

ANDRZEJ DĄBROWSKI*

RADYKALNA INTERPRETACJA INTENCJONALNOŚCI W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

Słowa kluczowe: Heidegger, fenomenologia, bycie-w-świecie, intencjonalność, transcendencja
Keywords: Heidegger, phenomenology, being-in-the-world, intentionality, transcendence

Martin Heidegger uważał intencjonalność za bardzo ważną kategorię. Wszelako nie zgadzał się z jej fenomenologiczną wykładnią. Próbował nadać jej bardziej źródłową, ontologiczną interpretację, którą tutaj zrekonstruujemy. Na początku zrobimy kilka uwag na temat fenomenu intencjonalności w ogóle. Dalej przypomnimy, co jest przedmiotem ontologii fundamentalnej Heideggera. Przechodząc zaś do prezentacji problemu intencjonalności w filozofii fryburskiego filozofa, najpierw przywołamy kilka jego uwag semantyczno-epistemologiczno-ontologicznych na temat (intencjonalnego) spostrzegania, a następnie – w tym kontekście – zaprezentujemy podstawowe, w przekonaniu Heideggera, nieporozumienia czy też błędy związane z dotychczasowym

* Andrzej Dąbrowski – dr, prowadzi zajęcia z epistemologii i filozofii współczesnej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się filozofią umysłu, filozofią języka, historią filozofii analitycznej i kognitywistyką. E-mail: a.dabrowski@iphils.uj.edu.pl.

ujmowaniem intencjonalności i zaprezentujemy jego pozytywną wykładnię¹. Dokonamy tego głównie w oparciu o *Bycie i czas*, *Podstawowe problemy fenomenologii* oraz *O istocie podstawy*.

Czym jest intencjonalność?

Zacznijmy od krótkiej analizy etymologicznej. Arystotelesowskie *noema* (pojęcie) scholastycy przekładali m.in. na łac. *intentio* ze względu na analogię pomiędzy rozciągnięciem czy nakierowaniem na przykład łuku na jakiś cel (*intendere arcum in*) a nakierowaniem czy nastawieniem umysłu na coś (*intendere anima in*). Tak przynajmniej utrzymuje G.E.M. Anscombe. Łacińskie *intentio* pochodzi od czasownika *intendere*, które oznacza nieprzechodnio: „kierować się”, „zwrócić”, „dążyć”, „zmierzać”; przechodnio zaś (z wymaganym dopełnieniem bliższym): „skierować się ku X”, „zwracać się na Y” względnie od *tendere* – „rozciągać”, „napinać” (np. uwagę na coś), „usiłować”, „kierować”. Pochodne od czasownika *intendere* abstractum *intentio*, *-onis* oznacza: „napięcie”, „natężenie”, „wysiłek”, „usiłowanie”, ale też „uwaga”, „troska”. U wczesnych pisarzy chrześcijańskich pojawia się w znaczeniu: „napinać uwagę”, „pojmować”. U św. Augustyna znajdujemy takie stwierdzenie:

to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak go oglądamy: jest to uwaga (*intentio*)².

¹ Istnieje imponująca literatura sekundarna na temat bycia-w-świecie, transcendencji i intencjonalności u Heideggera. Na pewno warto sięgnąć – ograniczając się do publikacji anglojęzycznych – do następujących prac:

M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press 1988; B.C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 1993; H. Dreyfus, *Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality*, „Social Research” 60 (1), (1993); S. Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 2004. W Polsce na temat transcendencji pisał m.in. B. Baran (począwszy od rozprawy doktorskiej *Pojęcie transcendencji u Martina Heideggera i Emmanuela Levinasa*, 1988).

² Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak SJ, Poznań: [b.w.] 1963, s. 311.

Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach metafizycznych obok *esse naturale*, a więc zwykłego sposobu bytowania rzeczy, wyróżnił też *esse intentionale*, istnienie tylko we wrażeniach lub umyśle. Samym myślom przysługuje wtedy wyłącznie *esse immateriale* (myśl nie jest bowiem zeterminowana czasoprzestrzennie), choć przynależy *esse naturale*³.

Intencjonalność jest to, mówiąc ogólnie, własność umysłu lub nieco dokładniej, aktów psychicznych podmiotu: postrzegania, myślenia, pamięci, woli, wyobraźni, świadomości itd. Decyduje ona o swoistym nakierowaniu tych zjawisk, jest *quasi*-relacją, odniesieniem. Dzięki niej postrzeganie nasze jest zawsze postrzeganiem czegoś, myślenie – myśleniem o czymś, poznawanie – poznawaniem czegoś. Innymi słowy, akty te nakierowane są na jakiś obiekt (immanentny, transcendentny lub jeszcze jakiś inny). Choć z natury nie przysługuje ona zjawiskom fizycznym, to jednak jest również cechą czynności i wytworów psychofizycznych. Intencjonalna jest na przykład nasza mowa i język – mówimy i piszemy zawsze o czymś. Kategorię tę wydobyl z zapomnienia Franz Brentano, a utwierdził – próbując ją odpsychologizować – Edmund Husserl. W duchu antypsychologizmu również Gottlob Frege rozważał problem odniesienia. Zauważył on, iż zwykle wyrażenia językowe, na przykład nazwy, posiadają sensy (znaczenia), ale niekoniecznie odniesienie (przedmiot odniesienia). Słowa „najdalsze od Ziemi ciało niebieskie” mają sens, ale jest nader wątpliwe, czy mają też jakieś odniesienie. Obecnie kategoria intencjonalności silnie obecna jest w wielu nurtach i dyscyplinach filozoficznych: w teorii poznania, w filozofii umysłu i języka, w metafizyce, w ontologii, w estetyce, w filozofii kultury i w kognitywistyce.

Istnieje wiele różnego rodzaju koncepcji intencjonalności. Do najważniejszych należą:

(I) Mentalistyczna (aktowa) koncepcja intencjonalności: zjawiska psychiczne podmiotu świadomego skierowane są na jakiś obiekt, niekoniecznie istniejący realnie (F. Brentano, R. Chisholm). Pewnymi jej wariantami są: wczesna (z *Badań logicznych*) i późna (z *Idei czystej fenomenologii*: noeza celuje w pewien obiekt za pośrednictwem noematu) teoria Husserla.

³ Por. P.T. Geach, *Akwinata*, [w:] G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, Warszawa: Pax 1981, s. 122–124.

(II) Lingwistyczna koncepcja intencjonalności: prymarnie intencjonalne są mowa i język; modelem dla intencjonalności myśli (i samej konceptualności) jest semantyka języka (W. Sellars, L. Wittgenstein, J. Rosenberg).

(III) Pragmatyczna koncepcja intencjonalności: pierwotnie intencjonalne są różne rodzaje ludzkich praktyk, działań społecznych; one też stanowią model dla intencjonalności myśli (L. Wittgenstein, R. Brandom).

(IV) Naturalistyczno-przyrodnicza koncepcja intencjonalności (istnieje wiele jej różnych wariantów). Intencjonalność nie jest niczym innym, jak tylko naturalną, biologiczną własnością organizmów żywych, a dokładniej narządów i ich czynności: zachowanie zwierząt (taniec pszczół czy pluskanie bobra), myśli, mowa, obrazy i mapy są intencjonalne, bo zawsze wskazują na coś (R. Millikan).

Heideggerowski projekt myślenia bycia

Zanim przejdziemy do poglądów Heideggera na intencjonalność, zapytajmy najpierw, czym jest względnie, czym ma być filozofia w jego przekonaniu. Czasami przyjmuje się rozróżnienie na filozofię popularną (powszechną) i filozofię bardziej zaawansowaną, ścisłą i metodyczną, dla samych filozofów. Heideggerowski projekt myślenia istotnego skierowany jest do jednych i drugich. Heidegger uwzględnia najbardziej wyrafinowane rozwiązania (zwykle metafizyczne) największych filozofów w dziejach myśli zachodniej i z nimi dyskutuje. Tym samym projekt swój kieruje do znawców filozofii, do najbardziej wymagających myślicieli, myślicieli z powołania. Ale też do zwykłych ludzi, do wszystkich – myśleć o byciu i zbliżyć się do bycia może bowiem (i powinien) każdy.

Filozofia Heideggera ma ściśle określony charakter i ramy. Jest to przede wszystkim ontologia, która możliwa jest tylko jako fenomenologia:

Ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami obok innych należących do filozofii. Oba te terminy charakteryzują samą filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej⁴.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 54.

Sens fenomenologii tworzą dwa terminy: *fenomen* i *logos*. Pierwszy oznacza szczególny sposób ukazywania się czegoś: to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym, drugi zaś oznacza rozum i jest tym, co umożliwi widzenie czegoś. Fenomenologia ma zatem umożliwić ogląd i opis tego, co stanowi *bycie* czegoś, *bycie* bytu. Metodologicznym sensem tego opisu jest hermeneutyka, czyli interpretacja⁵.

Piszemy powyżej „filozofia”, choć ściśle rzecz biorąc, termin ten nie do końca tutaj pasuje, zwłaszcza gdy uwzględnimy późniejszą myśl Heideggera. Na przykład *List o „humanizmie”* kończy się następującymi słowami:

Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii a więcej dbałości o myślenie...⁶

Heideggerowi chodzi o myślenie istotne, o myślenie bardziej źródłowe i bardziej radykalne, czyli o myślenie bycia. Sam filozof myśleniu takiemu otworzył jedynie drogę. Nakreślił jego projekt i rzucił wyzwanie. Ponieważ jednak myślenie to jeszcze nie nadeszło, skoro nie przewodzi jeszcze ani powszechnemu, ani nawet zachodniemu myśleniu, niech nam wolno będzie wciąż posługiwać się tym starym, bądź co bądź wieloznacznym, terminem „filozofia”.

A zatem, filozofia Heideggera to ontologia fundamentalna, której podstawowym tematem jest kwestia bycia: „Bycie jest prawdziwym i jedynym tematem filozofii”⁷. Do uchwycenia i tematyzacji bycia droga jest długa i trudna. A wiedzie przede wszystkim poprzez *różnicę ontologiczną*. Byt nie jest byciem, bycie nie jest bytem, choć bycie zawsze jest byciem bytu. Ta różnica zatem to różnica między bytem i byciem. Natomiast „możliwość wydobywania różnicy ontologicznej ewidentnie wiąże się z koniecznością zbadania intencjonalności, tzn. sposobu dostępu do bytu”⁸. Zbadanie in-

⁵ Należy też pamiętać o silnym związku myśli Heideggera z pewną formą filozofii transcendentalnej: „Możemy też naukę o byciu jako naukę krytyczną nazwać *nauką transcendentalną*”, M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 21.

⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa: Aletheia 1995, s. 168.

⁷ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 15.

⁸ Tamże, s. 78–79.

tencjonalności zaś wiąże się z koniecznością zbadania jestestwa, którego ustrukturyzowanie z istoty jest intencjonalne:

Różnica bycia i bytu, choć nierozpoznana explicite, jest latentnie w jestestwie i jego egzystencji⁹.

Innymi słowy, różnica ontologiczna i fenomen intencjonalności skrywiają się w podstawowej strukturze jestestwa, ukonstytuowanej przez bycie-w-świecie. A zatem nie sposób zrozumieć intencjonalności bez – choćby pobieżnej – rekonstrukcji bycia-w-świecie i jestestwa. W odpowiednim momencie wyzwanie to podejmiemy.

Błędne interpretacje intencjonalności

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger podejmuje próbę uporania się z niektórymi tradycyjnymi tezami o byciu. Próbie tej równolegle towarzyszą badania natury intencjonalności. Fryburski filozof rozpoczyna od następującej konstatacji. Fenomen intencjonalności – kierowanie-się-na – od dawna był znany, ale niewystarczająco filozoficznie wyeksplikowany. Rozumienie intencjonalności jest przede wszystkim obciążone pewnymi założeniami (różnych) teorii filozoficznych, ale także ukrytymi uprzedzeniami, które wyrastają z naturalnego ujmowania i interpretowania rzeczy przez powszedni rozsądek jestestwa. Konsekwencje tego są takie, że intencjonalność jest zupełnie błędnie wykładana w duchu bądź to przesadnie uproszczonego obiektywizmu, bądź też w duchu skrajnego subiektywizmu. W przekonaniu, że opaczne interpretacje i nieporozumienia o wiele bardziej zagradzają drogę do właściwego poznania niż zupełna nieznanomość rzeczy, Heidegger będzie starał się obnażyć te różne błędne interpretacje i swoimi analizami przyczynić się do wyraźniejszego ujrzenia, wprost i bez uprzedzeń, tego tajemniczego fenomenu.

Filozof wychodzi od wieloznaczności słowa „spozrzeżenie”. Termin ten, jego zdaniem, może być rozumiany

raz jako spostrzeżanie, odniesienie spostrzeżeniowe, raz jako coś spostrzeżonego w sensie tego, do czego się odniesienie spostrzeżeniowe

⁹ Tamże, s. 345.

odnosi, wreszcie jako spostrzeżoność w sensie bycia spostrzeżonym czegoś spostrzeżonego w odniesieniu spostrzeżeniowym¹⁰.

Można zatem mówić przynajmniej o trojakim jego znaczeniu: (1) spostrzeganie, (2) spostrzeżone, (3) spostrzeżoność spostrzeżonego. Niemiecki filozof sugeruje, że wieloznaczność tego terminu nie jest przypadkowa i wskazuje na swoistość oznaczanej rzeczy. Sam fenomen stanowić może podłoże i oparcie dla wieloznaczności, gdyż sam w sobie, zgodnie ze swoją strukturą, nie jest prosty, lecz złożony, wieloznaczny. Źródłowo tworzy jednak pewną jednolitą strukturę spostrzeżenia. Trzy wzmiankowane znaczenia tworzą trzy różne perspektywy, dzięki którym ujmowana jest struktura spostrzeżenia.

Heidegger zastanawia się, czy w stwierdzeniu „spostrzeżenie jest spostrzeganiem obejmującym coś spostrzeżonego w spostrzeżoności”, czy w nieco bardziej rozwiniętej wersji, „spostrzeżeniowe *kierowanie się na* coś spostrzeganego tak, że owo coś spostrzeganego jako coś spostrzeganego zostaje zrozumiane w samej swojej spostrzeżoności” nie ma tautologii? Odpowiedź filozofa jest negatywna. Stwierdzenie to, jego zdaniem, jest czymś więcej niż tautologią. Informuje nas ono o tym, że spostrzeżenie i coś spostrzeżonego w jego spostrzeżoności należą do siebie nawzajem. *Kierowanie się na* jest tutaj czymś, co cementuje fenomen spostrzeżenia, stanowi jego rusztowanie, a trzy współprzynależne momenty są charakterami tego *kierowania się na*. Dotyczy to nie tylko spostrzeżenia, ale też przedstawiania, myślenia, sądzenia, miłości i innych fenomenów.

Wstępnie Heidegger przyjmuje następujące wyjaśnienie pojęcia intencjonalności: „wszelkie zachowanie jestestwa jest odnoszeniem-się-do”, spostrzeżenie na przykład – spostrzeganiem-czegoś¹¹. To odniesienie zwykle się oznaczać – w węższym sensie – przez łacińskie *intendere* albo *intentio*. Czasownik *intendere*, co sygnalizowaliśmy już na samym początku, oznacza: rozciągać, napinać, usiłować, kierować. Każde odnoszenie-się-do i każde bycie-skierowanym-na ma swój obiekt, czyli, w terminologii Heideggera, posiada specyficzne *Do-czego odnoszenia się* i *Na-co bycia skierowanym*. To coś nazywamy *intentionem*. Intencjonalność obejmuje oba momenty, *intentio* i *intentionem*, w pewnej jedności. Zaniedbanie jednego z nich, a tym samym uprzywilejowanie innego, wedle Heideggera zawsze zaowocuje błędnym

¹⁰ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 61.

¹¹ Tamże, s. 63.

ujęciem intencjonalności. Oczywiście nie zmienia to faktu, że dla każdego aktu oba te momenty będą inne, a zróżnicowanie *intentio* i *intentum* stanowi o odmienności sposobów zachowania.

Otóż intencjonalną relację spostrzeżenia można pomyśleć jako obecną relację między dwoma obecnymi obiektami, obecnym podmiotem i obecnym przedmiotem. Wówczas intencjonalna relacja będzie możliwa tylko wtedy, gdy obecne będą jej oba człony. Brak choćby jednego z nich, podmiotu lub przedmiotu, zniweczy tę relację, a nawet samą możliwość tej relacji. Nie jest to jednak, zdaniem Heideggera, poprawne ujęcie problemu:

przy takiej charakterystyce intencjonalności jako obecnej relacji między dwoma obecnymi [bytami], psychicznym podmiotem i fizycznym obiektem, zarówno istota, jak i sposób bycia intencjonalności zostają z gruntu błędnie ujęte¹².

Błąd polega tutaj na tym, że za warunek relacji intencjonalnej przyjmuje się rzeczywistą obecność jakiegoś obiektu. Bez niego podmiot sam w sobie jawi się jako pozbawiony intencjonalności. Ta skłonność, aby wszelki byt ujmować w sensie czegoś obecnego i rozumieć w sensie obecności, podkreśla Heidegger, jest podstawową, do dziś nieprzewycięzoną jeszcze, tendencją starożytną czy w ogóle zachodniej ontologii. Podejście takie reprezentuje późny Brentano, utrzymujący, iż tylko konkretne rzeczy istnieją i tylko rzeczy mogą być przedmiotami myśli (reizm)¹³.

Tymczasem intencjonalne odniesienie podmiotu do obiektu realizuje się nie tylko wraz z obecnością tegoż obiektu. Od początku posiada on w sobie strukturę intencjonalną, dzięki czemu może spostrzegać coś, co realnie nie istnieje, na przykład w fantazji czy halucynacji. Może być nakierowany na coś, co jest tylko domniemywane, czego w ogóle nie ma. A zatem, zauważa Heidegger, pewne zachowanie podmiotu, na przykład stosunek spostrzegania do obiektu spostrzeganego, może być rozumiane inaczej. A mianowicie intencjonalne spostrzeganie (zachowanie) może oznaczać spostrzeganie „samo w sobie”, spostrzeganie „jako takie”, niezależnie od tego, czy to, do czego się ono odnosi, jest obecne, czy też nie. Podobnie jak spostrzeganie, tak i inne immanentne przeżycia podmiotu są intencjonalne niezależnie od tego, czy

¹² Tamże, s. 64–65.

¹³ Por. A. Chrudzimski, *Późna teoria intencjonalności Brentana*, „Principia” XXVII–XXVIII (2000), s. 99–125.

się do czegoś odnoszą, czy nie. I to rozumienie, podkreśla filozof, już lepiej oddaje specyfikę intencjonalności.

Ta relacja, nazywana przez nas intencjonalnością, jest *apriorycznym odnośnikiem charakterem* tego, co określamy jako odnoszenie-się¹⁴.

Tutaj jednak napotykamy kolejną dezinterpretację, której ofiarą padają różne filozofie niefenomenologiczne, ale też fenomenologiczne. Powtórzmy, intencjonalność może być rozpatrywana jako struktura przeżyć. Jako taka przynależy ona do wewnętrznej sfery podmiotu: przeżycia odnoszą się tylko do tego, co immanentne. Trzeba zatem zapytać: jak taki podmiot może za pomocą swoich intencjonalnych przeżyć wyjść poza sferę przeżyciową i odnosić się do obiektywnego świata? Jak ja może transcendować własną sferę i zawarte w niej intencjonalne przeżycia?

Najpierw Heidegger przywołuje dobrze znaną tradycję, która powiada, że same w sobie, intencjonalne przeżycia jako należące do sfery podmiotowej nie odnoszą się do czegoś zewnętrznego, ale odnoszą się tylko do tego, co immanentne. Spostrzeżenia jako coś psychicznego kierują się na wrażenia lub obrazy przedstawieniowe. Tylko one bowiem są podmiotowi dane. To oczywiście prowadzi do konieczności przeformułowania zasadniczego pytania. Teraz należy zapytać: „jak odnoszą się przeżycia i to, na co się jako intencjonalne kierują, subiektywna strona wrażeń, wyobrażenia, do strony obiektywnej?”¹⁵. Niezależnie od tego, jaka zapadnie odpowiedź, najważniejsze wydaje się to, że została tutaj przyjęta już pewna teoria: teoria wrażeń. „Mówienie, że jestem od początku nakierowany na wrażenia, to czysta teoria” – podkreśla Heidegger. Podmiot raczej spostrzega, względnie domniemuje, pewien byt i nic nie wie o wrażeniach, które ujmuje. A zatem, zauważa filozof, pytanie, jak subiektywne przeżycia intencjonalne mogą się odnosić do czegoś obiektywnie istniejącego, nie jest pytaniem właściwym; jest „z gruntu opaczne”. Umyka nam tutaj zasadnicza sprawa, a mianowicie, że *transcendencja* jest już w intencjonalności. W pewnym stopniu dotyczy to również takich filozofii, jak fenomenologia:

¹⁴ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 66.

¹⁵ Tamże, 67.

nawet w łonie fenomenologii i bliskich jej kierunków nowego realizmu teoriopoznawczego, na przykład koncepcji N. Hartmanna, to ta interpretacja intencjonalności zapoznaje ów fenomen w sposób elementarny. Zapoznaje go, gdyż stawia teorię przed powinnością otwarcia oczu i takiej percepcji fenomenów wbrew wszelkiej zakorzenionej teorii, jak się one oferują, tzn. przed powinnością orientowania jej na fenomeny, a nie odwrotnie – gwałcenia fenomenów za pomocą z góry przyjętej teorii¹⁶.

Już redukcja transcendentálna, zasadnicza dla metody fenomenologicznej, kazała Husserlowi wziąć w nawias świat realny. Na drodze redukcji każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiadać ma czysty fenomen, jego immanentna istota. Realny świat przedmiotowy i nakierowanie świadomości nań nie były zasadnicze dla badaniach fenomenologicznych. Husserl pisał:

*żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości (w najszerszym sensie strumienia świadomości)*¹⁷.

To doprowadziło go do idealizmu wraz z solipsyzmem, choć, jak pamiętamy, Husserl próbował wykazać, że jego transcendentálny idealizm nie implikuje solipsyzmu. Zauważmy jednak, że już idealizm Husserla nie jest sprawą bezsporną. Zdaniem wielu, w Polsce na przykład Tischnera, filozofia Husserla nie daje się tak łatwo zinterpretować. Wedle niego

tw. ‘czysta fenomenologia’ jest indyferentna zarówno na idealizm metafizyczny, jak i metafizyczny realizm¹⁸.

Tak czy inaczej, druga dezinterpretacja, zdaniem Heideggera, polega na zasklepieniu w podmiocie, na skrajnej subiektywizacji intencjonalności:

¹⁶ Tamże.

¹⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 148.

¹⁸ J. Tischner, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, [w:] tenże (red.), *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa: IFiS PAN 1972, s. 127.

Dezinterpretacja bierze się z *opacznej subiektywizacji* intencjonalności. Zakłada się jakieś ja, podmiot, i zalicza przeżycia intencjonalne do tak zwanej sfery podmiotowej¹⁹.

W kontekście omówionych dezinterpretacji możemy teraz powiedzieć, czym intencjonalność nie jest? Po pierwsze, intencjonalność nie jest obiektywnie obecną relacją pomiędzy dwoma obecnymi bytami: między podmiotem i przedmiotem. Można próbować skorygować takie ujęcie poprzez podkreślenie, że drugim członem tej relacji może być obiekt ontologicznie bliżej nieokreślony: realny, realnie nieistniejący, abstrakcyjny, tylko możliwy, idealny. To niewiele zmienia, choć ostatecznie otwiera drogę bardziej radykalnej interpretacji. Po drugie, o intencjonalności nie możemy wnioskować z analizy samego podmiotu, nie możemy jej zamykać w jego ścisłe ramy, redukować do subiektywności. Właściwa intencjonalność musi być usytuowana gdzieś „przed” tak pojętym podmiotem, gdzieś, gdzie nie pojawia się jeszcze standardowo rozumiana relacja podmiot–przedmiot, ja–nie-ja, wewnątrz–zewnątrze, immanencja–transcendencja. A zatem zapytajmy wprost, czym, wedle Heideggera, jest intencjonalność *par excellence*?

Heideggera interpretacja intencjonalności

Intencjonalność jest przez Heideggera pomyślana bardziej radykalnie, aniżeli została ona ujęta przez Brentanę w psychologii opisowej czy przez Husserla w fenomenologii; pomyślana jest jako coś poprzedzającego powyższej wzmiankowane rozróżnienia. Intencjonalne wedle fryburskiego filozofa są nie tylko zjawiska psychiczne (choć te zapewne są intencjonalne wtórnie), lecz także – a właściwie przede wszystkim – różnego rodzaju działania. Do działań tych należą na przykład zachowania werbalne – wypowiedanie się; mówimy zawsze o czymś. Ale do działania intencjonalnego należy też postępowanie jestestwa w określonym miejscu i czasie, postępowanie wobec innych, postępowanie z najróżniejszymi zewnętrznymi obiektami, działanie wobec zdarzeń, procesów, sytuacji.

¹⁹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 69.

Na pewnym poziomie opisu intencjonalność dla Heideggera to po prostu zachowanie (*Verhalten*).

[Intencjonalność] należy do istoty zachowań, tak że mówienie o zachowaniu intencjonalnym jest już pleonazmem²⁰.

Chodzi tu jednak nie tyle o działanie w sensie świadomego wykonywania pewnych czynności, ile o działanie w najszerszym znaczeniu tego słowa; o poruszanie się w przestrzeni; o działanie bardziej pierwotne, zrośnięte z działaniem się świata. Działanie związane z transcendowaniem czy transcendencją.

Transcendencja stanowi w filozofii Heideggera fundament intencjonalności. Przy czym należy od razu podkreślić, że transcendencja nie jest tutaj rozumiana ani teologicznie, ani epistemologicznie. Termin ten nie wskazuje ani na jakiś byt pozaświatowy, ani na coś, co leży poza podmiotem. „Transcendencja” to pojęcie egzystencjalne, przez które należy rozumieć właśnie „zachowanie”, przemierzanie od czegoś do czegoś lub, bardziej źródłowo, przekraczanie, a dokładniej: trwanie w przekraczaniu. Transcendencja „jest *ratio essendi* intencjonalności w jej różnych odmianach”²¹. Intencjonalność opiera się na transcendencji i tylko dzięki niej może być adekwatnie ujęta i zrozumiana. Transcendencja odnosi się do bycia-w-świecie, a ponieważ to ostatnie konstytuuje *Dasein*, to transcendentne jest również jestestwo²². Żadne inne byty, przedmioty czy rzeczy, nie są transcendentne. Obecnie najpierw krótko zaprezentujemy samą ideę bycia-w-świecie, a następnie przybliżymy zasadnicze momenty egzystencji jestestwa. Pamiętajmy jednak, że bycie-w-świecie i jestestwo stanowią jedną strukturę. Rozerwanie to konieczne jest tylko w celu uzyskania bardziej przejrzystego opisu.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 70.

²² Heidegger w *O istocie podstawy* przedstawia transcendencję jako wolność („gruntowanie”) – źródło wszelkiej podstawy. Filozof podejmuje tam (i gdzie indziej) problematykę racji, aby wykazać, że jest ona czymś charakterystycznym dla zachodniej metafizyki, albowiem spotyka się w niej element poznawczy (podmiot szuka racji) i ontologiczny (racją przedmiotu jest prawda). Jego zdaniem należy iść jeszcze głębiej. Tym, co stanowi podstawę racji jest wolność. „Istota skończoności bytowania odsłania się [...] w *transcendencji jako wolności podstawy*”, M. Heidegger, *O istocie racji*, tłum. J. Nowotniak, [w:] tenże, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 25–65.

Transcendencja jako bycie-w-świecie

Heidegger, inaczej niż Husserl, *koncentruje się* na doświadczeniu i opisie bycia w świecie, doświadczeniu świata i jego przedmiotów korespondujących z działaniem człowieka. Wychodzi od życia codziennego i faktycznej praktyki jestestwa. Husserl, choć podobnie rozpoczyna, ostatecznie jednak każe wziąć w nawias nie tylko dotychczasową wiedzę naukową, ale także naturalne nastawienie wobec świata i w końcu świat w ogóle. W ten sposób dociera do sfery transcendentalnej świadomości, wobec której wymierzone jest ostrze Heideggerowskiej krytyki²³. Analityka jestestwa polega na wyłożeniu ukonstituowania bycia-w-świecie. Już sama pisownia „bycie-w-świecie” wskazuje na coś zupełnie fundamentalnego, a mianowicie podkreśla, że bycie to jest strukturą jednolitą; choć niepozbawioną kilku zasadniczych aspektów: (1) światowości świata, (2) bycia-w i (3) bytów będących w świecie²⁴. Aspekty te jednak tworzą całościową, relacyjną strukturę.

Dalej pominiemy szczegółową charakterystykę trzech wzmiankowanych momentów jednolitej struktury bycia-w-świecie. Podkreśliśmy jednak, co następuje. Świat współkonstituują różne byty (przyrodnicze i kulturowe), w tym jestestwa, a dokładniej, świat tworzy sieć licznych powiązań między różnymi bytami. Pierwsze obiekty, które napotykamy w świecie, to narzędzia. Heideggerowska analiza narzędzia wymierzona jest, jak trafnie zauważa W. Rymkiewicz, przeciwko trzem przekonaniom metafizyki obecności: (1) uważamy, że to, czym jest rzecz, jest niezależne od tego, jak ona jest; (2) przyjmujemy, że pełna obecność rzeczy poprzedza i leży u podstaw

²³ Wskazuje na to wiele fragmentów *Bycia i czasu* oraz inne wypowiedzi Heideggera. Na przykład w liście do Jaspersa wyznaje: „Jeśli rozprawa została napisana ‘przeciwko’ komuś – wyznaje swojemu przyjacielowi Heidegger – to przeciw Husserlowi, który to zresztą dostrzegł”, M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spuchała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, s. 60.

²⁴ Na temat bycia-w-świecie B. Baran na pisze: „Egzystencja bycia-w-świecie daje się wyłożyć dość prosto: jestestwo nie stanowi izolowanego bytu, który wtórnie byłby ‘w’ świecie, lecz samo już z góry jest byciem-w-świecie. Bycie-w-świecie to jednolita choć rozczłonkowana podstawowa struktura bycia jestestwa. Będąc, zawsze już ‘jestem w świecie’. Bycie-w-świecie jest moją strukturą”, B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków: Inter esse 2004, s. 58.

obecności rzeczy użytkowych; (3) sądzimy, że to samo – ten sam obiekt – jest nam dany w poznaniu i w działalności praktycznej²⁵.

Narzędzia są zwykle „poręczne”, są do tego, aby nimi działać, są do naszej dyspozycji. Używając jakiegoś narzędzia, jestestwo zaczyna tworzyć jedno z nim (stolarz w stolarni z dłutem, chirurg ze skalpelem w sali operacyjnej, wioślarz z wiosłami w łodzi). Zawsze też pozostaje w ścisłej relacji do tego, nad czym pracuje narzędziem. To, czym coś jest, jest określone przez naszą praktyczną działalność. Coś jest czymś, bo pełni jakąś funkcję, jest przydatne, wygodne i estetyczne. Narzędzia wskazują też na samo jestestwo, które jest wytwórcą wytworów-narzędzi i ich użytkownikiem. A zatem świat jestestwa jest od razu światem wspólnym z innymi, współświatem (*Mitwelt*). Istotą jestestwa – każdego jestestwa – jest współbycie. Wyodrębnienie ja i wyróżnienie go od innych przychodzi dopiero później:

Nie spotykamy innych przez uprzednie ujmowanie obecnego własnego podmiotu odróżnianego od pozostałych, także występujących podmiotów; nie spotykamy innych na drodze jakiegoś przyglądania się najpierw samemu sobie, które by dopiero ustalało przeciwny człon różnicy. Spotykamy innych na gruncie *świata*...²⁶

Jak już zauważyliśmy, jestestwo wraz ze światem bytów tworzą pewną jedność, całość, „symbiozę”. Jest zawsze w bliskim otoczeniu czegoś. Jestestwo nie jest gdzieś „poza”, „obok” czy „przed” światem. Nie jest nawet „w świetle”, w ten sposób, w jaki jest pewien przedmiot X w pewnym pomieszczeniu Y. Wtedy bowiem X i Y pozostają w ściśle określonej relacji do siebie. Tu chodzi natomiast nie tyle o bycie przestrzenne, ale egzystencjalne, o zanurzenie w świetle, o współbycie, o bardziej pierwotną jedność ze światem. Analiza jestestwa, jak widać, daleko wykracza poza charakterystykę tego, co obecne, co pozostaje w relacji do czegoś innego. Oczywiście jestestwo wtórnie może zajmować, i *de facto* zajmuje, jakieś miejsce w przestrzeni, ale ontologicznie wtórnie i tylko dlatego, że pierwotnie możliwe jest bycie-w-świecie w ogóle. Bycie to konstytuuje ludzkie bycie.

²⁵ Por. W. Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 84–85.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 169.

Podstawowa struktura jestestwa

Wedle Heideggera indywidualne ludzkie bycie nie jest bytem duchowym, ani tym bardziej przedmiotem czy jedną z rzeczy w świecie. Z jednej strony, jest po prostu zawsze kimś, kto jest jakoś w świecie²⁷. Z drugiej jednak strony, jest znacznie czymś więcej (ze względu na swą dynamikę), czymś głębiej (ze względu na relację do bycia), czymś wcześniej (wcześniej niż człowiek opisany przez antropologię biologiczną, kulturową czy filozoficzną). Nie jest ani klasyczną substancją, ani osobą. Ludzkie bycie to *Dasein*. Niemieckie *Dasein* składa się z *da* i *sein* i bywa tłumaczone jako jestestwo (ze względu na obecność słówka „jest”) bądź jako „bycie-tu-oto”, „przytomność” lub „był przytomny”. Jestestwo to taki byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, do którego odnosi się ono zawsze w sposób (jakoś) rozumiejący. Jestestwo rozumie samo siebie na podstawie swej egzystencji, poprzez samo egzystowanie, czyli nieustanne wykraczanie i ciągle odnoszenie-się-do. A zatem, jak widać, egzystencja obejmuje samą intencjonalność. Nawet więcej: egzystencja z istoty swojej jest intencjonalna. Nie jest to jednak, podkreślmy, intencjonalność podmiotu, ale jestestwa, czyli czegoś bardziej pierwotnego aniżeli podmiot standardowo rozumiany, podmiot myśli, poznania, działania. Sama intencjonalność musi być zatem rozumiana głębiej. Powtórzmy: intencjonalne jest jestestwo, a nie podmiot:

Ponieważ typowy podział na podmiot z jego immanentną sferą i obiekt ze sferą transcendentną tak jak w ogóle różnicowanie na wewnątrz i zewnątrz jest sprawą konstrukcji i ciągle daje okazję do następnych konstrukcji, nie będziemy już mówić o podmiocie ani o sferze podmiotowej, lecz byt o intencjonalnych zachowaniach będziemy rozumieć jako *jestestwo*, tak mianowicie, że z pomocą dobrze pojętego *intencjonalnego odnoszenia się* spróbujemy odpowiednio scharakteryzować bycie jestestwa, *jedno z jego podstawowych ukonstytuowań*²⁸.

²⁷ Heidegger podaje całą listę przykładów sposobów bycia człowieka w świecie: „mieć z czymś do czynienia, wytwarzać coś, obsługiwać coś i zajmować się czymś, stosować coś, zarzucać i pozwalać temu czemuś przepaść, podejmować coś, realizować, powiadamiać o czymś, zapytywać, rozważać, omawiać, określać...”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 79–80.

²⁸ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 69.

Wyrażenie „tu-oto” w charakterystyce jestestwa oznacza jego istotową otwartość i transcendowanie. I tylko w oparciu o tę otwartość i transcendencję, zdaniem Heideggera, można zrozumieć, czym tak naprawdę jest intencjonalność.

Transcendencja stanowi podstawową własność struktury jestestwa. „Choć świat jest transcendentny, *we właściwy sposób transcendentne jest jestestwo*”²⁹. Na tę transcendencję wskazuje m.in. jego otwartość. Jestestwo posiada charakter niezamkniętości, odsłonięcia, otwartości. Przy czym otwartość jestestwa jest ujmowana przez Heideggera w opozycji, czy też w uzupełnieniu do odkrytości tego co obecne, odkrytości bytu. Eksplikację *jestestwa jako otwartości* znajdujemy w analizie egzystencjalnej bycia-tu-oto, jego (1) położenia (nastrojania), (2) rozumienia i (3) mowy oraz (4) powszedniości bycia (upadania) jestestwa.

Ad 1. Ontologiczne „położenie” (*Befindlichkeit*), „miewanie się”, na płaszczyźnie ontycznej i egzystencjalnej najpełniej wyraża się w nastrojeniu (należy nieustannie pamiętać o trzech możliwych porządkach, w jakich pojawia się jestestwo: ontyczny, ontologiczny i ontyczno-ontologiczny!). Położenie jest zatem zawsze jakoś „nastrojonym położeniem”. Przy czym, podkreślmy, „nastroyenie” jest terminem fenomenologicznym a nie psychologicznym i jako taki oddaje źródłowy sposób bycia jestestwa, „w którym jestestwo jest otwarte dla siebie samego przed wszelkim poznawaniem i chceniem i poza zasięgiem ich otwierania”³⁰. Choć nastrój jest „przed wszelkim poznawaniem”, to jednak jest doświadczeniem siebie i pewnym sposobem poznania siebie: podstawową formą samoświadomości, samozrozumienia, samowiedzy. Ponadto, co ważniejsze, nastrojowość konstituuje otwartość jestestwa na świat: *Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na...* Położenie jako nastroyenie (z najbardziej reprezentatywnym dla niego modusem lęku) wskazuje na pierwotną otwartość świata, egzystencji i wspóljestestwa.

Ad 2. Rozumienie, podobnie jak nastrój, jest podstawowym aspektem bycia-tu-oto. Termin „rozumienie” nawiązuje do łacińskiego *intelligere*, które oznacza intelektualne uchwycenie treści jakiegoś sensownego utworu lub, szerzej, kulturowego wytworu. Pytając kogoś, „czy rozumiesz to?”, mimo pozytywnej odpowiedzi, oczekujemy rozwinięcia, powtórzenia.

²⁹ Tamże, s. 323.

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 194.

A zatem kryterium zrozumienia kogoś, czyjegoś polecenia czy wypowiedzi, jest możliwość wypowiedzenia kwestii we własnym języku raz jeszcze. Jednak nie o ten, a przynajmniej nie tylko o ten, sens rozumienia chodzi Heideggerowi.

Wedle myśliciela rozumienie pierwotnie nie jest poznaniem, a nawet nie polega wyłącznie na czynności intelektualnej. Każde rozumienie, po pierwsze, związane jest z jakimś nastrojem. Rozumienie i nastrój są nierozdzielne. Po drugie, rozumienie to pewna umiejętność, która polega „na rozumieniu się na czymś”, „orientowaniu się”, „na zdolności zawiadywania jakąś sprawą”. Jest ono określonym sposobem bycia: cokolwiek robię, mój sposób bycia polega na tym, że wiem, o co w tym chodzi, rozumiem się na wykonywaniu danej czynności. Rozumiem, czym jest narzędzie, jeśli potrafię się nim posłużyć. Rozumienie stanowi zasadniczy element działania i życia.

Rozumienie jako najbardziej podstawowy wymiar naszej egzystencji jest rozumieniem siebie: „transcendencja oznacza: *rozumieć siebie od strony świata*”³¹. Wszelako takie rozumienie jest rozumieniem „niewłaściwym” (w opozycji do właściwego), choć naturalnym. Prymarnie jestestwo *zwykle* rozumie siebie niewłaściwie. Rozumienie to bowiem jest rozumieniem od strony wewnątrzświatowego bytu, różnorodnych okoliczności i innych jestestw, a nie jest rozumieniem od strony własnej, najgłębszej możliwości bycia „u siebie” i bycia sobą. Za chwilę do tego jeszcze wrócimy. Najważniejsze tutaj jest jednak to, że jest ono rozumieniem czegoś i tym samym jest otwieraniem; otwieraniem świata i siebie³².

Ad 3. Obok położenia i rozumienia równie pierwotna egzystencjalnie jest mowa. Jej podstawową funkcją jest ujawnianie czegoś, o czym w mowie „mowa” – za pomocą słów artykułujemy jakiś sens. Mowa egzystencjalnie jest językiem. Język mówiony charakteryzują: możliwość słyszenia (słuchanie jest rozumiejącym słuchaniem; jestestwo słyszy, ponieważ rozumie) i możliwość milczenia (milczenie jest istotnym momentem wypowiedzania

³¹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 323.

³² Innym ważnym aspektem rozumienia jest jego otwartość na coś nowego. To „coś nowego” nigdy do końca nie jest znane, ale jest zawsze w perspektywie własnych możliwości jestestwa. Rozumienie jest otwierającą możliwością pełniejszego bycia. Heidegger pisze: „W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia” i nieco dalej: „Jestestwo jest możliwością bycia wolnym *ku* najbardziej własnej możliwości bycia”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 203–204.

się jestestwa; przez milczenie przemawia zwłaszcza sumienie). Z naszej perspektywy najważniejsze jest jednak to, że mowa współkonstruuje otwartość bycia-w-świecie:

Mówiąc, jestestwo wypowiada się nie dlatego, że jest zrazu jako coś „wewnętrznego” zamknięte wobec zewnątrz, lecz dlatego, że jako bycie-w-świecie rozumiejąc jest już „na zewnątrz”³³.

Ad 4. Powyżej wspomnieliśmy, że jestestwo może rozumieć siebie właściwie lub niewłaściwie. Otóż powszednią i powszechną formą bycia jestestwa jest właśnie bycie niewłaściwe (*Uneigentlichkeit*). Jestestwo jest tym, o co zabiega, o co się troszczy. „Nasiąka” tym, w otoczeniu czego pozostaje. Jestestwo jest pośród rzeczy i zdarzeń, ale jest również z innymi. Będąc z innymi, pozostaje pod władzą innych. Inni odbierają mu jego własne bycie. Jestestwo jako „powszednie/wspólne” bycie nie jest sobą. Oddaje się we władzę czegoś anonimowego, bezosobowego Się (*das Man*). Heidegger opisuje trzy egzystencjalne formy otwartości, w których jestestwo rozprasza się i zatracą siebie: gadanina (paplanina), ciekawość (ciekawskość) i dwuznaczność³⁴.

Choć prymarnie jestestwo jest w powszednim i niewłaściwym sposobie bycia, możliwe jest jednak „podniesienie” czy „wyjście” z upadku i przyjęcie formy bycia właściwego (*Eigentlichkeit*) dla danego jestestwa; zwrócenie się ku sobie. Możliwość ta pojawia się wraz z trwogą.

Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego³⁵.

To, o czym dotychczas była mowa, domaga się jeszcze uzupełnienia krótką uwagą na temat czasu i czasowości. Wszelkie zachowanie jestestwa jest bowiem interpretowane przez niemieckiego filozofa na podstawie czasowości. To ona stanowi podstawę i „umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstruuje w ten sposób pierwotnie całokształt struktury troski”³⁶. Heidegger ściśle odróżnia potocznie rozumiany czas, który stanowił niegdyś podstawę dla wielu teorii czasu od Arystotelesa do Bergsona, od czasu pierwotnego, od samej czasowości, którą stanowią

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 230.

³⁴ Por. tamże, s. 236–255.

³⁵ Tamże, s. 266.

³⁶ Tamże, s. 460–461.

trzy *quasi*-momenty: przyszłość, byłość i współczesność. Funkcjonują one nierozdzielnie, wplatają się w siebie, wzajemnie przenikają i są możliwe tylko jako całość czasowości. Podkreślmy: czasowości jestestwa. Heidegger momenty te nazywa ekstazami. Każda ekstaza to niejako wyprowadzenie jestestwa poza siebie i bycie na zewnątrz (*ekstatikon*). Ta trójjednia trzech ekstaz jestestwa (antycypująco-dochodzącego-do-siebie, powracającego-do-siebie i współczesniającego wyjścia-z-siebie) stanowi najgłębszą strukturę ludzkiego bycia³⁷.

W charakterystyce czasowości – oprócz ekstazy – ważną rolę odgrywa również pojęcie horyzontu, który wskazuje na otwartość czasowości. Istotę każdej ekstazy Heidegger upatruje w „porywie ku czemuś”, „porywie w stronę czegoś”. Ten poryw jako taki wskazuje na otwartość czasowości oraz, biorąc pod uwagę to, ku czemu jest porywem, na pewien horyzont:

Każdy poryw jest w sobie samym *otwarty*. Ekstazę cechuje swoista *otwartość* dana wraz z *Poza-sobą*. To, ku czemu każda ekstaza jest w określony sposób otwarta w samej sobie, nazywamy *horyzontem ekstazy*. Horyzont jest *otwartym przestworem*, ku któremu poryw jako taki wychodzi z siebie. *Poryw otwiera ten horyzont i utrzymuje go otwartym*. [...] Czasowość jest jako pierwotna jedność przyszłości, byłości i współczesności w sobie samej ekstatyczno-horyzontalna³⁸.

Czasowość i jej ekstatyczno-horyzontalny charakter jest jednym z podstawowych warunków intencjonalności: „Jestestwo jest intencjonalne tylko dlatego, że określa je w jego istocie czasowość”³⁹.

³⁷ Nie wchodząc w głębszą analizę, musimy tutaj zrobić przynajmniej dwie uwagi. (1) Choć pierwotnie ekstazy tworzą ontologiczną całość, to jednak w strukturze jestestwa pełnią różne role i nie są równoważne. Heidegger przyznaje prymat przyszłości. Ona bowiem w obliczu śmierci stanowi ostateczną możliwość jestestwa: możliwość niemożliwości. (2) Heidegger rozważa czas nie tylko w perspektywie jestestwa, ale i bycia. Dodaje wtedy jeszcze jeden, czwarty wymiar, a mianowicie ukazywanie się „nieskrytość”. Prawdziwy czas, wedle Heideggera, jest czwórwymiarowy.

³⁸ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 287–288.

³⁹ Tamże, s. 288.

Podsumowanie

Zbierzmy krótko wyniki dotychczasowych analiz. Na początku ustaliliśmy, czym wedle Heideggera intencjonalność nie jest. Po pierwsze, intencjonalność nie jest obiektywnie obecną relacją między dwoma obecnymi bytami. Po drugie, intencjonalność nie jest subiektywnością zamkniętego w sobie podmiotu. Następnie ustaliliśmy, że intencjonalność ściśle wiąże się z transcendencją bycia-w-świecie, że samo intencjonalne jestestwo jest tym co transcendentne. To transcendowanie – trwanie w przekraczaniu – jestestwa umożliwia dopiero odnoszenie się go do siebie samego, do innych bytów przytomnych i w ogóle do wszelkich bytów obecnych. Pokazaliśmy też, że właściwie pojęta intencjonalność opiera się na ekstatycznej czasowości jestestwa.

Powróćmy teraz na chwilę do zarysowanej na początku artykułu mapy głównych koncepcji intencjonalności: (1) mentalistycznej, (2) lingwistycznej, (3) pragmatycznej, (4) naturalistyczno-przyrodniczej, i zapytajmy, czy wykładnia intencjonalności Heideggera koresponduje z którąś z nich.

Od razu wykluczyć możemy koncepcję (4). Pytania i odpowiedzi ontologiczne Heideggera są zdecydowanie bardziej źródłowe aniżeli zapytywanie nauk przyrodniczych.

W pewnym sensie mentalistyczna teoria intencjonalności stanowi punkt wyjścia rozważań Heideggera. Teoria ta, przypomnijmy, że zakłada *prymat intencjonalności aktów psychicznych* podmiotu w stosunku do innych fenomenów, w stosunku do mowy (języka) i działania, którym intencjonalność przysługuje tylko w sposób wtórny. Zwolennicy takiego podejścia uważają, że działanie może być adekwatnie wyjaśnione tylko w odwołaniu do stanów mentalnych o określonej treści. Działamy, ponieważ rozumiemy siebie i świat, mamy określone przekonania i pragnienia. Heidegger okazuje się zdecydowanym krytykiem takiego podejścia. Jego zdaniem jest ono powierzchowne i niewystarczające. Człowiek rzucony jest w świat i działa w tym świecie, zanim cokolwiek poznaje, kalkuluje czy planuje. Intencjonalność należy do istoty wielorakich zachowań jestestwa. Same akty poznawcze podmiotu są najwyższej intencjonalne wtórnie. Właściwa intencjonalność jest bardziej pierwotna i wiąże się z transcendencją bycia-w-świecie.

Lingwistyczna koncepcja intencjonalności zakłada prymat mowy i języka względem intencjonalności myśli. W swojej silnej wersji posiada przynajmniej dwie główne tezy, ontologiczną: myśl w swoim istnieniu

zależy od obecności języka, i epistemologiczną: rozumienie i poznanie zaawansowanych myśli (w przeciwieństwie do proto-myśli) możliwe jest tylko dzięki wcześniejszemu uchwyceniu języka. Sam język rozumiany może być tu jako pewna umiejętność i *narzędzie* podmiotu. Można też standardowo potraktować go jako system znaków konwencjonalnych, którego podstawowymi funkcjami są myślenie, poznawanie, wyrażanie myśli i komunikacja. Heidegger również przypisuje intencjonalność językowi (uznając go za podstawowy sposób bycia jestestwa) i uznaje prymat języka. Sam język rozumie jednak bardziej źródłowo, „zdarzeniowo”, jako żywą mowę uwalniającą bycie. Heidegger powiada nawet, że to nie my władamy językiem jako narzędziem, ale to język – podobnie jak bycie – posiada nas (użytkowników języka). W ontologii Heideggera nie ma jednak miejsca na analizę struktury syntaktyczno-semantycznej czy znaczenia językowego, podczas gdy są to zupełnie podstawowe problemy dla przedstawicieli lingwistycznej koncepcji intencjonalności.

Intencjonalność języka wiąże się u Heideggera z intencjonalnością działania czy szerzej, z zachowaniem jestestwa. To może rodzić przypuszczenie, że Heidegger jest zwolennikiem pragmatycznej koncepcji intencjonalności. Możliwość taką rozważał między innymi Hubert Dreyfus na przykład w dyskusji z Dagfinnem Follesdałem, który utrzymywał, że „zdaniem [Heideggera] nasze praktyczne zaangażowanie w świecie ma bardziej podstawową naturę aniżeli wgląd teoretyczny”⁴⁰, oraz z Markiem Okrentem, który twierdził, iż „u Heideggera intencjonalność jest raczej praktyczna niż poznawcza”⁴¹. Heidegger jednak, jak zauważa Dreyfus, nie stawia działania praktycznego na pierwszym miejscu, ale chce pokazać, że ani tego działania, ani myślenia nie należy rozumieć jako relacji pomiędzy samowystarczalnym podmiotem a niezależnym przedmiotem, ale należy pomyśleć je bardziej źródłowo⁴².

A zatem interpretacja intencjonalności Heideggera nie koresponduje ściśle z żadną z zaprezentowanych koncepcji. W interpretacji fryburskiego filozofa zasadniczym problemem nie jest bowiem to, który rodzaj intencjo-

⁴⁰ D. Follesdal, *Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World*, [w:] E. Saarinen (ed.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht–Boston: D. Reidel Publishing Co. 1979, s. 371.

⁴¹ M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 10.

⁴² Por. H. Dreyfus, *Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality*, „Social Research” 60 (1), (1993).

nalności, teoretyczny, praktyczny czy jeszcze jakiś inny, wszelako oparty na relacji podmiot–przedmiot, jest bardziej podstawowy, ale problemem tym jest to, jak wyjść poza tradycyjne rozumienie relacji intencjonalności i dotrzeć do bardziej podstawowej formy doświadczenia, którą u Heideggera stanowi transcendencja, czyli bycie-w-świecie. Ta pierwotna struktura bycia możliwa jest ostatecznie tylko dlatego, że wydarza się coś takiego jak bycie. Bycie to jest jawnością tego, co jawne/obecne. „Drugą stroną” jego jest nicość. Bycie nie daje się do końca uchwycić, określić, scharakteryzować.

Można zapytać, czy rzeczywiście różnica między podmiotem a przedmiotem, jeszcze dyskretnie obecna u Arystotelesa (choćby w pierwszym zdaniu jego *Metafizyki*, w którym poznający stawiany jest przed tym, co poznawane – podmiot-człowiek przed światem), ale całkiem wyraźnie i zdecydowanie obecna w rozróżnieniu na *res cogitans* i *res extensa* Kartezjusza (i u kolejnych, późniejszych filozofów), jest tylko złudzeniem, fatalnym nieporozumieniem, a nawet mocniej: tragicznym błędem, jak widzi to Heidegger? Wszak myślenie w ramach tego modelu (podmiot–przedmiot) wygenerowało wiele niezwykle ważnych zagadnień i szczegółowych pytań, które do dziś inspirują największych myślicieli: Kim jestem jako poznający podmiot? Czym jest świadomość? Jaka jest prawdziwa natura świata? Jak mogę ten świat poznać? Czy pytania bardziej szczegółowe: Czym jest intencjonalność? Czy świadomość fenomenalna jest intencjonalna? Co jest przedmiotem odniesienia takich fenomenów jak lęk czy melancholia? Czym jest przedmiot intencjonalny? Jakie są jego rodzaje? Jak i w jakim stopniu przedmioty intencjonalne (spostrzeżeń, wyobrażeń, pamięci, nadziei, oczekiwań itd.) determinują akty intencjonalne? Co to jest i jaki charakter posiada treść mentalna? Jak intencjonalność przejawia się w języku i działaniu? Czy intencjonalność oraz treść mentalna i znaczenie dają się znaturalizować? Czy fizyczne zdarzenia mózgowe są intencjonalne? I wiele, wiele innych. Czy pytania te mamy teraz uznać za błahe i niewłaściwe, porzucić je i udać się w pogoń za mglistym, chwiejnym, a może nawet iluzorycznym (*sic!*) byciem? Myślenie w modelu podmiot–przedmiot ma również swoje słabe strony. Cóż pozostaje? Zawsze można pytać o *tertium quid*.

RADICAL INTERPRETATION OF INTENTIONALITY
IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

Summary

The aim of this paper is to present Martin Heidegger's view on intentionality. We start from initial observations on the phenomenon of intentionality (here we refer to four possible concepts of intentionality: mentalistic, linguistic, pragmatic, and naturalistic) and a few remarks on the fundamental ontology of Heidegger. Then we show what intentionality is not for Heidegger: first, it is not an objectively existing relationship between two entities and, secondly, intentionality is not the subjectivity of the subject; and we specify what intentionality is: in Heidegger's ontology, intentionality is closely related to the transcendence of being-in-the-world. Transcending – the constancy in crossing – Dasein enables it to refer to itself, other conscious beings, and, in general, all present entities. We have shown that none of the above concepts of intentionality (mentalistic, linguistic, pragmatic, and naturalistic) is not congruent with the interpretation of Heidegger, which concentrates on the following issue: how to go beyond the traditional understanding of intentionality and reach a more basic form of experience.

