

MACIEJ POT PA

Uniwersytet Łódzki

HERMENEUTYKA WCZESNEGO HEIDEGGERA

1. KONCEPCJA ROZUMIENIA W HERMENEUTYCE SCHLEIERMACHERA I DILTHEYA

W pracy *Die Entstehung der Hermeneutik* sugeruje Dilthey następując prawidłowo rozwój hermeneutyki: od filologicznej praktyki z nieokreślonymi regułami interpretacyjnymi do praktyki opartej na regułach, następnie od tej praktyki do etapu systematyzacji reguł, który przechodzi dzięki Schleiermacherowi w przełomowy dla rozwoju hermeneutyki etap analizy pojęcia rozumienia. Dzięki tej analizie rozumienia stworzyła filozoficznie pewne podstawy dla stosowania w hermeneutyce reguł interpretacyjnych¹. Schleiermacher definiuje hermeneutykę jako sztukę rozumienia²: rzeczywiste rozumienie jest sztuką posługującą się rozbudowanym systemem reguł, za pomocą których rozszyfrowany zostaje sens mowy czy tekstu. Rozumienie to odwołuje się, z jednej strony, do interpretacji gramatycznej, a z drugiej strony, do interpretacji psychologicznej. W pierwszym przypadku poszczególne teksty czy wypowiedzi będą odnoszone do podstawowych struktur języka i jego praw, w drugim zaś, do całości życia, które je wyłoniło. Chodzi więc w przypadku interpretacji psychologicznej o zrekonstruowanie (*Nachkonstruieren*) poszczególnej mowy jako momentu manifestującego życie człowieka. Życie, indywidualny los, jest teraz hermeneutyczną zasadą, która kieruje procesem rozumienia. Interpretacja psychologiczna jest tym, co najbardziej własne w hermeneutyce Schleiermachera. Jest ona ostatecznie przeniesieniem się (*sich versetzen*)³ w położenie pisarza, ujęciem wewnątrz trzniego procesu powstawania dzieła⁴, reprodukcją pierwotnej produkcji, odtworzeniem pierwotnego aktu⁵, poznaniem tego, co już poznane (*Erkennen des Erkannten*)⁶, rekonstrukcją wewnętrznego momentu koncepcji, jej zakończenia (*Keimentschluss*), wokół którego organizuje się kompozycja⁷.

Koncepcja pojęcia Schleiermachera (od 1819 r.), akcentująca w hermeneutyce interpretację psychologiczną, określiła XIX-wieczne teorie Savigny'ego, Boeckha,

¹ W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. W: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Stuttgart-Göttingen 1961, s. 320.

² F. Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hrsg. H. Scholtz. Leipzig 1910, s. 54.

³ F. Schleiermacher: *Hermeneutik*, hrsg. H. Kimmerle. Heidelberg 1974, s. 132.

⁴ F. Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, Bd. III, 3, s. 355 i 358.

⁵ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. 180.

⁶ A. Boeckh: *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hrsg. W. Bratuschek, 2. Aufl. 1886, s. 10.

⁷ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, op. cit., s. 180.

Steinthal: przede wszystkim Diltheya. Stanowczo została ona podjęta dopiero przez W. Diltheya. Dilthey ze swoim programem filozoficznego rozumienia życia i poszukiwaniem dla tego rozumienia hermeneutycznego fundamentu, którego źródłem jest samo życie, był w hermeneutyce kontynuatorem Schleiermachera. Dilthey przejmując myśl Schleiermachera o roli psychologicznej interpretacji w hermeneutyce, ale nadaje jej odmienny kierunek od tego, jaki miała pierwotnie.

Hermeneutyka nie jest dla Diltheya uniwersalną nauką, umiarkowaną w każdym przypadku rozumienie, lecz przekształca się w naukę o metodzie nauk humanistycznych, gwarantując w niej naukowe rozumienie. Cel hermeneutyki to zapewnienie obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momentu w ludzkim istnieniu⁸, to zrozumienie wszelkich obiektywizacji życia. Rozumienie, o które chodzi w hermeneutyce Diltheya, jest ostatecznie rozumieniem życia, a tym samym tych form, w jakich obiektywizuje się w świecie zmysłowym wspólnota istniejąca między jednostkami - prawo, państwo, religia, nauka i filozofia. Podstaw życia w takich wartościach i historycznych kategoriach jak cel, wartość, sens, znaczenie — jest idea to samo jest twórcy i interpretatora. Podstaw rozumienia zobiektywizowanych ekspresji życia jest wykraczająca poza dystans czasu „ogólna natura człowieka”, która zarówno w interpretującym, jak interpretowanym przyjęła szczególną formę. Interpretator jest w stanie zrozumieć indywidualną manifestację życia należącą do przeszłości tylko dlatego, że sam jest indywidualnością. W tym celu musi interpretator „przenieść się” w czas, do którego należy interpretowana, zobiektywizowana forma życia. Rozumienie jest więc dla Diltheya rekonstrukcją procesu kreacji sensu; rekonstruuje się nie pojedyncze „stany psychiczne”, lecz wiat duchowy autora ujęty jako „związek oddziaływań” (*Wirkungszusammenhang*), mający w odróżnieniu od przyczynowego związku przyrody - charakter teleologiczny.

U podstaw Diltheyowskiej koncepcji rozumienia, która ostatecznie polega na przeniesieniu własnego, ja” w dany zespół ekspresji życia, leży idea równoczesności (*Gleichzeitigkeit*) interpretatora i obiektu interpretacji. Dopiero w takim przeniesieniu się interpretatora w położenie twórcy, dzięki całkowitemu czasowemu i duchowemu zrównaniu się z nim, możliwe jest „obiektywne rozumienie”, czyli: „reprodukcja pierwotnej produkcji, odtworzenie twórczego pierwotnego aktu”⁹. Dla Diltheya życie historyczne jest permanentną samoobiektywizacją życia (Dilthey w późniejszym okresie twórczości mówi o duchu). Model eksterioryzacji ducha zakłada, że obiektywizacje, w których przejawia się aktywny duch, są konglomeratem celów, wartości i znaczeń. A więc są one strukturami sensownymi, które można uchwycić i zanalizować niezależnie od faktycznego procesu życia, w oderwaniu od organicznych, duchowych, historycznych i społecznych procesów rozwoju. Natomiast rozumienie ów obiektywny związek symboli, w który zawsze już jesteście my uwikłani, możemy uzyskać przez rekonstrukcję jego sensu na podstawie własnego przeżycia. Taka operacja jest operacją odwrotną do procesu wytwarzania sensu. U podstaw modelu rozumienia Diltheya, który na miejsce naiwnej teorii wczucia (*Einfühlen*), przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia (*Erleben, Ausdruck, Verstehen*), leży model filozofii refleksji: życie ducha

⁸ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart 1961, Bd. 5, s. 317.

⁹ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, op. cit., s. 180.

polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie nie powraca do siebie za pomocą refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia.

Postęp w naukach humanistycznych polegał na stopniowym rozjaśnianiu dziejów w procesie nieustannej cyrkulacji przeżycia, przedstawienia i rozumienia wiata duchowego w pojęciach ogólnych¹⁰. Rozumienie ma więc za zadanie ujawnienie sensów - najczęściej nie wiadomych - jakie nadawali swym wytworom ich twórcy. „Samych siebie i innych rozumiemy tylko wtedy, gdy nasze przeżycie наносimy na każdy rodzaj przedstawienia zarówno własnego, jak i obcego życia. Związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia wytycza własny sposób postępowania, który udostępnia nam ludzkość jako przedmiot nauk humanistycznych. Nauki humanistyczne ufundowane są na tym związku przeżycia, przedstawienia i rozumienia”¹¹. Celem hermeneutyki jako naukowo-metodycznej teorii rozumienia jest wyznaczenie techniki interpretacji życia, tj. reguł, według których powinno przebiegać jego właściwe rozumienie. W rozumieniu hermeneutycznym - uważył Dilthey - nie poznajemy rzeczywistości całkowicie dla nas obcej, ponieważ ten, kto ją bada, jest jej twórcą. Nigdy nie znajdujemy się jako wiadomo wobec wiata w jakim niewyartykułowanym stanie, w którym dopiero poszukujemy narzędzi porozumienia. Po prostu istnienie takiego stanu jest fikcją, ponieważ zawsze w naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy zapośredniczeni przez wiata historyczno-duchowy, który zawsze już nam jest dany i jest pierwotniejszy od uwikłanego weń podmiotu poznającego. Rozumienie nie jest aktem suwerennego podmiotu, lecz jest tworem historii, ponieważ podmiot poznający zawsze poddany jest oddziaływaniom wykraczającym poza jego wiadomo.

Filozofii życia Diltheya w analizie wiadomości historycznej udało się ukazać prawdziwy historyczny sens konkretnych ekspresji ludzkiej. To, co się jej nie udało - na co zwrócił uwagę M. Heidegger - mimo przywyzywania takiej wagi do czasowości i dziejowości w procesie konstituowania sensu, to ukazanie skończoności i ograniczoności samej wiadomości interpretującej. wiadomości skończoności nie jest u Diltheya ograniczeniem wiadomości, ukazaniem skończoności samej wiadomości. Problem ten dopiero podejmie właściwie hermeneutyka fenomenologiczna M. Heideggera, a później H. G. Gadamera.

2. ONTOLOGIZACJA PROBLEMU ROZUMIENIA W *SEIN UND ZEIT*

W rozwoju filozoficznej hermeneutyki, która na filozofii XX wieku odcisnęła niezatarte piętno, hermeneutyce Heideggera przypadło szczególne miejsce. Albowiem od czasu pojawienia się *Sein und Zeit* w 1927 r. można mówić o dokonaniu się w dziejach hermeneutyki drugiego radykalnego zwrotu, wyrażającego się w tzw. „ontologizacji problemu rozumienia”¹². Z perspektywy Heideggera hermeneutyka

¹⁰ W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main 1981, s. 98.

¹¹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, op. cit., V, s. 86. Dopiero z tej perspektywy możemy zrozumieć tak wypowiedź Diltheya: „Ostatecznym celem postępowania hermeneutycznego jest lepiej zrozumieć autora, niż on sam siebie rozumiał”. Teza ta stanowi nieuchronną konsekwencję teorii o tworzeniu nie wiadomym. W. Dilthey: *Pisma estetyczne*. Warszawa 1982, s. 310.

nie jest teori sztuki wykładania sensu tekstu napisanego czy mówionego - jak to przyj te było w hermeneutyce od czasów Schleiermachera - lecz odnosi si do fundamentalnego sposobu prezentacji samego ycia: hermeneutycznego dziania si sensu bytu przytomnego (*Dasein*) człowieka. Rozumienie jest w *Sein und Zeit* pierwotn form dokonywania si *Dasein*, który jest ludzkim byciem w wiecie. W egzystencjalnej analityce *Dasein* w *Sein und Zeit* rozwija Heidegger uniwersaln i fundamentaln teori hermeneutyczn , która wyklada interpretacyjny charakter ycia. Z tej perspektywy byt, który podlega temporalnemu indeksowi dynamiki *Dasein* ze wzgl du na swoje pierwsze odniesienie do samointerpretuj cego si ycia, zostanie okre lony jako to, co por czne, jako narz dzie, tj. ze wzgl du na egzystencj egzystuj cego *Dasein*, którego okre leniami struktury s tzw. „egzystencjalnia”. Wła nie w egzystencjalnej analityce *Dasein* rozwija Heidegger uniwersaln teori hermeneutyki, która wyklada interpretacyjny charakter ycia: ze wzgl du na samointerpretuj ce si ycie analizuje Heidegger dynamik „bytu przytomnego”, jego struktury - czyli tzw. „egzystencjalnia”.

Hermeneutyczna teoria rozumienia wyło ona w *Sein und Zeit* podkre la, e rozumienie nie jest jednym z mo liwych rodzajów poznania, lecz stanowi podstawowy modus ludzkiego bytowania w wiecie¹³. Dla ka dego czytelnika *Sein und Zeit* jest jasne, e Heidegger wypracował w nim „egzystencjaln struktur ” rozumienia. Z tej perspektywy rozumienie, o którym mówił Dilthey analizuj c metod nauk humanistycznych, jest tylko „egzystencjalnym derywatem tego pierwotnego rozumienia, które współkonstytuuje byt przytomny”¹⁴ człowieka. Rozumienie, o które tutaj chodzi, jako pierwotne rozumienie - *erschliessende Seinkönnen* - dotyczy zawsze całej struktury bycia człowieka w wiecie; otwiera ono *Dasein* przed samym sob , oraz wiat jako cało , a zarazem poszczególny byt w wiecie. *Dasein* „poznaje” samego siebie przez rozumienie. Intencjonalne odnoszenie si człowieka do rzeczy nie polega na tym, e najpierw odnosi si on do rzeczy, a potem w dodatkowym akcie zwraca si ku swemu, ja”. Człowiek nie jest sobie w pełni dany w wewn trznym spojrzeniu czy akcie refleksji. Bycie przytomne człowieka - wedle Heideggera - charakteryzuje podwójna struktura: z jednej strony jest ono miejscem otwarcia na mo liwo ci poznania, działania, rozumienia, które *Dasein* projektuje, z drugiej za ta otwarto ograniczona jest przez warunek faktyczno ci (*Faktizität*). Heidegger opisuje ten stan przez kategori „rzucenia” (*Geworfenheit*) i „projektu” (*Entwurf*), które charakteryzuje podstawow konstytucj egzystencji *Dasein* człowieka. Zwi zku wymienionych kategorii nie daje si wyja ni (*Erklären*); mo na go jedynie za pomoc poruszaj cej si po kole refleksji zrozumie . Kto chce co zrozumie , dokonuje zawsze projektowania. Rozumienie nie jest niczym innym ni form dokonywania si ludzkiego *Dasein*. Nie jest ono metodyczn operacj dokonywan na danym materiale. Wyło enie sensu czego ma przeto swoje miejsce w dynamice samego *Dasein* zawieszonych mi dzy biegunami projektu i rzucenia. Dynamika *Dasein* i wyło enie perspektyw sensu jego bycia s tym, co pierwotnie „hermeneutyczne”.

¹² H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, op. dtp., s. 361. Por. tak e: F. Bianco: *Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt a. M. 1990, s. 199.

¹³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, s. 143.

¹⁴ Tam e, s. 143.

Heidegger podkreśla w *Sein und Zeit*, że sytuacja, w której człowiek jako niezależny, nieuprzedzony obserwator znajdowałby się wobec rzeczywistości, o której jeszcze nic nie wie - jest fikcją filozofów. Albowiem gdy przystępujemy do zrozumienia czegoś, zawsze już w pewnej mierze to coś rozumiemy. Wszelkie rozumienie odwołuje się do przed-rozumienia (*Vorverständnis*), w którym człowiek *a priori* ma dostęp do całości. Całość ta ujmowana jest zawsze z perspektywy tego, co mamy zrozumieć i w odpowiedniej postaci. Każde rozumienie - twierdzi Heidegger - ma strukturę założeń. Gdy rozumiemy coś w naszym codziennym byciu w świecie, to zawsze to coś rozumiane jest z perspektywy uprzednio rozumianej całości, której ono samo jest elementem. Warunkiem rozumienia czegoś jest więc uprzedni dostęp do całości, której to coś jest elementem. Rozumiemy więc coś ze względu na całość. Heidegger nazywa ten warunek - *Vorhabe*. Dostęp do tej całości dokonywany jest zawsze z pewnej perspektywy - *Vorsicht*. Wreszcie rozumienie odbywa się zawsze *a priori* w odpowiedniej postaci, w której to, co rozumiane, może być wyjaśnione. Warunek ten nazywa Heidegger - *Vorgriff*. Gdy więc przystępujemy do rozumienia czegoś, zawsze już w pewnej mierze to coś rozumiemy. Rozumiemy jego bycie, ponieważ ono jest naszym własnym projektem. Rozumiemy coś zawsze ze względu na pewien jego sens. „Sens jest tym, na czym opiera się rozumienie czegoś”¹⁵. Sens jest horyzontem projektu, dzięki któremu coś staje się zrozumiałe.

Sens odkrywany w rozumieniu nie jest przez podmiot zastawany, nie jest on czymś zewnętrznym względem samego procesu rozumienia, lecz jest w nim właśnie projektowany. Sens jest więc jednym z momentów rozumienia spinającym formalnie w jedno trzy czynniki - *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*. Rozumienie ma więc, wedle Heideggera, strukturę kolistą; sens tego, co rozumiane, zawiera się już *a priori* w samym rozumieniu. Struktura koła - określona przez *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff* - jest tym, co w ogóle umożliwia rozumienie czegoś. Heidegger pisze w *Sein und Zeit*: „W kole nie należy upatrywać wiciosum (...). Właśnie w nim kryje się pozytywna możliwość najpierwotniejszego poznania, które tylko wtedy zostanie właśnie podjęte, kiedy wyjaśnienie zrozumiałe, a jego pierwsze, stałe i ostateczne zadanie polega na sprawdzeniu w każdym przypadku, czy *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff* nie zostały zanieczyszczone przez dowolne pomysły i przede wszystkim, czy zapewnili my w opracowaniu naukowego tematu trzymanie się rzeczy samych”¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że analizy rozumienia w *Sein und Zeit* stały się punktem wyjścia współczesnej hermeneutyki.

Hermeneutyka *Dasein* nie definiuje jeszcze u Heideggera naukowego telosu filozofii. Ten zaś został na początku i kościu *Sein und Zeit* określony jako uniwersalna fenomenologiczna ontologia. Heidegger jest w pełni wiadomy, że wraz z rezultatami analiz struktur *Dasein* w *Sein und Zeit*, a mianowicie konkluzji, że sensem strukturalnej jednostki *Dasein* jest troska (*Sorge*) i czasowo (*Zeit*) - nie zostało jeszcze dane ostateczne rozwiązanie problemu ugruntowania ontologii. Hermeneutyka *Dasein* wybrana wstępnie jako możliwość droga dla rozwiązania tego problemu nie dopuszcza ostatecznego rozstrzygnięcia co do określenia filozofii jako ontologii, ponieważ stale istnieje możliwość poddania jej rewizji wychodzącej

¹⁵ Tamże, s. 151.

¹⁶ Tamże, s. 153.

z idei bycia (*Sein*). *Sein und Zeit* ko czy si wi c na otwartym problemie; została w nim tylko pokazana niezbdno hermeneutyki jako krytycznego przedstadium dla pozytywnego wypracowania ontologii (filozofii).

Hermeneutyczna fenomenologia Heideggera - chocia sama nie była adn teori sztuki wykładania sensu - była wyzwaniem rzuconym nauce. Poniewa rozumienie stanowi podstawowy sposób (*Grundmodus*) ludzkiej egzystencji, a nie jeden z mo liwych rodzajów poznania, to poj cie rozumienia w sensie egzystencjalnym wykracza poza dawn opozycj rozumienie-wyja nienie. Heidegger powiada tylko tyle, e rozumienie jako sposób poznania ró ny od wyja niania wywodzi si z pierwotnego rozumienia jako *erschliessendes Seinkönnen*. To rozumienie dotyczy zawsze całej struktury bycia człowieka w wiecie, otwiera Dasein przed samym sob , oraz otwiera przed nami wszystko, co jest; odsłania przed nami wiat jako cało i odkrywa poszczególny byt w wiecie. Dasein „poznaje” samego siebie przez rozumienie. Ka dy człowiek dany jest sobie przedrefleksyjnie, a nie przez wewn trzne spostrze enie czy akt refleksji. Dasein odnajduje samo siebie odwracaj c spojrzenie od siebie samego, zajmuj c si tym, co jest w wiecie¹⁷. Intencjonalne odniesienie si do bytu, ja” zakłada ju rozumienie jego bycia. Rozumienie za bycia „ja” zwi zane jest z rozumieniem wiata jako warunku do wiadczenia wszelkiego bytu, który znajduje si w wiecie. A skoro bycie w wiecie stanowi okre lenie samego *Dasein*, to rozumienie wiata jest zawsze rozumieniem siebie samego przez *Dasein*¹⁸.

3. OKRE LENIE HERMENEUTYKI W *SEIN UND ZEIT*

Nie jest naszym celem przedstawienie stosunku, w jakim w *Sein und Zeit* pozostaje pierwotne rozumienie - które umo liwia człowiekowi napotkanie w wiecie w ogóle jakiegokolwiek bytu - do rozumienia stosowanego w naukach humanistycznych. Nie pretendujemy te do cało ciowej eksplikacji problematyki rozumienia, w stopniu w jakim została ona wyartykułowana w *Sein und Zeit*. Nie chcemy równie stawia pytania o to, w jakim stosunku pozostaje koncepcja rozumienia przedstawiona w *Sein und Zeit* do koncepcji hermeneutycznej zarysowanej w pó niejszej twórczo ci filozoficznej Heideggera, po dokonaniu si w jego filozofii tzw. „zwrotu” (*Kehre*). Cel, jaki sobie stawiamy, jest o wiele skromniejszy, chcemy mianowicie przedstawi pocz tki hermeneutyki M. Heideggera, przede wszystkim na podstawie jego wczesnych wykładów zatytułowanych *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, które wygłaszał w latach 1920-23¹⁹. Si gni cie do tych wczesnych wykładów, nie opublikowanych za ycia Heideggera, wydaje si konieczne z wielu powodów, je li zmierza si do rekonstrukcji jego hermeneutyki.

Jeden z nich wi e si z tym, e Heidegger nie przedstawił w *Sein und Zeit* w sposób jasny tego, co rozumiał pod poj cciem hermeneutyki bytu przytomnego człowieka. Równie narzuca si fakt, e Heidegger omawia program hermeneutycznej

¹⁷ Tam e, s. 119.

¹⁸ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, t. 24. Frankfurt am Main, 1975, s. 250.

¹⁹ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe*. Bd. 63. Frankfurt a. M. 1988.

fenomenologii na niewiele więcej niż pół stronie paragrafu 7., z którego o wiele więcej dowiadujemy się o tym, co myślał on o fenomenologii niż o hermeneutyce. Z wywodów tych wynika, że słowo *hermeneutika* pochodzi od greckiego słowa *hermeneuein* i zgodnie z jego pierwotnym sensem oznacza procedurę wykładania (*Auslegung*)²⁰. Autor dodaje jeszcze do tego, że hermeneutika równoznaczna jest z „analizą egzystencjalną ci egzystencji”²¹. Ale należy zwrócić uwagę na to, że Heidegger mówi także o „analizie bycia przytomnego” (*Analitik des Daseins*), o „hermeneutyce faktyczności” (*Hermeneutik der Faktizität*) i o „ontologii bytu przytomnego” (*Ontologie des Daseins*).

Wszystkie te określenia funkcjonują jako synonimy i nie daje się na ich podstawie powiedzieć czego więcej o hermeneutyce niż to, że zadanie jej polega na odsłonięciu podstawowych struktur bytu przytomnego człowieka. Jej sens daje się sprowadzić przede wszystkim do analizy *Dasein* wykładającej sens struktur bytu przytomnego człowieka, któremu są one już uprzednio dane. Heidegger nie rozważa przy tym tego, jak jego nowe ujęcie hermeneutyki ma się do antycznego normatywnego i dogmatycznego rozumienia hermeneutyki, zgodnie z którym jej cel pokrywa się z rolą boga Hermesa w tradycji mitologii greckiej, przynoszącego ludziom przesłanie bogów i wykładającego im jego sens. Nie ustosunkowuje się również do nie tak przecież odległej dla niego tradycji hermeneutyki Diltheya.

Sytuacja ta uległa zasadniczej zmianie wraz z publikacją w 1988 r. wczesnych wykładów Heideggera z hermeneutyki, zatytułowanych *Ontologia. Hermeneutika faktyczności ci* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*), które wygłaszał on we Freiburgu od 1919 do 1923. Pomimo tego, że Heidegger już w *Sein und Zeit*²² zwracał uwagę na fakt, iż od semestru zimowego 1919/20 wygłaszał wykłady z „hermeneutyki faktyczności ci”, a jego uczniowie, jak: Gadamer, Becker, Löwith z entuzjazmem wyrażali się o nich, to samo zachowanie się tych wykładów nie było do niedawna czymś niezbyt pewnym²³. Dopiero teraz na ich podstawie można było podjąć zadanie wykazania w pełni hermeneutycznych korzeni Heideggerowskiej fenomenologii przedstawionej w *Sein und Zeit*²⁴.

4. POJĘCIE FAKTYCZNOŚCI DASEIN W WYKŁADACH O HERMENEUTYCE Z 1923 R.

Heidegger używa pojęcia „faktyczności” (*Faktizität*) w opozycji do pojęcia tego, co logiczne (*Logizität*), które odnosi do tego, co ogólne i ponadczasowe. W tym sensie pojęcie faktyczności odsyła do tego, co przypadkowe, czasowe,

²⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., s. 37.

²¹ Tamże, s. 38.

²² Tamże, s. 72. Także w książce *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, s. 95, powołuje się Heidegger na te wykłady.

²³ O. Pöggeler jako pierwszy w Niemczech zamieścił w swojej książce *Der Denkweg Martin Heidegger* notatki z wczesnych wykładów Heideggera. Por. także tego autora *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. „Dilthey Jahrbuch” 4, 1986/87, s. 126.

²⁴ Por. pracę amerykańskiego badacza filozofii Heideggera: T. Kisiel: *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität” im Frühwerk Heideggers*. „Dilthey-Jahrbuch” 1986/87, s. 94.

niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju. Wywodzi si ono - na co trafnie zwrócił uwag O. Pöggeler²⁵ - z tradycji filozofii Kantowskiej. U Kanta nie tylko w filozofii teoretycznej mówi si o przeciwie stwie mi dzy tym, co dane faktycznie w zmysłowo ci, a apriorycznymi formami poznania, ale tak e w krytyce praktycznego rozumu wskazuje Kant na ogólne prawo moralne jako fakt (*Faktum*) rozumu. Przeciwie stwo mi dzy tym, co faktyczne, a tym, co logiczne, zyskało jeszcze na znaczeniu w neokantyzmie wraz z pojawieniem si pytania o to, co irracjonalne (np. w obszarze sztuki i religii), konkretne, a wi c z pojawieniem si pytania o faktyczne do wiadczenie historii²⁶. Nieco pó niej E. Husserl wprowadził poj cie „faktyczno ci” do przerobionej wersji *Bada logicznych*; równie pierwszy tom *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* wi e problem faktyczno ci z problemem istnienia wiata. Do tego okre lonego przez tradycj poj cia faktyczno ci nawi zał Hddegger, kiedy przeciwstawił si w swoich wykładach (w 1919 r.) Husserlowi, wysuwaj c przeciwko jego filozofii tez , e je li mówimy o Ja transcendentalnym, to nale y pomy le je jako Ja okre lone historycznie²⁷.

Zapewne pod wpływem dzieła Jaspersa *Psychologia wiatopogl dów (Psychologie der Weltanschauungen)* Heidegger mówi w wykładzie prowadzonym w semestrze letnim ju nie o Ja-historycznym, lecz o Ja-umieszczonym w sytuacjach (*Situations-Ich*)²⁸. Natomiast w kolejnym wykładzie w semestrze zimowym 1919/20 *Grundprobleme der Phänomenologie* - zapewnie tak e pod wpływem Jaspersa, który w *Psychologii wiatopogl dów* mówi o „faktycznej indywidualnej egzystencji”, ale równie pod wpływem *Etyki* Schelera, w której autor pisał o „faktyczno ci yda” - u ywa Heidegger poj ci „faktyczne ycie” (*das faktische Leben*)²⁹. W wykładzie tym definiuje „naoczno ” (*Anschauung*) jako form „zatoskania” (*Bekümmerng*), a „faktyczno ycia” okre la jako mo liwo zarazem „utracy i pozyskania”, oswojenia si yda z samym sob . Naoczno , która na drodze wykształcenia odpowiedniej poj ciowo ma zapewni „odnowienie si yda” poprzez dost p do jego „ródła”, ma w wykładzie charakter „naoczno ci rozumiej cej” (*verstehende Anschauung*). W ten sposób Hddegger ju w tym wykładzie si ga po hermeneutyk . Dlatego te - jak na to wskazuje ju podtytuł wykładu *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* - Heideggerowi chodzi w nim o wykształcenie teorii filozoficznego formułowania poj , a mianowicie eksplikacji hermeneutycznych, tj. formalnie-wskazuj cych poj (*formal-anzeigende Begriffe*).

Równie o tym, e Heidegger w powa ny sposób podj ł problematyk hermeneutyki wiadczy mo e fakt, i zapowiadnemu na semestr letni w 1923 r. wykładowi o *Ontologii* nadał tytuł *Hermeneutika faktyczno ci (Hermeneutik der Faktizität)*. Faktyczno została tutaj uj ta w kontek cie „historyczno ci”, tak jak uprzednio „naoczno ci” został przydzielony predykat „rozumiej cego” odnoszenia si do „ekspresji” (*Ausdruck*) yda. W ten sposób faktyczno została

²⁵ O. Pöggeler: *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, op. cit. s. 137.

²⁶ Tam e, s. 137.

²⁷ Tam e, s. 138.

²⁸ Tam e, s. 138.

²⁹ Tam e, s. 138. Wykład ten, którego podtytuł głosi: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* nie został jeszcze opublikowany. Powołuje si na dokładnie R. Makkrel: *Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens*. W: *Zur philosophischen...*, op. cit., s. 181.

przyporządkowana przedteoretycznemu życiu człowieka, tak jak ono konkretnie tu oto (*Da*) w świecie się manifestuje i jest przez człowieka przeżywane. Za pomocą pojęcia faktyczności tematyzuje Heidegger przede wszystkim osobowość konkretnego człowieka. Pojęcie to odnosi się więc do egzystencji (*Existenz*) ujętej jako obecnie „należącej” i przeżywanej przez konkretnego człowieka, która dla niego samego jest pewną jego własnością – moją bycia (*Seinkönnen*).

Takie właśnie określenie faktyczności jako niezbywalnej własności moją bycia człowieka pojawia się w wykładzie z 1923 r.: „Faktyczność jest oznaczeniem charakteru bycia »naszego«, »własnego« bytu przytomnego (*Dasein*). Właściwe określenie to znaczy: każdemu do czasu bytu przytomnego (...) o ile zgodnie ze swoim byciem (*seinsmässig*) w swoim charakterze bycia jest »tu oto« (*Da*). Bycie przytomne ujęte zgodnie ze swoim byciem znaczy: nie jest ono nigdy pierwotnie ujęte ani jako przedmiot naoczności ani jej określenie (...) lecz jest ono samo dla siebie tu oto w tym »jak« (*Wie*) swojego najwłaściwszego bycia”³⁰. A nieco dalej mówi Heidegger o *Dasein*: „bycie przytomne ujęte jako własności nie oznacza izolację relatywizacji, która sprowadzałaby go do czegoś oglądanego z zewnątrz, ani nie jest ono tym pojedynczym właśnie (*solus ipse*), lecz ta jego »moja« (*Eigenheit*) jest tym »jak« bycia (*ein Wie des Seins*), wskazaniem drogi moją bycia czuwającym” (*Wachseins*)³¹. Powstaje w tym miejscu pytanie: do czego potrzebna jest Heideggerowi hermeneutyka? Odpowiedź można znaleźć w stwierdzeniu, że hermeneutyka ma odsłonić charakter samej faktyczności *Dasein*. Ze względu na swój „przedmiot” hermeneutyka pokazuje po pierwsze, że faktyczność *Dasein* może podlegać procesowi wykładania sensu; po drugie, że ten proces nie jest czymś dla konkretnego bycia bytu przytomnego (*Sein des Daseins*) obojętnym, ponieważ hermeneutyczny proces wykładania sensu *Dasein* właśnie ciwie konstytuuje jego bycie. Proces wykładania sensu *Dasein* jako współkonstytuuje jego bycie jest tym momentem, który utrzymuje bycie przytomne człowieka w charakterze, który Heidegger nazywa „byciem czuwającym” (*Wachsein*).

Heidegger pisał: „Hermeneutyka ma zadanie uczynić przystępnym i zakomunikować (*mitzuteilen*) bytowi przytomnemu bycie przytomne w jego charakterze bycia, odkryć samowyobcowanie (*Selbstentfremdung*), które porządkuje bycie przytomne”³².

Dopiero z tej perspektywy staje się zrozumiałe, że Heideggerowi nie chodzi w wykładach o hermeneutykę jako sztukę interpretacji, czy wykładania sensu jakiego tekstu, rozmowy czy historii, lecz że ujmując ją znacznie radykalnie jako samo wykładanie (*Auslegung*) charakteru *Dasein*. Hermeneutyka nie jest tutaj jak u Schleiermachera czy Diltheya teorią sztuki wykładania sensu (*Kunstlehre der Auslegung*), lecz jest samym wykładaniem (*Auslegung*). Dopiero z tej perspektywy staje się zrozumiałe powoływanie się Heideggera w *Sein und Zeit*, przy określeniu znaczenia hermeneutyki, na greckie słowo *hermeneuein* ujęte jako wykładanie (*Auslegung*)³³. Tym samym odchodzi Heidegger od ujęcia hermeneutyki jako metody nauk humanistycznych, upatrując jej podstawową rolę w płaszczyźnie

³⁰ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 7.

³¹ Tamże, s. 7.

³² Tamże, s. 15.

³³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., s. 37.

demistyfikacji ontologicznego samoskrywania (*Selbstverdeckung*), samowyobcowywania si (*Selbstentfremdung*) faktyczno ci bytu przytomnego człowieka. Heidegger przyjmuje w wykładach - co pó niej zostanie wł czone do struktury *Sein und Zeit* i wyra one przez poj cie „upadania” (*Verfallen*) egzystencji - e faktyczno bytu przytomnego mo e „skrywa si ” (*verdeckt sein*) i dlatego mo e nie by „dost pna” dla niego samego. Hermeneutyka miaaby wi c na celu przeciwdziaa temu procesowi „skrywania si ”, czy „samowyobcowywania si ” bytu przytomnego. Motyw „samowyobcowywania si ” człowieka, przekonanie, e człowiek stale nie rozumie sam siebie, jest niew tliwie centralnym momentem wykładów *Hermeneutik...* Dochodzi on ju do głosu we wcze niej-szych wykładach Heideggera, w których został oznaczony przez poj cie *Ruinananz*³⁴.

Heidegger s dzi, e człowiek stale rozumie siebie w sposób fałszywy i e hermeneutyce ju od czasów Arystotelesa przypadło zadanie obrony przed t chroniczn samomistyfikacj . Przy interpretacji pocz tków hermeneutyki w staro- ytno ci, której krótk histori zamieszcza na pocz tku wykładów, uderza wprost w oczy, e Heidegger wyklada j z punktu zadania, jakie stawia przed hermeneutyk w swojej filozofii. Bowiem o dziele Arystotelesa *Peri hermeneios* pisze w nast puj cy sposób: „Traktuje ono *logos* w jego podstawowej zdolno ci do odkrywania i obcowania z bytem. Tytuł jest zgodny z tym, co powiedzieli my powy ej (...)”³⁵. Hermeneutyka zmierza do odsłoni cia tego, co zakryte. Moment ten doszedł ju do głosu u Arystotelesa w powi zaniu hermeneutycznego logosu z mow . Referuj c hermeneutyk Arystotelesa Heidegger zwraca uwag , e własno ci mowy jest udost pnienie czego jako tu oto (Da), otwartego, jako istniej cego. Tak okre lony logos ma podstawow wła ciwo , a mianowicie: czyni, co przedtem ukryte (*Verborgenes*), załoni te (*Verdecktes*) czym odsłoni tym. Point rozwa a Heideggera wyra a teza, e szczególny aspekt hermeneutyki przejawia si w uczy- nieniu czego jawnym (*Kundtun*)³⁶. Mo na wi c powiedzie , e hermeneutyka to proces wydobycia czego z ukrycia, odsłoni cie tego, co niejawne.

Heidegger wi e w wykładach poj cie faktyczno ci, hermeneutyki i fenomenologii w jedn cało . Hermeneutyka o tyle wi e si tutaj z fenomenologi , która zmierza do ujawnienia i przedstawienia struktur *Dasein*, e wydobywa ona na jaw autentyczne „mo liwo ci bycia”, demistyfikuj c „wyobcowane” formy *Dasein*, w których przejawiał si on w sposób fałszywy. Filozofii przypada zadanie zniesienia tego fałszywego zrozumienia przez ycie samego siebie i w tym sensie jest ona hermeneutyk , poniewa hermeneutyka słu yła od dawna mniej zrozumieniu ni obronie przed niezrozumieniem (*Missverständnis*) siebie³⁷. Poj cie hermeneutyki, o którym mówi si w wykładach, nie jest u yte w znaczeniu, jakie nadała mu Diltheyowska teoria wykładania sensu tekstu, epoki etc. Termin ten oznacza raczej, w nawi zaniu do jego pierwotnego znaczenia, okre lon jedno dokonania

³⁴ J. Grondin: *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, op. cit., s. 167.

³⁵ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 10.

³⁶ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., s. 121.

³⁷ Ch. Jamme: *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*. „Dilthey-Jahrbuch” 4 (1986/87), s. 80.

hermeneuein (przekazywania), tj. wykładania faktyczności *Dasein*, które prowadzi do jej „spotkania, przeżycia, uchwycenia i nadania jej pojęcia”.

Heidegger sytuuje się w opozycji do zobiektywizowanej, urzeczowionej, wyobcowanej samo wiadomości człowieka³⁸. Dopiero w tym świetle lepiej możemy zrozumieć stwierdzenie, że hermeneutyka faktyczności ma wyłożyć historię zakrywania się bytu przytomnego człowieka. Ma ona przypomnieć egzystencji o niej samej jako „możliwość bycia”.

Heideggerowska analiza *Dasein* sytuuje się w wykładach wiadomym w płaszczyźnie nie analizy formalnej, tj. jej pojęcia mają walor formalno-wskazujący (*formal-anzeigend*) (stanowisko w tej materii nie uległo zmianie w *Sein und Zeit*). Poprzez formalno-wskazujący analizę zmierza Heidegger do wypracowania sytuacji, w której *Dasein* może dopiero podjąć konkretne rozstrzygnięcie (*Entscheidung*). Formalno-wskazujący charakter analizy widzi się w tym, że Heidegger nie pominął z imienia konkretnych społecznych form samowyobcowania człowieka, lecz jedynie zmierza do wypracowania sytuacji, w której „bycie czuwającym” *Dasein* określa horyzont, w ramach którego mogą zapaść egzystencjalne rozstrzygnięcia. Heidegger stale podkreśla przewagę przedteoretycznego, praktycznego podejścia do faktyczności *Dasein*, nad jej teoretyczno-naukowe próby uchwycenia, która nieuchronnie prowadzi do procesu „samowyobcowania się”. Teoretyzowanie na temat bycia prowadzi - jego zdaniem - do jego samowyobcowania. Nie daje się ukryć tego, że sam Heidegger wniknął w sprzeczność, ponieważ jego analiza *Dasein*, akcentująca prymat praktyki nad teorii, sama nie może być analizą konkretnego bytu przytomnego człowieka i zawiera w sobie aspekt ogólnej, wyrażonej w pojęciach teorii³⁹. Określenie *Dasein* poprzez strukturę „bycia czuwającym”, czy „zatraskania” nie jest przeciwieństwem samemu, co znajdowanie się człowieka w konkretnej sytuacji zatraskania o swój byt przytomny w świecie⁴⁰. Hermeneutyka faktyczności dostarcza w najlepszym razie „formalno-wskazujących” pojęć, które jako takie ani nie są konkretne, ani nie odnoszą się do jakiegoś pojedynczego *Dasein*, ponieważ są filozoficznymi pojęciami ogólnymi. Heidegger zdaje sobie sprawę

³¹ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 16. J. Grondin w artykule *Die Hermeneutik der Faktizität...*, op. cit., s. 169, w oryginalny sposób zestawia Heideggerowskie krytyki samowyobcowania człowieka z krytykami Lukácsa urzeczowienia człowieka, przedstawionymi przez niego w dziele *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Uważa on, że w radykalnej krytyce procesu reifikacji można upatrywać podstawę dla opowiedzenia się Heideggera po stronie faszyzmu, a Lukácsa po stronie stalinowskiego totalitaryzmu. Radykalna krytyka reifikacji - wskazująca na inspirację filozofii lewicy heglowskiej obu filozofów - umożliwia poszukiwanie idealnego, czystego, pozbawionego upadku stanu społecznego, któremu wyśledzić naprzeciw totalitaryzmu, „definiując się przez wyłączenie wszystkiego co nieczyste - co odpowiadałoby w pewien sposób krytyce urzeczowienia” (J. Grondin, s. 170). Nie wdajemy się bliżej w analizę zasadności zestawienia Heideggerowskiej krytyki samowyobcowania człowieka z Lukácsowskimi krytykami reifikacji, która ma u niego jednoznaczne społeczno-polityczne implikacje, których brak u Heideggera, trudno zaprzeczyć, temu, że Heideggerowi i Lukácsowi wspólnie jest odrzucenie demokracji jako politycznej formy rządów, w której ludzie rozwijają trudną sztukę zawierania kompromisów, wyłaniając w życiu społecznym szereg takich instytucji, jak: wolne wybory, podział władzy itd., które zapobiegają urzeczywistnieniu w życiu społecznym radykalnych koncepcji filozofów.

³⁹ J. Grondin: *Die Hermeneutik der Faktizität als...*, op. cit., s. 172.

⁴⁰ C. F. Gethmann: *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. „Dilthey-Jahrbuch” 4 (1986/87), s. 31. Jest to wyraźny wpływ w tym okresie filozofii Diltheya na myślenie Heideggera.

z tego napięcia między hermeneutycznym rozumieniem *Dasein*, wyrażonym w pojęciach formalno-wskazujących, a ich ogólnym filozoficznym charakterem.

Niektórzy autorzy uważają, że immanentnym wyrazem tej sprzeczności jest u Heideggera niezdecydowanie co do odniesienia hermeneutyki do filozofii, jakie występuje w wykładach z 1923 r. Z jednej strony uważa, że hermeneutyka jest właściwą drogą prowadzącą do filozofii. Bowiem „zaniepokojenie własnego bytu przytomnego” (*Beunruhigung des eigenen Daseins*), które odkrywa hermeneutyka, jest pierwotnym motywem filozofii; dlatego te ani nie może być ona nauką, ani teorią wiatopoglądów. W filozofii chodzi o to – pisał Heidegger we wcześniejszym wykładzie w 1920 r., o bycie do wiadomości w jego „pełni, ciemności i intymności”, a nie, jak ma to miejsce w systematycznej filozofii „transcendentalnej grupy” (Rickert – Windelband; Husserl), poszukiwaniu w nim „ostatecznych celów, wartości, norm”. Z perspektywy koncepcji, przedstawionej w tym wykładzie, bycie jest „centralnym zjawiskiem” (*zentrales Urphänomen*), który artykułuje swój sens w różnych wykładniach⁴¹. Heidegger próbuje znieprzeciwieństwo między filozofią i nauką (Husserl), a filozofią jako wiatopoglądem (Dilthey), nie poprzez wypracowanie między nimi kompromisu, lecz dzięki wypracowaniu filozofii jako hermeneutycznej fenomenologii, która ujmuje bycie w jego pierwotnej faktyczności i to nie w sensie ujęcia teoretycznego, lecz jako „wzajemnego uczestnictwa, zatroskania”, tak aby ten, który „troszczy się”, sam został „ugodzony przez to zatroskanie”⁴².

Z drugiej strony Heidegger sytuuje hermeneutykę poza filozofią. W *Hermeneutik der Faktizität* tak o tym pisał: „Ze swej strony przypuszczam, jeżeli ta osobista uwaga jest dozwolona, i hermeneutyka nie jest filozofią, tylko czymś przejściowym (*vorläufiges*); sprawa tak się z nią ma, że nie chodzi, aby jak najszybciej wyjść z tego stanu, lecz możliwie jak najdłużej w nim wytrwać”⁴³. Jest czymś oczywistym, że określenie hermeneutyki jako drogi do filozofii nie usuwa wewnętrznej sprzeczności między obiema dyscyplinami, która leży w tym, iż hermeneutyka musi odwrócić się od teorii, aby osiągnąć konkretny byt przytomny, za filozofia zaś i do osiągnięcia teoretycznego statusu ogólnej wiadomości⁴⁴. O kierunku, w jakim później pójdzie rozwój zaniecia tej sprzeczności, może wiadczyć taki oto fragment z wykładów: „Hermeneutyka sama nie jest filozofią; chce ona jedynie dzisiejszym filozofom przedłożyć do odpowiedniego rozpatrzenia przedmiot, o którym do tej pory zapomnieli”⁴⁵. Możliwe do sformułowanie odczytywane w świetle stanowiska wypracowanego w *Sein und Zeit*: hermeneutyka wprawdzie nie jest filozofią, tym niemniej chce ona mieć wkład do filozofii poprzez to, iż przypomina filozofom o zapomnianym przez nich przedmiocie. Jako taki wkład jest ona *nolens volens*

⁴¹ Por. R. A. Makkrel: *Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, op. cit., s. 179-197.

⁴² M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Nie opublikowany jeszcze wykład Heideggera z 1920 r. Cytuj według F. Rodi: *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit*. „Dilthey-Jahrbuch” 1986/87, s. 41.

⁴³ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 20.

⁴⁴ J. Grondin uważa, że wiadomo, że wewnątrz tej wewnętrznej sprzeczności była powodem, dla którego Heidegger wstrzymywał się z publikacją swojego wykładu, a do czasu pojawienia się dojrzałego ujęcia tego problemu w *Sein und Zeit*. Por. J. Grondin, op. cit., s. 173.

⁴⁵ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 20.

filozofii. Jednak e nie zapominajmy te o tym, e je li hermeneutyka okre la si polemicznie w stosunku do filozofii, to chodzi tu o to, e ma ona dokona krytyki filozofii w sensie krytyki przeprowadzonej w obr bie samej filozofii i przez to nale cej od wieków do tradycji filozoficznej.

Je li wedle tego okre lenia hermeneutyka miaaby by samokrytyk filozofii, to musi ona - s dzi Heidegger - przyj form destrukcji (*Destruktion*) dotychczasowej filozofii. Heidegger wyraził to dobitnie wprost: „Hermeneutyka oznacza destrukcj (*Hermeneutik ist Destruktion*)⁴⁶. Poj cie destrukcji jest jednym z nerwów konstrukcyjnych wykładów i oznacza: krytyczne zniesienie tradycji filozoficznej, o ile uniemo liwia ona poprzez swoje poj cia dost p do bycia (*Sein*). Z tej perspektywy podstawowe zadanie filozofii polega na „odsłoni ciu dziejów zakrywania” (*Erschliessung der Verdeckungsgeschichte*) bycia⁴⁷. Prowadzi to nie tylko do destrukcji fenomenologii⁴⁸, której Heidegger zarzuca, i nie uwzgl dnia dziejowo ci, ale wła ciwie odnosi si do całej tradycji metafizycznej. Z punktu widzenia Heideggera dopiero hermeneutyka uj ta jako narz dzie destrukcji tradycji metafizycznej jest wła ciwym wkładem do fenome- nologii.

Mo na w tym miejscu zapyta : na czym polega destrukcja metafizyki, o której mówi Heidegger w wykładach okre laj c przez ni poj cie hermeneutyki? Po lekturze wykładów narzuca si , e destrukcja metafizyki polega na okre lonym sposobie wykładania jej sensu, który nie ma nic wspólnego z tzw. „obiektywnym” wgl dem w sens tradycji metafizycznej. Destrukcja jako sposób wykładania tradycji metafizycznej jest z góry zorientowana, jak by my to dzisiaj powiedzieli - „normatywnie”. Heidegger wiadomie zrywa w wykładach z Diltheyowsk tez o mo liwo ci obiektywnej rekonstrukcji sensu jakiego tekstu, epoki, czy szerzej spraw ujmuj c: historii w ogóle. Hermeneutyka zrywa wiadomie - pisze Heidegger - z „naukow zasad bezstronnego punktu obserwacyjnego”⁴⁹. W Heideggerowskiej tezie, e „Dasein nie mo e by przedmiotem oboj tnego teoretycznego mniemania”, mo na upatrywa prefiguracj tezy wyra onej znacznie dobitniej pó niej w *Sein und Zeit*, wedle której wszelkie rozumienie czego odwołuje si do przed-rozumienia (*Vorverständnis*)⁵⁰. Hermeneutyka faktyczno ci rozumiana jako destrukcja tradycji metafizycznej sama ujmuje siebie jako filozoficzna krytyka „bezkrytycznego” przekazanego przez tradycj filozoficznego uj cia człowieka. W paradoksalny sposób s dzi Heidegger, e powoływanie si na naukow obiektywno prowadzi w filozofii do podniesienia w niej do rangi zasady „braku krytycyzmu”⁵¹. U podstaw takiego stwierdzenia, które pó niej przejmie od swojego nauczyciela H. G. Gadamer, le y przekonanie o tym, i krytyka jest tylko wtedy sensowna, je li badacz wnosi w ni perspektyw własnego widzenia rzeczy, która jest przedmiotem krytyki. Tak zwane „obiektywne spojrzenie na rzeczy” jest równoznaczne z ogóln „dyspens od krytycznych pyta ”.

⁴⁶ Tam e, s. 105 i s. 48.

⁴⁷ Tam e, s. 75.

⁴⁸ Tam e, s. 75.

⁴⁹ Tam e, s. 82.

⁵⁰ Tutaj nale y upatrywa ró dła hermeneutycznej koncepcji przes dów (*Vorurteile*) Gadamera, które s dla „warunkami rozumienia”. Por. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, s. 261.

⁵¹ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit., s. 82.

Zadanie hermeneutyki u tej jako destrukcja nale y rozumie jako destrukcj takich u człowieka, które czyni z niego przedmiot „oboj tnych teorii, umieszczanych na miejsce Dasein, przejmuj cego swoje bycie jako własn mo liwo bycia”⁵².

Podstawowa teza Heideggera w tym kontek cie brzmi, e bycie człowieka zostało w filozoficznej tradycji u te w sposób fałszywy, poniewa ujmowano je za pomoc predykatów nale cych do wiata rzeczy. W ten wła nie sposób przypisano człowiekowi wieczne predykaty na podstawie „bezzstronnego obiektywnego poznania”. Heidegger s dzi, nie bez podstaw, e to u cie teoretyczne człowieka ma swoje podstawy w greckiej ontologii Platona i Arystotelesa, którzy ujmowali bycie (*Sein*) jako stał obecno (*Anwesenheit*) ujawniaj c si bezzstronnemu *poein*. Heidegger s dzi, e u cie bycia jako stałej obecno ci zawa yło na całej tradycji zachodniej metafizyki a po fenomenologii Husserla.

W wykładach z *Hermeneutyki...* ostrze polemiczne wymierzone jest przeciwko takim teoretycznym u ciom bycia człowieka, które nie odstaniaj adnej ze struktur *Dasein*. Zazwyczaj popełniaj one przynajmniej jeden z dwóch bł dów: albo czerpi poj cia do opisu bycia człowieka z obszaru poj ciowego nadaj cego si do opisu przedmiotów nale cych do wiata, albo zakładaj fałszyw metod opisu, a mianowicie zakładaj , e mo na poda bezzstronny, obiektywnie wa ny opis istoty człowieka. Prawda za jest taka, i zawsze ju mamy do czynienia z jakim przed-rozumieniem własnego bycia (wyznaczonym przez sfer ycia codziennego), który w ogóle umo liwia i okre la odpowied na pytanie, jakie jest konkretne bycie ludzkie.

Wniosek z tego taki, e hermeneutyczna destrukcja tradycji metafizycznej wykładaj c sens tej tradycji czyni j jawn ; nie chodzi wi c, jak mo na by si tego spodziewa , o przewyci enie metafizyki, lecz o uczynienie jawnym czego , co uprzednio było zakryte. Dobry przykład na to, o co w tym kontek cie chodzi, zaczerpn mo emy z *Sein und Zeit*, gdzie Heidegger pokazuje, jak za okrelon koncepcj bytu (*Seiende*) filozofów staro ytnych kryło si nieprawdziwe u cie bycia (*Sein*) jako stałej obecno ci (*Anwesenheit*). Z punktu widzenia hermeneutyki do tego, co zasłoni te (*verdeckte*), nale y samozakrywanie i dzieje tego zakrywania.

Jeste my ju w stanie wyda opini , na ile wczesna hermeneutyka Heideggera jest jeszcze dzisiaj aktualna⁵³. W perspektywie sporów zwi zanych z usytuowaniem hermeneutyki w filozofii współczesnej umieszczano hermeneutyk w latach siedemdziesi tych w opozycji do krytyki ideologii (Gadamer *contra* Habermas), a w latach osiemdziesi tych przeciwstawiano j dekonstruktywizmowi (Gadamer wraz z Habermasem *contra* Derrida). Na podstawie wczesnej hermeneutyki Heideggera mo na u wiadomi sobie, e te przeciwie stwa zostały w znacznym stopniu sztucznie wymy lone, poniewa hermeneutyka faktyczno ci jest równocze nie pierwotn form krytyki ideologii i destrukcj fałszywej ontologicznej tradycji filozoficznej. Przeciwstawienie si procesowi samowyobcowania si człowieka w imi bytu przytomnego jest przecie podstawowym motywem krytyki ideologii, a przeciwstawienie si fałszywej ontologicznej tradycji metafizycznej oznacza jej hermeneutyczn dekonstrukcj . Wniosek z tego taki, e pierwotnie aspekt krytyki

⁵² Tam e, s. 25.

⁵³ Problem ten podejmuje F. Bianco w artykule *Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik*. W: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, op. cit., s. 198-210.

ideologii i destrukcji ontologicznej zachodniej tradycji metafizycznej był u Heideggera w wykładach z 1923 r. nierozzerwalnie ze sobą spleciony⁵⁴.

Atoli w hermeneutyce faktyczno ci chodzi Heideggerowi o wypracowanie adekwatnego dostępu do *Dasein* człowieka. Nie mają racji więc ci interpretatorzy filozofii Heideggera, jak Derrida czy Vattimo, którzy uważają, iż pytanie o bycie *Dasein*, czy w późniejszej filozofii, po tzw. „zwróceniu”, pytanie o bycie (*Sein*) jest metafizycznym resztką w myśli Heideggera⁵⁵. Takie inne wybitny znawca fenomenologii⁵⁶, jakim jest K. Held, niesłusznie uważa, że pytanie o bycie jest u Heideggera tylko transformacją pytania o byt u Arystotelesa, a więc nie pasuje do programu fenomenologii. Hermeneutyka faktyczno ci - na co trafnie zwraca uwagę J. Grondin⁵⁷ — wydaje bitwę procesowi samowyobcowania się człowieka w tradycji metafizyki zachodniej. Hermeneutyczna destrukcja niewłaściwego ujmowania w tej tradycji istoty człowieka, wskazując na byt przytomny człowieka i jego podstawowy charakter „bycia czuwającym” (*Wachsein*), sama nie może sprawić tego, aby człowiek urzeczywistnił swój autentyczny form istnienia, ponieważ zawsze pozostaje na płaszczyźnie niepojętej, nie przekraczając sfery tego, co ogólne. A więc pytanie o bycie nie jest dla Heideggera bezkrytycznym przejściem scholastycznego pytania o byt, jak sądzi Held, lecz wiadczy o radykalnie krytycznym podejściu do fenomenologii i metafizycznej tradycji. Pytanie o bycie, które stawia Heidegger w wykładach z 1923 r., nie oznacza, jak u Arystotelesa, pytania o powiżanie w jedno: prawdy, własności i możliwości, lecz służy przede wszystkim wypracowaniu odpowiedniego dostępu do bycia bytu przytomnego człowieka. Heidegger wyraża to wprost: „Tematem hermeneutycznego badania jest także dorazowo własny byt przytomny i to zapytywany w sposób hermeneutyczny o jego charakter bycia, przy jednoczesnym uwzględnieniu konieczności ci wykształcenia czujności ci wobec samego siebie⁵⁸”.

Sumując: Filozoficznym nerwem hermeneutyki faktyczno ci jest wydobycie specyficznego „charakteru bycia” człowieka, który odpowiadałby jego faktyczno ci ujętej jako niepowtarzalna, przypadkowa, swoista-i przeciwstawienie jej klasycznemu, nierefleksyjnemu, niedziejowemu ujęciu bycia, wpływającemu z tradycji metafizyki zachodniej. Hermeneutyka faktyczno ci pozwala pokazać, że stanowi ona źródło inspiracji filozoficznej dla późniejszego pytania Heideggera o bycie. Z tej perspektywy patrząc, Heidegger powraca po tzw. „zwróceniu” w swojej filozofii do pytania o bycie, które już zostało postawione we wczesnych wykładach z *Hermeneutik der Faktizität* w 1923 r. Problematyka bycia nie jest więc sztucznie dodana problematyka do hermeneutyki egzystencji, a występuje w tytule pojęcia „ontologia” nie jest czymś przypadkowym. W tym sensie można zasadnie postawić tezę, że hermeneutyka i ontologia u wczesnego Heideggera ściśle wiążą się ze sobą.

⁵⁴ Nie jest czymś przypadkowym, że zarówno krytyka ideologii, jak i dekonstruktywizm powołuje się na filozofii Heideggera. Por. G. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*. Wien 1986; także: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. J. Habermas. Frankfurt a. M. 1975.

⁵⁵ H. G. Gadamer: *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*. W: *Die Aktualität der Frühromantik*. Wien 1987, s. 254.

⁵⁶ K. Held: *Heidegger und das Problem der Phanomenologie*. W. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1988, s. 122.

⁵⁷ J. Grondin: *Die Hermeneutik...*, op. cit. s. 176.

⁵⁸ M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik...*, op. cit. s. 16.