III. ONTOLOGIA FUNDAMENTALNA JAKO UGRUNTOWANIE METAFIZYKI

Na początku myślowej drogi Heideggera stoi przewodnie pytanie metafizyki: czym jest byt? Jak ująć byt w jego byciu? Jeśli byt w jego byciu można wypowiadać na rozmaite sposoby, to jak należy myśleć jedność rozmaitych znaczeń „bycia"? Kwestia jedności w wielości bycia musi stać się paląca właśnie wtedy, gdy tradycyjne ustalenia metafizyczno-teologiczne, z racji których Heidegger w swoich pierwszych pracach nie podnosił jeszcze owej kwestii, upadają, gdyż powstaje przypuszczenie, że Bóg filozofii zupełnie nie jest żywym Bogiem wiary, a teologia metafizyczna nie jest ostatnią odpowiedzią na pytania myślenia.

Zwrot ku faktycznemu życiu nie zostawia za sobą kwestii bycia. Nawet jeśli zwrot ten jest zrazu odwrotem od metafizycznych „spekulacji" - to odwrót ten musi ze swej strony stać się wątpliwy: czy interpretacja faktycznego życia może w ogóle pójść drogą z dala od metafizycznej teorii bycia? Czy interpretacja ta nie musi zostać objęta tą teorią bycia i rozwiniętym w niej doświadczeniem bycia, jeśli pozwala ona temu doświadczeniu oprzeć się na samym sobie i stanąć obok niej jak nieprzezwyciężone przeciwieństwo? Czy myślenie Dil-theya nie pozostawało właśnie dlatego określone przez przesłanki metafizyki, że swojego podstawowego pojęcia „życia" nie uwolnił on od „ontologicznej indyferen-cji", która pozostawiła metafizyczną teorię bycia bez nowej problematyzacji rozstrzygnięć, za sprawą których

4 - Droga myślowa...

49

metafizyka stała się tym, czym jest? Czy doświadczenia faktycznego życia wiary chrześcijańskiej nie spotkał podobny los?

Wina metafizyki - taka była zasadnicza myśl Heideggera - polega na tym, że myśli ona myślenie jako widzenie, bycie jako stałe bycie-przed-oczami, jako stałą obecność i w ten sposób nie może uczynić doświadczeniem niepowstrzymanych dokonań samego faktyczno-historycznego życia. Czy jednak faktyczność i historyczność nie stoją jako zapomniane za wszelką metafizyką? Gdy metafizyka myśli bycie jako stałą obecność, to czy nie myśli go wtedy z wnętrza określonego modusu czasowego, współczesności? Czy rozstrzygnięcie w kwestii sensu bycia wpada w obszar, który w swej istocie jest „czasem"? Czy czas należy do sensu bycia i czy czas ten jest czymś niepomyślanym i zapomnianym metafizyki?

% Jeśli utożsamienia bycia ze stałą obecnością nie uważać już za oczywiste, może pojawić się pytanie o sens bycia jako pytanie o bycie i czas. Pytanie dotyczy teraz istoty obszaru, w którym myślenie przechodzi od bytu do bycia: transcendentalnego horyzontu określania bycia jako bycia. Podstawa możliwości wielorakiego wypowiadania bycia staje się problematyczna co do sposobu swojego podstawowego bycia i w ten sposób pytanie o tę możliwość zostaje poprzedzone innym pytaniem: pytaniem o sens samego bycia. Metafizyczna teoria bycia, ontologia, zostaje ugruntowana w ontologii fundamentalnej przez pytanie o sens bycia jako podstawę wszelkiego możliwego znaczenia bycia.

Bycie i czas jest rozwinięciem pytania, jak czas należy do sensu bycia. Bycie i czas stanowi próbę myślowego przywołania na powrót niepomyślanej pozostałości, zapomnianej podstawy metafizyki, podstawy, na której spoczywało wszystko, co w tej metafizyce zostało pomyślane. Słusznie więc na wstępie tego dzieła pojawia

50

się pytanie z początków metafizycznego myślenia, co właściwie oznacza wyrażenie „bytujący". Dzisiaj, zauważa Heidegger na temat tego pytania z Sofisty - Platońskiego dialogu, który wnikliwie interpretował w czasie swojej pracy na uniwersytecie w Marburgu - dzisiaj nie tylko nie mamy odpowiedzi na to pytanie, ale nawet nie czujemy potrzeby, by tak pytać. Dlatego trzeba nie tylko na nowo postawić pytanie o sens bycia, ale też obudzić dopiero zrozumienie dla tego pytania (BC 2).

Z tego powodu wprowadzenie do Bycia i czasu dokonuje „ekspozycji pytania o sens bycia". W § 1 jest mowa o tym, że kwestia bycia - gigantomachia o bycie, czytamy w Sofiście - była jeszcze motorem badań Platona i Arystotelesa, ale później popadła w zapomnienie; zaniedbanie stawiania tego pytania usankcjonował filozoficzny dogmat, jaki ukształtował się na gruncie greckiego podejścia do interpretacji bycia. Dogmat ten powiada, że „bycie" jest pojęciem najbardziej ogólnym i najbardziej pustym, z tej racji zaś niedefiniowalnym, ale oczywistym. W § 2 pokazuje się, że charakteryzuje nas przeciętne i niejasne rozumienie bycia, ale na wyraźnie postawione pytanie o sens bycia nie dajemy odpowiedzi, a nawet nie potrafimy należycie rozwinąć samego pytania.

Pytanie o sens bycia trzeba powtórzyć, bo pytanie to należy jako niepomyślane do metafizycznego myślenia od samych jego początków; musi ono jednak zostać przede wszystkim postawione na nowo z głębi treściowych podstaw, w których ma swoje korzenie „godność" pochodzenia tego pytania. Dlatego w § 3 Heidegger rozważa „ontologiczny prymat kwestii bycia". „Ontologia" to teraz nazwa dla pytania o bycie bytu. Heidegger zwraca uwagę na to, że nauki dążą do rewizji pojęć podstawowych i tym samym wymagają źródłowego zapytywania ontologicznego. Platon, Arystoteles, a potem Kant rozwinęli w trakcie takiego zapytywania „twórczą

51

logikę", która nie wlecze się tylko za naukami (jak neo-kantowska refleksja z zakresu teorii nauk), lecz „niejako wskakuje wcześniej w określoną dziedzinę bycia, otwiera ją co do ukonstytuowania jej bycia, a naukom pozytywnym udostępnia uzyskane struktury w postaci przejrzystych wskazówek do stawiania pytań" (16). On-tologia mierzy w „aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący - i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia (...)" Kwestia bycia natomiast mierzy „w warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują". („Kwestia bycia" nie pyta więc o bycie różnych obszarów bytu i rozmaitych rodzajów wypowiadania bycia w ogóle, lecz o jednorodność „bycia" w tej rozmaitości, o sens bycia). Ontologia jako pytanie o bycie bytu pozostanie „naiwna i nieprzejrzysta", a nawet „z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swego najbardziej swoistego zamysłu", jeśli nie zapyta o podstawę, na której stoi, o sens samego bycia i dzięki temu pytaniu nie zostanie ugruntowana w „ontologii fundamentalnej". Ontologia („teoria kategorii") jako „genealogia różnych możliwych rodzajów bycia" zostaje poprzedzona ontologia fundamentalną jako pytaniem, „co właściwie mamy na myśli mówiąc «bycie»" (11).

W § 4 Heidegger pokazuje, że w sferze ontycznej czy też wśród bytu prym dzierży pewien określony byt, gdy ma być stawiane pytanie o bycie. Tym bytem jest człowiek, jeśli stanowi on Jestestwo" (Dasein). Jestestwo tym wyróżnia się spośród reszty bytu, że nie występuje po prostu pośród innych bytów, lecz w jego byciu o to bycie mu chodzi. Jestestwo - i tylko ono! - odnosi się do bycia, a wraz z tym je rozumie. Jest samo w sobie rozumiejące bycie, ontologiczne, nawet jeśli to bycie--ontologicznym nie jest jeszcze podjętym i rozwiniętym rozumieniem, lecz nierozwiniętym, „przedontologicz-nym" rozumieniem bycia.

52

Odnosić się do bycia oznacza (za Kierkegaardem): mieć egzystencję, być określonym przez egzystencję. Bycie lub „istotę" jestestwa Heidegger nazywa „egzystencją" (18, 58). Pytając o bycie jestestwa, poszukujemy struktur egzystencji. Struktury te Heidegger nazywa egzystencjałami. Odróżnia on je od kategorii, które ujmuje teraz jako określenia bycia bytu o charakterze odmiennym od jestestwa (62). Analityka egzystencjalna stara się (ontologicznie) wydobyć struktury bycia egzystencji, co odróżnia ją od rozumienia egzystencyj-nego, któremu nie chodzi - przynajmniej nie w pierwszej kolejności - o formalne struktury, lecz o to, by z konkretnym pytaniem egzystencji uporać się „przez samo egzystowanie". Pytanie to - kwestię, czy egzystencja, w swoich konkretnych możliwościach, uchwy-tuje siebie, czy nie - może rozstrzygnąć tylko samo aktualne jestestwo; pytanie to nie jest sprawą „ontologicz-ną", lecz „ontyczną" (18).

Jak teraz pytanie o bycie jestestwa, analityka egzystencjalna, wchodzi w skład opracowania kwestii bycia? Jestestwo jest owym bytem, który stawia pytanie o bycie i którego bycie trzeba z tego względu uczynić przejrzystym, jeśli kwestia ta ma zostać opracowana. Prymat jestestwa wobec reszty bytu trzeba ponadto ująć bardziej gruntownie. Prymat ten jest trojaki: 1) jestestwo ma ontyczne pierwszeństwo - wśród całego bytu wyróżnia je to, że jest określone przez stosunek do bycia, przez egzystencję; 2) na podłożu tego określenia przez egzystencję jest w sobie samym ontologiczne, rozumie bycie i ma w ten sposób „ontologiczne" pierwszeństwo; 3) na podłożu swojego zrozumienia bycia rozumie ono własne bycie i bycie bytu odmiennego od jestestwa, będąc przez to ontyczno-ontologicznym warunkiem możliwości wszelkich ontologii. „Dlatego ontologii funda-mentalnej, z której dopiero wszystkie inne mogą się wywodzić, trzeba poszukiwać w egzystencjalnej

53

analityce jestestwa" (19). Z drugiej strony analityka egzystencjalna może pracować tylko wtedy, gdy wie, czym jest egzystencjalność. Musi ona rozumieć ukonstytuowanie bycia egzystencji, a wraz z tym mieć jakąś ideę bycia w ogóle. „W ten więc sposób także i możliwość przeprowadzenia analityki jestestwa zależy od uprzedniego opracowania pytania o sens bycia w ogóle" (19).

Analityka egzystencji powinna odsłonić horyzont, w którym w ogóle bycie zostaje zrozumiane jako bycie (§ 5). Następuje to w trzech krokach: jako fundamentalna struktura jestestwa w jego powszedniości i przeciętności („życia" w jego „faktyczności") zostaje ukazane bycie-w-świecie, bycie-w-związku-znaczeniowym; potem zostaje pokazane, że to bycie-w-świecie jest z istoty czasowe i dziejowe (że „faktyczne życie" jest „historyczne"); wreszcie na podstawie czasowości jestestwa ma zostać zrozumiany czas, tak jak należy on do sensu samego bycia, a więc jako określający horyzont, w którym bycie zostaje zrozumiane jako bycie. Czas nie ma służyć -jakjeszcze w wykładzie habilitacyjnym Heideggera - za „kryterium podziału bycia na regiony", lecz ma zostać wykazana jego przynależność do sensu samego bycia. Trzeba pokazać, „że - oraz jak - w prawidłowo ujrzanym i trafnie wyeksplikowanym fenomenie czasu tkwi centralna problematyka wszelkiej ontologii" (27). Pierwsza część Bycia i czasu, zawierająca owe trzy kroki, nosi tytuł: Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie. Rozpada się ona na trzy działy: „1. Przygotowawcza analiza fundamentalna jestestwa. 2. Jestestwo i czasowość. 3. Czas i bycie" (56).

Czy jednak musimy w ogóle pojmować bycie „z wnętrza" owego „czasu"? Czy teza, że czas należy

54

do sensu bycia i że droga do tego czasu wiedzie przez czasowość faktycznej egzystencji, nie jest dowolną hipotezą, nowym „stanowiskiem", którego zasadność pozostaje niewykazana? „Nowość", uważa Heidegger, nie ma tu żadnego znaczenia. Chodzi raczej o to, żeby myśl „była na tyle stara, by uczyć się pojmowania możliwości stworzonych przez „starożytnych" (28). Jeśli jestestwo jest z istoty dziejowe, to dziejowe jest także wszelkie badanie - jako możliwość tego jestestwa; dopiero poprzez powtórzenie tradycji ontologicznej kwestia bycia „konkretyzuje się prawdziwie" (37). Dlatego „systematyczne" rozwijanie ontologii fundamentalnej obejmuje dziejowe powtórzenie tradycji ontologicznej. Powtórzenie to jest „destrukcją", wydobyciem źródłowych doświadczeń i skrytych uprzedzeń tradycyjnej wykładni bycia. Ontologia fundamentalna i destrukcja dziejów ontologii tworzą wspólnie „dwojaki cel opracowania kwestii bycia" (22).

Destrukcja dziejów ontologii musi pokazać, jak kwestia bycia poprzedza myślenie tradycyjnej ontologii, chociaż w ontologii tej pytanie o sens bycia nie jest expli-cite stawiane. Ontologia pyta o bycie bytu. W swym zapytywaniu orientuje się na byt, który znajduje w świecie i który w ten sposób może unaocznić. Bycie każdego bytu, także bycie człowieka, jest rozumiane w sensie bytu obecnego i przedstawialnego. Powstała w Grecji ontologia jest dowodem na to, „że rozumienie samego siebie i bycia w ogóle jestestwo czerpie ze «świata»" (31). Gdy w nowożytności „podmiot", „duch", „osoba" stają w centrum problematyki, to ich bycie rozumiane jest w sensie ontologii zorientowanej na byt obecny i przedstawialny. Na przedmiot, ducha, osobę „przenosi się kategorialną treść tradycyjnej ontologii wraz z odpowiednią formalizacją i negatywnymi jedynie ograniczeniami" (32). Bycie „podmiotu" i sens bycia w ogóle nie zostają w źródłowy sposób na nowo objęte pytaniem.

55

Raczej pozostaje przekonanie, zgodnie z którym myślenie jest rozumiane od strony widzenia, bycie w ogóle od strony bycia-przed-oczami. „Samo Xeyew bądź voeTv - proste postrzeżenie czegoś obecnego w jego czystej obecności, co już Parmenides przyjął za przewodni motyw wykładni bycia - ma temporalną strukturę czystej «teraźniejszości» czegoś. Byt, który się w niej sobie ukazuje i jest rozumiany jako właściwy byt, uzyskuje zatem swą wykładnię poprzez odwołanie się do współ--czesności, tzn. pojmuje się go jako uobecnienie (ouota)" (36).

Bycie pojmowane jako bycie-przed-oczami lub obecność jest interpretowane przez wzgląd na pewien określony modus czasu, współczesność (36). W greckiej wykładni bycia czas funkcjonuje jako nić przewodnia, choć ta wykładnia bycia nie ma o niej wyraźnej wiedzy. Wykładnia ta nie zna ani nie rozumie „fundamentalnej ontologicznej funkcji czasu", nie ma „wglądu w podstawę możliwości tej funkcji. Przeciwnie: to sam czas zostaje uznany za pewien byt pośród reszty bytu i usiłuje się ująć strukturę jego bycia na podstawie horyzontu zorientowanego nań w sposób niewyraźny i naiwny rozumienia bycia" (37). Czym jest bycie, wyczytuje się z bytu, który jest w świecie, a tym samym „w" czasie. Sam czas jest myślany w swoim byciu zgodnie z tym rozumieniem bycia. Myślenie przeto nie dochodzi w ogóle do pytania o sam czas, tzn. o czas jako należący do sensu bycia, o czas jako „temporałność" (27).

Heidegger podejmuje tę kwestię bycia i czasu, tak jakją tradycja przekazuje jako nie zadane pytanie, i wychodząc od niego, poddaje na nowo rozstrzygnięciu zachodnią wykładnię bycia w jej „zasadniczo decydujących" stadiach. Druga część Bycia i czasu miała dać „podstawy fenomenologicznej destrukcji dziejów onto-logii, których motyw przewodni stanowi problematyka temporalności" (56). Heidegger chciał przez Kanta

56

i Kartezjusza cofnąć się do Arystotelesa: Kant widzi związek między czasem i „myślę", ale go nie rozważa; przejmuje on ontologiczne stanowisko Kartezjusza, który „myślę", cogito, określa od strony średniowiecznej, a wraz z tym greckiej ontologii i nie ujmuje w ten sposób jego pierwotnej, czasowej istoty; pierwotność czasu pozostaje w metafizyce zakryta - rozprawa Arystotelesa o czasie jest „reprezentatywna dla fenomenalnej podstawy i granic starożytnej ontologii" (37, 56). Teraz prześledzimy poszczególne kroki Bycia i czasu.

Analiza fundamentalna jestestwa

Pierwszy dział pierwszej części Bycia i czasu ma w trakcie przygotowawczej analizy wydobyć podstawową strukturę powszedniego i przeciętnego jestestwa. Za taką podstawową strukturę uznaje się bycie-w-świe-cie, które zostaje rozłożone na swoje poszczególne momenty, a na koniec pojęte całościowo jako troska.

Bycie-w-świecie nie oznacza występowania jak inne rzeczy w tak zwanym „świecie", pośród ogółu bytu. Bycie-w z bycia-w-świecie oznacza raczej „mieszkać u", „być obeznanym z" (BC 76 n). Jestestwo jest by-ciem-w-świecie, co oznacza: ,jest" swoim światem, jest z wnętrza zażyłości ze światem. Tak jak nie jest ono przedmiotem, który występowałby w „świecie", pośród ogółu bytu, tak też nie jest bezświatowym podmiotem, od którego, jak to ciągle od czasów Kartezjusza usiłowano czynić, trzeba by dopiero przerzucać most do „świata". Raczej jestestwo jako bycie-w-świecie jest już zawsze u rzeczy. Tak jak jest ono już zawsze u rzeczy, tak też jest już zawsze z innymi. Nie stanowi jakiegoś ja, które dopiero musiałoby nawiązywać stosunki z innymi ludźmi, lecz jest od razu we współbyciu z innymi.

57

Świat, w któiym jest jestestwo, nie zostaje ujęty przez Heideggera jako ogół bytu, lecz jako Jak, w którym każdorazowo może się pokazać byt w całości. W sensie tego pojęcia świata jestestwo „jest w" świecie; jestestwu przysługuje światowość. Świat, w którym jestestwo jest faktyczne, zawsze jest jednak określonym światem. „Sama światowość daje się modyfikować w aktualną całościową strukturę poszczególnych «światów», zawiera jednak w sobie a priori światowość w ogóle" (92).

Świat jestestwa w jego powszedniości, „naturalny" świat jest „otoczeniem". Byt, jaki na co dzień spotykamy, nie jest izolowanym czymś „obecnym", lecz „poręcznym", „narzędziem", z którym zawsze mamy określony związek. Narzędzie służy do czegoś, jedno odsyła do innego i ma w ten sposób jakieś „znaczenie". Całość kontekstu odniesień i znaczenia jest światem jako otoczeniem. Jest ono ustanawiane w ostatecznym „ze--względu-na", jako które jest jestestwo. Egzystencja, której w jej byciu o to bycie chodzi, umożliwia owo „ze-względu-na" i w ten sposób ugruntowuje światowość świata w egzystencji jako charakterze jestestwa.

Wprawdzie świat nie jest tylko otoczeniem, ale oto-czeniowość daje pierwszą, decydującą wskazówkę w kwestii struktury świata: jeśli doświadczać świata od strony kontekstu odniesień i znaczenia w postaci, w jakiej jest on dla egzystencji, to można świat ten myśleć jako obszar dziania się sensu. Bytem, który swoje bycie bierze z tego dziania się, nie jest radek„obecne" jakiegoś odległego widzenia, lecz „poręczne" praktyki. Jeśli myślenie doświadcza świata z wnętrza otoczenia, to z gruntu staje w opozycji do tradycyjnego podejścia filozoficznego. Zazwyczaj myślenie orientuje się na przedstawianie jakiegoś okazywalnego bytu, rozumiejąc siebie w nastawieniu „teoretycznym" jako widzenie i przedstawianie, a byt jako coś obecnego, co istnieje

58

dla przedstawiania. Całość, „ogół" rzeczy obecnych, tak jak mają one istnieć dla wszystko przeglądającej świadomości, uchodzi wtedy za „świat". W ten sposób „zaniedbanie bycia-w-świecie jako ukonstytuowania jestestwa idzie w parze z pomijaniem fenomenu światowości" (tak jak on się pokazuje najpierw w fenomenie otoczenia). W zamian, tak jak w Byciu i czasie interpretuje Heidegger „dotychczasową ontologię", próbuje się „interpretować świat na podstawie bycia bytu, który jest w obrębie świata obecny, ale przy tym zrazu w ogóle nie odkryty, na podstawie przyrody". Przyroda jest ujmowana tylko w takim zakresie, w jakim jest „obecna". W ten zaś sposób jest ona „granicznym przypadkiem bycia możliwego wewnątrzświatowego bytu", w którym światowość świata się właśnie nie pokazuje. Poznawanie przyrody jako obecnej ma z tego względu „charakter specyficznego pozbawienia świata światowości" (92).

Już „u początków decydującej dla nas tradycji onto-logicznej (szczególnie Parmenidesa)" fenomen świata pomijano i był on ciągle pomijany także potem. Byt wewnątrzświatowy, zrazu odnajdywany w „przyrodzie", staje się tematem zamiast przeoczanego fenomenu (143). W ciągu tego procesu Kartezjusz znajduje w rozciągłości rzeczy przyrodniczych podstawowe określenie świata, a sposób podejścia do bycia tego świata w poznaniu „matematycznym" - nie z upodobania do matematyki, lecz dlatego, że myślenie jako „widzenie" zawsze było zorientowane na to, co stale obecne, matematyka zaś poznaje przede wszystkim to, co się na zawsze ostaje, stale trwa i opiera się jakiejkolwiek zmianie (136, por. też PR 67 nn). Na gruncie ontologii kar-tezjańskiej pozostaniemy także wtedy, gdy obecność lub rozciągłość uznamy za jedynie „podstawowy poziom", na którym miałyby się potem budować inne poziomy, aż po jakości specyficzne: piękny, użyteczny itd.

59

W kwestii tylko reaktywnej próby uzupełnienia karte-zjańskiej analizy świata o przywołany na pomoc fenomen wartości Heidegger zauważa: „Dodanie orzeczników wartości nie może w najmniejszym stopniu dodać nic nowego o byciu dóbr, lecz tylko ponownie zakłada czystą obecność jako ich sposób bycia"(BC141).

Sam Heidegger stara się rozciągłość rzeczy, dla Kar-tezjusza najłatwiej uchwytną, zakorzenić jako pochodny fenomen w przestrzenności jestestwa, a wraz z tym w dookólności otoczenia (§22). Jeśli odzyska się świa-towość świata, to poznawanie nie będzie już mogło rozumieć się tylko jako przedstawianie czegoś stale obecnego, lecz będzie musiało mierzyć się wedle przeglądu praktycznego zatroskania, wyznawać się w relacjach powiązań i w kontekstach odniesień świata. W ten sposób zniesiony zostanie prym, jaki „od początków greckiej ontologii aż po dziś" (502) dzierżyło w poznawaniu czyste widzenie.

Pokazawszy, że bycie-w-świecie nie jest tylko zatroskaniem, byciem u wewnątrzświatowego bytu, lecz też troskliwością, współbyciem z innymi i tylko tak również troską o siebie bycia sobą, Heidegger czyni osobnym tematem analizy bycie-w z bycia-w-świecie. Jestestwo jest byciem-w w świecie, jako że zawsze jest już „rzucone" w świat, to rzucenie zaś zostaje przez jestestwo podjęte w „projekcie", a rzucony projekt „wyartykułowany" w postaci rozczłonkowanej całości znaczeniowej. Rzucenie (faktyczność), projekt (egzystencja) i artykulacja są każdorazowo otwierane w nastroju (położeniu), w rozumieniu i mowie.

To, że jestestwo jest, nie opiera się na swobodnym projekcie jego samego; jestestwo raczej jest swojemu „że jest" już zawsze wydane. Jest „rzucone" w byt. Rzucenie jest „faktycznością" jestestwa. Faktyczność ta różni się jednak istotnie od faktualności występowania

60

czegoś obecnego: jest faktycznością wydania jestestwa samemu sobie (78, 192). To, że jestestwo jest faktyczne, oznacza: „znajduje" się ono pośrodku bytu w całości. To znajdowanie się w bycie pozostaje zawsze jako położenie bycia-w-ś wiecie w zupełnie określonym „Jak", jest tak a tak „nastrojone", dostrojone do tego Jak. Każdorazowe położenie lub nastrojenie otwiera faktyczność bycia-w-świecie: to, że w ogóle jest bycie--w-świecie, że jestem ja i że są rzeczy, że mogę się kierować na nie, a one mogą mnie obchodzić.

Jestestwo jest tylko tak „wydane" swojemu rzuceniu, że jest „projektem". Równie źródłowo jak faktyczność charakteryzuje je „egzystencjalność"; jest ono egzystencją w węższym sensie projektującej się możności bycia (przez egzystencję w szerszym znaczeniu Heidegger rozumie całość faktycznej egzystencji). Jako możność bycia albo rozumienie jestestwo jest „pierwotnie byciem-możliwym": możliwości, jakie ma, nie dochodzą jako jeszcze nie rzeczywiste do czegoś już istniejącego; bycia-możliwym jestestwa nie można w ogóle charakteryzować jako czegoś jeszcze nie rzeczywistego i nigdy nie koniecznego, bo byłoby ono wtedy myślane jako modalność czegoś istniejącego, a nie jako możność bycia egzystencji (204). Na możności bycia jako rozumieniu opiera się ogląd, z którego perspektywy jestestwo staje się przejrzyste jako bycie--w-świecie: „przegląd zatroskania", „wzgląd troskliwości", „ogląd bycia jako takiego, ze względu na które jestestwo zawsze jest tak, jak jest". To, że poznawanie można ująć jako widzenie, ma ugruntowanie w oglądzie, który należy do rozumienia jestestwa (208 n).

Każde rozumienie jest w jakimś położeniu; poprzez rzucenie projektowi rozumienia zawsze już określone możliwości są dane i określone możliwości są odebrane. W ten sposób rzucony projekt artykułuje się w postaci rozczłonkowanej całości znaczeniowej. Artykulację

61

otoczeniu. W trosce daje wprawdzie o sobie znać sens bycia jestestwa (Jego „istota"), ale pozostaje on jeszcze zakryty, gdyż jestestwo w swej przeciętności i powszedniości ma skłonność do tego, by zapierać się swojego właściwego bycia i w ten sposób nie dochodzić do sensu tego bycia. Zwykle jestestwo nie widzi właściwego sensu swojego bycia-w-świecie właśnie dlatego, że Jest zrazu i zwykle przejęte swoim światem" i w nim zanurzone (162). Jestestwo charakteryzuje to, że jest ono „rzucone" w byt i we współbycie z innymi; dopóki jestestwo w ogóle jest, pozostaje ono „w rzucie": zostaje wciągnięte w wir odurzenia tym, co jest w świecie i co się narzuca jako oczywiste współjestestwo innych. W ten sposób jestestwo „gotuje sobie samemu stałą pokusę upadania" (251).

Heidegger wnikliwie pokazał, jak jestestwo „upada" w spotykany wewnątrz świata byt i czyni to tak, że siebie i bycie w ogóle rozumie od strony występującego bytu. Jestestwo nie żyje w ogóle jako ono samo, lecz tak, jak „się" żyje; jest ono „żyte" przez „dyktaturę" Się (§ 27). W swoim położeniu lub nastrojeniu jestestwo zwykle nie zwraca się ku temu, „że" ono jest; odwraca się ono od Że swojego bycia-w-świecie i zwraca się jeszcze tylko ku temu, co w tym byciu-w-świecie spotyka. Czuje lęk przed tym lub owym, ale nie właściwą trwogę, w której Że bycia-w-świecie staje się pytaniem (§ 30, § 40)". Mowa nie pozwala wystąpić właściwej otwartości bycia-w-świecie, lecz staje się „gadaniną", którą cechuje „dwuznaczność" (§ 35, § 37). Gdy jestestwo ulega pokusie upadnięcia w tak zwany „świat", a przez to zapomnienia samego bycia-w-świecie, pogrąża się w niewłaściwości. To jednak, że może się w niej w ogóle pogrążyć, pokazuje, że zgodnie ze swoim byciem jest modyfikowalne: że może być niewłaściwie, ale może też być właściwie. Tylko w modus właściwości będzie ono mogło rozumieć sens swojego bycia.

64

Jestestwo i czasowość

W drugim dziale pierwszej części Bycia i czasu, w dziale Jestestwo i czasowość, Heidegger stara się wydobyć sens bycia jestestwa, zrozumieć jestestwo źródłowo w jego byciu.

Jeśli jestestwo jako troskę charakteryzować poprzez samoantycypację, a więc uznać, że zawsze czymś jeszcze nie jest, pozostaje pytanie, czy jestestwo w ogóle można ująć w jego całości. Heidegger pokazuje, jak w wybieganiu ku śmierci bycie jest każdorazowo „całe", choć nie „całe" w sensie bycia całością czegoś obecnego. W tym wybieganiu ujawnia się w zaostrzonej formie, jak jestestwo jest faktyczną egzystencją: jako rozumienie lub możność bycia jest ono możliwością, ale jest tą możliwością w modus właściwości wtedy tylko, gdy stale wybiega w skrajną, nieprześcignioną możliwość. Tą skrajną możliwością jest śmierć. Wybieganie w śmierć pogłębia możliwość, jakąjest jestestwo, do jej skrajności, kiedy to staje się ona bezmierną niemożliwością, mianowicie niemożliwością wszelkiego egzystowania jako określonej możności bycia. Możliwość, jaką jestestwo jest jako możność bycia, rodzi się z ostatecznej niemożliwości, która dla żadnego rodzaju możności bycia nie jest możliwością. „Egzystencja" ma ugruntowanie w „faktyczności".

Sumienie poświadcza, że jestestwo może we właściwy sposób być sobą. Poprzez „zew" sumienia jestestwo wzywa siebie do swej najgłębszej możności bycia, do „zdecydowania". W ten sposób jestestwo daje sobie do zrozumienia, że jest „winne". „Bycie winnym" nie oznacza tu przewiny moralnej, lecz zupełnie formalnie: „bycie podstawą bycia określonego przez Nie - tzn. bycie podstawą nieważności" (398). Ta nieważność, mierność bierze się z jednej strony stąd, że swego rzucenia, będącego jego podstawą, jestestwo nie

5 - Droga myślowa...

65

rzuciło, a jednak musi je podjąć. Jestestwo nie włada swoim byciem; jego możliwości wypływają z jego ostatecznej niemożliwości. Jestestwo musi jako ono samo przez przejęcie swojego rzucenia być ową podstawą, której samo nie położyło, ale musi zawsze pozwalać podawać się jako ta podstawa. Jest „nie przez siebie samo, lecz k u sobie samemu zwolnionym z podstawy, aby być jako ona" (400). Jestestwo wie, że określa je Nic. Jaki sens ma to Nic, jak w ogóle może przysługiwać samemu byciu - te pytania Heidegger pozostawia jeszcze bez odpowiedzi (401 n).

Ujęte we właściwy sposób pojęcie winy z Bycia i czasu nie akcentuje żadnej „ciemnej strony" jestestwa. Pojęcie to należy raczej do próby ostatecznego „ugruntowania" myślenia, w której myślenie „zakłada" sobie Nic, a w Nic bycie jako jego „podstawę". Próbę tę w podobny, choć spekulatywno-metafizyczny sposób podjął Schelling, od czasów Badań nad istotą ludzkiej wolności uważając, że prześcignął metafizykę Hegla głębiej osadzonym ugruntowaniem12. Heideggerowska analiza bycia winnym jako podstawy nieważności ma jednak jeszcze inną stronę, od której analiza ta także została wzięta z myślenia, jakiego późny Schelling próbował pod mianem „filozofii pozytywnej".

Wskutek swojego rzucenia jestestwo jest nie tylko w o g ó 1 e marne, lecz jest marne także w swoim konkretnym projekcie, który polega na wyborze, jakiego jedno jestestwo może dokonać, inne zaś nie. Rzucenie zawsze wytycza krąg tego, co można wybrać. „Się" uważa, że krąg ten można uznać za oczywistość; dopiero zdecydowanie, do którego przyzywa sumienie, odkrywa dane możliwości jako faktyczne. Otwiera ono „tu oto" jestestwa, z racji niezdecydowania „Się" zawsze zamknięte, jako „sytuację". Jako rzucony projekt jestestwo odkrywa swoje bycie-w-położeniu (swoją możność bycia) jako bycie-w-jakimś-położeniu, ja-

56 ..,\*\*<-. \*gf»#i,.v i.

ko bycie-w-sytuacji. Otwartość bycia-tu-oto jest zawsze ograniczona sytuacyjnie i w ten sposób także w tym drugim sensie scharakteryzowana przez Nie (418 nn). Zdecydowana egzystencja jest tylko wtedy pewna prawdy swojego zdecydowania, gdy prawdę tę wydrze nieprawdzie „Się", nie zapominając sytuacyjnego charakteru tej prawdy. Egzystencja nie może się upierać przy prawdzie jakiejś określonej sytuacji, lecz musi być przygotowana na ewentualny odwrót lub zdecydowane powtórzenie. Bycie-tu-oto w swojej właściwości wie, że prawda, w jakiej stoi, jest umiejscowiona i w tym sensie ma swoje „tu oto" (431 nn).

Jestestwo jest całe, gdy ciągle na nowo wybiega w śmierć. Jest właściwe, gdy w zdecydowaniu idzie za zewem sumienia. Troska jest w swojej właściwości wybiegającym zdecydowaniem. Jako samoantycypujące--bycie-już-w-świecie jest ona byciem przyszłościowym, które wybiega w śmierć, w ten sposób jednak powracając do siebie i zdecydowanie przejmując „winę" bycia--już-w-świecie. W zdecydowanym wybieganiu w śmierć jestestwo wraca ze swojej przyszłościowości do swojej byłości; w ten sposób jest właściwie tym, czym zawsze już było. Tylko jako przyszłościowa byłość jestestwo jest współczesnością i może uobecniać to, co je spotyka w sytuacji. „Przychodząc przyszłościowo z powrotem do siebie, zdecydowanie wprowadza się uwspółcześniające w sytuację. Byłość wypływa z przyszłości, tak mianowicie, że była (a lepiej: stająca się byłą) przyszłość wyzwala z siebie współczesność. Ten w taki sposób jednolity -jako stająca się byłą i uwspółcześniająca przyszłość - fenomen nazywamy c z a s o w o ś c i ą". Czasowość odsłania się jako „sens właściwej troski" (458). Jeśli jestestwo rozumie sens swojego bycia, to może we właściwy sposób być tym, czym jest.

Wydobywszy czasowość jako sens troski, trzeba także zrozumieć na podstawie czasowości poszczególne

67

momenty składające się na troskę. Dlatego analiza raz jeszcze powraca do powszedniego i przeciętnego jestestwa i pokazuje, jak w rozumieniu dominuje przyszłość, w położeniu byłość itd. Przede wszystkim jednak trzeba ująć samą czasowość w jej źródłowej istocie. Tak więc, jako czasowanie czasowości, jest ona dziejowoś-cią. Być dziejowym oznacza posiadać los: wybiegać w śmierć, pozwalać odrzucić się do faktycznego „tu oto" i jego skończoności, przekazywać sobie odziedziczone możliwości i w ten sposób być „okamgnieniowo" dla swojego czasu (539). Jestestwo wszelako jest tylko wtedy czasowaniem czasu i w ten sposób okamgnie-niowe, ustanawiające świat i dziejowe, gdy jako faktyczna egzystencja jest już w świecie u tego, co bytujące w czasie. Obok dziejowości stoi wewnątrzczaso-wość, która nie rozumie siebie jako czasowania samego czasu, lecz orientuje się na to, co bytujące w czasie, i w ten sposób zaniedbuje czas w jego źródłowości. We-wnątrzczasowość nie jest przyszłościowo-byłościowo--okamgnieniowym czasowaniem czasu, lecz wyczekiwaniem zaległego jeszcze w czasie bytu, zachowywaniem tego, co przeszłe, uwspółcześnianiem tego, co obecne. Jest ona wyczekuj ąco-zachowującym uwspółcześnianiem lub też, w swoim niezdecydowaniu, uwspółcześnianiem niewyczekująco-zapominającym, a przez to tak zatracona w tym, co współczesne, że nie umie już „zebrać razem czasu" - byłości, przyszłości i współczesności (471 nn, 571 n).

Powszedniość i niewłaściwość jestestwa trzeba zrozumieć jako wewnątrzczasowość: w wewnątrzczaso-wości jestestwo upada w to, co jest w czasie, i w ten sposób zapomina o czasowaniu samego czasu. Wewnątrzczasowość jest czasowością powszedniości, cza-sowością „potocznego" pojęcia czasu. Ponieważ także wewnątrzczasowość „pochodzi" od czasowości jestestwa i jest tak samo źródłowa jak dziejowość (528),

68

również niewłaściwość jestestwa uzyskuje pewne uzasadnienie. Mówienie o niewłaściwości nie jest wartościowaniem moralnym, lecz po prostu wykazaniem pewnego sposobu bycia, który nieodłącznie przysługuje jestestwu. Niewłaściwość nie jest w ogóle czymś, od czego można by jestestwo uwolnić. Może ono być właściwie tylko wtedy, gdy ciągle wyrywa się swojej niewłaściwości, która tym samym pozostaje, i gdy z samej tylko wewnątrzczasowości ciągle na nowo wznosi się ku czasowaniu samego czasu.

Jeśli niewłaściwość jestestwa zrozumiemy jako wewnątrzczasowość, nieodłącznie przynależną jestestwu, będziemy mogli też odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tradycja metafizyczna nie przemyślała czasu w jego źródłowości. Zgodnie z podstawową skłonnością jestestwa tradycyjna ontologia upada w byt, który spotyka w czasie, i zaniedbuje w ten sposób czasowanie samego czasu. Myśli ona bycie bytu od strony tego, co bytujące w czasie, a potem myśli czas od strony tak uzyskanego zrozumienia bycia. W ten sposób myśli czas jako szereg „bytujących", tzn. występujących punktów czasowych lub przynajmniej pozostaje przez negację zorientowana na to rozumienie czasu, gdy czas, który właśnie nie występuje, stawia w „szczególnej relacji" do duszy i ducha (596). Nawet Kierkegaard, który „chyba najgłębiej wejrzał w egzystencyjny fenomen okamgnienia", wychodzi od tradycyjnego rozumienia czasu jako wewnątrzczasowości, gdy usiłuje określić okamgnienie z pomocą „teraz" i „wieczności", a więc z pomocą czasu jako szeregu punktów „teraz" i wieczności jako nieczasowości (474 przypis). Chrześcijańskie doświadczenie wiary i dziejowe doświadczenie Diltheya i Yorcka inspirują wszelako próbę pojęciowego opracowania w ontologicznie źródłowy sposób bycia-w-świecie jako dziejowości, jako czasowania samego czasu.

69

Czas i bycie

W pierwszym dziale Bycia i czasu jestestwo zostaje zrozumiane jako bycie-w-świecie i jako troska, w drugim rozumiane są troska w swojej właściwości i sens bycia jestestwa jako czasowość. Oba te działy są wszelako jedynie przygotowaniem zadania postawionego trzeciemu działowi: przemyślenia czasowego charakteru sensu bycia. Sens bycia jest, jak to wywodzi § 2 wprowadzenia, celem zapytywania. Wszelkie zapytywanie, powiada się tam, pyta o c o ś, mianowicie o to, o co pyta. Pyta o coś, gdy czegoś dotyczy. Ma coś, czego dotyczy. To, o co pyta ową rzecz, której dotyczy, określa ze względu na to, o co się dopytuj e. „W tym, o co pytanie pyta, tkwi ponadto jako właściwie intendowane to, o co pytanie się dopytuje, to, przez co zapytywanie dociera do celu" (7 n). W pytaniu o bycie pytanie pyta o bycie, dotyczy bytu, a w nim wyróżnionego bytu, jestestwa, dopytuje się zaś o sens bycia. Pierwszy i drugi dział Bycia i czasu przynoszą analizę tego, czego pytanie dotyczy (jestestwa), ale tylko ze względu na to, o co pytanie pyta (o bycie). W działach tych wszelako badanie nie dochodzi jeszcze do tego, o co pytanie się dopytuje (do sensu bycia). Badanie nie dociera jeszcze do celu. Dlatego na końcu drugiego działu czytamy, że wydobycie ukonstytuowania bycia jestestwa jest „tylko pewną drogą", „celem" zaś opracowanie kwestii bycia w ogóle (609). Po ujęciu czasowości jako sensu bycia jestestwa pozostaje jeszcze do zrobienia rozstrzygający krok: wychodząc od tej czasowości, postawić przed myśleniem czasowość każdego rozumienia bycia, czasowy charakter sensu bycia. Dlatego w ostatnich zdaniach drugiego działu Bycia i czasu Heidegger pyta, jak jest „w ogóle możliwe otwierające rozumienie przez jestestwo bycia". Jestestwo rozumie bycie, ale źródłowym ukonstytuowaniem by-

70

cia jestestwa jest czasowość. „Dlatego pewien źródłowy sposób uczasowienia samej ekstatycznej czasowości musi umożliwiać ekstatyczny projekt bycia w ogóle. Jak interpretować ten modus uczasowienia czasowości? Czy od pierwotnego czasu prowadzi jakaś droga do sensu bycia? Czy sam czas objawia się jako horyzont bycia?" Trzeba więc pytać o „czas i bycie".

Przytoczone zdania nie tylko zamykają drugi dział pierwszej części Bycia i czasu; na zdaniach tych urywa się w ogóle opublikowana część Bycia i czasu. Bycie i czas pozostało fragmentem, rozpoczęte badanie nie dotarło w tym dziele do celu. Zawiodła próba Heideggera, by za pomocą ontologii fundamentalnej metafizyczną naukę o byciu sprowadzić na powrót do jej podstawy. Podczas opracowywania działu trzeciego Heidegger usiłował ująć czasowość jestestwa w jedności jej ekstaz (przyszłości, byłości, współczesności), aby móc w ten sposób zinterpretować czasowość jestestwa jako czasowość rozumienia bycia. Nie doprowadził jednak tej próby do końca. Ponownie dał też o sobie znać problem przestrzeni: czy można przestrzenność jestestwa, urządzanie przestrzeni „ugruntować" w czasowa-niu czy wręcz w niewłaściwej czasowości uwspółcześniania? Czy w takim ugruntowywaniu zostaje uchwycony „ontologiczny sens" „sprzężenia" przestrzeni i czasu (516)? Ponadto pozostawało zasadnicze pytanie: jakie jest rozumienie bycia w „transcendentalnym horyzoncie pytania o bycie" (56)? Jak w ogóle ująć transcendencję, przekroczenie bytu ku byciu? Jak należą do siebie czasowość jestestwa i czas jako transcendentalny horyzont pytania o bycie? Co oznacza tu „transcendentalny"? I czy rozumienie bycia przez jestestwo oraz sens bycia (transcendentalny horyzont) należy po prostu utożsamić, czy też rozumienie to i ten sens w jakiś sposób należą do siebie? Heidegger mówi: „Sens jest

71

tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś" (215). Sens bycia jest więc czymś, w czym utrzymuje się zrozumiałość bycia - jak jednak wiążą się ze sobą zrozumiałość bycia i zrozumienie bycia? Heidegger pisze: „Wydobycie zaś horyzontu, w którym coś takiego, jak bycie w ogóle, staje się zrozumiale, równa się objaśnieniu, jak jest możliwe rozumienie w ogóle bycia, należące do ukonstytuowania bytu zwanego przez nas «je-stestwem»" (326). Jak należy myśleć wspomniane tu „równa się"?

Cel, do jakiego zmierza Bycie i czas, czas jako transcendentalny horyzont pytania o bycie, nie jest jakimś zaświatem, który leżałby wysoko nad przebytą drogą. Jest raczej tym, co stale podtrzymuje sobą te badania. Jest „założony" zgodnie z samoantycypacją jestestwa, które uchwyruje siebie od strony swej przyszłości. Badanie porusza się po „hermeneutycznym kręgu", który ma pozytywny sens, bo odpowiada sposobowi bycia rozumiejącego jestestwa (217). Bycie i czas zakłada już pewną „ideę" bycia, bo tylko w horyzoncie tej idei można zrozumieć ideę egzystencjalności, rozróżnienia między właściwością i niewłaściwością, obecnością i poręcznością itd. (19, 439 n). Z drugiej strony wszelako sens bycia ma stać się kwestią dopiero poprzez rozjaśnienie sposobu bycia jestestwa, poprzez rozróżnienie między właściwością i niewłaściwością itd.! Bycie i czas nie posuwa się linearnie, prosto do odległego celu, lecz w przód i wstecz, ruchem po okręgu.

Heidegger powtarza ciągle w Byciu i czasie, że myśl porusza się tam ruchem kolistym. Mówi na przykład, że metodę postępowania będzie można dopiero później ostatecznie objaśnić: bardziej niż prowizoryczne rozwinięcie idei fenomenologii, ontologii i nauki, nowe określenie logosu zostają odsunięte na później (500, 323, 500, 227). Wiele rozważań, na przykład na temat języka i związku przestrzeni z czasem, zostaje odłożonych

72

(490, 516). „Jako" w „brać-coś-jako-coś", a wraz z tym rozróżnienie między obecnością i poręcznością ma zostać rozwinięte w późniejszym okresie (467, 492, 505, 609 n), a powszedniość głębiej zrozumiana (521). Niektóre pytania mogą w ogóle zostać rozjaśnione dopiero później, tak jak pytanie o zapomnienie świata przez zachodnie myślenie, o związek bycia i prawdy, o „bycie" czasu (142 n, 500, 566). Cała analityka egzystencjalna wymaga „ponownego powtórzenia na gruncie zasadniczej dyskusji pojęcia bycia" (467, 608 n).

Dlaczego jednak ontologia fundamentalna nie dociera do podstawy, na której już stoi, do sensu bycia, wskutek czego nie może też ugruntować metafizycznej teorii bycia? Retrospektywnie powiedział później Heidegger, że podczas opracowywania trzeciego działu Bycia i czasu myśleniu nie wystarczyła „pomoc języka metafizyki" (LH 283). Jakim więc w ogóle językiem mówi Bycie i czas? W jakiej mierze język ten jest metafizyczny?

< i ,

IV. FENOMENOLOGIA -FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA - METAFIZYKA

Swoją książkę Bycie i czas Heidegger zadedykował Husserlowi, gdyż badania, jakie ona przeprowadza, były możliwe tylko „na podstawach, jakie położył E. Hus-serl". Badania logiczne Husserla stanowiły przełom w fenomenologii, i metoda badawcza Bycia i czasu też jest fenomenologiczna. Czym jest fenomenologia, Heidegger objaśnia - przynajmniej prowizorycznie - we wprowadzeniu do Bycia i czasu. Nie chce on kontynuować fenomenologii jako istniejącego, „rzeczywistego" filozoficznego „kierunku", lecz uchwycić ją jako „możliwość" (BC 54; DJ 74). Powstaje w ten sposób pytanie: czym jest fenomenologia? Czym jest fenomenologia w specyficznym sensie, jaki nadaje jej Heidegger? Jeśli fenomenologia Husserla w stadium, od którego Heidegger wychodzi, jest „transcendentalna", to czy nie trzeba zapytać nie tylko o fenomenologię w ogóle, ale też o to, co oznacza „transcendentalna"? Czym jest filozofia transcendentalna w sensie Husserla, a czym w sensie bardziej pierwotnej formy, jaką miała u Kanta? A jeśli w opinii późniejszego Heideggera fenomenologiczne badania z Bycia i czasu mówią jeszcze „metafizycznym" językiem, to pozostaje zapytać: w jakiej mierze fenomenologia i filozofia transcendentalna są „metafizyką"?

74

Fenomenologia transcendentalna a fenomenologia hermeneutyczna

Fenomenologia oznacza dla Husserla przede wszystkim postulat „z powrotem do rzeczy samych". Należy uchwytywać spojrzeniem „fenomeny" i bez żadnych metafizycznych założeń opisywać je w nieuprzedzony sposób. Tego, co dane, nie należy objaśniać, na przykład fenomeny logiczne „wyjaśniać" na drodze „psy-chologistycznego" sprowadzania ich do fenomenów psychicznych. Fenomenologia jest nieuprzedzonym opisem fenomenów, jest „opisowa".

Jeśli w jakimś fenomenie znajdziemy coś, co pozostaje niezmienne we wszystkich jego odmianach, to uchwycimy istotę, eidos tego fenomenu. Dzięki redukcji do eidos, „redukcji eidetycznej", opisowa fenomenologia staje się eidetyczną. W ten sposób nabiera charakteru „ontologii", ta bowiem poszukuje istoty albo bycia bytu.

W redukcji „fenomenologicznej" lub „transcendentalnej" fenomen zostaje ujęty jako „fenomen", jako coś danego świadomości. Wszelkie tezy wykraczające poza taki status dania zostają wyłączone, na przykład teza: dana rzecz istnieje w sposób empirycznie sprawdzalny. Tą drogą cofamy się do świadomości transcendentalnej, w której aktach byt jest konstytuowany jako byt. Po redukcji transcendentalnej treści istoto we wydobyte dzięki redukcji eidetycznej stają się nićmi przewodnimi powrotu do odpowiadających tym treściom dokonań świadomości. Skierowanie na przedmioty, odniesienie „intencjonalne" nie jest w przekonaniu transcendentalnej fenomenologii czymś przychodzącym do przedmiotów w jakiś sposób z zewnątrz. Raczej w odniesieniu tym konstytuowany jest przedmiot jako przedmiot, byt jako byt. Tak konstytuowany jest nie tylko byt po-zaludzki, lecz też człowiek, tak jak rozumie on siebie

75