

Grażyna Lubowicka

Możliwy świat podmiotowości

Chcę w tym artykule powrócić do kwestii podmiotowości. Tych podstawowych struktur i założeń idei podmiotowości możliwej dziś, poszukiwać będę w projekcie filozofa, który uchodzi za najbardziej radykalnego krytyka nowożytności oraz samego *Cogito*, Martina Heideggera. Postaram się udowodnić, że wbrew deklaracjom autora *Bycia i czasu*, są one obecne w jego pracach, oraz przedstawić sposób myślenia o człowieku, jaki wyłania się na ich właśnie podstawie. Jednakże, jak spróbuję pokazać, podjęcie tego problemu i tego pytania w ramach filozofii współczesnej, jak również i u samego Heideggera, nie oznacza wcale odrzucenia podstawowych elementów podmiotowości, wypracowanych w nowożytnej teorii poznania. Pozostają one, choć przekształcone i zreinterpretowane. Podejmę w tym artykule dwa z nich, obydwa zasadnicze dla określenia konstytucji podmiotowości: refleksję oraz związaną z nią tożsamość. Opierając się na filozofii Heideggera będę się starała pokazać nie tylko, że (i jak) mówienie o podmiotowości jest wciąż jeszcze możliwe, ale również, że (i jak) możliwa jest jej ontologia. Śledząc drogę wyłaniania się idei podmiotowości w myśli Heideggera, zwrócę uwagę najpierw na wczesny okres jego twórczości, a więc na wypracowaną w latach 20. hermeneutykę faktyczności, będącą także odmianą filozofii życia, następnie na bliskie jej elementy analityki egzystencjalnej *Bycia i czasu*¹ oraz stanowiące pomost między nimi *Die Grundprobleme der Phänomenologie*², wykłady z 1927 roku. Poszukując oparcia dla idei podmiotowości, przedstawię interpretację trzech światów, w jakich rozwinięcie znajduje najpierw fenomen życia, a później egzystencji, zwracając szczególną uwagę na bardzo często pomijany trzeci świat — świat Jaźni (*Selbstwelt*) oraz samą Jaźń (*Selbst*), która przejmując tutaj funkcję nowożytnego podmiotu. Podejmując analizę filozofii Heideggera, chcę zarazem sformułować pytanie o płaszczyznę filozoficzną, na jakiej kwestia podmiotu może być postawiona, jeśli nie mamy już do czynienia ze strukturą pozna-

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN, 1994.

² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975 (GA 24).

nia. I jeżeli w ogóle Heideggerowska koncepcja — dzięki idei transcendencji — stanowi wyjście poza płaszczyznę teoretyczną i praktyczną ku światu czystych możliwości, jaki jest i jak określić ten możliwy świat podmiotowości?

Podmiotowość możemy zdefiniować, najogólniej rzecz biorąc, jako zdolność powrotu do siebie samego (albo sam ten powrót) i zarazem zdolność zrozumienia i ujęcia siebie; krótko mówiąc, zdolność uzyskania świadomości (wiedzy) siebie samego, czyli samorozumienia³. Od podmiotowości nieodłączne są więc dwie idee, które tu poruszymy: idea *refleksji*, aktu powrotu ku sobie samemu, dzięki któremu dopiero podmiotowość zostać może poznana, wyodrębniona, określona. Z ideą refleksywnego zwrotu związany jest problem *tożsamości*, bo ten powrót podmiotu do siebie samego jest zarazem ukonstytuowaniem jego identyczności, a więc ujęciem go w jego „kto”, określeniem „kim” czy też raczej „czym” jest. Nowożytna idea tożsamości wskazuje zarazem na sposób bycia, na sposób trwania tego podmiotu w czasie, które identyfikowane jest tutaj z niezmiennym trwaniem substancji.

Idea tożsamości rozpatrywana w świetle pytania *kto?*, jest podstawą analityki egzystencjalnej M. Heideggera, a dokładniej mówiąc, przedmiotem badania jest tutaj wielość struktur egzystencji *Dasein*, wielość sposobów odpowiedzi na pytanie *kto?*, wielość sposobów konstytucji swej tożsamości, wielość, dodajmy również, sposobów ujęcia i rozumienia siebie samego, a więc wielość odmian powrotu do siebie, refleksji. Pytanie *kto?* wprowadzone zostaje przez Heideggera w § 9 *Bycia i czasu*, ale jeszcze wcześniej pojawia się ono w wykładach z 1927 roku, gdzie proponuje on dołączenie go do dwóch już wcześniej wypracowanych w języku tradycyjnej ontologii⁴. O ile pod adresem każdego z możliwych bytów możemy postawić pytanie, *czym jest res?* (*quid sit*), oraz pytanie, *czy istnieje res?* (*an sit*), to, chcąc uzyskać dostęp do *Dasein*, należy nadto sformułować pytanie *kto?*, *kim jest Dasein?* (*quis*, czyli *Werheit*, „ktojaść”). Odpowiedzią jest bycie (sposób bycia) właściwy *Dasein* w jego różnych możliwych strukturach egzystencji czy też, ściśle rzecz biorąc, określenie sensu tego bycia, czyli konstytucji jego tożsamości. Dla Heideggera zarówno pytanie *quid sit*, *an sit*, jak i *quis* dotyczą bycia bytu, ale o ile dwa pierwsze (*co?*) powiązane zostają z ideą trwałej i niezmiennej substancji, to pytanie *kto?* odnosi się wyłącznie do *Dasein*, którego tożsamość nie jest i nie może być z góry dana, ale się staje czy też jest za każdym razem na nowo konstytuowana. Jeżeli więc uda nam się odnaleźć w filozofii Heideggera ideę podmiotowości wraz z nieodłączną od niej ideą refleksji i tożsamości, będzie ona nadto wzbogacona o to, co stanowi o oryginalności dorobku autora *Bycia i czasu*: podmiotowość, jej tożsamość i refleksja ujęte zostaną w perspektywie pytania *kto?*, *kim jestem?*, *jako kto mogę się rozumieć?*, pytania nieredu-

³ Jak wiadomo, podmiot, oprócz poznania przedmiotów, musi być również dostępny, otwarty i przejrzysty dla siebie samego.

⁴ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 168-172.

kowalnego do pytania *co?*, pytania o tożsamość nas samych ujmowanych nie jako rzecz, prosty byt obecny, ale jako osoba. Jednak podmiotowość w filozofii Heideggera jest zarazem kategorią ontologiczną, a więc jej tożsamość równoznaczna jest tutaj z określeniem jej sposobu bycia czy też konstytucją sposobu jej trwania w czasie. Do problematyki podmiotowości trzeba więc dodać jeszcze pytanie o możliwe sposoby konstytucji jej tożsamości, a nie tylko i nie jedynie identyfikować ją z tożsamością substancjalną. Czy jest jakiś dający się określić sposób trwania właściwy podmiotowości, będący zarazem całkowicie różny od sposobu trwania substancji?

Tezę o idei podmiotowości, możliwej do odnalezienia w Heideggerowskiej analityce, potwierdzają między innymi P. Ricoeur, J. Derrida, E. Tugendhat i J.L. Marion. Marion zwraca uwagę, że zarówno idea Jaźni, jak i otwarcia oraz stałości siebie powtarza i naśladuje schematy filozofii nowożytnej, w szczególności (przeformułowaną) ideę refleksji w jej funkcji ugruntowania podmiotowości. „Jak dalece *Dasein* tak naprawdę «rozбивa» metafizyczny projekt Ja transcendentalnego i nieuwarunkowanego, ponieważ somoukonstytuowanego? Niewątpliwie [Heidegger] odrzuca trwanie *ousia* oraz *res cogitans*. Jednakże autonomia Jaźni zbliża się u niego do dziwnego określenia «*standing vorhandene Grund der Sorge*»⁵. P. Ricoeur zauważa, że owo Heideggerowskie podjęcie *Cogito* urzeczywistnia się jako ruch powrotny, poczynając od fenomenu bycia-w-świecie i odparty na pytaniu *kto?* W tym kontekście Ricoeur mówi o „hermeneutyce «jestem»”⁶. Również J. Derrida dostrzega analogię „między funkcją *Dasein* w *Sein und Zeit* oraz funkcją podmiotu w systemie założeń ontologiczno-transcendentalnych [...] Oczywiście, *Dasein* nie daje się zredukować do podmiotowości, ale analityka egzystencjalna zachowuje wciąż jeszcze formalne rysy wszelkiej analityki transcendentalnej. *Dasein* jest tym, który odpowiada na pytanie *kto?* i zajmuje [...] miejsce klasycznego «podmiotu», *Cogito*, «*Ich denke*»”⁷. E. Tugendhat zwraca natomiast uwagę na podstawową, jego zdaniem, strukturę *Dasein* — relację do samego siebie w sensie samodeterminacji — jako właściwą dla osoby relację praktyczną: konieczność podjęcia w sposób praktyczny swojego własnego bycia. Relacja do własnego bycia oznacza konieczność podjęcia go w ten czy inny sposób w każdym działaniu oraz chceniu. „Osoby są bytami, które mają być ich własnym byciem i dla których chodzi o ich własne bycie. Najlepszym sposobem rozumienia tej koncepcji jest być może postawienie pytania często określanego jako etyczne: co mam robić? [...] w jaki sposób [...] chcę żyć albo

⁵ J. L. Marion, *Le sujet en dernier appel*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1991, nr 1, s. 83.

⁶ P. Ricoeur, *Heidegger et la question du sujet*, w: P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, s. 222-223.

⁷ J. Derrida, «*Il faut bien manger*» ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy, „Confrontation”, 1989, nr 20, s. 93 i 99.

być? Jaki jest najlepszy sposób mojego własnego życia? [...] Pytanie praktyczne, stawiane zawsze w pierwszej osobie, dotyczy [...] właściwego osobie albo wspólnocie czynu, działania, życia, bycia”⁸.

Ale czy to właśnie krytyka i zarzuty wobec tego Heideggerowskiego powtórzenia nowożytnej idei *Cogito* wraz ze schematem refleksji, jak czyni to na przykład Derrida czy Ricoeur, jest najlepszą drogą dla podjęcia problemu podmiotowości w jego filozofii? I czy rzeczywiście istota podmiotowości wyraża się w pytaniu praktycznym bądź etycznym, jak chciałby E. Tugendhat albo, dodajmy, interpretacje pragmatystyczne? Poszukując struktury podmiotowości we wczesnej filozofii Heideggera, również zwrócimy uwagę na ów problem nowożytnego schematu refleksji i tożsamości. Ale zamiast krytyki, będziemy próbować odnaleźć pozytywną koncepcję podmiotu właśnie na tym obszarze i w tym, co dla Heideggera najistotniejsze — w ramach i na podstawie jego idei rozumienia bycia, czyli transcendencji. Tym samym, wbrew interpretacjom praktycznym, pragmatystycznym czy etycznym, nie możemy się zgodzić na wpisanie podmiotowości w ową relację praktyczną do rzeczy czy siebie samego. Interpretacja taka nie bierze pod uwagę tego, co Heidegger mówi *explicite*: rozumienie bycia (a więc podmiotowości) sytuuje się na innej płaszczyźnie niż teoretyczna lub praktyczna intencja, jest od nich niezależne i wcześniejsze. Podmiotowość, istota człowieka nie jest podłożem poznania teoretycznego ani też nie określa się w relacji do swoich własnych czynów, ma zupełnie inną płaszczyznę i inne odniesienia, które spróbujemy wyłożyć, poszukując wraz z pytaniem o transcendencję miejsca świata Jaźni (*Selbstwelt*) w hermeneutyce faktyczności oraz Bycia-Jaźnią (*Selbstsein*) w analityce *Bycia i czasu*, zwracając tym samym uwagę na wydobyty przez Heideggera możliwy świat podmiotowości.

1. Życie nam się daje — hermeneutyka faktyczności

Aby wydobyć z filozofii Heideggera ideę podmiotowości oraz jej podstawowe struktury (refleksja, tożsamość, sposób trwania), przeprowadzimy najpierw analizę jego hermeneutyki faktyczności (filozofii życia), gdyż w niej właśnie najwcześniej zostają one zaznaczone. W szczególności zwrócimy uwagę na rozwinięcie fenomenu życia w wielości jego sensów, tak aby określić miejsce i sens świata Jaźni (*Selbstwelt*). Hermeneutyka faktyczności skonfrontowana następnie zostanie z analityką egzystencjalną *Bycia i czasu*. I tu również przede wszystkim poświęcimy uwagę rozwijanym przez Heideggera trzem elementom składowym bycia-w-świecie, a więc temu, co określa on jako światowość, bycie-w oraz pytanie o osoby — *kto?* (Bycie-Się, bycie-z-drugim, Bycie-Jaźnią). Droga do wyodrębnienia podmiotowości będzie prowadzić przez Heideggerowskie rozwiązanie

⁸ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbesimmung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979, wydruk 8 i 9.

problemu intencjonalności oraz transcendencji i wspierać się będzie na stawianym przez hermeneutykę faktyczności oraz *Bycie i czas* pytaniu o rozumienie fenomenu życia czy też bycia.

Hermeneutyka faktyczności, definiowana również jako fenomenologiczna analiza życia faktycznego, przedstawiana jest przez Heideggera w jego wykładach z początku lat 20., z okresu nauczania we Fryburgu i później Marburgu. Programowe *exposé* tej hermeneutyki zawiera również wydany w 1923 roku *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotele*, („*Raport-Natorp*”)⁹, w którym sąsiaduje ona zresztą z analizą Arystotelesowskiej *Etyki* i *Metafizyki*, oraz wykłady z semestru zimowego 1921/22 roku, poświęcone fenomenologicznej interpretacji filozofii Arystotelesa. We wszystkich tych badaniach odnaleźć możemy nie tylko powinowactwo zastosowanej przez Heideggera metody: fenomenologii będącej zarazem hermeneutyką, ale również wspólnotę tematyki, która wskazuje na otwarcie już w latach 20. pola prac, jakie dopełnione zostaną wraz z redakcją *Bycia i czasu*¹⁰.

Hermeneutyka życia faktycznego stawia problem właściwego sposobu ujęcia, doświadczenia, rozumienia życia albo też egzystencji, a także poznania nas samych, o ile istotą jednego i drugiego jest faktyczność. Z tego względu życie i egzystencja mają tę samą strukturę. Mówiąc dokładniej, ujęcie życia faktycznego jako „zatrzymanego swoim byciem”, a więc jako egzystencji, zarazem być musi ujęciem „we właściwym sensie życia faktycznego w jego głęboko zakorzenionej ruchliwości”¹¹. A zatem, pytanie otwierające hermeneutykę faktyczności brzmi: czym jest życie i jak je rozumieć, kiedy przecież nie daje się ono ująć ani bezpośrednio, ani też jako określony przedmiot? „«Faktyczne», pisze Heidegger, nie znaczy realne–naturalne ani przyczynowe–zdeteminowane, ani wreszcie realne na sposób istnienia rzeczy”¹². Fenomen życia nie jest dla nas całkowicie niedostępny, ujawnia się i przejawia w postaci różnorodności swoich świadectw i zawiera w sobie zarazem możliwości jego zrozumienia i dostępu. Życie może stać się dla siebie samego przejrzyste. Drogą ku temu będzie preteoretyczne doświadczenie życia faktycznego, hermeneutyka faktyczności.

Podstawową cechą życia jest więc to, że realizuje się ono i rozwija kierując się poza nie samo — ku *światu życia* (*Lebenswelt*). Z tego względu koncepcja życia wykluczyć może całkowicie ideę Ja wraz z jego światem wewnętrznym. Świat życia nie stanowi jednakże struktury monolitycznej i jednolitej, ponieważ z punktu widzenia swojej znaczeniowości ujawnia trzy różne oblicza, trzy różne,

⁹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Raport-Natorp)*, „Dilthey-Jahrbuch”, 1989, nr 6.

¹⁰ Liczne dowody tej bliskości *Bycia i czasu* oraz hermeneutyki faktyczności przynoszą w szczególności badania Th. Kisiela.

¹¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 3.

¹² GA 60, s. 9.

współzwiązane ze sobą światy: „świat otaczający” (*Umwelt*) obdarzony (preteoretyczną) znaczeniowością (*Bedeutsamkeit*), „świat bycia z innymi” (*Mitwelt*) oraz „świat Jaźni” lub „świat siebie” (*Selbstwelt*). Wśród tych trzech światów, do których odnosi się hermeneutyka faktyczności, Heidegger stawia w centrum, jak zobaczymy, świat Jaźni (*Selbstwelt*). W doświadczeniu życia faktycznego chodzi bowiem przede wszystkim o samorozumienie i samointerpretację życia — pod postacią własnej Jaźni.

Badanie filozoficzne — hermeneutyka — ma ująć, wyjaśnić i pokazać życie faktyczne w samej jego mobilności, wpisując się zarazem w jego samointerpretację i samorozumienie. Istotą tego badania jest interpretacja albo projektywne rozumienie sensu życia (egzystencji) w jego zasadniczych strukturach kategoryalnych, to znaczy przedstawienie różnych sposobów, wedle których jego ukryte możliwości mogą się urzeczywistniać. Ta hermeneutyka ma być zarazem, w pojęciu Heideggera, fenomenologią, dlatego że jej domena przedmiotowa — życie faktyczne ze względu na modalność jego bycia — ujmowane jest zgodnie z metodą badania jako *fenomen*. Życie jest fenomenem, którego istotę i którego intencjonalność (znaczenie) trzeba dopiero za pomocą odpowiedniej metody — hermeneutycznej i fenomenologicznej — wyeksplikować. Metoda fenomenologiczna przyjęta do tego badania zaczerpnięta tutaj zostaje z Husserlowskich *Badań logicznych*, gdzie u podstaw postawiona zostaje idea czystej intuicji, a więc intuicji wyzbytej jakichkolwiek teoretycznych przedzałożeń. Zasadniczą metodą i wspólną cechą fenomenologii Heideggera i Husserla jest więc intuicja, która pozwala widzieć i ująć fenomeny takie, jakie się dają, a ich podstawowym problemem jest znalezienie „spojrzenia”, które pozwoliłoby uzyskać dostęp do wszystkich ich rodzajów. Heidegger, ze swojej strony, podejmuje próbę poszerzenia samej intuicji, a zatem metody fenomenologicznej, aż po intuicję fenomenów pozbawionych oczywistości i wypełnienia, a więc aż po fenomen niewidoczny, jakim, jego zdaniem, jest właśnie fenomen życia albo też egzystencji. Fenomenologiczne widzenie nie musi więc z konieczności być tematyzacją czy też obiektywizacją, nie musi prowadzić do przedstawienia znaczenia w postaci przedmiotu idealnego (teoretycznego), a więc również fenomen, jego intencjonalność i jego znaczenie nie musi dopełniać się w przedmiocie. Heidegger przyjmuje, że możliwe są również takie fenomeny, które dają się ujmować bez intencjonalności przedmiotu i bez intuicji wypełnienia. Dla fenomenu niewidocznego, dla wyjaśnienia ruchu życia właściwa jest inna metoda fenomenologiczna niż konstytucja przedmiotu, a więc inny sposób rozwinięcia jego znaczenia. Ale w tym celu potrzebujemy intuicji (pojęcie fenomenologiczne) — hermeneutycznej. Intuicja, widzenie jest, w koncepcji Heideggera, synonimem interpretacji, a więc rozumienia. Fenomenologia ma być zarazem hermeneutyką. Obie zaś z istoty nie są teorią i nie operują pojęciem czy abstrakcją. Te bowiem nie byłyby w stanie — bez zdradzania ich — ująć życia czy egzystencji jako takiej. Tylko intuicja hermeneutyczna jest w stanie odnaleźć dostęp do życia, aby je sobie przyswoić, aby „widzieć” faktyczność

pomimo jej mglistości i nieprzejrystości. W odróżnieniu od założeń ogólnej teorii interpretacji, kategorie intuicyjno-interpretatywne w koncepcji Heideggera nie są narzucane od zewnątrz, ale mają źródło w samym życiu, „żyją w łonie życia samego”¹³. Dodajmy, że, zgodnie z tym założeniem, filozofia jako hermeneutyka faktyczności albo fenomenologia hermeneutyczna nie jest tematyzująca czy obiektywizująca, nie dostarcza przedmiotu, ale wskazuje drogę, która pozwoliłaby odnaleźć do niego dostęp¹⁴. Heideggerowska hermeneutyka jest zarazem prezentacją tej metody oraz pierwszym rozwinięciem fenomenu niewidocznego.

Wraz z poszerzeniem pojęcia intuicji, Heidegger poddaje przekształceniu Husserlowską ideę *intencjonalności*, o ile jednak oryginalnością rozwiązania Husserla było radykalne rozdzielenie sensu oraz przedmiotu — intencjonalność to każdy sens, a nie tylko relacja przedmiotowa — to Heidegger, idąc tym tropem, proponuje poszerzenie intencjonalności i przedmiotu intencjonalnego na wszelką strukturę zachowań oraz odpowiadających im nieprzedmiotowych sensów. Postrzeganie, sądzenie, pragnienie ma strukturę intencjonalną, która wyraża się jako „nakierowanie-się-ku-czemuś”, „zachowanie-w-stosunku-do-czegoś”, „postrzeganie-czegoś”. Chcąc uniknąć Husserlowskiego rozróżnienia na nozę i noemat, Heidegger posługuje się tutaj terminami *intentio* oraz *intentum* i definiuje intencjonalność ostatecznie jako każde zachowanie, w którym *intentio* kieruje się na *intentum*¹⁵. Jednakże nie samo „kierowanie-się-ku” wyraża istotę intencjonalności, także nie „przekraczanie-ku”, ale korelacja, wzajemna przynależność *intentio* i *intentum*. Intencjonalność jest dla Heideggera, dokładnie rzecz biorąc, jednością tych dwóch momentów, jest ich relacją. Bycie *Dasein* jest zawsze już intencjonalnie ustrukturyzowane¹⁶, *Dasein* egzystuje, to znaczy odnosi się do rzeczy, już przebywa „u nich” i „przy nich”, ma sens, a zatem istnieje na sposób bycia-w-świecie; świat to zarazem sposób bycia *Dasein*.

Znaczenie (intencjonalność) fenomenu życia faktycznego, rozwijane przez interpretujące rozumienie hermeneutyczne, nie jest więc jednolitą całością, ale stanowi złożoną strukturę intencjonalną o trzech wymiarach, jest, mówiąc inaczej, rozwinięciem jego sensu w *trzech kierunkach*, które Heidegger określa jako zawartość sensu (*Gehaltsinn*), sens odniesienia (*Bezugsinn*) oraz sens urzeczywistnienia (*Volzugsinn*), które to w *Byciu i czasie* podjęte zostaną jako „światowość”, „bycie-w” (*In-Sein* albo *Inheit*) oraz *Dasein* ujęte w jego *kto?* (*Werheit*) — jako *Się*, bycie-z oraz Bycie-Jaźnią lub Jaźniowość (*Selbstsein*) — czyli *Dasein* w jego podstawowych sposobach rozumienia bycia. Razem te elementy stanowią bycie-w-świecie

¹³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 88 (GA 61).

¹⁴ Sens tak wydobytych i rozjaśnionych fenomenów jest tylko formalno-indykatywny.

¹⁵ Jednocześnie Husserlowskie określenie „akty intencjonalne” Heidegger zastępuje wyrażeniem „akty zachowań intencjonalnych” (*Verhalten*).

¹⁶ W odróżnieniu od pozbawionego tej właściwości bytu obecnego (*Vorhandenheit*).

i są rozwinięciem oraz poszczególnymi aspektami fenomenu egzystencji albo też troski.

Jeżeli bierzemy pod uwagę faktyczne doświadczenie życia wyłącznie w kierunku treści doświadczenia (*zawartość sensu*), to tym doświadczanym i tym przeżywanym — jest „świat” (a nie „przedmiot”), rozumiany tutaj jako „świat otaczający” (*Umwelt*), naznaczony antepredykatywną znaczeniowością (*Bedeut-samkeit*). Życie, jak wiemy, realizuje się zawsze „w” czymś, „ku” lub też „wbrew” czemuś, jest samą otwartością, odnosi się wewnętrznie do świata. Częścią świata otaczającego jest zarazem świat wspólny (*Mitwelt*) oraz świat własny (*Selbst-welt*), Jaźń.

Do świata odnosi się troska w postaci wielości zachowań, która wyraża się tutaj jako *sens odniesienia*. Żyć to troszczyć się. Każde doświadczenie stanowi zatem spotkanie świata dla troski, w trosce i ze względu na nią. Jest więc ona rodzajem „optyki egzystencjalnej”, określa „jak” doświadczenia świata otaczającego, współdeterminując zarazem jego znaczeniowość. „Troska jest podstawowym sensem faktycznej ruchliwości życia”¹⁷, ta „ruchliwość troski ma charakter obcowania życia faktycznego ze swoim światem”¹⁸, jeżeli więc wyraża się ona jako wielość sposobów bycia, to świat, ku któremu się zwraca, różnie może być wyartykułowany w zależności od jej ukierunkowania. Aby wyjaśnić sens tego ukierunkowania, tego ruchu właściwego trosce, Heidegger wydobywa trzy wpisane weń kategorie, odpowiadające zarazem trzem właściwym jej „ruchom egzystencjalnym”: „skłonność” (*Neigung*) dążąca do zapomnienia i niedostrzegania życia faktycznego, przeciwstawny jej fenomen „wycofania” (*Abstand*) oraz fenomen „zablokowania” (*Abriegelung*), który odpowiada wielorakim próbom negocjowania, anulowania, neutralizowania owego wycofania; „życie blokuje się przeciwko sobie, a w tym blokowaniu nie udaje mu się wcale wyzbyć siebie samego”¹⁹.

Fenomen życia wtedy dopiero może zostać ostatecznie zrozumiany, kiedy ujęty zostanie z perspektywy jego *sensu dopełnienia*²⁰, który wyjaśnić ma zarazem kolejne oblicze intencjonalności oraz samą istotę mobilności troski i który stanowić ma rzeczywiste dopełnienie owych ruchów egzystencjalnych, jakie wyrażały się przez fenomeny skłonności, wycofania i zablokowania. Troska bowiem,

¹⁷ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁸ Tamże. „Podstawowym sensem faktycznej ruchliwości życia jest troska (*curare*). [...] Ruchliwość troski ma charakter obcowania życia faktycznego ze swoim światem. Tamże, s. 6.

¹⁹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 107 (GA 61).

²⁰ „Co to jest fenomenologia? Co to jest fenomen? [...] Każde doświadczenie ujmowane jako doświadczenie oraz jako rzecz doświadczana — może być rozważane jako fenomen, to znaczy możemy zapytywać: 1) o «*quid*» źródłowe, w jakim jest ono doświadczane (*zawartość*); 2) o «*jak*» źródłowe, w jakim jest ono doświadczane (*odniesienie*); 3) o «*jak*» źródłowe, w jakim sens referencyjny jest *dopełniony* (*dopełnienie*). [...] «Fenomen» jest to całość sensu, który rozwija się w tych trzech kierunkach. «Fenomenologia» jest eksplikacją owej całości sensu [...]” GA 60, s. 63.

jak pokazuje Heidegger, ujawnia w swoim obcowaniu ze światem dwie podstawowe tendencje, dwie modalności intencjonalne bycia, dwie odmiany jego ruchliwości: ruch upadania, odwracania się od siebie oraz ruch przeciwny, powrotu do siebie samej. Przedmiotem hermeneutyki faktyczności jest zatem ostatecznie interpretacja ruchliwości troski ujmowanej „w perspektywie jednej z tych dwóch podstawowych tendencji”²¹. Heidegger używa tutaj dwóch terminów: „*Reluzenz*” oraz „*Praestruction*”. Pierwszy z nich opisuje „refleksywność” właściwą i immanentną życiu, gdy kieruje się ono ku sobie samemu, gdy rozumie i interpretuje samo siebie. Drugi termin wskazuje na rozproszenie, zagubienie, na niezrozumienie życia przez siebie samo, kiedy to pogrąża się ono w licznych zewnętrznych zajęciach czy projektach, mających na celu dostarczenie mu uspokojenia, upewnienia, ubezpieczenia, jakiego nieustannie potrzebuje w jego ciągłym oddalaniu się od siebie. To oddalanie się od siebie, ten ruch, tę jego rozproszoną i zagubioną „refleksywność” Heidegger określa również mianem „upadku” (*Sturz*) albo „upadania” (*Verfallen*). Sens urzeczywistnienia determinowany jest zatem przez podstawowy sposób bycia, „jak” pierwotne, w którym dopiero pozostałe dwa sensy znajdują ostatecznie oparcie, sposób bycia, dzięki któremu odnosimy się do niego samego, rozumiejąc je albo nie. „To, co się zmienia — czytamy — [...] to typ ruchliwości życia, które jako takie przestaje być sprawą dla publicznego charakteru oraz Się”²². W *Byciu i czasie* odpowiednikiem tego oblicza fenomenu życia jest rozumienie bycia wedle dwóch podstawowych sposobów, wedle jakich *Dasein* odnosi się do świata oraz do siebie samego: bycia autentycznego i bycia nieautentycznego, bycia Jaźnią własną i bycia Się. Tym samym troska jako nowe rozwiązanie problemu intencjonalności zrozumiana być musi nie tylko jako zwykłe „kierowanie-się-ku”, ale jako jednolita i całościowa struktura łącząca i jednoznaczą „bycie-pozą-sobą” oraz „bycie-już-przy”.

W hermeneutyce faktyczności treść sensu oraz sens odniesienia powtarzają, jak zauważyliśmy, wprowadzoną przez Husserla strukturę noetyczno-noematyczną. Poszukując płaszczyzny właściwej dla podmiotowości, musimy jednakże skupić uwagę na tym, co jest dla Heideggera oryginalne, a mianowicie na jego rozwinięciu trzeciego oblicza intencjonalności, które określa zarówno troskę, jak i świat otaczający (a w nim świat Jaźni) oraz daje się w nim — przynajmniej teoretycznie — odczytać, które determinuje pozostałe znaczenia, a samo jest od nich wcześniejsze i bardziej pierwotne. Innymi słowy, musimy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób wyraża się sens urzeczywistnienia, najgłębszy i najbardziej źródłowy poziom fenomenu życia (i troski), pozostający w relacji ze światem Jaźni, a zatem różny w zależności od tego, „kim” jest ten, kto czyni doświadczenie, „kto” żyje i życie rozumie. I jeżeli w dalszym ciągu badań Heideggera ten trzeci poziom rozwinięcia fenomenu niewidocznego, na który przeniesione zostaną nowożytnie schematy

²¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 41-42.

²² Tamże, s. 14.

refleksji i tożsamości oraz sama idea podmiotowości, określony zostanie mianem transcendencji, to mając na uwadze hermeneutykę faktyczności i jej metodę, mamy pełne prawo zapytać, w jakiej mierze ta transcendencja jest podjęciem sensu urzeczywistnienia, trzeciego oblicza fenomenu życia (albo egzystencji), a więc wyjściem poza Husserlowski schemat intencjonalności wyłącznie noetyczno-noematycznej. Będziemy śledzić sposób rozwinięcia przez Heideggera trzeciego sensu fenomenu niewidocznego i zarazem sposób wydobywania dzięki temu idei podmiotowości.

Dodajmy jeszcze, że dla Heideggera życie to bycie-w-ruchu, istotą życia jest mobilność, ruch szczególnego rodzaju, nie dający się sprowadzić do działania się czegoś czy zwykłego ruchu lokalnego przemieszczania. Heidegger mówi tutaj o ruchliwości specyficznej życia, a nawet o „ruchach egzystencjalnych”. Rozumienie życia to swoisty dynamizm egzystencji, którego istotę trzeba będzie jeszcze próbować zrozumieć.

2. Konieczność podmiotowości: refleksja i transcendencja

Zdaniem Heideggera, filozofia nowożytna, wprowadzając strukturę podmiot–przedmiot jako podstawę teorii poznania, ujmowała ją jako relację między dwoma obecnymi (*vorhanden*) bytami. Gdy zatem „*intentio* nakierowane zostaje na odkrycie bytu obecnego w jego obecności”²³, podmiotowość nie może wyrażać się inaczej jak byt obecny stający na wprost przedmiotu, a jej tożsamość pozostaje tożsamością substancjalną. W taki sam sposób ujmowane są zarazem przez ten podmiot rzeczy: byt oraz sama podmiotowość rozumiane są jako przedmioty. Istota relacji podmiot–przedmiot oraz samej podmiotowości zależy ostatecznie od rodzaju egzystencji (sposobu bycia) podmiotu, przyjętej i wydobytej na plan pierwszy przez nowożytną filozofię. „Czy jednakże podmiot nie mógłby zrezygnować z owej relacji do przedmiotów?”²⁴. „Niemniej jednak — komentuje Heidegger — kierunek [...] powrotu ku podmiotowi w najbardziej szerokim sensie tego słowa jest jedynym możliwym oraz uzasadnionym. [...] Kierunek ku podmiotowi, ku temu, co w gruncie rzeczy jest przez niego domniemywane — nasze *Dasein* — był tym, jaki przyjmowała już ontologiczna problematyka starożytności, problematyka Platona i Arystotelesa, nie będąc jednakże ukierunkowaną na sposób podmiotowy w nowożytnym znaczeniu”²⁵.

Konieczność podmiotowości w Heideggerowskim dyskursie nie wymaga chyba już uzasadniania, problemem pozostaje odczytanie tej podmiotowości na podstawie znaczeniowości świata i samej Jazni, a więc jednocześnie ujęcie refleksji

²³ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 100-101.

²⁴ Tamże, s. 223. „Czy podmiot ma koniecznie ujmować? Czy możliwość ontologiczna podmiotu zależy od tego, że coś jest dane dla pewnego ujęcia jako przedmiot? Bynajmniej”. Tamże.

²⁵ Tamże, s. 103.

oraz transcendencji. W tym celu podejmujemy teraz problematykę *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, gdzie po raz pierwszy idea transcendencji zostaje wprowadzona, zastępując tym samym sens urzeczywistnienia. W jaki więc sposób *Dasein* staje się podmiotem? Jak określić podmiot i bycie podmiotu inaczej niż substancja i obecność? Gdzie umieścić ów możliwy świat podmiotowości?

„Jaźń, którą jest *Dasein*, współobecna jest w pewien sposób we wszelkich zachowaniach intencjonalnych. Intencjonalność nie implikuje [bowiem] jedynie kierowania się ku... oraz rozumienia bycia bytu, ku któremu się zwraca, ale również współodślonięcie Jaźni-nakierowanej-ku”²⁶. Jak pamiętamy, to współodślonięcie Jaźni należy do intencjonalności, ale sytuuje się przed i niezależnie od sposobów zachowania, wyrażając się jedynie jako rozumienie (lub nie) swojego własnego bycia (życia). Podmiotowość nie jest więc ani teoretyczna, ani praktyczna. Jest też poza etyką. Urzeczywistnia się wtedy jedynie, kiedy ujmujemy się w sposób różny od przedmiotu, jeśli nie trwamy jako substancja. „Jasne jest — kontynuuje Heidegger — że odwołanie się do intencjonalności zachowań *Dasein* nie wystarczy już do zrozumienia fenomenu, jaki nas tutaj zajmuje; albo, żeby powiedzieć to jeszcze ostrożniej, że charakterystyka intencjonalności, uruchamiana jak dotąd przez fenomenologię, okazuje się powierzchowna i niewystarczająca”²⁷. To współodślonięcie Jaźni — podmiotowość — wyraża się jako transcendencja, czyli rozumienie własnego bycia. Jak wprowadza Heidegger transcendencję — ów trzeci aspekt intencjonalności, sens urzeczywistnienia?

Formalną definicją *Dasein* jest egzystencja. *Dasein* jest bytem, który się w swoim byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. To „bycie sobą dostępne dla samego siebie”²⁸ stanowi zarówno istotę egzystencji, jak i życia faktycznego. Rozumienie bycia (własnego życia) jest jednocześnie samorozumieniem *Dasein*, jest rozumieniem sensu bycia zawsze „w pierwszej osobie”. Tyle, ile jest możliwych sposobów bycia *Dasein*, tyle jest sposobów rozumienia siebie, uchwycenia siebie, powrotu, *refleksji*. „Ale — dodaje Heidegger — [te] dwa formalne określenia [samorozumienie — refleksja] stanowiące armaturę idealizmu wszelkiej dialektyki świadomości, są jeszcze bardzo daleko od fenomenologicznej interpretacji właściwego dla *Dasein* stanu rzeczy, to znaczy sposobu, w jaki byt ten odsłania się sobie samemu w swojej faktycznej egzystencji, kiedy to przestaniemy zadawać *Dasein* gwałt przez zapożyczane z teorii poznania pojęcia”²⁹. Są one od niej bardzo daleko, ale przecież w jakiś sposób pozostają jej podłożem. Samorozumienie *Dasein*, ujmowane przez Heideggera jako interpretacja bycia-w-świecie czy też powrót i ujęcie Jaźni na podstawie świata, przeciwstawione zostaje nowożytnej

²⁶ Tamże, s. 225.

²⁷ Tamże, s. 230.

²⁸ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, dz. cyt., s. 13.

²⁹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 226-227.

idei samoświadomości, a zatem takiej koncepcji podmiotu, który przystępuje do własnej Jaźni za pomocą bezpośredniej refleksji.

Dasein ma zatem możliwość samorozumienia, ale ten ruch powrotu do siebie, podjęcia siebie, musi być zarazem analizą bycia-w-świecie. Jaźń obecna jest i możliwa do odczytania jako element bycia-w-świecie (świata życia). A zatem pytanie, w jaki sposób Jaźń jest dana, pytanie o samoprzyswojenie *Dasein*, nieodłączne jest od pytania, jak Jaźń odnosi się do świata. „Jaźniowość i świat przynależą do siebie w tym bycie, którym jest *Dasein* [...] i współźródłowo określają «podmiot»”³⁰. W jaki sposób? Oczywiście — pisze Heidegger — „życie i troska o siebie w świecie nie jest autorefleksją (*Selbstreflexion*) i nie bazuje na niej”³¹. „Jaźń dana jest *Dasein* bez refleksji i bez postrzegania wewnętrznego [...] Można jednakże nazwać właściwie refleksją sposób, w jaki Jaźń w *Dasein* faktycznym odslania się sobie samej, obyśmy tylko nie rozumieli przez to, jak to na ogół bywa, autofascynacji *Ego* pochylonego nad sobą samym [...] Zwracać się ku sobie, znaczy więc wycofywać się ku innej rzeczy, objawiać się na niej, czyli ujawniać się, odbijając się na czymś”³². Aby rozumieć się w swojej Jaźni, *Dasein* nie potrzebuje wewnętrznej obserwacji. W miarę jak *Dasein* „oddaje się bezpośrednio i namiętnie światu, jego własne Bycie-Jaźnią (*Selbstsein*) odzwierciedla się na rzeczach”³³. Jaźń *Dasein* daje się do odczytania, poczynając od rzeczy, którymi się ono zajmuje, którymi codziennie się otacza. „W zażyłości w tymi rzeczami *Dasein* «znaczy» dla siebie samego, daje sobie źródłowo do zrozumienia swe bycie i możliwość bycia w aspekcie swego bycia-w-świecie”³⁴.

Poczynając od fenomenu świata, możliwe jest zatem rozwinięcie intencjonalności w kierunku sensu urzeczywistnienia. W jaki jednak sposób „na rzeczach” odczytać można podmiotowość, właściwą Jaźń *Dasein*? W jaki sposób powrót, zwrot stanowił będzie zarazem wyodrębnienie podmiotowości? Kluczem jest tutaj struktura intencjonalna samorozumienia właściwego dla *Dasein* (egzystencji), która obejmuje i łączy jednocześnie Jaźń (bycie-ze-względu-na-siebie) oraz bycie-w-świecie. Jednakże, o ile to rozumienie *Dasein* w jego własnej Jaźni możliwe jest do odkrycia na podstawie codziennego bycia, odnoszenia się do rzeczy czy też zachowań intencjonalnych, to sama intencjonalność zakłada już i zawiera w sobie *a priori* — *transcendencję*. „Dopiero [...] wraz z uwidocznieniem fundamentu konstytucji ontologicznej *Dasein* jesteśmy w stanie pojąć [...] rozumienie bycia, które jest przewodnie i może być przypisane do każdego zachowania wobec bytu”³⁵. Heidegger, jak wspominaliśmy, obok *intentio* wielości zachowań

³⁰ Tamże, s. 422-423.

³¹ Tamże, s. 95.

³² Tamże, s. 226-227.

³³ Tamże, s. 226.

³⁴ Tamże, s. 87.

³⁵ Tamże, s. 101.

oraz odpowiadających im *intentum*, stawia zarazem pytanie o bycie samej tej relacji, o możliwość samego otwarcia bycia-w-świecie, a więc o możliwość rozwinienia trzeciego, podstawowego sensu intencjonalności. Transcendencja dana jest więc wraz z intencjonalnością i w intencjonalności się dopełnia, pozostając jej fundamentem ontologicznym. A zatem istoty podmiotowości poszukiwać będziemy w tym właśnie ontologicznym *a priori* intencjonalności, czyli w swobodnie wybranej relacji do własnego bycia. Ale, dodajmy, to bycie bytu w jego „jak”, to ontologiczne *a priori* nie należy, ściśle rzecz biorąc, ani do przedmiotu, ani do podmiotu. Jeżeli mówimy tutaj o podmiotowości, to dlatego że ujęta ona zostaje jako „bycie-tu”, jako relacja między Jaźnią i rzeczami, jako troska, jako „dusza”.

Jest wiele różnych możliwych sposobów odpowiedzi na pytanie *kto?*, wiele różnych sposobów samo-rozumienia *Dasein*, powrotu *Dasein* ku sobie. Podmiotowość *Dasein* wyraża się w wieloraki sposób. *Dasein* istnieje jako Jaźń na wiele różnych sposobów. Heidegger mówi w tym kontekście o różnych formach „utrzymania” lub „stałości” (*Ständigkeit*) siebie samego, jak również o wielu możliwych formach utraty siebie samego, niemożności bycia sobą, rozproszenia (*Unselbstständigkeit*). Czy jest jednak taki wyróżniony sposób bycia *Dasein*, w którym staje się ono otwartym, przejrzystym dla siebie samego, w którym *Dasein* rozumie się w swej całości (*Ganzheit*), czy też *jest* tą całością? Ten wyróżniony sposób bycia *Dasein* określa Heidegger jako bycie autentyczne (*Eigentlichkeit*). Bycie autentyczne to zdecydowanie, a sposobem jego trwania jest stałość siebie (*Selbst-ständigkeit*), która może być zarazem rozumiana jako utrzymanie siebie, wierność sobie, samo-dzielność, autonomia. Autentyczne bycie-całością *Dasein* jest tym, „ze względu na co” rozumie siebie i projektuje siebie *Dasein* w zdecydowaniu, bo tylko w ten sposób możliwe jest samorozumienie siebie w całości, otwarcie świata, bycie-prawdziwe, a więc transcendencja. Ostatecznie możemy powiedzieć zatem, że właściwa podmiotowość *Dasein* realizuje się w zdecydowaniu, sens trwania tej podmiotowości określa *Selbst-ständigkeit*.

Ta powtórzona przez Heideggera nowożytna idea refleksji wpisana zatem zostaje w podstawowe dla hermeneutyki faktyczności i analityki egzystencjalnej rozróżnienie dwóch podstawowych sposobów bycia: autentyczności i nieautentyczności, dwóch ruchów troski, a co za tym idzie, dwóch różnych odmian samorozumienia *Dasein*³⁶. Najczęściej i zazwyczaj nie jesteśmy podmiotowością, najczęściej i zazwyczaj egzystujemy na sposób codzienności, rozumiejąc swoje bycie na sposób bycia rzeczy, którym się oddajemy. Codzienne samorozumienie *Dasein* ujmuje Jaźń jako rzecz, jako Się, jako nie-własną, jako zagubioną, odda-

³⁶ „Samorozumienie nie powinno być jedynie formalnie utożsamiane z refleksywnym doświadczeniem *Ego*, ale zmienia się ono w zależności od tego, co za każdym razem stanowi sposób bycia *Dasein*, wedle podstawowych form autentyczności i nieautentyczności”. Tamże, s. 249.

na i wciągniętą w rzeczy. „Coś innego rzekomo podaje się za Jaźń”³⁷. Dopiero bycie autentyczne wskazuje na wyróżniony sposób bycia, w którym *Dasein* nie tylko uzyskać może pełną „przejrzystość” samego siebie, ale również ująć się w całości i pełnej źródłowości. „Bycie-Jaźnią implikuje ruch «ku sobie» i «poczynając-od-samego-siebie»”³⁸. *Dasein* jako Bycie-Jaźnią istnieje „ze-względu-na-samego-siebie”, będąc zarazem byciem-w-świecie. Wtedy dopiero refleksja staje się otwarciem i pełnym rozumieniem siebie i świata, transcendencją.

Sama idea transcendencji jako fundamentu ontologicznego intencjonalności i zarazem istoty podmiotowości podmiotu badana jest przez Heideggera w wykładach z 1927 roku, gdzie wydobyta zostaje najpierw jako uprzednie otwieranie bycia już zawarte *implicite* w nowożytnych ideach postrzegania czy wytwarzania bytu, a potem i przede wszystkim pod postacią wcześniejszej od intencjonalności „transpozycji” (*Transposition*) podmiotu, na podstawie której dopiero można dokonać powrotu od rzeczy do siebie samego. Transpozycja jest tutaj strukturą ontologiczną *Dasein*, sposobem bycia *Dasein*, który pozwala na samo wejście w światowość, na rozumienie siebie na podstawie świata. O ile bowiem „postrzeganie wydaje byt obecny, pozwalając mu przyjść na spotkanie, samo transcendowanie jest odkrywaniem. *Dasein* egzystuje jako ten, który odkrywa”³⁹. W transcendencji, czyli rozumieniu (własnego) bycia, ugruntowana zatem zostaje Heideggerowska idea bycia-prawdziwego jako odsłaniania, otwierania (świata) a zarazem samorozumienia, swobodnego wyboru siebie⁴⁰. „Dobrze rozumiana transcendencja pozwala objąć właśnie istotę podmiotowości”⁴¹. Samo „*Dasein*, o ile jest podmiotem, transcenduje”⁴².

Z formalnego punktu widzenia (w sensie ontologicznym), kiedy wszelkie inne (ontyczne) rozumienie transcendencji zostanie odrzucone, ta ostatnia znaczy ostatecznie: „iść poza, przechodzić, a także przekraczać”⁴³. Dla Heideggera transcendencja oznacza, dokładnie rzecz biorąc, proces, akcję, działanie — w których zachowana zostaje struktura intencjonalności — i w ten właśnie sposób musi być

³⁷ Tamże, s. 228. „Jednakże, o ile *Dasein* pozwala się pochłonać przez byt, w którym się zatracą [...], albo też byt, którym nie jest, *Dasein* wcale nie ma świadomości, że już bycie zrozumiał. Faktyczne egzystujące *Dasein* zapomniało ten wstępny warunek”. Tamże, s. 462.

³⁸ Tamże, s. 425-426.

³⁹ Tamże, s. 96.

⁴⁰ Tak więc zachowania intencjonalne, jak powtarza Heidegger, są zarazem transcendencją. Jednocześnie ta ostatnia tkwi w specyficznie rozumianej intencjonalności. Heidegger może w konsekwencji powiedzieć: „intencjonalność stanowi *ratio cognoscendi* transcendencji”, podczas gdy „ta ostatnia stanowi *ratio essendi* intencjonalności”. Tamże, s. 90.

⁴¹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), s. 206.

⁴² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 427.

⁴³ Tamże, s. 358.

rozumiana⁴⁴. Jednakże transcendencja, a więc to bycie podmiotem *Dasein*, oznacza dla niego zarazem *różnicę*: „powinniśmy dojść do tego, by w odkrywaniu bycia otwartego w otwartości ująć pojęciowo różnicę, to znaczy określić rozróżnienie między byciem i bytem, różnicę ontologiczną”⁴⁵ — czytamy; a zatem „możliwość uwidocznienia różnicy ontologicznej wyraźnie idzie w parze z koniecznością zgłębienia intencjonalności”⁴⁶. Jednakże, ta różnica „jest tu”, a więc musi mieć sposób bycia *Dasein* rozumiejącego własne bycie, musi stanowić moment jego egzystencji: „egzystowanie jest dokładnie synonimem «urzeczywistniania owego zróżnicowania»”⁴⁷. Dodajmy również, że transcendencja (i sama różnica) pojmowana jest przez Heideggera nie tylko jako operacja *Dasein*, nie tylko jako możliwość przekraczania bytu realnego i otwierania bycia-w-świecie, ale ostatecznie znajduje ona oparcie w czasowości. Heideggerowska interpretacja *Dasein* jako transcendującego wspiera się na ekstatyczno-horyzontalnej konstytucji czasu. „Zróżnicowanie bycia i bytu jest czasowane”⁴⁸.

To rozumienie bycia, pierwotne wobec wszelkich zachowań teoretycznych i praktycznych, zależy zatem tylko od źródłowego wyboru *Dasein*, od zwrócenia się (albo nie) ku sobie, od odwrócenia się (albo nie) od rzeczy. Rozumienie bycia (transcendencja) wpisane jest i decyduje o każdym poznaniu i każdym zachowaniu — zależą one przede wszystkim od tego, kim jestem jako poznający, w jaki sposób się rozumiem. Jeszcze przed wszelkim zachowaniem i wszelką postawą, przed wszelkim działaniem etycznym, odpowiedzieć mam sobie na pytanie: kim jestem? W jaki sposób odnoszę się do mojego bycia? Kim jestem ze względu na fakt mojej egzystencji?

Tożsamość podmiotu

Pojęcie podmiotu, jakkolwiek by był on rozumiany — czy to jako Jaźń, czy to jako Ja — implikuje zawsze ruch ku sobie, samo-rozumienie. Można tutaj zatem podjąć nowożytną ideę refleksji, refleksywnego zwrotu jako istoty i podstawy wyodrębnienia podmiotowości. Refleksja, ów powrót do nas samych jest

⁴⁴ Ten aspekt transcendencji podjęty zostaje również w wykładach w 1928 roku (*Anfangsgründe der Logik*), gdzie Heidegger wychodzi od rozróżnienia dwóch postaci transcendencji: transcendencji ontycznej, tożsamej z intencjonalnością noetyczną, która pozwala podmiotowi przekroczyć siebie, by osiągnąć przedmiotu, oraz transcendencji ontologicznej, określanej jako arcy-transcendencja i utożsamianej z byciem w świecie, która umożliwia dopiero wszelką relację intencjonalną do bytu. W tej arcy-transcendencji tkwi właśnie problem prawdziwości oraz samej istoty podmiotowości podmiotu. M. Heidegger, *Anfangsgründe der Logik*, (GA 26), s. 160-284.

⁴⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

zawsze rodzajem samopoznania, a tym samym jest, wedle Heideggera, zdolnością odpowiedzi na pytanie *kto?*, będącym zarazem pytaniem o tożsamość podmiotu. Odpowiedź na pytanie, kim jest podmiot, jaka jest jego struktura, sprowadza się ostatecznie do określenia jego *tożsamości*. Tożsamość, czyli sposób, w jaki podmiot zachowuje identyczność, ciągłość w czasie, w jaki sposób jest, trwa, współdeterminuje zarazem sposób bycia tego podmiotu oraz sposób, w jaki podmiot może rozumieć, przyswajać sam siebie. Jednakże, jak pokazuje Heidegger, tożsamość podmiotowości wyrażać się może w wieloraki sposób. Pozostaje zatem jeszcze postawić pytanie o konstytucję tożsamości podmiotowej, a więc o sam sens trwania podmiotu, o sposób, w jaki zachowuje on ciągłość w czasie.

W analizach Heideggera wskazać można dwa różne sposoby, wedle których podmiot trwa w czasie, utrzymuje w czasie swoją tożsamość. Obok tożsamości substancjalnej, właściwej dla podmiotowości nowożytnej, którą za P. Ricoeurem⁴⁹ określić możemy jako tożsamość typu *idem*, czyli iden-tyczność, wyróżnić jeszcze możemy tożsamość typu *ipse*, czyli Jaźniowość (albo Bycie-Jaźnią). To rozróżnienie na tożsamość typu *ipse* oraz *idem* jest konstytutywne dla podmiotu rozumianego jako Jaźń. Jaźń jest takim właśnie podmiotem, którego tożsamość jest tożsamością typu *ipse*, Bycie-Jaźnią. Nowożytne Ja jest takim podmiotem, którego tożsamość jest tożsamością typu *idem*, iden-tycznością albo też tożsamością substancjalną. Sposób konstytucji tej tożsamości, sposób trwania w czasie podmiotu zależy od jego sposobu bycia.

Jak wiemy, sens trwania Jaźni być może wytłumaczony za pomocą Heideggerowskiej kategorii *Selbst-ständigkeit* (ciągłość siebie, stałość siebie, wierność sobie, autonomia), która w *Byciu i czasie* ujmowana jest na bazie fenomenu zdecydowania. Ta właśnie kategoria określa w koncepcji Heideggera model trwania *Dasein* różny od ciągłości substancjalnej, właściwej dla podmiotu-Ja. *Selbst-ständigkeit* nie pokazuje bowiem całości *Dasein* jako „trwającego” substratu czy fundamentu, ale pokazuje, jak *Dasein* staje się tym fundamentem. *Dasein* nie „trwa”, lecz *staje się* sobą. Jego „«trwanie» (*Bestand*), pisze Heidegger, jest ugruntowane nie w substancjalności jakiejś substancji, lecz w stałości egzystującej Jaźni (*Selbstständigkeit*)”⁵⁰. „*Dasein* staje się «istotne» w egzystencji autentycznej, konstytuującej się jako wybiegające zdecydowanie. Ten *modus* właściwości troski zawiera w sobie źródłową stałość i całokształt *Dasein*”⁵¹. Tożsamość typu *ipse* jest zatem takim sposobem trwania podmiotu w czasie, który nie wymaga poszukiwania i założenia żadnego substratu, żadnego niezmiennego elementu, który „trwa”. Co więcej, samo takie pytanie o „nieprzerwane trwanie”, o ciąg-

⁴⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, s. 137-150.

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 426 (303). „Troska nie potrzebuje ufundowania w sobie, to raczej egzystencjalność jako konstytutywny moment troski daje ontologiczne ukonstytuowanie stałości *Dasein*”. Tamże, s. 453 (323).

⁵¹ Tamże, s. 454 (323).

łość, nie może, w przypadku Jaźni, w ogóle zostać postawione. Nie będziemy tu zatem poszukiwać jakiegokolwiek ciągłości. Poglębieniem kategorii *Selbst-ständigkeit* oraz bliższym wyjaśnieniem owego sensu trwania *Dasein* będzie wprowadzona w drugiej części *Sein und Zeit* dziejowość oraz czasowość.

Stalość, zdecydowanie, bycie-całością *Dasein* zreinterpretowane jako sens czasowy wyraża się jako taki szczególny sposób jedności (czasowania) trzech ekstaz czasu, w którym priorytet dany zostaje przyszłości (autentycznej). *Dasein*, które istnieje poczynając od swego projektu zwróconego ku śmierci (przyszłość), podejmując swoją faktyczność (przeszłość), włącza obydwie te momenty do terazniejszego rozumienia siebie⁵². Czas terazniejszy jest zdecydowaniem, w którym *Dasein* określa swoją sytuację. Ta czasowość autentyczna *Dasein* jest zarazem od-teraznieniem, to znaczy de-zaktualizacją dziś, a zatem terazniejszości nieautentycznej. Się, jest wyjściem z tej terazniejszości.

Czas terazniejszy, rozumiany jako mgnienie oka (*Augenblick*), nie jest więc czasem punktowym, posiada swego rodzaju głębię, rozciągłość, która obejmuje sobą przyszłość i przeszłość *Dasein*. Całość *Dasein* jest związana i zamknięta w dziś zdecydowania. Gwarancją takiej trwałości, rozciągłości *Dasein* jest *Dasein* samo, jego zdecydowanie. Tożsamość *Dasein* staje się, a nie jest dana, konstytuuje ją *Dasein* samo, ale równie szybko może ją utracić. „Stalość siebie w podwójnym sensie trwałej stabilności (*beständige Standfestigkeit*) stanowi autentyczną kontr-możliwość wobec niesamodzielności (*Unselbst-ständigkeit*) niezdecydowanego upadania”⁵³. Przyszłość i przeszłość *Dasein* stają się za każdym razem inne, za każdym razem inaczej i za każdym razem na nowo.

W § 72 *Bycia i czasu* Heidegger wprowadza jeszcze jeden fenomen, który miałby ująć i wytłumaczyć sens „trwania” czy stalości *Dasein*. To dziejowość która wkracza wraz pytaniem, o „związek”, „całość”, tożsamość *Dasein* (osoby) w skali całego życia, pomiędzy narodzinami i śmiercią, który miałby ująć i wytłumaczyć, w jaki sposób konstytuuje się spójność (jedność) jego egzystencji. Rozwiązanie to ma stanowić bezpośrednią odpowiedź na Diltheyowskie pytanie, jak rozumieć spójność jednego życia (*Zusammenhang des Lebens*), biorąc zarazem fakt odizolowania, rozproszenia poszczególnych jego momentów. Jak z tych rozbiegających się, niespójnych przeżyć wydobyć jedność? Związać je w historię jednego życia?⁵⁴

⁵² „Czasowość umożliwia jedną egzystencję, faktyczność i upadania, konstytuując w ten sposób źródłowo całokształt struktury troski”. Tamże, s. 460-461 (328).

⁵³ Tamże, s. 452 (322).

⁵⁴ „To, czego poszukujemy, to typ spójności, który charakteryzuje samo życie; a poszukujemy go poczynając od izolowanych zdarzeń życia. W każdym z nich, które dla tej spójności miałyby zostać użyte, zawarte być musi coś ze znaczenia życia. [...] Musimy zrozumieć spójność samego życia, które nigdy nie będzie całkowicie dostępne poznaniu”. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, s. 291.

„Zdecydowanie siebie w obliczu nieciągłości, rozproszenia, brzmi odpowiedź Heideggera, jest w sobie samym rozpostartą ciągłością, w której *Dasein* jako los trzyma narodziny, śmierć i ich «pomiędzy» w taki sposób «włączone» w swą egzystencję, że w takiej ciągłości jest okamgnieniowe dla tego, co w jego aktualnej sytuacji światowo-dziejowe”⁵⁵. Troska, jedność bycia „pomiędzy” rzuceniem i wybieganiem, „pomiędzy” początkiem i kresem wyraża się tutaj jako „rozpostarcie” *Dasein*; samo *Dasein* jest owym „pomiędzy”. „*Dasein* nie wypełnia dopiero poprzez fazy swych momentalnych rzeczywistości pewnego jakoś tam obecnego toru i szlaku «życia», lecz rozpościera siebie samo w ten sposób, że jego własne bycie jest już z góry ukonstytuowane jako rozpostarcie”⁵⁶. Heidegger mówi tu jasno: trwanie *Dasein*, jego identyczność w czasie, spójność jednego życia, to nie jest szereg następujących po sobie przeżyć, momentów czy zdarzeń, ale auto-rozciągłość ekstatyczna samego bycia *Dasein*, o ile ono samo jest pomiędzy nimi, pomiędzy narodzinami i śmiercią⁵⁷.

Jak widzimy, jest to w kategoriach dziejowości powtórzone raz jeszcze pytanie o podstawę tożsamości *Dasein* w jego „kto”, jeżeli odrzucona zostaje ciągłość substancji. Tożsamość, identyczność *Dasein* w czasie nie oznacza ciągłego trwania Jaźni, lecz realizuje się wyłącznie przez podjęcie — powtórzenie — wyróżnionego sposobu bycia, autentyczności. Tożsamość *Dasein* nie jest dana, ale tworzy ją *Dasein* za każdym razem na nowo, *powtarzając* ją w każdym podjęciu swego bycia najbardziej własnego. „Egzystencyjna ciągłość tkwi w zdecydowaniu [...] Ciągłość nie kształtuje się dopiero przez wzajemne spojenie «okamgnień» i na jego gruncie, lecz to raczej one powstają w już rozpostartej czasowości powtórzenia stającego się przyszłościowo bytym”⁵⁸. Tylko bycie najbardziej własne jest gwarantem jedności i nie-rozproszenia egzystencji.

Ekstatyczny charakter czasu stanowi zatem dla Heideggera rodzaj rozciągłości. Tak można określić jego sposób bycia. „Czas jest w pewien sposób”⁵⁹. Jest to zarazem sposób bycia *Dasein* (troski): „czasowość — czytamy — jest tym, co czyni możliwym bycie tego bytu, który jako *ipse* współ-egzystuje z drugim oraz odnosi się do bycia”⁶⁰. Tożsamość podmiotowości, trwanie *ipse* wyraża się jako samo-rozciągłość, nieciągle trwanie, konstytuujące się wciąż na nowo. Rozumienie bycia jest nietrwałym stawaniem się, którego istotą jest rozciągłość, teraz, chwila⁶¹. Bycie podmiotem nie jest niczym stałym, trwałym czy danym, jest sta-

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 546 (391).

⁵⁶ Tamże, s. 525 (374).

⁵⁷ „Ta niespójność podziurawionego czasu nie polega na jakimś poszatkowaniu, lecz stanowi *modus* zawsze już otwartej ekstatycznie rozpostartej czasowości”. Tamże, s. 572 (410).

⁵⁸ Tamże, s. 547 (391).

⁵⁹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 385.

⁶⁰ Tamże, s. 453.

⁶¹ „Czas terazniejszy właściwy dla czasowości *Dasein* nie ma stale charakteru chwili, inaczej mówiąc, *Dasein* nie egzystuje stale na sposób zdecydowania, ale jest przede wszyst-

waniem się, jest powtórzeniem, jest wysiłkiem bez pewności i bez ostatecznego rezultatu. Podmiotowość to nietrwała modyfikacja sposobu bycia, to przekształcenie czasowości, które tylko dusza ludzka jest w stanie uczynić. Tę formę ciągłości, trwania bez iden-tyczności, trwania poprzez nietrwałe stawanie się, właściwe dla Heideggerowskiej podmiotowości, można również wyrazić jako transcendencję albo też różnicę.

Ale w jaki sposób dokładniej zrozumieć to stawanie się, ten wysiłek bycia Jaźnią (autentyczną)? Czy ta konstytucja tożsamości, to stawanie się, które Heidegger mianuje jako *Selbst-ständigkeit* i które stanowi samą istotę dziejowości i czasowości, ma jakieś, dające się określić, podłoże ontologiczne? Czy stanowi ona specyficzną odmianę *ruchu*, czy też, jak pokazuje Heidegger, komentując arystotelesowską koncepcję czasu, to właśnie, co ruch warunkuje: pewnego rodzaju *rozciągłość* (*Dehnung*)?

Podjmując tę kwestię w kontekście analizy dziejowości, Heidegger podsumowuje: „Egzystencjalna interpretacja dziejowości *Dasein* [ciagle] zapada w cień. [...] Tym bardziej, że nie udało się pozbyć tych mroków, [...] i że we wszystkim przewija się z istoty zagadka bycia oraz, jak to się teraz stało widoczne, ruchu”⁶². Jak widzieliśmy, również w hermeneutyce faktyczności Heidegger posługuje się pojęciami ruchu, mobilności, ruchliwości w odniesieniu do życia faktycznego. Dla życia konstytutywny jest ruch, *kinesis* specyficzna, Heidegger często mówi w tym kontekście o „ruchach egzystencjalnych” troski, a także ruchu upadania czy refleksji. Ów motyw ruchliwości egzystencji powraca wreszcie w analizie czasu i dziejowości, która, jak teraz widzimy, jawi się nie jako ruch czegoś obecnego, ale jako sam wysiłek konstytucji pewnego sposobu bycia. Samo rozpostarte bycie jest tą ruchliwością. Trzeba będzie jeszcze próbować zrozumieć ową naturę ruchu właściwego dla życia lub troski. W jakim sensie stałość siebie czy czasowość zbliża się do ruchu? W jakich kategoriach wyrazić strukturę Jaźni, strukturę podmiotu, którego istotą nie jest już samougruntowanie, ale nietrwałe stawanie się sobą w wysiłku bez końca, napięcie trwania, ruch, dynamizm egzystencji, różnica? Ująć bycie w jego określeniu czasowym, ująć różnicę bycia i bytu, zrozumieć sposób istnienia nas samych jako tożsamości *ipse*, to przede wszystkim próbować określić jedność, a więc rozciągłość, czasu (jedność „teraz”) w jej powiązaniu z wydobytymi powyżej dynamicznymi kategoriami. Jak zatem wyrazić bycie *Dasein* jako ruch, napięcie i rozciągłość zarazem? Czy to konstytuowanie tożsamości ma jakieś dające się określić podłoże ontologiczne?

kim i najczęściej nie-zdecydowany, zamknięty na samego siebie w swej możliwości-bycia najbardziej własnej. Projektując swe możliwości, nie determinuje się on [...] poczynając od swej możliwości-bycia najbardziej własnej. Czasowość *Dasein* nie czasuje się ciągle poczynając od przyszłości autentycznej [...]” Tamże, s. 409.

⁶² Tamże, s. 547-548 (392).

Jeżeli zatem Heideggerowską ideę bycia rozumieć można — poprzez transcendencję — jako konstytucję podmiotowości, dokładniej rzecz biorąc, jej tożsamości, to sposób konstytucji tożsamości *ipse* i różnicę — ująć można jako tę samą strukturę. Czy określając ją jako nieciagle stawanie się, samo-rozciągłość, napięcie, przybliżyliśmy się w ten sposób do kategorii ontologicznych, przez które mogłaby być ona wyrażona? Powtarzamy pytanie, czy różnica może być rozumiana za pomocą jakichś kategorii ontologicznych? Jaka jest podstawowa struktura ontologiczna życia ludzkiego, która ujawnia się we wszystkich tych pojęciach? Jaka jest istota trwania, „ciągłości” podmiotowości rozumianej jako tożsamość *ipse*? Czy sposób bycia nas samych jako podmiotowości prowadzi do jakiejś niewyrażonej jeszcze ontologii?

Całość rozważań, jak widać, zmierza do pytania o możliwą ontologię podtrzymującą samą Heideggerowską ideę bycia albo czasu. Koncepcja Heideggera nazywa się ontologią, ale warto być może zapytać właśnie o ukrytą w tej ontologii ontologię, to znaczy, ściśle rzecz biorąc, o sposób bycia różnicy czy też o sposób bycia samego bycia. Droga otwarta przez Heideggera w *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, gdzie po raz pierwszy wprowadzone zostaje pojęcie różnicy, a także analiza czasowości w kontekście reinterpretacji pojęcia czasu i ruchu Arystotelesa, jest już widoczna: dąży on do wpisania sensu bycia *Dasein* w Arystotelesowską parę kategorii *energeia* i *dynamis*. Ale teraz już wiemy, w jaki sposób muszą być one zinterpretowane, kiedy to nie określają one ruchu w jego aktualizacji, ale ruch w najszerszym znaczeniu — jako napięcie, rozciągłość, różnicę. Czy tak rozumiane *energeia* i *dynamis* dają szansę na zbudowanie jakiejś ontologii podmiotowości — poza bytem i byciem?

A possible world of subjectivity

The article attempts to reconstruct the idea of subjectivity in contemporary philosophy, taking Heidegger's philosophy as the starting point. Two terms fundamental for the contemporary epistemology are first taken into account, reflection and the identity of the subject. Then they are shown in their Heideggerian reinterpretation. The possible world of subjectivity is conceived as the auto-creation of the self (*Dasein*). This world is revealed by placing it (*Selbstwelt*) in the hermeneutic facticity and relating it to the one's own self (*Selbst-Sein*) in the analytic of *Sein und Zeit*. The idea of reflection as self-understanding, without the modern assumption of the immediate access to one's self, has been adopted and given the status of the essence and fundamental sense of intentionality enabling transcendence. The problem of the constitution of the identity of the self as the identity of the type *ipse* and the particular mode of existence of this constitution, without the modern assumption of its continuity and substantive support, is rested on such categories as *Selbst-ständigkeit*, historicity and expansion in time.