

Jacek Kottan

Martina Heideggera hermeneutyka czasu

Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Pojęcie czasu), F.-W. von Herrmann (red.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, ss. 144, (tom 64 edycji dzieł zebranych).

Wraz z ukazaniem się, w ramach dzieł zebranych Martina Heideggera, tomów *Pojęcie czasu* oraz *Fenomenologiczne interpretacje wybranych prac Arystotelesa o ontologii i logice*¹, zakończona zostaje edycja wykładów poprzedzających powstanie słynnego *Bycia i czasu*. Czytelnik otrzymuje wreszcie, bo po przeszło trzydziestu latach procesu wydawniczego, owiane tajemnicą wczesne wykłady fryburskie z lat 1919-1923 wraz z pierwszymi wykładami marburskimi 1923-26. Prace te mają być dokumentacją drogi do głównego dzieła Heideggera. Warto jednak spojrzeć na tekst wykładów z nieco innej perspektywy – nie jedynie przez pryzmat procesu powstawania *Bycia i czasu* (1927), tak jak czyni to wielu (np. Kisiel), ale czytając je przede wszystkim jako powstałe „same dla siebie”, jako momenty na drodze, której cel był wtedy wciąż nieokreślony. Tylko w taki sposób dochodzi do głosu ich samodzielny charakter, pozostający często nie do pogodzenia z perspektywą zarysowaną w *Byciu i czasie*, które rozumie się zazwyczaj jako podsumowanie wczesnego okresu wykładowego Heideggera. A przecież identyczność, albo też podobieństwa języka pojęć wspomnianych wykładów do *Bycia i czasu* bywają często mylne. Pod terminami o jednakowym brzmieniu kryją się nierzadko różne figury myślowe, które w zmieniającym się filozoficznym kontekście nabierają innych znaczeń. Zamiast zdecydowanej linii argumentacyjnej, w której dominują wątki aprioryczno-transcendentalne, wykłady proponują dość labilną hermeneutyčno-dziejową refleksję nad fenomenem ludzkiego bycia.

¹ Chodzi tu o prace M. Heideggera: *Der Begriff der Zeit*, Hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004, t. 64, ss. 143 oraz niedawno wydane *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Hg. G. Neumann, Frankfurt am Main 2005, t. 62.

Widać to zwłaszcza w wydanym tomie 64 dzieł zebranych, w którym znajdują się tekst *Pojęcie czasu* (1924), przygotowany jako namysł nad podstawowymi problemami poruszonymi w wydanych wówczas listach Diltheya i hrabiego Yorcka oraz publikowany już wcześniej i znany polskiemu czytelnikowi wykład dla Towarzystwa Teologicznego w Marburgu pod tym samym tytułem.² Warto skupić się tu na pierwszym ze wspomnianych tekstów, istotnym dla rozwoju koncepcji ontologicznej Heideggera, zwłaszcza, iż stanowił on pierwszą próbę publikacji własnych nowych koncepcji filozoficznych.³ Jeśli na początku lat dwudziestych krystalizowała się próba przygotowania pracy będącej fenomenologiczną interpretacją filozofii praktycznej Arystotelesa, to tekst *Pojęcie czasu* wyznacza już tendencję do samodzielnego zaprezentowania koncepcji ontologicznej ludzkiego bytu.

Tekst składa się z czterech części. Pierwsza z nich odnosi się do korespondencji Diltheya z hrabią Yorckiem i w okresie przygotowywania tekstu *Bycia i czasu* została doń częściowo włączona (§ 77, ss. 399-403). Część druga – *Źródłowe charaktery bycia Dasein* – dotyczy ontologicznej charakterystyki ludzkiego bytu, która dookreślona zostaje – w części trzeciej – przez sens czasowy (*Dasein i czasowość*). W części ostatniej podjęty zostaje temat dziejów (*Czasowość i dziejowość*). Wprawny czytelnik dostrzeże od razu, że ta struktura argumentacyjna przybliżyła do kompozycji *Bycia i czasu*. Zbieżność śródtytułów z tytułami rozdziałów głównej pracy Heideggera jest z pewnością nieprzypadkowa. Czy mamy tu zatem do czynienia, jak to ujmuje w posłowniu wydawca, ze źródłową postacią *Bycia i czasu*?

Argumenty odnoszące się do architektoniki głównej pracy Heideggera potwierdzają niewątpliwie tę tezę. W *Pojęciu czasu* czytelnik znajdzie niemal wszystkie tematyczne motywy, rozbudowane później w głównej pracy z 1927 roku. Zaliczyć do nich można nie tylko centralne pojęcia, jak np. *Dasein* (oto-bycie), otwartość ludzkiego bytu realizowana w wypracowanej już strukturze *Bycia-w-świecie*, faktyczność (*Fakticität* – Heidegger odchodzi tu wyjątkowo od przyjętej pisowni tego terminu), ale też odkryte

² M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, w: *Der Begriff...*, op. cit., s. 105-127 (*Pojęcie czasu*, tłum. J. Mizera, w: *Drogi Heideggera. Principia*, XX (1998), ss. 27-43).

³ Dokładną historię niepowodzenia publikacji w czasopiśmie *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft* dokumentuje wymiana listów między Heideggerem i Erichem Rothackerem. Patrz: *Martin Heidegger und die Anfänge der »Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«*. Eine Dokumentation, Hg. J. W. Storck, T. Kisiel, w: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-93), ss. 181-225. Zob. też komentarz T. Kisiela: *A Philosophical Postscript: On the Genesis of »Sein und Zeit«*, ibid, ss. 226-232.

rok wcześniej pojęcie nastrojonego położenia (*Befindlichkeit*), czy też rozwijana od 1922 roku problematyka niewłaściwego bycia (upadanie, Się), na analizach fenomenów takich jak śmierć czy trwoga kończąc. Zaskakuje jednak przede wszystkim zbieżność pojęciowego opracowania problemu czasu. To tu Heidegger po raz pierwszy rozwija siatkę pojęciową odnoszącą się do egzystencjalnego charakteru czasowości. Jak sam wspomina na początku swojej pracy: „Dziejowość ma być rozumiana, a nie dzieje (dzieje świata) poddane rozważeniu. Dziejowość oznacza *bycie*-dziejowym tego, co jest jako dzieje” (3).

Właśnie problem bycia dziejowym skłania Heideggera do postawienia pytania o ontologiczną strukturę bytu ludzkiego, który sam jest dziejowy. Fenomenalne sposoby bycia tego bytu wyłożone zostają pod postacią kategorii, nazywanych później konsekwentnie w *Byciu i czasie* egzystencjami. Zadaniem fenomenologii staje się zatem kategorialna eksplikacja problemu czasu. Ludzką czasowość ujmuje Heidegger przez pryzmat bycia ku śmierci, widząc właśnie w tym fenomenie jej fundamentalny sens. W analizach widać różnorodność pojęciowego dookreślenia rozpatrywanych problemów. Autor dysponuje wieloma określeniami na eksplikowane fenomeny, nie starając się – jak to jest w przypadku *Bycia i czasu* – o systematyczne i jednoznaczne uszeregowanie siatki pojęciowej. Jest jednak wiele istotnych zbieżności: para pojęć wybieganie-przepadanie (*Vorlaufen-Vorbei*) odpowiadająca właściwym wymiarom przyszłości-przeszłości, zostanie przejęta z drobnymi zmianami w głównym dziele (przepadanie określone zostanie jako powtórzenie – *Wiederholung*). Podobnie jest też z parą opisującą niewłaściwą postać egzystencji – ucieczkę w przeciętność zatroskania o życie codzienne. Odnoszące się do przeszłości bycie-wyczekującym (*Gewärtigsein*), mimo iż funkcjonuje obok innych synonimów (pozostawanie – *Ausbleiben*, upadanie – *Verfallen*), zyskuje wraz z pojęciem terażniejszości jako uwspółcześniania (*Gegenwärtigen*) dominującą rolę, która prowadzi wprost do *Bycia i czasu*.

To, czego brakuje *Pojęciu czasu*, to jedna z centralnych figur – pojęcie troski, które składa się na fundamenty teorii ludzkiego działania. Heidegger wspomina o jej wyjątkowej funkcji strukturalnego wiązania różnorodnych terminologicznych analiz w klamrę ujmującą całokształt praktyki życiowej człowieka. Brak mu jednak pojęciowego wypracowania tego problemu. W notatkach na marginesie z lat 1924-26, które zostały dołączone przez wydawcę w postaci przypisów, widać, że ich autor dostrzega te niedociągnięcia szkicując struktury, które zostaną rozwinięte w *Byciu i czasie*.

Wspomniane przykłady zbieżności językowo-terminologicznej nie są jednak w stanie zakryć istotnych różnic. Jest kilka wskazówek, które przeczą tezie odczytującej *Pojęcie czasu* jako źródłową postać głównej pra-

cy z roku 1927. Warto je krótko scharakteryzować, wskazując na inny charakter argumentacyjny, dominujący nie tylko w tekście z 1924 roku, ale też i we wszystkich wykładach do roku 1925.

Różnicę najbardziej rzucającą się w oczy wyznacza pojęcie sytuacji hermeneutycznej (92), które odgrywa dominującą rolę w ostatniej części tekstu *Pojęcie czasu*, poświęconej czasowości i dziejowości. Heidegger wyklada tam strukturę przedrozumienia określającą nasz horyzont interpretacyjny. Człowiek porusza się zawsze już w określonej kulturowo sferze oczywistości (tradycja), które wyznaczają sposób, w jaki mamy, widzimy i ujmujemy rzeczywistość, a który jest konstytutywny dla sytuacji hermeneutycznej. Dla Heideggera każda możliwość bycia ludzkiego bytu, tzn. jego przyszłość, warunkuje strukturalnie sposób przeżywania przeszłości. Rozumiejące odniesienie do własnej przeszłości przekształca ją jednocześnie. To być może oczywistości brzmiące zdanie ma jednak w ontologii Heideggera daleko nieoczywiste konsekwencje. Strzałka czasu zostaje bowiem odwrócona tak, iż czas płynie nie z mijającej przeszłości, poprzez jedynie uchwytywalną terażniejszość, ku nieznannej przyszłości, ale właśnie ta ostatnia – przyszłość – jako możliwość bycia ludzkiego bytu wyznacza sens przeszłości i pozwala wydarzyć się terażniejszości.

Filozoficzne konsekwencje takiego kształtu czasowości są podstawą hermeneutycznej koncepcji Heideggera, która w pracy *Bycie i czas* zostaje zmarginalizowana na rzecz tendencji do transcendentalnego ukonstytuowania *Dasein*. Pojęcia heideggerowskiej fenomenologii z okresu wczesnych wykładów fryburskich oraz pierwszych wykładów marburskich mają natomiast charakter *stricte hermeneutyczny*: reflektując dziejowość ludzkiej egzystencji wykładają – i to *na sposób dziejowy* – sposoby bycia, czyli podstawowe formy, w których ludzkie bycie się przejawia. „Ontologia *Dasein* jest historycznym poznaniem, ponieważ podstawową konstytucją *Dasein* jest dziejowość i poprzez tę jest ono określane w swej każdorazowej możliwości wykładania” (103). Wyeksplikowane przez Heideggera pojęcia oddają zatem dziejowy moment, w którym jest dokonywana refleksja. Są one próbą przyswojenia sobie za każdym razem na nowo sytuacji, w której myślący się znajduje. Od niego zależy, na ile uda się świadomie przezwyciężyć przysłonięte przez tradycję fenomeny, oglądając je tak, jak się one „od strony ich samych pokazują” (4).

Właśnie tej refleksji nad hermeneutyczno-sytuacyjnym charakterem pojęć brakuje *Byciu i czasowi*, którego terminologia nabiera cech uniwersalnej apodyktyczności. Zmarginalizowana hermeneutyka zostaje tam przeobrażona w pojawiającą się po raz pierwszy *analitikę egzystencjalną*, której jednym z podstawowych zadań jest określenie warunków możliwości badań ontologicznych w ogóle. Wyeksplikowane kategorie (egzystencjały) stają się zatem apriorycznymi warunkami rozumienia bycia w ogóle

i prowadzą do specyficznej koncepcji filozofii transcendentalnej, której stosunek do dziejowego charakteru pojęć nie zostaje bliżej określony. Krok ten prowadzi do sytuacji, w której miejsce labilnej hermeneutycznej pojęciowości zajmuje odporna na dziejowość konstrukcja *ontologii fundamentalnej*, zadziwiająca swoją systematyczną formą, ale pozostawiająca na boku rzeczywiste problemy hermeneutyczne. Czy pojęcie czasu przedstawione przez Heideggera, a mające swoje źródła w podstawowych doświadczeniach jego generacji (przeobrażenia kulturowe przełomu wieków, tragedia I wojny światowej) nie oddaje właśnie swojej własnej dziejowej sytuacji? I czy ta sytuacja nie wpływa w fundamentalny sposób na kształt ekspresjonistycznego motywu bycia ku śmierci, które stanowi fundament pojęcia czasu z lat dwudziestych? Czy wobec tego przedstawione rozumienie czasowości jest jedynym możliwym? Trudności w odpowiedzi na podobne pytania pojawiają się w *Byciu i czasie*, tekst *Pojęcie czasu* pozostawia natomiast zdecydowanie większe pole możliwych odpowiedzi.

Nie dziwi więc fakt, że pierwsi uczniowie Heideggera, tacy jak Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, czy Karl Löwith, tylko z wyjątkową ostrożnością powoływali się na jego główne dzieło, nie mając do dyspozycji innych opublikowanych prac z wczesnego okresu filozoficznego. Ich inspiracją pozostawała jednakże wielość pomysłów i otwarte możliwości, jakie płynęły z wczesnych wykładów Heideggera, prowadzonych od 1919 roku. Widać to nie tylko po skąpych odniesieniach Gadamera do *Bycia i czasu*, ale także po krytycznych uwagach pod adresem ontologii fundamentalnej ze strony Löwitha i podjęciu przez niego wielu pomysłów z wykładów fryburskich. Zakończenie procesu wydawniczego tej części dzieł zebranych Heideggera pozwala teraz nie tylko krytycznie spojrzeć na historię powstania jego głównej pracy, ale przede wszystkim poznać rozwijane na początku lat dwudziestych motywy filozoficzne, które także dziś potrafią zaskoczyć swoją świeżością, a których często na próżno szukać w *Byciu i czasie*. Tekst *Pojęcie czasu* jest interesującym dokumentem tej filozoficznej odrębności wczesnego okresu wykładowego Heideggera. Dobrze byłoby udostępnić go wkrótce także polskiemu czytelnikowi.

Jacek Koltan