawdy” z trwaniem w faktyczności, tj. z trwaniem w dyspozycji do działania w zgodzie z intersubiektywnie respektowanymi regułami. Th. Kisiel argumentuje na rzecz tezy, że tak pojmowana

¹³ Zob. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 12. „Wydaje się, iż jakakolwiek aktywność ludzka wymaga uprzedmiotowionych wyobrażeń [...]”.

¹⁴ Por. BC 192, gdzie mowa o pierwotności „rozumiejącego widzenia”.

faktyczność stanowi dla wszelkiego myślenia „granice, przed którą nie można się cofnąć” (*unhintergehbare Grenze*)¹⁵, a więc swego rodzaju „transcendentalny fakt”, którym dla Kartezjusza była niepowątpiewalność istnienia myślącego „ja”, zaś dla Kanta „obecność prawa moralnego”. Kisiel dodatkowo radykalizuje ten wątek, powołując się na *Faktizität und Individuation* Ludwiga Landgrebego, gdzie wskazuje się na „konieczność przewartościowania nie tylko samo-zrozumienia całej nowoczesnej tradycji, ale także fenomenologicznego zrozumienia maksymy »powrotu do rzeczy samych«, rozumianej teraz jako powrót do »transcendentalnego faktu«”¹⁶.

Heideggerowskie pojęcie faktyczności, jeśli – idąc za Kisiel – uznać je za odpowiednik „transcendentalnego faktu”, w sposób istotny modyfikuje samą ideę rozumu, do którego ów transcendentalny fakt miałby przynależeć. Po pierwsze, zakładana w ten sposób prawda jest zawsze zakładana przez jakieś „my”, o czym świadczyłyby przywołane powyżej wypowiedzi Heideggera. To, co zakładane (struktura znaczeniowości), jest więc czymś intersubiektywnym. Po drugie, faktyczność wyznaczona jest przez pojęcie „wrzucenia”, zakładana tu prawda jest zrelatywizowana historycznie. Po trzecie, faktyczność określona jest również przez „projekcję”, w konsekwencji czego owo zakładanie prawdy dokonuje się ze względu na możliwość podejmowania dyktowanych przez znaczeniowość działań. Fakt wykonywania odnośnych czynności stanowi zatem wyraz zrozumiałości świata czy też po prostu wykorzystywania prawdziwej i oczywistej wiedzy o charakterze praktycznym. Wiedzą tą dysponujemy, zanim zdoła się w ogóle ukształtować postawa teoretyczna, a jej aplikowanie w sytuacjach praktycznego zaangażowania w świat dokonuje się spontanicznie, przed wszelką refleksją. Oczywistość i prawdziwość tak rozumianej wiedzy-jak jest czymś intersubiektywnie podzielanym i nieustannie poddawany praktycznej weryfikacji. Prawda wiedzy praktycznej jest w tym sensie czymś niezaprzeczalnym i zarazem niewymagającym żadnego teoretycznego uzasadnienia. Jeśli teraz jeden z argumentów sceptyków skierowanych przeciwko prawdzie (w jej klasycznym rozumieniu) odwołuje się do niemożliwości wykazania bezpośredniej zgodności myśli z rzeczywistością (a to z racji tego, że aby porównać jedną myśl z rzeczywistością należałoby uprzednio ująć rzeczywistość przy pomocy myśli drugiej, która sama musiałaby być prawdziwa, co ostatecznie prowadziłoby do regresu *ad infinitum*), to Heideggerowskie niezbywalne „zakładanie prawdy” przez intersubiektywną praktykę w sposób

¹⁵ Zob. Th. Kisiel, *Heidegger-Lask-Fichte*, w: T. Rockmore (red.), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, Amherst 2000, s. 244.

¹⁶ Tamże, s. 245. Powierzenie roli „transcendentalnego faktu” praktycznej i intersubiektywnej wiedzy funkcjonującej w danej wspólnocie podkreśla jeszcze bardziej krytyczny stosunek Heideggera do tradycji filozoficznej, która punktu wyjścia wszelkiego myślenia upatrywała w autonomicznym i indywidualnym podmiocie. O wadze momentu intersubiektywności świadczy dodatkowo to, że praktyczna wiedza jako „transcendentalny fakt” wkracza na miejsce Archimedesowego punktu nowożytnej teorii poznania (Kartezjańskie *ego cogito*) i filozofii moralnej (Kantowskie prawo moralne).

istotny powstrzymuje ów regres właśnie w odwołaniu do „faktyczności” jako „granicy, przed którą nie można się cofnąć”. Heideggerowski kontrargument wobec tezy sceptyków ukazywałby nie tyle możliwość bezpośredniego porównania myśli z samą rzeczywistością, ile raczej z myśleniem – rozumieniem, którego prawdziwość „zakładamy” razem z funkcjonowaniem we wspólnocie. Praktyka stanowiłaby zatem w oczywisty sposób niewzruszony punkt odniesienia dla myśli, której prawdziwość mamy wykazać.

Zgodnie z powyższymi ustaleniami staje się widoczne, że Heideggerowska prawda ontologiczna (otwartość świata) posiada charakter praktyczny oraz to, iż wyraża się w postaci reguł. To, co odkryte i dostępne *Dasein* w horyzoncie tak rozumianej światowości, jest czymś poręcznym tylko jako moment intersubiektywnie usankcjonowanego działania. Innymi słowy, do świata działań i tworów znaczących, który jest przez nas traktowany na sposób realistyczny i w odniesieniu do którego dysponujemy pewną i sprawdzoną wiedzą-*jak*, mamy teraz odnieść sądy funkcjonujące w teorii, więc sądy wyrażające wiedzę-*że*, aby w ogóle mogły uzyskać swą prawdziwosciową kwalifikację. Okazuje się zatem, że wypowiedzi dotyczące *czegoś obecnego* są odnoszone do czegoś, co artykułowane jest jako *coś poręcznego* i co stanowi przeżywaną spontanicznie rzeczywistość znaczącą. Ostatecznie porównywane są ze sobą dwa niewspółmierne porządki pojęciowe: z jednej strony dysponujemy opisami obecnych przedmiotów wyposażonych w konkretne cechy, z drugiej zaś regułami działań, których podjęcie wyznacza dopiero poręcznościowy charakter tego, co jest dostępne wewnątrz świata¹⁷. Problem tkwi jednakże w tym, że – jak pisze Heidegger – nawet „najbardziej przenikliwe zaledwie-tylko-*spoglądanie* na tak a tak uposażony »wygląd« rzeczy nie potrafi odkryć niczego poręcznego” (BC 89). Można uznać więc, że nie istnieją żadne takie obserwowalne cechy bytu obecnego, dające się wyrazić przy pomocy wypowiedzi opisowych, które przesądzałyby o jego znaczeniu.

Zatem oprócz tego, że wypowiedzi o obecności nie są równoznaczne z wypowiedziami dotyczącymi rzeczywistości działań, nie mogą one także uzyskać prawdziwosciowej kwalifikacji przez bezpośrednie odniesienie do reguł rządzących owymi działaniami. Jeśli intersubiektywne funkcjonowanie praktycznej wiedzy-*jak* stanowi nieprzekraczalną granicę, sprawdzony i oczywisty punkt oparcia czy też wreszcie niezbywalny fakt, z którym nie można się nie liczyć, to okazuje się, że dla potrzeb *bezpośredniej weryfikacji* i *uzasadnienia* wiedzy teoretycznej jest on zupełnie bezużyteczny. Brak możliwości bezpośredniej weryfikacji oznacza tutaj wspomniany już wcześniej *brak związku logicznego* między porządkami poręczności i obecności. Heidegger dokonuje w tym sensie radykalnej *demarkacji pomiędzy*

¹⁷ A. Pałubicka wyraża ową niewspółmierność porządku „obecności” i „poręczności” w terminach zaczerpniętych ze współczesnej filozofii analitycznej, mówiąc o wzajemnej nieprzekładalności i nieredukowalności „opisów fizykalnych” i „opisów mentalnych”. Zob. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, wyd. cyt.

rzeczywistością praktyki i rzeczywistością teorii ze względu na odmienne środki pojęciowe służące do werbalizacji tych obszarów.

Jednakże można odnaleźć u Heideggera także problematyczne stwierdzenia, które, mimo pojęciowej niewspółmierności wypowiedzi o poręczności i o obecności, sugerują zachodzenie między nimi jakiegoś związku:

Coś poręcznego ma zawsze zdadność i niezdadność, a „własności” tego czegoś są w nich niejako jeszcze uwikłane, tak jak w poręczności obecność jako możliwy sposób bycia czegoś poręcznego” (BC 107).

Źródło tego uwikłania tkwi, moim zdaniem, w braku dość wyraźnego odróżnienia perspektyw teorii i praktyki. W konsekwencji: *związek między poręcznością i obecnością jest natury genetycznej, nie zaś ontycznej, jakkolwiek z określenia tego związku mogą płynąć pewne wnioski metodologiczne.* O tym, że obecności i poręczności nie łączy związek ontyczny, świadczy z pewnością żywione przez Heideggera przekonanie, że „obiekty kulturowe” nie powstają przez „przyklejenie” wartości do „obektu przyrodniczego”, czego przecież dotyczyła Heideggerowska polemika z H. Rickertem. Odkrywanie czegoś poręcznego nie dokonuje się bowiem tak, „jakby temu najbliższemu spotykanemu »bytowi« przypisywało się takie »aspekty« i jakby obecny najpierw w sobie materiał świata był w ten sposób »subiektywnie zabarwiany»” (BC 91), jest raczej odwrotnie: w perspektywie faktyczności „to, co znaczące, jest czymś pierwotnym”¹⁸. Akt przeżycia czegoś znaczącego nie obejmuje sobą bowiem żadnego „związku fundowania (*Fundierungszusammenhang*)”¹⁹ polegającego na tym, iż nad rzekomo fundamentalnym poziomem przedmiotu przyrodniczego nadbudowuje się poziom wartości, konstytuujący dopiero rzeczywistość tworców znaczących.

Kwestię owego uwikłania pozwala dodatkowo oświecić rozwijane przez Heideggera „egzystencjalne pojęcie nauki”, które ukazywać ma „»powstanie« teoretycznego odkrywania z przeglądowego zatroskania” (BC 448). Większość prowadzonych w tym kontekście analiz wychodzi od zakłóceń towarzyszących spontanicznej praktyce, a więc od momentu, w którym przestajemy działać w zgodzie z regułami otwierającymi świat. Narzędzie, będące czymś poręcznym za sprawą jego wykorzystania, traci wówczas „swoją charakter tu-oto i utrzymuje się w indyferencji czegoś jedynie stwierdzalnego. Stwierdzalność nie jest jednakże jego byciem, lecz jego możliwym byciem przedmiotem [...]”²⁰. Postępująca analiza może teraz w „czymś jedynie stwierdzalnym” wyróżnić pewne elementy²¹, a ostatecznie „dane wrażeniowe”, które w tym kontekście stanowić miałyby

¹⁸ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, wyd. cyt., s. 73.

¹⁹ Tamże, s. 71.

²⁰ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt/Main 1988, s. 95.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, wyd. cyt., s. 113.

ostateczny budulec przedmiotu. Jest zrozumiałe, że tego rodzaju nastawienie poznawcze, koncentrujące się na samym tylko „wyglądzie” (BC 89), nie może odsłonić niczego poręcznego, skoro abstrahuje od kontekstu działania (użycia danego narzędzia), czyli od organizującego sytuację praktyki odniesienia do tego, co pierwotnie znaczące. Gdy zaczynamy określać „coś jedynie stwierdzalnego”, opisując je w kategoriach obecności, mamy do czynienia z obecnym przedmiotem. Badanie genezy postawy teoretycznej z postawy praktycznej zakłada jednak, iż respektowana przez nas wiedza praktyczna może oddziaływać nawet wówczas, gdy już opisujemy rzeczywistość w nastawieniu naukowym, niekoniecznie uświadamiając sobie to, jaką wagę posiada „zmiana nastawienia”²² z praktycznego na teoretyczne. Kwestia związku poręczności i obecności wynika, jak można sądzić, z uznania za oczywistość tego, iż „obiekty naukowe najpierw poznajemy zawsze na sposób faktycznego doświadczania życiowego”²³.

Wskazaliśmy już powyżej na to, iż znaczenia urzeczywistniane w sferze praktyki są przez *Dasein* traktowane realistycznie, a sama rzeczywistość fenomenalna jest z kolei rzeczywistością znaczeń. Chociaż *coś* staje się narzędziem *dopiero wówczas*, gdy znajduje swoje zastosowanie, praktyka skłonna jest traktować rzeczywistość jako znaczącą, nie uwzględniając wcale swego stosunku do niej. Heidegger powiada wszak, że faktyczne „doświadczanie życiowe skupia się całkowicie na *treści*, [natomiast] *sposób* [samego doświadczania] co najwyżej współwchodzi w nią. [...] faktyczne doświadczanie życiowe wykazuje *indyerencję*, jeśli chodzi o sposób doświadczania”²⁴.

Nauka, która nie odnotowuje zmiany nastawienia i sposobu własnego odniesienia do *czegoś*, funkcjonuje cały czas w perspektywie praktyki i traktuje swoje opisy jako opisy tego, co jest dla nas uchwytne praktycznie. W ten sposób, wyróżniając *coś* z perspektywy zainteresowania praktycznego jako możliwy przedmiot działania, dokonujemy jego opisu, sytuując się już na gruncie pojęciowości obecności. Zmiana nastawienia z praktycznego na teoretyczne nie jest jednakże przez nas uwzględniana, przez co skłonni jesteśmy uważać, że opisywana przez nas w kategoriach obecności rzeczywistość jest identyczna z tą, która jest otwarta i wyznaczona przez intersubiektywne reguły działań. Innymi słowy, przeoczony zostaje tutaj fakt, iż przedmiot poznania teoretycznego jest konstruowany dopiero w momencie jego pojęciowej artykulacji, co równoznaczne jest z „opuszczeniem” świata przeżywanego. Metodologiczna rola, jaką można przypisać „egzystencjalnemu pojęciu nauki”, może więc polegać przynajmniej na wskazywaniu konieczności nakreślenia wyraźnej linii demarkacyjnej biegnącej między kontekstem odkrycia a kontekstem uzasadniania, która przecież pokrywałaby się jednocześnie – w myśl ustaleń wcześniejszych – z granicą biegnącą pomiędzy praktyką a teorią

²² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 17.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 15.

ze względu na odmienność i niewspółmierność pojęciowości, w których sfery te są artykułowane. Dokładniej, korekta, jaką w tym miejscu wprowadza owo „egzystencjalne pojęcie nauki”, polega na tym, że zwraca ono uwagę na fakt, iż (1) o przedmiocie mówimy tylko w kontekście „pojęciowej artykulacji” pewnego „wyglądu” i w konsekwencji (2) podobieństwo „wyglądu” nie przesądza o tożsamości przedmiotu, przez co (3) w faktyczności obchodzimy się z narzędziami, które tylko pod względem „wyglądu” przypominać mogą przedmioty teorii.

Tęgo rodzaju deskryptywne wypowiedzi o czymś obecnym, a w sposób nieuprawniony odnoszone do czegoś poręcznego, traktuje się, zdaniem Heideggera, jako „zwolnione z obowiązku źródłowego powtarzania odkrywania” (BC 284). Skoro zaś odkrywanie oznacza działanie w horyzoncie światowości świata, to wypowiedzi te zostają tym samym wyizolowane ze źródłowego i właściwego im kontekstu praktycznego. W tym właśnie sensie stanowią one „gadaniinę” charakterystyczną dla „Sie”, specyficznie pojętej „publiczności” (*Öffentlichkeit*). Dyskurs publiczny, który dystansuje się od sfery praktycznego zaangażowania, zwraca się więc ku obszarowi obecnych przedmiotów. Tak długo, jak nie odnotowuje się zmiany nastawienia z przedpojęciowo-praktycznego na pojęciowo-teoretyczne, dyskurs publiczny przesłania rzeczywistość praktyki, utrzymując, że jest w stanie, posługując się kategoriami obecności, adekwatnie wyartykułować treść intersubiektywnie podzielanych reguł działań.

Jeśli przyznać w tym miejscu rację Heideggerowi, to stanowisko Habermasa może okazać się w pewnym sensie problematyczne. Byłoby tak ze względu na to, iż autor *Teorii działania komunikacyjnego* zdaje się dopuszczać możliwość bezpośredniego skorelowania perspektyw praktyki i teorii, abstrahując od zarysowanego wcześniej problemu pojęciowej niewspółmierności. W pracy *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu* filozof stwierdza, iż:

zdolne do mówienia i działania podmioty, jeżeli, komunikując się między sobą, chcą się „co do czegoś” porozumieć albo dojść do ładu w praktycznym obchodzeniu się „z czymś”, muszą mieć z horyzontu swego każdorazowo podzielanego świata życia „odnieść się” „do czegoś” w świecie obiektywnym²⁵.

Jednakże ukazana powyżej Heideggerowska demarkacja między rzeczywistością praktyki a rzeczywistością teorii świadczy o tym, że intersubiektywna koordynacja działań dokonuje się w realistycznie traktowanym świecie życia, który ze swej strony otwarty jest przez światowość świata, a więc przez podzielane wspólnotowo reguły działań. Z tego też powodu potoczna komunikacja nie wymaga żadnego odwołania do rzeczywistości obiektywnej, jeśli przez tę ostatnią rozumieć rzeczywistość artykułowaną w kategoriach obecności. Co więcej, wszelka próba uchwycenia i opracowania owego przejścia od świata życia

²⁵ J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 2004, s. 13.

do świata obiektywnego (świata przedmiotów obecnych) musiałaby uwzględnić sygnalizowaną wcześniej niewspółmierność aparatów pojęciowych.

W kontekście niniejszego szkicu można by postawić pytanie, czy z tego, iż nasze działania i przedmioty tych działań *mogą być* identyfikowane również w kategoriach obecności, siłą rzeczy wynika to, że podejmując działania *faktycznie, odnosimy się* „w jakiś sposób” z horyzontu naszego świata życia do świata obiektywnego? Heideggerowska demarkacja pomiędzy rzeczywistością praktyki i teorii, polegająca na ukazaniu logicznej przepaści dzielącej obie sfery, wskazywałaby na to, iż o naszych działaniach myślimy raz to z perspektywy znaczeń poręczności, a innym razem – przedmiotów obecności. Problem, który wyłania się w tym miejscu, tkwiłby zatem w trudnościach związanych ze skorelowaniem czy też uzgodnieniem wzajemnie nieredukowalnych i niewspółmiernych porządków pojęciowych.

Handiness and Presence in Heideggerian Understanding of Truth

Key words: Heidegger, hermeneutics, truth, Dasein, activity, subject

The main thesis of this essay is that the basic phenomenon of truth (*aletheia*), ‘the openness of the world’ could be crucial for the concept of ‘state of affairs’ (*Bewandtnis*) identified with a set of practical and intersubjective rules of actions. Truth is to be identified with implicit and pre-conceptual ‘knowledge-how’ rather than explicit ‘knowledge-that’ articulated in theoretical statements. If such practical understanding of environment offers the only and basic access to the world, and if it simultaneously discloses meaningful entities (tools) for theoretical thinking, the idea of a theory being true, understood as being adequate or correspondent to the world, becomes quite problematic. In fact, the relation of correspondence implies a comparison of statements about present entities with practical action-rules. Since alternative articulations of the world in the terms of ‘handiness’ on the one hand, and ‘presence’ on the other, belong to two reciprocally irreducible and incomparable conceptual systems (what corresponds to eg. Quine’s distinction between the ‘mental’ and the ‘physical’), Heidegger’s ‘early’ philosophy points to the necessity of distinguishing between a practical context of discovery and theoretical context of justification.