



MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

WYBRANE PROBLEMY METODOLOGICZNE STUDIÓW NAD FILOZOFIĄ MARTINA HEIDEGGERA

W artykule przedstawię wybrane problemy metodologiczne studiów nad filozofią Martina Heideggera. Omówię główne metody stosowane w badaniach nad myślą Heideggera, ich założenia oraz towarzyszące im trudności. Sądzę, że próba systematyzacji zagadnień metodologicznych studiów poświęconych autorowi *Bycia i czasu*, której dotychczas brakowało w literaturze przedmiotu, może korzystnie wpłynąć na ich dalszy rozwój. Jest to ważne, ponieważ świadomość metodologiczna stanowi jeden z najważniejszych czynników wpływających na jakość prowadzonych badań.

Systematycznie czy historycznie?

Przystępując do pracy badawczej nad filozofią Heideggera, należy rozstrzygnąć podstawowy problem metodologiczny dotyczący tego, czy będzie się ją prowadzić z pozycji historyka filozofii czy filozofa-systematyka. Należy tu wziąć pod uwagę, do czego, interpretując dany tekst, zmierzamy. To pierwsze podejście ma na celu ustalenie historycznych faktów: określenie sytuacji poznawczej (stanu wiedzy, dominujących prądów intelektualnych epoki), w jakiej powstała dana koncepcja, oraz przedstawienie jej tez i faktycznie wynikających z niej twierdzeń. Natomiast filozof-systematyk, zainteresowany rozstrzygnięciem wciąż aktualnych problemów filozoficznych, traktuje analizowaną koncepcję jako próbę ich rozwiązania [Nowaczyk 2006, 20–21; Gogacz 1964, 55–56]. Można powiedzieć za Adamem Nowaczykiem, że historyk filozofii pragnie uprzytomnić współczesnemu czytelnikowi, co mógł mieć na myśli Parmenides, natomiast filozof-systematyk rozważa, czy przedstawił on adekwatne ujęcie zasady tożsamości [Nowaczyk 2006, 7].

Role historyka filozofii i filozofa-systematyka w praktyce są jednak trudne do rozdzielenia. Należy bowiem zauważyć, że prace historyka filozofii mogą mieć nachylenie albo bardziej historyczne, albo bardziej systematyczne. W pierwszym przypadku historyk filozofii dąży do odszukania i opisania procesów, w których dokonują się dzieje filozofii, wynalezienia przyczyn ich przebiegu itp. Jest to optyka, którą możemy nazwać „historyczną” [zob. Ingarden 1952, 278]. W tym sensie przykładem pracy historycznej o Heideggerze jest tekst Marii Gołębiewskiej dotyczący jego zależności od Edmunda Husserla [zob. Gołębiewska 2009] lub esej Małgorzaty Kowalskiej omawiający wpływ, jaki Heidegger wywarł na Emmanuela Levinasa [zob. Kowalska 2008].

Z drugiej zaś strony historykowi filozofii może zależeć na odkryciu i rekonstrukcji treści danych poglądów oraz wykryciu faktycznych właściwości wskazanej koncepcji (krytycznej weryfikacji) i oceny jej aparatury pojęciowej oraz walorów poznawczych. Taką perspektywę moglibyśmy określić jako „systematyczną” [zob. Ingarden 1952, 278].

W takim jednak przypadku pojawia się istotna trudność przeprowadzenia wyraźnego rozgraniczenia zadań historyka filozofii i filozofa-systematyka. Historyk filozofii rzadko bowiem chce tylko precyzyjnie przedstawić omawianą koncepcję. Zazwyczaj zależy mu także na tym, aby czytelnik współczesny, który jest adresatem jego pracy, mógł uczynić z niej użytek. W rezultacie historyk filozofii stara się tak opisać daną koncepcję, aby mogła ona być źródłem inspiracji. Oznacza to, że historyk pragnie pokazać aktualność i atrakcyjność poglądów dawnych filozofów, a tym samym staje się filozofem-systematykiem [zob. Nowaczyk 2006, 21].

Sądzę, że zwłaszcza w wypadku Heideggera – filozofa kontrowersyjnego, wzbudzającego skrajne emocje – pojawia się niemożność wskazania, do którego miejsca mamy do czynienia z pracą historyka filozofii, a gdzie zaczyna się praca filozofa-systematyka. Znakomita większość badaczy jego filozofii nie ogranicza się bowiem do ścisłego zaprezentowania jego myśli, lecz dąży również do przedstawienia jej jako wartościowej i filozoficznie doniosłej [zob. np. Demske 1970, 2]. Praktyczna nierozłączność tych motywacji nie zmienia jednak tego, że należy zachowywać świadomość, że są to dwie różne intencje towarzyszące studiom nad filozofią Heideggera.

Większość zatem prac poświęconych Heideggerowi charakteryzuje chęć przybliżenia – pogłębienia rozumienia – jego filozofii. Warto zauważyć, że taka motywacja jest oparta na następujących założeniach: po pierwsze, Heidegger ma do przekazania treści ważne, które są warte bliższego zrozumienia; po drugie, nie są one zazwyczaj prawidłowo rozumiane; po trzecie, autor(ka) zdiagnozował(a) przyczynę tego niezrozumienia; oraz, po czwarte, jest w stanie ją usunąć. Najważniejsze wydaje się tu trzecie założenie. Samo bowiem stwierdzenie, że Heidegger jest błędnie interpretowany, niewiele by nam dało, gdyby nie wskazano z czego wynikają owe nieporozumienia. Trudno także wyobrazić sobie, w jaki sposób można by przystąpić do ich zwalczania bez określenia w czym są ugruntowane [zob. Pöggeler 2002, 6].

Zidentyfikowanie tych założeń pozwala nam przejść do właściwej części rozważań, czyli opisanie metod, jakie wykorzystuje się w celu objaśnienia filozofii Heideggera, oraz omówienia wiążących się z nimi trudności.

Parafraza

W literaturze poświęconej metodologii badań filozoficznych postuluje się, aby dokonywać interpretacji tekstu filozoficznego poprzez jego sparafrazowanie [zob. Woleński 1989, 66; Nowaczyk 2006, 6]. Parafraza – „rozumiejący przekład” – służy wówczas jako komentarz, którego zadaniem jest wytłumaczenie koncepcji przedstawionej w owym dziele. Wielu filozofów uważa, że jest to najlepszy środek służący przeprowadzeniu wykładni wypowiedzi filozoficznych, ponieważ większość z nich cechuje się tym, że stanowią „metafory”. Termin „metafora” jest tu rozumiany bardzo szeroko i odnosi się do wyrażień, których interpretacja dosłowna jest nie do przyjęcia jako absurdalna, trywialna lub jawnie fałszywa [Nowaczyk 2006, 9]. Ważne jest, aby parafraza tekstu filozoficznego spełniała określone standardy. Po pierwsze, poszukując odpowiedniej parafrazy dla cudzej wypowiedzi należy kierować się życzliwością dla jej autora (autorki). Nie można z góry zakładać, że wypowiada on(a) nonsensy lub oczywiste fałszy. Po drugie, nie należy parafrazować metafor innymi metaforami, których rozszyfrowanie byłoby równie trudne. Po trzecie wreszcie, zalecane jest użycie składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu. Oczywiście w zależności od tego, czy przygotowujący przez

badacza tekst ma charakter popularyzatorski czy specjalistyczny, można tu w różnym stopniu oczekiwać od potencjalnego czytelnika pewnej znajomości terminologii filozoficznej. Należy podkreślić, że lista reguł dotyczących prawidłowego parafrazowania nie jest zbyt długa, ponieważ nie wolno zapominać, że teksty filozoficzne są niewątpliwie zbyt zróżnicowane, aby można było przykładać do nich jedną miarę [zob. Nowaczyk 2006, 7–9].

Taka metoda jest też stosowana w pracach poświęconych Heideggerowi. Omówienie założeń jego koncepcji poprzez ich sparafrazowanie w tym przypadku wydaje się szczególnie słusznym zabiegiem. Język Heideggera jest bowiem wyjątkowo hermetyczny. Omówienie specyfiki jego języka nie jest zadaniem niniejszego artykułu, dlatego tylko wskażę jego podstawowe cechy, którymi są: (1) odrzucenie klasycznej terminologii metafizycznej, (2) stworzenie własnego słownika, którego pojęcia są w znacznej części neologizmami, nie dającymi się jednoznacznie zdefiniować, (3) złamanie niektórych reguł gramatyki [zob. Woźniak 2004, 19–21]. Wszystkie te posunięcia Heideggera wynikają z dokonanej przez niego krytyki klasycznej metafizyki, której celem było wykazanie, że jej kategorie nie są adekwatne do opisu rzeczywistości. Ta swoistość języka Heideggera powoduje jednak specyficzne trudności w parafrazowaniu jego wypowiedzi i komentowaniu jego filozofii. Poniżej przedstawię główne pułapki, w jakie może wpaść badacz myśli Heideggera.

Pierwszą trudnością w przypadku wyjaśniającego opisu filozofii Heideggera jest ustosunkowanie się do zalecenia użycia składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu. Czy jest to możliwe w przypadku Heideggera? Janusz Mizera uważa, że „udana próba stworzenia metajęzyka, który potrafiłby wysłowić Heideggerowskie myślenie, byłaby – jak się wydaje – jednoznaczna z fiaskiem tego myślenia. Skoro bowiem istnieje język, w którym to samo można powiedzieć prościej i bardziej czytelnie, to cały wysiłek Heideggera sprowadzałby się do bezzasadnego gwałtu na języku. Jeśli zaś ten potencjalny metajęzyk miałby się okazać równie lub jeszcze bardziej złożony niż język samego Heideggera, to lepiej oddać głos samemu autorowi” [Mizera 2006, 123]. Takie podejście, właściwe dla większości piszących o Heideggerze, oparte jest na przekonaniu, że jego próba wyrażenia swojej koncepcji poprzez szczególne zabiegi językowe jest uzasadniona. Spełnia ono tym samym wymóg życzliwości, który powinien charakteryzować chęć

przeprowadzenia wykładni danej koncepcji. Innymi słowy, badacze filozofii Heideggera zakładają, że stworzone przez niego terminy są potrzebne i nie muszą (a nawet nie mogą) być zastępowane innymi wyrażeniami.

Nie oznacza to jednak usprawiedliwienia dla tzw. heideggerzenia, którego moim zdaniem należy unikać. „Heideggerzeniem” można nazwać „uporczywą żonglerkę kluczowymi słowami” [zob. Nowaczyk 2006, 111], czyli nadużywanie specyficznych dla Heideggera wyrażen, które przedstawia się w różnych konfiguracjach. Rodzi to bowiem podejrzenie, czy osoba pisząca o Heideggerze faktycznie przybliżyła się do zrozumienia jego filozofii, czy też nabyła tylko wyjątkowej sprawności w jej opisywaniu. Taką wątpliwość wyraził m.in. Étienne Gilson, mówiąc: „Szczęśliwi ci, co dzięki długotrwałemu obcowaniu z dziełem [Heideggera] tak dobrze przyswoili sobie język, że posługują się nim tak, jakby to był ich własny język. Gdy słuchamy tych wirtuozów, niekiedy tylko nasuwa się nam pytanie, czy przypadkiem nie biorą oni za zrozumienie doktryny tego, co jest jedynie łatwością mówienia o niej [Gilson 1963, 319]”. Posługiwanie się wyłącznie Heideggerowskimi wyrażeniami może zatem zostać zakwalifikowane jak błąd logiczny *ignotum per ignotum*.

Pisanie o Heideggerze wymaga więc wypracowania języka, który będzie narzędziem umożliwiającym omówienie jego filozofii z wykorzystaniem jej własnych kategorii i pojęć, i który równocześnie nie będzie tylko kurczowym trzymaniem się i powtarzaniem wyrażen charakterystycznych dla Heideggera. Niemniej należy mieć na uwadze, że zawsze istnieje ryzyko, iż nawet w rozumiejącym omówieniu tego, co Heidegger chciał przekazać, może nastąpić uproszczenie Heideggerowskiej myśli, spowodowane posługiwaniem się pośledniejszym językiem w stosunku do tego, którym mówi autor *Przyczynków do filozofii* [zob. Woźniak 2004, 10].

Innym niebezpieczeństwem czyhającym na piszących o Heideggerze, które Cezary Woźniak przytacza za Walterem Biemelem, jest „ponowne przełożenie jego pojęć i interpretacja na język metafizyki, co tylko pozornie ułatwia ich zrozumienie, w rzeczywistości całkowicie je uniemożliwiając [tamże, 10]”. Heidegger poddał krytyce klasyczne kategorie metafizyczne takie jak „byt”, „bycie”, „podmiot”, „przedmiot”, „duch”, „Nic” („nicość”). Wiele z nich odrzucił lub znacząco przededefiniował. Dlatego też na przykład próba zrozumienia, dlaczego

Heidegger uznał bycie za identyczne z Niczym (*Nichts*) odwołująca się do tradycyjnego znaczenia „niczego” (nicości, tj. braku bytu, pierwiastka destrukcyjnego), zamiast potraktowania tego pojęcia jako wyrażającego odmienność bycia i bytu („nie-byt”) będzie prowadzić do fałszywych wniosków, oddalających czytelnika od uchwycenia faktycznych intencji Heideggera [zob. Hoły-Łuczaj 2012, 7–9].

Umiejętne odtworzenie słownika Heideggera natrafia na jeszcze jedną przeszkodę: uzgodnienie polskiego przekładu z oryginałem. Heidegger przeprowadził krytykę metafizyki, w znacznej mierze dokonując rozbioru jej języka i stojących za nim założeń. Stąd właśnie bierze się, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, „ta cała praca w języku i nad językiem, która uczyniła Heideggera słynnym słowotwórcą [Rymkiewicz 2002, 8]”. Rymkiewicz twierdzi, że skala i rozmach przekształceń językowych, które Heidegger przeprowadza w swoich analizach, niemal uniemożliwiają dokonanie dobrego przekładu, w którym niczego by nie brakowało lub nic nie zostałoby niepotrzebnie dodane. Heidegger bowiem dekonstruuje i rekonstruuje język klasycznej filozofii niemieckiej za pomocą potocznej niemczyzny i neologizmów, a więc w sposób naturalny i zgodny z duchem języka. Według Rymkiewicza wszystko to niestety ginie w przekładzie. Dlatego też proponuje on, aby „zamiast tłumaczyć Heideggera, zacząć go imitować: powtórzyć te myśli w innym materiale językowym, jakim jest polszczyzna [tamże, 8]”. W związku z tym wprowadza on swoje własne wyrażenia takie jak „podstawa podstawy”, „część ogarniająca całość”, „zakrzywienie całości” [zob. tamże, 9].

Odnosnie do takiego projektu można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, które wyraził Mizera (stworzenie terminologii trudniejszej niż Heideggerowska) i Biemel (język pośledniejszy od Heideggerowskiego). Ponadto należy zauważyć, że Rymkiewicz zawęża krytykę Heideggera tylko do terminologii filozofii niemieckiej, podczas gdy znaczna część jego prac poświęcona była analizie klasycznych pojęć metafizyki, pochodzących z greki i następnie przełożonych na łacinę. To wspólne pochodzenie zachodniej terminologii filozoficznej sprawia, że jest ona często podobna w różnych narodowych językach. Przykładem może być tu pojęcie „podmiotu” i „przedmiotu”. Heidegger w analizie tych pojęć koncentruje się na wskazaniu władczej skłonności przedstawiania (*Vor-stell-ung*), które dąży do u-stawiania, ze-stawiania (*Ge-*

stell) przedmiotu, co dobrze można oddać w języku polskim [Michalski 2011, 178–183].

Oczywiście nie wszystkie terminy, jakimi posługuje się Heidegger, pozwalają na tak czytelny przekład. Flagowy przykład stanowi tu *Dasein*. Jest to klasyczny termin filozofii niemieckiej, przekładany jako „egzystencja”, „istnienie”, „obecność”, „bycie obecnym”. Trudność przekładu tego terminu dodatkowo wzmacnia fakt, że Heidegger pragnął odejść od takich jego znaczeń, odnosząc go do bycia bytu ludzkiego, w którym bycie staje się jawne. Chcąc sprostać temu zadaniu tłumaczono ten termin na język polski bardzo różnie, jako: „byt ludzki” [zob. Kołakowski 1965], „jestestwo” [zob. Baran 1989], „byt przytomny” [zob. Michalski 1978]. Część tłumaczy, uznając, że jest to termin nieprzekładalny, decyduje się na pozostawianie w oryginale [zob. Wodziński 2007, Rymkiewicz 2002, 79]. Posunięcie takie można jednak uznać za rodzaj translatorskiej kapitulacji [Mizera 2004, 105].

Warto zauważyć, że polscy badacze filozofii Heideggera są i tak w stosunkowo dogodnej sytuacji, na przykład w porównaniu z jej angielskimi komentatorami. Ci ostatni mają bowiem problem już z wysłowieniem różnicy między terminem „bycie” i „byt” – mogą ją oddać, tłumacząc je odpowiednio jako „*being*” i „*a being*”, co jednak w dłuższym tekście nie jest zbyt czytelne. Dlatego często tłumacze decydują się na użycie słów „*being*” oraz „*entity*” (byt), które z kolei nie uchwytyje wspólnego rdzenia *Sein* i *Seiende* [zob. komentarz tłumaczy, Heidegger 1962, 1]. Ponadto język angielski nie posiada odpowiednika „Się” (*das Man*), co trzeba wyrażać poprzez zdania typu «*People do usually so...*», «*They claim that...*», «*Everyone thinks that...*» [Inwood 1999, 212]. Warto też zauważyć, że polski przekład ma pewne „dodatkowe” walory. Przykładem może być tu tłumaczenie *Ereignis* jako „wydarzenia”. Według Heideggera *Ereignis* jest tym, co daje (obdarza) byt jego własną istotą [Heidegger 2000, 194–195, zob. Kettering 1987, 320; Mizera 2006, 73–74]. Ten „dar” dobrze słychać w polskim słowie „wy-dar-zanie”, natomiast nie jest to zbyt widoczne w języku niemieckim, w związku z czym Heidegger musi odwoływać się do charakterystycznej dla języka niemieckiego formuły *Es gibt*, oznaczającej „jest (dane)” [Mizera 2006, 101]. Niemniej należy zachowywać świadomość, że w niektórych kontekstach Heidegger odwołuje się do pokrewieństwa rzeczownika *Ereignis* z czasownikiem

eigen oznaczającym „być właściwym komuś” oraz przymiotnikiem *eigen*, który znaczy „własny”, i wówczas lepiej przełożyć ten termin jako „przyswojenie”, „przywłaszczenie” [zob. Wodziński 2007, 338].

To prowadzi nas do trudności, jaką jest brak uzusu translacyjnego. Jakkolwiek zachodzi niewątpliwy postęp w tej kwestii [zob. Woźniak 2004, 21], to nieraz rzeczywiście trudno rozstrzygnąć, które tłumaczenie jest lepsze w danym kontekście. Osoba pisząca o Heideggerze może przyjąć tu, jak sądzę, dwa rozwiązania: albo zdecydować się na jedno tłumaczenie i je konsekwentnie stosować, albo korzystać z różnych możliwych tłumaczeń, każdorazowo zaznaczając (np. w nawiasie) do jakiego pojęcia się odnosi.

Przygotowanie komentarza wyjaśniającego różne zagadnienia filozofii Heideggera nie ogranicza się jednak tylko do sparafrazowania jego poszczególnych wypowiedzi. Ich niezrozumienie wynika bowiem często nie tylko ze specyfiki języka Heideggera, lecz spowodowane jest wyrwaniem danej wypowiedzi z kontekstu całości jego filozofii. Strategią, która ma wyeliminować tego typu błędy, jest „rekonstrukcja”.

Rekonstrukcja

W pisaniu o filozofii Heideggera znaczącą trudność – często podkreślaną w literaturze przedmiotu – stanowi jej „wewnętrzna dynamika” [Woźniak 2004, 12]. To określenie odnosi się zasadniczo do dwóch kwestii: wielowątkowości filozofii Heideggera oraz jej przemian. Zobaczmy, jakie rodzą one problemy.

Heidegger w swoich rozważaniach podjął kwestię m.in. zapomnienia bycia, różnicy bycia i bytu, możliwości rozumienia bycia, prawdy, czasu, przestrzeni, techniki, sztuki, nauki. Główną trudnością, z którą trzeba się zmierzyć, gdy dokonuje się analizy tych zagadnień, jest ich nierozłączność. Nie sposób wyjaśnić, na czym polega koncepcja prawdy u Heideggera, nie odnosząc się do problemu różnicy bycia i bytu, które z kolei wymaga poruszenia kwestii zapomnienia tego pierwszego [zob. Michalski 1978, 201; Wodziński 2007, 333–334]. W związku z tym osoby piszące o filozofii Heideggera korzystają z metody przedstawionej w klasycznej teorii Étienne’a Gilsona: analizy kontekstowej. Zakłada ona, że znajomość pewnych części danej doktryny jest niezbędna, aby móc w ich kontekście objaśniać inne jej wątki. Oznacza to, że poszczególne zagadnienia należy interpretować w świetle innych zagadnień współtworzących daną doktrynę, a także

całości doktryny [zob. Swieżawski 1966, 713]. Łączy się z tym zasada pochodząca z metody hermeneutycznej: konieczne jest wychodzenie od części do całości, aby następnie powrócić od tej całości do bliższego zrozumienia poszczególnych części [zob. Burzyńska i Markowski 2006, 177].

Wewnętrzne połączenia licznych wątków filozofii Heideggera są tak silne, że nie jest możliwa pogłębiona analiza całości jego filozofii w jednym dziele¹. Chcąc jednak dokonać pewnych syntez filozofii Heideggera, badacze przyjmują różne strategie. Jedną z najpopularniejszych jest wskazanie kluczowej kwestii (w opinii danego badacza), na podstawie której da się zrozumieć inne zagadnienia, oraz uzasadnienie tego wyboru. Dobrą ilustracją takiego podejścia stanowi praca Emila Ketteringa [1987]. Jej główna teza brzmi następująco: „Doświadczenie bliskości (*Nähe*) nie stanowi tylko jednego z wielu podstawowych doświadczeń (*Grunderfahrung*) Heideggera, lecz jest tym, co najdokładniej określa sens tego podstawowego doświadczenia, będąc kluczem do Heideggerowskiego rozumienia bycia” [Kettering 1987, 18]. Warto tu zauważyć, że przedmiotem rozprawy nie musi być zagadnienie wprost podjęte przez Heideggera. Kettering podkreśla, że jego zamiarem jest stematyzowanie (*thematisieren*) kwestii „bliskości” w dziele Heideggera, czyli uczynienie przedmiotem analizy problematyki, której sam filozof nigdy nie podejmował w systematyczny sposób [tamże, 17].

Z drugiej strony „wewnętrzna dynamika” filozofii Heideggera opiera się na istotnych przekształceniach, jakim ulegały jej poszczególne zagadnienia. Nieuwzględnianie tych przemian jest jednym z poważniejszych błędów metodologicznych. Nieraz bowiem mówi się, że pewna kwestia przedstawia się „u Heideggera” tak a tak, podczas gdy ujęcie to dotyczy tylko koncepcji z wczesnego okresu filozofii Heideggera, która później mogła zostać znacząco zmodyfikowana. Dlatego, jak zaznacza Otto Pöggeler, „nie możemy dziś traktować filozoficznych prób Heideggera w sposób oderwany od całości jego dzieła” [Pöggeler 2002, 421]. Obecnie, gdy znamy przebieg całości

¹ Prace Otta Pöggelera (*Droga myślowa Martina Heideggera*) i Williama J. Richardsona (*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*) – powszechnie znane i często cytowane – które starają się przedstawić całokształt filozofii Heideggera, stanowią bardzo wartościowe pozycje, ale z konieczności są raczej przeglądem najważniejszych zagadnień, nie dokonującym ich pogłębionej analizy.

rozwoju filozofii Heideggera, musimy w naszych analizach uwzględnić, jak dane zagadnienie było przedstawiane we wczesnym okresie jego filozofii (1927–1934), oraz jakim przeobrażeniem ulegało w okresie średnim (1935–1949) i późnym (1950–1969) [zob. Kettering 1987, 90–93, 318–319; Wodziński 2007, 498–499].

W związku z tym wiele komentarzy filozofii Heideggera traktuje późniejsze lub wcześniejsze prace Heideggera jako swojego rodzaju „materiał pomocniczy”. Tak na przykład Krzysztof Michalski korzysta z późniejszej twórczości Heideggera jako perspektywy, z której „łatwiej zrozumieć te myśli Heideggera, które we wczesnej fazie jego twórczości znajdują się jeszcze w załączkowym stadium” [Michalski 1978, 8]. Z kolei Ewa Borowska w pracy *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera* nawiązuje do wcześniejszych tekstów filozofa, „aby porównać bądź skontrastować je z dziełami późniejszymi lub dlatego, że uzupełniają one interpretację danego stanowiska filozoficznego” [Borowska 2008, 22].

Warto przytoczyć tu kolejną ważną uwagę Otto Pöggelera: „Musimy zawsze widzieć drogę, jaką Heidegger przebył; jednakowo błędne jest zarówno głoszenie pozbawionej różnic identyczności lub tylko powierzchownych różnic we wczesnym i późnym myśleniu Heideggera, jak i branie poszczególnych jego drogi myślowej jako samych w sobie i wygrywanie ich przeciw sobie nawzajem” [Pöggeler, 198–199]. Dlatego badacz filozofii Heideggera nie może swoich wysiłków ograniczać tylko do udokumentowania jej przemian, ale musi wyjaśnić, z jakiego powodu one zaszły. Co ciekawe, Pöggeler podaje jako przykład niewłaściwego podejścia w tym względzie pracę Ketteringa, ponieważ Kettering, który skupia się na krążeniu późnego Heideggera wokół zagadnienia „bliskości”, w ogóle nie rozważa, dlaczego u autora *Bycia i czasu*, który postrzegał wykładnię temporalną jako najwłaściwszy sposób uchwycenia specyfiki ludzkiej egzystencji, dominującą rolę przejęła ostatecznie metaforyka przestrzeni [tamże, 412].

Widzimy zatem, że komentatorzy filozofii Heideggera zgadzają się, że jej fragmentaryczne ujęcie nie pozwala na pełne zrozumienie [zob. Woźniak 2004, 12]. Dlatego też w swoich badaniach często stosują metodę, którą nazywam „rekonstrukcją”. Rozumiem pod tym pojęciem zespół czynności, których opis świetnie przedstawił Bruce V. Foltz we wstępie do swojej pracy poświęconej zagadnieniu przyrody w filozofii

Heideggera. Czytamy tam: „W moim studium zdecydowałem się przede wszystkim na eksponująco-wyjaśniające (*expository*) podejście do myśli Heideggera nie dlatego, że bezkrytycznie przyjmuję poglądy Heideggera na te lub tamte kwestie, ale dlatego, że moim podstawowym celem jest po prostu zobaczyć, jakie te poglądy są, gdy się je zbierze i uporządkuje oraz przeczyta i zaprezentuje życzliwie – ta procedura wydaje się nieodzownym punktem wyjścia dla prób zrozumienia myśli kogokolwiek, kogo prace zasługują na to, aby być potraktowane poważnie na swych własnych zasadach” [Foltz 1995, X]. Podobne przekonanie w swojej pracy wyraziła Ewa Borowska: „Staralam się wiernie podążać za jego myślą, by na podstawie rozproszonych wypowiedzi zrekonstruować wykładnię kolejnych stanowisk i ich progresji. Myślę, że w ten sposób radykalizm i krytyczny geniusz Heideggera ukazał się w pełnym świetle – lepiej niż mogłaby to wskazywać lektura tematycznie zróżnicowanych rozpraw i wykładów” [Borowska 2008, 21].

Podnoszenie przez badających filozofię Heideggera potrzeby dokonywania „rekonstrukcji” różnych jej zagadnień (zebrania i uporządkowania jego poglądów na dany temat, wyjaśnienia powodów ich transformacji) zdaje się wynikać z przekonania, że jedną z przyczyn nierozumienia filozofii Heideggera jest „niedoczytanie”, czyli nie tylko pobieżna, ale też wybiórcza lektura jego prac. To ona często sprawia, że koncepcja Heideggera jest przedstawiana w sposób niewłaściwy.

Podsumowując, można powiedzieć, że metodologia badań nad Heideggerem oznacza próbę wypracowania możliwie najskuteczniejszej, jak ujmuje to Cezary Wodziński, „strategii hermeneutycznej” [Wodziński 2007, 9]. Jej zadaniem jest umożliwienie przeprowadzenia „rozprawy” z filozofią Heideggera. „Rozprawa”, stanowiąca techniczne pojęcie u samego Heideggera (*Auseinandersetzung*), oznacza nie tyle krytykę jako wytknięcie pewnych usterek, ale ekspozycję, wydobywanie na jaw tego, co najistotniejsze [tamże, 7–8]. Taki cel zdaje się stawiać sobie większość piszących o Heideggerze. Pragną oni odkryć to, co w jego filozofii najważniejsze, najbardziej fundamentalne [zob. Mizera 2006, 11]. Dodajmy, że jest to zamiar, jaki stawiają przed sobą wszyscy badacze filozofii bez względu na swój obiekt zainteresowania [zob. Gogacz 1964, 55]. Osobiście sądzę, że dążenie do wydobywania centralnego zagadnienia u badanego myśliciela stanowi najbardziej owocne podejście dla

historyka filozofii, pozwalające na prawdziwie filozoficzną (twórczą, koncepcyjną) pracę. Grozi ono jednak narażeniem się na zarzut arbitralności wskazania kluczowej kwestii dla danej filozofii. Jak można próbować oddalić ten zarzut? Tu już nie sposób podać „metody” – jedynej, skutecznej „recepty na sukces”. O tym, na ile przekonująca będzie proponowana wykładnia, decydowało będzie to, czy faktycznie pogłębi ona rozumienie omawianej filozofii, ukaże znaczenie podjętych przez nią kwestii i zachęci do ich dalszego rozwijania.

Podsumowanie

Stefan Swieżawski zwracał uwagę, że metodologii badań historycznofilozoficznych nie można tworzyć „a priori”. Powinna ona wyrastać z potrzeb i doświadczeń warsztatowych [Swieżawski 1966, 702–703]. Tak też niniejszy artykuł powstał z potrzeby zebrania doświadczeń różnych badaczy, w tym także badań własnych: dostrzeżenia określonych problemów, jakie pojawiają się w konfrontacji z praktyką pisania o filozofii Heideggera.

Główne problemy metodologiczne studiów nad filozofią Heideggera są zatem następujące. Wstępnie konieczne jest określenie, czy podchodzimy do niej w „historyczny” czy „systematyczny sposób”. Dalej, w przypadku omówienia wybranej koncepcji Heideggera poprzez jej „sparafrazowanie”, niezbędne jest zachowanie świadomości w kwestii języka, jakim posługujemy się, pisząc o Heideggerze. Należy wystrzegać się tu, z jednej strony, „heideggerzenia”, z drugiej zaś błędu „uzgodnienia” Heideggerowskiej terminologii ze słownikiem klasycznej metafizyki. Powinno się mieć również na uwadze niebezpieczeństwo mówienia językiem jeszcze trudniejszym niż Heidegger lub językiem znacznie zubażającym jego koncepcję, a także trudności translacyjne. Z kolei chcąc dokonać rekonstrukcji poszczególnych zagadnień u Heideggera, trzeba uwzględnić, po pierwsze, że nie sposób ich omówić, nie odnosząc się do innych wątków w jego filozofii, oraz, po drugie, że ulegały one znaczącym przekształceniom na przestrzeni jego drogi myślowej.

Sądzę, że usystematyzowanie tych zagadnień może być pomocne w dalszych badaniach nad filozofią Martina Heideggera, której ciągle wiele kwestii domaga się bliższego opracowania. Ponadto warto

zauważyć, że wskazane w artykule trudności metodologiczne (podchwycenie idiolektu omawianego filozofa, nieuwzględnianie interferowania i ewolucji kluczowych wątków, lektura fragmentaryczna, odchodzenie w przekładzie na język ojczysty od oryginału) nie są specyficzne dla studiów nad myślą Heideggera, lecz pojawiają się w pracach badawczych nad wieloma innymi filozofami. Dlatego sądzę, że uświadomienie ich sobie może być przydatne dla rozwoju warsztatu każdego historyka filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- Baran, B., 1989, *Saga Heideggera*, Kraków: Wyd. PAT.
- Borowska, E., 2008, *Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa: Scholar.
- Burzyńska, A., Markowski, M.P., 2006, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków: Znak.
- Demske, J.M., 1970, *Being, Man, and Death. A Key to Heidegger*, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Foltz, B., 1995, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanity Books.
- Gilson, É., 1963), *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa: PAX.
- Gogacz, M., 1964, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3 (27).
- Gołębiowska, M., 2009, *Husserl a transcendentna fenomenologia Heideggera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 18, nr 4.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie, E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M., 2000, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński.
- Hoły-Łuczaj, M., 2012, *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ingarden, R., 1952, *O przedmiocie historii filozofii*, [w:] Sprawozdania PAU, nr 5 (1952).
- Inwood, M., 2000, *Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Kettering, E., 1987, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- Kołąkowski, L., 1965, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalska, M., 2008, *Od innej intencjonalności do doświadczenia innego albo od egzystencji do etyki*, [w:] E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa: Wyd. IFiS PAN.
- Kuderowicz, Z., 1978, *Przegląd metod historii filozofii*, Wrocław-Warszawa.
- Michalski, K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Michalski, K., 2011, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Mizera, J., 2004, «Bycie i czas» po dziesięciu latach, [w:] „Diametros”, nr 2 (2004).
- Mizera, J., 2006, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków: Wyd. UJ.
- Nowaczyk, A., 2006, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Pöggeler, O., 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Rymkiewicz, W., 2002, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wyd. UWr.
- Swieżawski, S., 1966, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wodziński, C., 2007, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Woleński, J., 1989, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woźniak, C., 2004, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków: Wydawnictwo A.

ABSTRACT

**METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THE STUDIES ON THE
PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER**

This paper presents the methodological problems of studies on the philosophy of Martin Heidegger. I discuss the main methods used in the study of Heidegger's thought, their assumptions and difficulties, which accompany them. I focus on the problem of the metalanguage, which is used in works on Heidegger, and the principles of "reconstructing" Heidegger's concepts.