

Daniel Sobota  
Bydgoszcz

## U źródeł *Seinsfrage*. Martina Heideggera *Pytanie i sąd*

10 lipca 1915 r. podczas prowadzonego przez Heinricha Rickerta seminarium poświęconemu *Logice* Hermanna Lotzego Martin Heidegger wygłosił odczyt pt. *Frage und Urteil (Pytanie i sąd)*<sup>1</sup>. Swoje wystąpienie rozpoczął od usytuowania wskazanej problematyki w horyzoncie szerszych zagadnień logiczno-ontologicznych. W tym celu przywołał na wstępie liczne prace Rickerta, które miały pełnić rolę teoretycznego tła dla rozwijanych w dalszej części wystąpienia tez. Obok filozofii Rickerta wystąpienie Heideggera zawierało *implicite* odniesienia do niektórych wątków obecnych w myśli Emila Laska, fenomenologii Edmunda Husserla, a także w filozofii życia Wilhelma Diltheya. Świadomość tych inspiracji nie powinna przesłonić faktu, że odczyt miał wyraźnie polemiczny charakter i świadczy o dużej samoświadomości Heideggera dotyczącej jego własnych możliwości twórczych.

Dlatego młodzieńcze wystąpienie Heideggera – jak to często bywa w przypadku każdego początkującego myśliciela – jest dla historyka filozofii interesujące i to z dwóch względów. Z jednej strony pokazuje ono stosunek Heideggera do filozoficznego środowiska, w którym stawał on swoje pierwsze kroki, z drugiej – pozwala ocenić, na ile przyszły autor *Sein und Zeit* był w stanie wyzwolić się spod jego oddziaływania w kierunku własnej propozycji filozoficznej. W niniejszym

---

<sup>1</sup> Odczyt *Frage und Urteil* został po raz pierwszy opublikowany w roku 2002 wraz z korespondencją Rickerta i Heideggera. (Zob. M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 80-90). Jego wydanie w ramach *Gesamtausgabe* przewidziane jest w tomie 80., który wciąż czeka na swoją realizację. Być może dlatego badacze twórczości Heideggera konsekwentnie pomijali milczeniem jego istnienie. Tylko nieliczni zwrócili uwagę na to młodzieńcze wystąpienie Heideggera. Wspomina o nim np. J. Grondin w: *idem, Why Reawaken the Question of Being?*, [w:] Heidegger's Being and Time. Critical essays, (ed.) R. Polt, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, s. 20. Główne tezy wystąpienia Heideggera przedstawiam w mojej książce pt. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. I: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, cz. I, rozdz. 2. 2.

komentarzu staram się przybliżyć historyczno-filozoficzne założenia Heideggerowskiego wystąpienia z roku 1915, tj. motywy jego zainteresowania logiką, jej koncepcję i jej przedmiot, w tym przede wszystkim teorię tytułowego sądu, a także znaczenie, źródło i inspiracje jego rozważań nad pytaniem, które zaowocowało postawieniem fundamentalnego pytania o bycie – to wszystko w kontekście filozoficznego *milieu*, w którym Heidegger dorastał jako myśliciel.

## 1. Heidegger i Rickert

Jak zauważa redaktor angielskiego tłumaczenia *Frage und Urteil*, wystąpienie to można uznać za swego rodzaju kulminację studenckiej aktywności Heideggera na seminarium Rickerta, na które młody filozof z Meßkirch uczęszczał od roku 1912<sup>2</sup>. Filozoficzna i dydaktyczna działalność Rickerta jest w przypadku narodzin Heideggerowskiej drogi myślenia nie do przecenienia. W ciągu swoich studiów filozoficznych (1912–1915) na Uniwersytecie Karla Alberta we Fryburgu Badeńskim Heidegger uczestniczył w czternastu zajęciach prowadzonych przez Rickerta, co stanowi trochę mniej niż połowę wszystkich zajęć z filozofii, na jakie uczęszczał<sup>3</sup>. W roku 1913 odbyła się obrona jego rozprawy doktorskiej pt. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Teoria sądu w psychologizmie)*, której Rickert był recenzentem. W tym samym roku pisał on w liście do Rickerta:

Niestety dopiero dzisiaj mogę panu serdecznie podziękować za silne filozoficzne pobudzenie i naukę, które z pana wykładów, a przede wszystkim z pana seminarium mogłem odebrać. Wprawdzie moje filozoficzne podstawowe poglądy są inne [...].<sup>4</sup>

Natomiast w swoim życiorysie z roku 1915 Heidegger wspominał: dzięki uczestnictwu w wykładach i seminarium prowadzonych przez Rickerta „poznałem problemy filozoficzne jako problemy i otrzymałem wgląd w istotę logiki”<sup>5</sup>. W roku 1915 uzyskał Heidegger habilitację za pracę pod kierunkiem Rickerta pt. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Teoria kategorii i znaczenia u Dunsza Szkota)*. Praca była dedykowana Rickertowi. Dzięki swemu nauczycielowi poznał także pisma innego jego ucznia – urodzonego w Wadowicach, a zmarłego podczas I wojny światowej, Emila Laska. Jego „badaniom” – wspomina Heidegger podczas jednego ze swych wczesnych wykładów – „osobiście bardzo wiele

<sup>2</sup> *Becoming Heidegger, on the trail of his early occasional writings (1910–1927)*, T. Kisiel, T. Sheehan (eds.) Northwestern University Press, Evanston 2007, s. 51.

<sup>3</sup> Spis poszczególnych zajęć, w których Heidegger uczestniczył najpierw jako student teologii, a potem filozofii, znajduje się w: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, „Heidegger-Jahrbuch”, 2004, Bd. 1, s. 13-17.

<sup>4</sup> M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 11 (list nr 2).

<sup>5</sup> Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 72.

zawdzięczam”<sup>6</sup>. O ile Lask był dla Heideggera przede wszystkim tym filozofem, który – za sprawą zaadaptowania Husserlowskich *Badan logicznych* – znajdował się na drodze do pomyślnego *r o z w i ą z a n i a* postawionych przez neokantyzm problemów, o tyle Rickert ofiarował mu „widzenie i rozumienie aktualnych logicznych problemów” (podkreśl. – D.S) jako takich<sup>7</sup>. Mimo otwartej krytyki neokantowskiej filozofii wartości, Heidegger jeszcze długo utrzymywał z Rickertem przyjazne stosunki, czego świadectwem jest ich trwająca ponad dwadzieścia lat korespondencja<sup>8</sup>.

## 2. Motywy Heideggerowskiego zainteresowania logiką

Jak powiada Heidegger, dzięki uczestnictwu w zajęciach Rickerta uzyskał dostęp i rozumienie podstawowych problemów ówczesnej logiki. Fakt, że Heidegger na swojej drodze życiowej w ogóle zwrócił się w stronę filozofii, a zwłaszcza logiki, badacze jego spuścizny interpretują jako przejaw jego zaangażowania religijno-etycznego. W oczach młodego studenta Heideggera praca naukowa, a zwłaszcza filozofia winny służyć obronie chrześcijańskich prawd wiary: że Bóg stworzył świat, w którym panuje porządek (*Ordnung*), i że zadaniem człowieka, który jest kimś więcej niż tylko zwierzęciem, jest też wieczne prawo bytu poznawać. W ten sposób służy on Bogu i może mieć nadzieję na szczęście wieczne. Poznanie wiecznej prawdy związane jest z koniecznością wykształcenia „siły etycznej”, która w nieustannej walce z tym, co w człowieku niskie, tzn. jego zmysłowością, da człowiekowi pewne oparcie i jasność widzenia<sup>9</sup>. Tej obronie prawd katolickiej wiary przed relatywizmem, pragmatyzmem i autonomizmem służą zarówno jego zainteresowania (1) matematyką, która stanowi nieodparty dowód istnienia idealnego ładu, (2) przyrodoznawstwem, które ukazuje matematyczne prawa świata materialnego, jak również (3) jego zaangażowanie w filozofię, zwłaszcza w (4) logikę, która odkrywa podstawowe zasady bytu jako takiego i myślenia. Zwracając się do filozofii, Heidegger chciał zwalczać głównie te poglądy, które podkreślały skrajną niezależność człowieka i śmierć Boga oraz ustanowionego niegdyś przezeń porządku. Jego rezygnacja ze studiów teologicznych nie oznaczała, że nie jest on powołany do religii, lecz że do realizacji tego powołania teologia nie jest wystarczająca. Także pracę doktorską Heideggera z roku 1913 należy czytać

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1987, s. 180. Dalej cyt. jako: GA 56/57.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, s. 61. Dalej cyt. jako: GA 1. Krótki rys biograficzny Heideggera polski czytelnik znajdzie w: B. Baran, *Saga Heideggera*, PAT, Kraków 1988, s. 10-25.

<sup>8</sup> M. Heidegger, H. Rickert, *op. cit.*

<sup>9</sup> Zob.: A. Denker, *Heideggers Lebens und Denkers (1909–1919)*, „Heidegger-Jahrbuch”, 2004, Bd. 1, s. 102-104.

jeszcze jako świadectwo jego walki o ocalenie wieczności prawd<sup>10</sup>. Od początku więc badania logiczne miały dla niego charakter egzystencjalno-religijny, służyły wzmocnieniu i ochronie żywej wiary (nie Kościoła) katolickiej. W liście do Krebsa z roku 1919 Heidegger pisał:

Wierzę, że posiadam wewnętrzne powołanie do filozofii i że przez wypełnienie [go] w badaniu i nauczaniu zrealizuję wszystko, co w mojej mocy, dla wiecznego powołania wewnętrznego człowieka i tylko dla tego, i w ten sposób usprawiedliwię moje istnienie i samo działanie przed Bogiem.<sup>11</sup>

Ścisłe związanie najbardziej nawet abstrakcyjnej pracy intelektualnej z życiem i osobistym zaangażowaniem było trwałym motywem w twórczości Heideggera. Nie chodziło o rozwijanie, systematyzację czy matematyzację logiki, lecz o znalezienie jej filozoficznych podstaw, jej ugruntowanie w samym bycie. „Filozofii nie może zabraknąć jej właściwej optyki – metafizyki”<sup>12</sup>.

Mówiąc o logice, Heidegger miał na uwadze logikę „prawdziwie filozoficzną”, którą odróżniał od logiki matematycznej, nazywanej przez niego „logistyką”. Jej ograniczenia widział przede wszystkim w stosowaniu przez nią „matematycznych symboli i pojęć”. Tą drogą dochodzi – zdaniem Heideggera – do pomieszania różnych sposobów bycia. W swej pracy habilitacyjnej o Dunsie Szkocie (1915) Heidegger stwierdzał, że choć dziedzinę bytową logiki i matematyki charakteryzuje „homogeniczność”, to w przypadku matematyki jest nią ilość, a w przypadku logiki intencjonalność<sup>13</sup>. W zgodzie z Rickertem Heidegger był przekonany o ontologicznej różnicy między „jednym” matematyki i „jednym” logiki. „Matematyka i matematyczne rozważanie logicznych problemów docierają do granic, gdzie jej pojęcia i metody zawodzą, tj. dokładnie tam, gdzie leżą warunki ich możliwości” – mówił Heidegger w roku 1912<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> H. Zaborowski, „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”. *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkwegs Martin Heideggers bis 1919*, „Heidegger-Jahrbuch”, 2004, Bd. 1, s. 144-149.

<sup>11</sup> *Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914–1919)*, „Heidegger-Jahrbuch”, 2004, Bd. 1, s. 67-68.

<sup>12</sup> GA 1, s. 406. Wydaje się, że w kwestii udziału czynników etyczno-religijnych w kształtowaniu się myśli młodego Heideggera mamy wśród badaczy do czynienia z dwiema wykładniami: z ich przecenianiem lub niedoszacowaniem. Do grona pierwszych zaliczyłbym, na przykład, choć nie bez wahania, interpretację H.-G. Gadamera, który zwraca uwagę przede wszystkim na motywy religijne, nazywając przykładowo Heideggerowskie wprowadzenie do interpretacji tekstów Arystotelesa „»theologische« Jugendschrift” (H.-G. Gadamer, *Heideggers „theologische“ Jugendschrift*, „Dilthey-Jahrbuch”, 1989, Bd. 6, s. 228-234). Z kolei konsekwentne ignorowanie egzystencjalnych motywacji jest największą słabością wydanej ostatnio, znakomitej skądinąd, pracy na temat logiki wczesnego Heideggera autorstwa Norberta Leśniewskiego (N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*. *Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Wyd. UAM, Poznań 2010).

<sup>13</sup> GA 1, s. 283.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 42-43. Por. N. Leśniewski, *op. cit.*, s. 15 i n. Na temat późniejszego stosunku Heideggera do logiki zob.: T.A. Fay, *Heidegger: the critique of logic*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977.

To wskazanie na wymóg poszukiwania warunków możliwości logicznych problemów pozwala rozpoznać w młodym Heideggerze kontynuatora myślenia transcendentального. Jego wczesne prace stanowiły połączenie różnych kierunków i tradycji, które przyznawały się do pokrewieństwa z filozofią krytyczną Kanta. Biorąc pod uwagę rozległe i przemożne oddziaływanie tej ostatniej na ducha niemieckiej filozofii końca XIX w., początek Heideggerowskiej „drogi myślenia” nie wydaje się w tym względzie niczym osobliwym. W kontekście wskazanych motywów, które doprowadziły Heideggera do zainteresowania logiką, nie może dziwić, że wśród najbliższych jemu kierunków szczególne miejsce przypadło neokantyzmowi badeńskiemu. I to nie tylko z tego względu, że młodziemiec z Meßkirch został „rzucony” na uniwersytet, na którym w tym samym czasie wykładał Rickert. Poza tymi przypadkowymi biograficznymi racjami za neokantyzmem badeńskim przemawiało przede wszystkim to, że w kwestiach logicznych odwoływał się on do tej samej „etycznej siły”, o której Heidegger wspominał w swoim apelu do „akademików”<sup>15</sup>. Wystarczy porównać niektóre wypowiedzi późnego Windelbanda ze słowami młodego Heideggera. Odwołując się jednomyślnie do Nietzschego i jego diagnozy kultury europejskiej jako spełnionego nihilizmu, nawoływali obaj do namysłu (*Besinnung*).

Tym, czego oczekujemy dziś od filozofii – powiada Windelband w roku 1909 – jest namysł nad trwałymi wartościami, które ugruntowane są ponad zmiennymi interesami naszych czasów, w wyższej duchowej rzeczywistości.<sup>16</sup>

Wtórjuje mu młody Heidegger: Czy w obliczu „śmierci Boga” nie boimy się namyślać? Czym jest namysł? I odpowiada:

Namysł jest dociekaniami sensu (*Besinnung ist Ergründen des Sinnes*). Sensem czegoś jest jego „co”, „jak”, „dlaczego” i „po co”. Namysł nad naszą postawą życiową jest ujęciem „jak”, „dlaczego” i „po co” naszego życia. Moje życie jest moim życiem. Namysł nad moim życiem jest namysłem nad sobą (*Selbstbesinnung*). Sensem jakiegoś zdania jest to, co jest prawdziwe, co nieodwołalnie obowiązuje (*gilt*), co musimy rozpoznać, do czego moje myślenie się stosuje, względem czego moja wola jest posłuszna. Sens jest czymś ustanowionym, czemu musimy się podporządkować.

Namysł jest ujęciem i badaniem tego, czym jestem i co powinienem.<sup>17</sup>

Ten fragment wypowiedzi Heideggera z roku 1915 pokazuje, w jakiej bliskości pozostawały w jego przekonaniu życie i logika. Ich związek ukryty jest w pojęciu sensu.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 11. Dalej cyt. jako: GA 16.

<sup>16</sup> W. Windelband, *Die Philosophie in deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*, Tübingen 1909, s. 119 (cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: *Nurty: neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 224)

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Das Kriegs-Triduum in Meßkirch*, „Heidegger-Jahrbuch“, 2004, Bd. 1, s. 23-24.

### 3. Istota i przedmiot logiki

Jak podkreśla Heidegger, od czasów Kanta logika boryka się z problemem wyjaśnienia swoich własnych pryncypiów. Możliwość i rzeczywistość krytycznego namysłu nad zasadami logiki wiąże się z odrzuceniem jej tradycyjnej definicji, wedle której logika przedstawia się jako zbiór form i reguł czystego myślenia. Zniesienie (*Aufhebung*) takiego określenia logiki rodzi logiczny problem, otwiera niezagospodarowany dotychczas obszar badań<sup>18</sup>.

Swoją odpowiedzią na pytanie o istotę logiki, którą prezentowała jego praca doktorska z roku 1913, włączył się Heidegger w spór między idealizmem a psychologizmem. Byłoby dziwne, zdaniem Heideggera, gdyby powszechna od poł. XIX w., dominująca we wszystkich dziedzinach życia kulturowego psychologizacja nie objęła również zasad logiki. Wiek XIX był w końcu „wiekiem psychologii”. Jednak stosunek między logiką a psychologią jest całkiem odwrotny. Błędem jest przekonanie, że psychologizacja objęła na samym końcu również i logikę. Inaczej: psychologizacja wszystkich sfer kultury zaczęła się od błędnie zinterpretowanej istoty logiki transcendentalnej. Psychologizująca interpretacja logiki Kanta autorstwa Herbarta, Schopenhauera czy Friesa zdobyła wprawdzie na pewien czas uznanie, jednak obecnie – mówił Heidegger – za sprawą Cohena, Windelbanda, Rickerta czy wreszcie Husserla kwestia właściwego rozumienia sensu Kantowskiej logiki została rozstrzygnięta na korzyść ujęcia transcendentalnego. Dziś nie pyta się o psychologiczne źródła poznania, lecz o „logiczną wartość jego obowiązywania”. Mimo to psychologizm w logice nadal pozostaje zagrożeniem, z którym Heidegger walczył w swej pracy doktorskiej.

*Prolegomena do czystej logiki* Husserla ukazały dobitnie, że psychologizm w logice jest stanowiskiem całkowicie sprzecznym. Najbardziej rozstrzygające dla odrzucenia psychologizmu jest odróżnienie psychicznego aktu, który jest czymś realnym, od logicznej treści, czyli pewnego idealnego, pozaczasowego, identycznego sensu – odróżnienie tego, co jest, od tego, co obowiązuje (*gilt*). Przedmiotem logiki jest sens, który dany jest w sądzie. Istnienie sensu sądu nie ma ani charakteru psychicznego, ani fizycznego, ani metafizycznego. „Sens jest tym, co obowiązuje. »Ucieleśnia« więc to, co logiczne”<sup>19</sup>. Jako immanentny sądzeniu jest on jego identyczną treścią. „Sąd logiki jest sensem”<sup>20</sup>.

Przykłady użycia słowa ‘sens’ pokazują, że wiąże się ono z myśleniem („sądzeniem”). Sąd jest tworem pierwotnym logiki – jej „praelementem”. Stanowi połączenie pojęć. To, co łączy te pojęcia w jedną całość, co czyni to połączenie sądem, determinuje rodzaj jego istnienia. Pojęcia, tworzące sąd, nie tylko zostają zebrane razem i połączone w jedno. One domagają się takiego połączenia. Zda-

<sup>18</sup> GA 1, s. 17.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

niem Heideggera, istotą sądu jest sens, który charakteryzuje się relacyjnością, dwuczłonowością. Jeśli uwzględni się samą relację między członami, wówczas możemy w sądzie wyróżnić trzy elementy. Obok przedmiotu sądu i determinującej zawartości znaczeniowej istnieje jeszcze kopula, która łączy ze sobą dwa poprzednie momenty. „Obowiązywanie jednego z drugim oznacza logiczne pojęcie kopuli”<sup>21</sup>. Wraz z tym, rozwiązanie pytania o „sens bycia” (*Sinn des Seins*) Heidegger w okresie studenckim widzi jeszcze w sądzie. Bycie oznacza obowiązywanie (*das Gelten*). Kopula jest niejako bardziej fundamentalna dla rozumienia sądu jako obowiązywania niż pozostałe człony sądu<sup>22</sup>. „Stosunek obowiązywania kopuli, jako stosunek między podmiotem i orzeczeniem, okazuje się właściwym nośnikiem prawdy”<sup>23</sup>.

Sąd jako prawdziwe poznanie oznacza poznanie przedmiotu. Przedmiot wchodzi w poznanie. Relacja między przedmiotem a poznaniem nie polega na odwzorowaniu przedmiotu. Wraz z poznaniem to, co dane jako materiał ulega uformowaniu. To, co tworzy sens, przedmioty zawierają tylko wirtualnie. Sens nie jest przedmiotem. Sens nie jest także aktem sądenia. Ten ostatni rozumie Heidegger nie „obiektywizująco”, tzn. rozumie go ze względu na jego „sens realizacji”, który otrzymuje od sensu sądu. Ów akt sądenia zapośrednicza obowiązujący sens i rozpoznający go podmiot. Prawda sądu nie polega na porównywaniu go z realnym przedmiotem. Takie porównywanie samo musiałoby się dziać w sądzie, co prowadzi do nieskończonego regresu. Zdaniem Heideggera, trzeba odrzucić teorię „odbicia”, w której podmiot wychodzi ku zewnętrznemu przedmiotowi, na rzecz teorii immanencji. Ta ostatnia, stwierdzając absolutny prymat obowiązującego sensu, odrzuca wszelkie fizjologiczne, psychologiczne i ekonomiczno-pragmatyczne teorie poznania.

Sens realizacji aktu sądu orientuje się i mierzy się wedle tego bezpośrednio zawartością znaczeniową tworzących sąd członów (*extrema*), które wirtualnie zawierają stosunek sądu. Zawartość znaczeniowa tego, co dane, bezpośrednio oglądany stan rzeczy, jest miarą sensu sądu. [...] Sens sądu [...] jest logiczną formą rzeczywistości i formą struktury związków, która przedstawia stan rzeczy.<sup>24</sup>

W pracy habilitacyjnej z roku 1915, poświęconej teorii kategorii i znaczenia w myśli Dunsza Szkota (Tomasza z Erfurtu), Heidegger dokonuje dalszej charakterystyki sfery przedmiotowej logiki. Zdaniem Heideggera, interpretującego tekst przypisywany wówczas Dunsowi Szkotowi, o ile realną rzeczywistość można nazwać „rzeczywistością poza duszą”, o tyle logiczna rzeczywistość należy do obszaru świadomości. Czy wobec tego byt logiczny należy do obszaru tego, co psychiczne? – pyta Heidegger. Duns Szkot wedle Heideggerowskiej wykładni nazywa *ens logicum* również *ens diminutum* – „bytem pomniejszonym”. Jest

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 270.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 273.



to byt nierzeczywisty. Byt psychiczny nie jest jednak bytem pomniejszonym. Wręcz przeciwnie, jako istotna forma bycia człowiekiem jest on nawet czymś wyższym niż byt fizyczny. To, że *ens logicum* jest *ens in anima*, może oznaczać więc tylko jedno, mianowicie sens noematyczny, intencjonalno-przedmiotowy korelat świadomości. Sens noematyczny nie jest zawarty w świadomości realnie. Oznacza on raczej samo odniesienie świadomości, powiązanie wszelkiego znaczenia z duchowym życiem. *Ens rationis* oznacza więc treść aktów. Jest to *ens cogitatum* – to, co pomyślane, to, co obowiązuje. Bolzano twierdził, że tak rozumiany byt – przez Bolzana nazywany „zdaniem w sobie” (*Satz an sich*) – odkryli już Grecy. Heidegger dodaje, że to samo można powiedzieć o średniowiecznych scholastykach. W naturalnym nastawieniu człowiek nakierowany jest bezpośrednio na rzeczywistość. Owo pierwotne nastawienie jest *prima intentio*. Przez swoistą zmianę uwagi można skierować spojrzenie z przedmiotu na treść myślenia o nim. Powstaje wtedy *secunda intentio*. Wszelkie istniejące zarówno metafizyczne, fizyczne, psychiczne, jak i matematyczne oraz logiczne przedmioty zostają p o - z n a n e właśnie w tej drugiej „intencji”. Kiedy żyję w pierwszej intencji, jedynie p r z e ż y w a m to, co obowiązuje. Mimo że istnieje zasadnicza różnica między rzeczywistością przedmiotów a światem obowiązującym, ta pierwsza jest dana tylko i wyłącznie w obowiązujących związkach sensu. Heidegger mówi tu już o różnicy, którą później nazwie „różnica ontologiczną”. Heideggerowski Duns Szkot określa absolutne panowanie logicznego sensu nad wszelkim bytem jako zamienną *ens logicum* z przedmiotami. „Tylko gdy żyję w tym, co obowiązujące, wiem o tym, co istnieje” – stwierdza Heidegger za Laskiem<sup>25</sup>.

Pojedynczymi elementami budowy świata logiki są kategorie. Zarówno sens, jak i tworzące go kategorie nie budują świata zamkniętego w sobie, ale świat otwarty na obszar tego, co przedmiotowe. Obowiązanie – powtarza Heidegger za Laskiem – jest obowiązaniem-ku (*Hingeltung*), intencjonalnością. Heidegger zgadza się z neokantystami, że Arystotelesowska tablica dziesięciu kategorii jest niewystarczająca do budowy całego świata logiki. Arystotelesowskie kategorie stosują się jedynie do obszaru świata realnego. Obszar myśli potrzebuje jednak własnych kategorii przedmiotowych. Potrzebuje „logiki logiki” (Lask).

Wydaje się, że Emil Lask był tym filozofem, którego młody Heidegger cenił najbardziej. Koniec pierwszej części *Neuere Forschungen über Logik* Heidegger wypełnia referatem poglądów Laska zawartych w jego *Logice filozofii*. Ponieważ ten fragment Heideggerowskich rozważań nie jest objęty żadnym komentarzem, możemy stwierdzić, że Heidegger ok. roku 1912 w pełni podzielał wyniki prac Laska. Odróżniając to, co realne, psychiczne, od tego, co obowiązuje, Heidegger przywołuje jego *Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre (Logikę filozofii i teorię kategorii)*. Z podobną aprobatą odnosi się on w drugiej części swego

<sup>25</sup> GA I, s. 280.



artykułu do Laskowskiej koncepcji sądu zawartej w jego *Die Lehre vom Urteil (Teorii sądu)*.

Ów stanowiący temat logiki obszar obowiązywania, królestwo sensu, który jest tożsamy z pojęciem transcendentальной prawdy, pokrywa się ostatecznie z pojęciem przedmiotowości. Ta ostatnia jest czymś różnym od przedmiotów. Zdaniem Heideggera, „to *Ens* oznacza sens całości przedmiotowej sfery w o g ó l e , trwały moment w tym, co przedmiotowe, tj. kategorię kategorii”<sup>26</sup>. Owo *Ens* jest „najbardziej poznawalne” (*maxime scibilia*). *Ens* jest praelementem przedmiotowości, przedmiotowością samą. Heidegger interpretuje go jako „warunek możliwości poznania przedmiotu w ogóle”<sup>27</sup>. *Ens* jest czymś najwyższym i czymś najbardziej ostatecznym, o co już dalej nie możemy pytać. Dalej: *Ens* jest transcendensem. Transcendensem jest to, ponad czym nie ma już żadnego gatunku. Każdy gatunek może być jednak w nim zawarty. Każde określenie tego *Ens* kręci się po kole, bo *definiens* jest zrozumiały tylko dzięki *definiendum*. To, co jest z byciem zamienne, jest również transcendensem. Myśli się tu zwykle o *Unum*, *Verum* i *Bonum*.

Zauważmy, że powyższa charakterystyka bycia i jego poznania stanowi w późniejszych pismach Heideggera<sup>28</sup> jedynie warunek możliwości postawienia pytania o bycie, nie zaś – gotową jego teorię. W roku 1915 Heidegger nie p y t a jeszcze o bycie, lecz próbuje stworzyć od razu jego teorię. Jak nie do pogodzenia są te dwie rzeczy, pokaże jego dalsza droga myślenia.

#### 4. Pytanie o pytanie

Podjmując problem sądu, logika transcendentálna dokonała ważnych dystynkcji. Odróżniła mianowicie sąd, z jednej strony, od tego, co psychiczne, z drugiej – od czysto językowej wypowiedzi. Prawda poznania leży w sądzie. Jak wiadomo, istnieje wiele różnych typów sądu. Na ich różnorodność wskazuje gramatyka, której obszar badawczy nie pokrywa się z tradycyjną logiką. Zdaniem Heideggera bogactwo form gramatycznych ukazuje granice możliwości poznawczych tradycyjnej logiki, która ogranicza się jedynie do badania sądu. Heidegger wskazuje na zdania typu „Grzmi” (*es donnert*), czy „Błyska” (*es blitzt*). Są to tzw. sądy impersonalne. Zdaniem młodego Heideggera owo „*es*” w przykładowym zdaniu „*es blitzt*” oznacza, że coś się dzieje, odbywa. Przy czym nie chodzi o proste stwierdzenie istnienia czegoś, ale o istnienie (*Existieren*) zdeterminowane czasowo, które trwa tylko jedną chwilę („Grzmi”) lub nieco dłużej („Pada”). Sensem owego *Es* jest bycie, którego określeniem jest czas.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 214-215.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>28</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, § 1.

Zdaniami tym nie można przypisać jednoznacznego sensu. Podobnie jest z pytaniami. Tyle że – i na tym polega pierwsza doniosłość tego fenomenu – pytanie przedstawia sens niejako w sposób czysty, mianowicie w zawieszeniu, jako (jeszcze) nierozstrzygnięty. Mnogość przeciwstawnych sensów, które objawia pytanie, odsłania obszar czystej obowiązywalności, transcendentalnej prawdy, przedmiotowości i jej kategorii, które konstytuują poszczególne dziedziny przedmiotowe. Dlatego wraz z postawieniem pytania dokonuje się zestawienia różnych sensów i należących do nich obszarów przedmiotowych, za sprawą czego powstają pytania trafne lub nietrafne, a pośród tych ostatnich albo zupełnie niemożliwe do pomyślenia, albo też sprzeczne (jak w zdaniu: „ile gramów waży krzywa drugiego rzędu?”).

Analiza zgodności sensu poszczególnych obszarów przedmiotowych w obrębie pytania jest podstawą nowego pojęcia krytyki, którą Heidegger w niedalekiej przyszłości nazwie „destrukcją”. Jak czytamy w *Byciu i czasie* „opracowanie kwestii bycia musi czerpać wskazania z najgłębszego sensu bycia samego zapytywania jako dziejowego”<sup>29</sup>. Pierwszym tematem opartej na rozważaniach eroterycznej krytyki, które uczeń Heideggera Hans-Georg Gadamer opracuje w swej hermeneutycznej „logice pytania”, jest spór z psychologizmem. Zdaniem Heideggera, błąd psychologizmu widać już na poziomie pytania. Pytanie dotyczące bytów logicznych (sens), które stawia psychologia, jest sprzeczne, ponieważ, utożsamiając przedmiot logiki z przedmiotem psychicznym, zapoznaje swoistą rzeczywistość przedmiotów logicznych<sup>30</sup>. Ten sam zarzut fałszywie postawionego pytania postawi Heidegger nieco później także fenomenologii Husserla.

Zainteresowanie Heideggera logicznym problemem pytania sięga jego najwcześniejszych prac. W opublikowanym w roku 1912 *Neuere Forschungen über Logik* wspomina o zagadnieniu pytania, że nie jest ono do rozwiązania ani na drodze analiz czysto logicznych, ani na drodze badań czysto psychologicznych<sup>31</sup>. Heidegger wskazuje, że w takich przypadkach jak pytanie, kiedy forma gramatyczna w ogóle nie wyraża sądu, owocność „deskryptywno-psychologicznych”, a więc fenomenologicznych badań nad językiem jest nie do przecenienia. Wprawdzie ani dysertacja doktorska na temat teorii sądu w psychologizmie (1913), ani praca habilitacyjna o Dunsie Szkocie (1915) nie poświęcają pytaniu szczególnej uwagi, jednak wiadomo skądinąd, że nie znika ono z kręgu zainteresowań młodego Heideggera. Świadectwem tego jest omawiany tu referat *Frage und Urteil* z roku 1915, o przygotowaniu do którego Heidegger wspominał już rok wcześniej. W liście do Rickerta z roku 1914 pisał:

Podstawowa myśl mojego wystąpienia otworzyła mi się przy problemie pytania – które chciałbym w najbliższym czasie opracować w większym artykule – kiedy zapytałem, jaki jest rodzaj „bycia” „sensu” pytania. Obowiązywanie nie. Czy stojąc

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>30</sup> GA 1, s. 160.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 32.

poza obowiązywaniem jest więc czymś fałszywym? Ostatecznie także nie. Być może czymś „pomiędzy tym”<sup>32</sup>

Natomiast w liście do swego przyjaciela Engelberta Krebsa z 19 lipca 1914 r. wzmiankuje o prawie ukończonym artykule „o pytaniu”<sup>33</sup>. O niegasnącym ze strony Heideggera zainteresowaniu problemem pytania świadczy także fakt, że przygotował go jako jeden z tematów swego wykładu habilitacyjnego. Obok pojęcia czasu w naukach historycznych, który to temat został faktycznie wybrany, Heidegger zaproponował nadto referat o pojęciu liczby, któremu zamierzał pierwotnie poświęcić swoją rozprawę habilitacyjną, oraz o logicznym problemie pytania<sup>34</sup>.

Pierwsze wykłady wygłoszone tuż po pierwszej wojnie światowej ukazują nowe oblicze filozofii Heideggera. Interesujące jest to, że zmiana perspektywy, z której rozważał on problematykę logiczną podczas pierwszego znanego nam prawie w całości wykładu z roku 1919, dokonuje się w nawiązaniu do tematyki pytania<sup>35</sup>. Ważne jest również i to, że problem pytania pojawia się teraz nie tyle w kontekście rozważań czysto logicznych, co zostaje powiązany z egzystencjalno-ontologiczną problematyką świata i bycia. Heidegger stawia mianowicie pytanie „Czy coś istnieje?” jako „skrzyżowanie dróg, na którym rozstrzyga się życie i śmierć filozofii” (niemalże bliźniacze sformułowanie znajduje się u Cohena<sup>36</sup>) i pokazuje, jaką strukturę ma to „przeżycie pytania”, czy i w jaki sposób odnosi się do pytającego i świata, w którym on przebywa, wreszcie, co rozumie się pod pojęciem istnienia i czegoś ujętych w postaci *datum questionis*.

Najważniejszym tekstem dla poznania rozwoju Heideggerowskiej refleksji nad pytaniem w kontekście jej stosunku do fenomenologii jest z kolei zapis jego wykładu z roku 1923/1924<sup>37</sup>. Pokazuje on – na co badacze relacji między Heideggerem a Husserlem nie zwracają należytej uwagi – że główną przyczyną niepowodzenia Husserlowskiej realizacji fenomenologii w oczach jego ucznia jest fakt pomylenia przez autora *Badań logicznych* drugorzędno p r o b l e m u naturalizmu ze źródłowym pytaniem o bycie, co wynika generalnie z nieobecności w myśli Husserla pogłębionej refleksji erotycznej. I znów dla swych analiz

<sup>32</sup> M. Heidegger, H. Rickert, *op. cit.*, s. 19 (list nr 7). W oryginale: „Die Grundgedanke meiner Stellungnahme ist mir beim Problem der Frage aufgegangen, die ich nächstens in einem größerem Aufsatz behandeln möchte, idem, ich fragte, welches ist »Seins« art des »Sinnes« einer Frage; das Gelten nicht; das außerhalb der Geltung stehen, als das Falsche? Am Ende auch nicht; vielleicht etwas »dazwischen«?”.

<sup>33</sup> Zob.: H. Ott, *op. cit.*, s. 70.

<sup>34</sup> Wspomina o tym w liście z 2 lipca 1915 r. Zob.: T. Sheehan, *Heidegger's „Lehrjahre“*, „The Collegium Phaenomenologicum“, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, s. 78 (tłumaczenie angielskie), 120 (przypis 5) (wersja niemiecka).

<sup>35</sup> GA 56/57, s. 62 i n.

<sup>36</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 70.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, (Hrsg.) Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2006, s. 73 i n.

struktury pytania wybiera Heidegger pytanie o istnienie świata zewnętrznego – wybór, który w kontekście Husserlowskiego zagadnienia redukcji transcendentnej i kontrowersji wokół jego idealizmu wydaje się jak najbardziej na miejscu.

Wyraźne odróżnienie problemu od pytania<sup>38</sup> pozwala mu także rozpoznać i odrzucić jako fałszywą neokantowską koncepcję tzw. dziejów problemów. Osławione „wieczne problemy filozofii” to nic innego jak ukryte, pełne uprzednich założeń filozoficzne stanowiska. W przeciwieństwie do nich pytania mają charakter źródłowy, albowiem nie zależą od wcześniejszych rozstrzygnięć, lecz wyrastają z samego życia. Mimo krytyki idei „dziejów problemów” Heideggera koncepcja dziejów bycia ma jej wiele do zawdzięczenia.

Przedstawiona podczas wykładu z roku 1923/1924 formalna struktura pytania, która pojawia się w twórczości Heideggera zarówno wcześniej (już w roku 1913), jak i później (jeszcze w roku 1973), stanowiąc jej najtrwalszy i najbardziej niezmienny motyw<sup>39</sup>, powraca podczas wykładu z roku 1925, który prezentuje prawie że gotowe treści wydanego dwa lata później *Sein und Zeit*<sup>40</sup>. To wiekopomne dzieło rozpoczyna się od przedstawienia „formalnej struktury pytania o bycie” (§ 2). Rozpoczynanie ontologii fundamentalnej od analizy pytania jako takiego ma przełomowe znaczenie, które do tej pory nie doczekało się jeszcze odpowiedniego rozeznania.

Chodzi mianowicie o następującą zależność. Refleksja nad pytaniem pozwala młodemu filozofowi z Meßkirch postawić pod znakiem zapytania nie tylko logikę, ale również – od początku bezpośrednio powiązaną z logiką – ontologię. Albowiem to, jak przedstawia się byt, uzależnione jest od tego, którą formę wypowiedzi ujmuje się za wzorcową dla jego ujęcia. Ustanowionemu przez Arystotelesa prymatowi zdania oznajmującego w logice odpowiada w ontologii dominacja rozumienia bytu jako substancji opatrzonej atrybutami. Co się jednak stanie, jeśli za sprawą pogłębionych badań filozoficznych takich wyrażen, które do tej pory utrzymywane były na marginesie zainteresowań logiki, a które są najczęściej spotykane w codziennej mowie, jak przykładowo sądy negatywne, pytania, prośby, przypuszczenia czy rozkazy, w tym także różne tworzące je formy gramatyczne, takie jak zaimki czy przymyki, fenomeny te okażą się nie tylko nie drugorzędne, ale wręcz konstytutywne dla myślenia i mówienia – czy wówczas

<sup>38</sup> Gwoli ścisłości należy odnotować, że na poziomie samych tylko słów Heidegger nie trzyma się konsekwentnie tego odróżnienia. Przykładem jego praca z roku 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*.

<sup>39</sup> Oprócz wspomnianych wykładów z roku 1923/1924 i 1925 prawie że identyczna struktura pytania pojawia się ponadto w następujących tekstach: GA 1, s. 160; M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, 10. Vorträge (Gehälter in Kassel vom 16.IV–21. IV 1925), (Hrsg.) F. Rodi, „Dilthey-Jahrbuch”, Bd. 18, 1992–1993, s. 152; *idem*, *Bycie i czas*, s. 7 (§ 2); *idem*, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 26; *idem*, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 450–462; *idem*, *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, s. 115–116.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 194–198.

nie należy przywrócić, ewentualnie dopiero odkryć inne rozumienie bytu, takie mianowicie, które byłoby – adekwatnie do wspomnianych wyrażen – negatywne, pytajne, warte prośnienia, przypuszczenia czy rozkazu? Dla tradycyjnej postarystotelesowskiej logiki taka adekwacja – powiedzmy – między pytaniem a bytem jest o tyle bezsensowna i niedopuszczalna, że pytaniu nie przysługuje wartość prawdy lub fałszu. Zatem skoro wartość prawdy, *resp.* fałszu jest dla rozumienia relacji między światem *logos* a światem *ontos* decydująca, to pojęcie prawdy decyduje również o tym, co może mieć logiczną wartość prawdy z jednej strony, z drugiej – jak należy rozumieć byt, żeby był „naprawdę”. Namysł nad relacją między językiem i bytem przywodzi więc Heideggera do konieczności rewizji pojęcia prawdy. Czy prawda rzeczywiście oznacza zgodność myślenia i rzeczy, czy też raczej jest czymś, co poprzedza i umożliwia tego rodzaju korespondencję? Prawda jako obszar sensu, którego nieskryte bogactwo otwiera i przedstawia pytanie? Zgodnie z wywodzącym się od Arystotelesa pojęciem prawdy jest ono jednak jednym ze znaczeń pojęcia bytu, wśród których najważniejsze jest znaczenie „wedle kategorii”<sup>41</sup>. Prawda jest analogiczna do kategorii. Skoro również w pojęciu kategorii mamy do czynienia z powiązaniem światów *logos* i *ontos*, to zagadnienie kategorii – zdaniem Heideggera – wymaga dokładniejszego rozważenia. Jak doszło mianowicie do tego, że kategorie, które Arystoteles oznacza jako pytania, stały się jeszcze u samego Arystotelesa logiczno-ontologicznymi orzeczeniami, które wprawdzie określają, lecz nie pytają? Jak doszło do tego cichego skreślenia znaku zapytania w obrębie najbardziej paradygmatycznego znaczenia bytu?! Jeśli kategorie Arystotelesa zostają w toku dziejów zinterpretowane zgodnie ze strukturą sądu jako trwałe orzeczniki bytu w sensie substancji, to Heidegger, wychodząc od pytania, proponuje w ich miejsce tzw. egzystencjały – wskazówki formalne, które mają charakter pytajnościowy. Dalej, jeśli byt rozumiany jest przez pryzmat języka, a ten należy do istoty człowieka (*dzoon logon echon*), to również namysł nad człowiekiem zależy od przyjęcia za dominującą określonej formy wypowiedzi. Z perspektywy sądu człowiek to istota świadoma, istota rozumna, połączenie duszy i ciała, osoba, jaźń itp. Jak rozumieć człowieka, jeśli w punkcie wyjścia ustanowimy zamiast sądu pytanie? Odpowiedź, ukazująca człowieka jako tego, który pyta, pokazują karty *Bycia i czasu*. Wreszcie, jeśli rozumienie bytu przez pryzmat sądu jest nie tylko paradygmatyczne dla antropologii, ale również kosmologii i teologii, to również w tych obszarach muszą dać się odnaleźć echa przyjęcia pytania jako punktu wyjścia. Ślady tego widać zwłaszcza w późniejszych tekstach Heideggera, które ukazują przyrodę i Boga z perspektywy pytającego (czekającego) myślenia.

<sup>41</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. trójjęzyczne, na j. polski, tłum. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 245 (1017a 23).

## 5. Wiek problemów

Skąd wzięło się to zainteresowanie Heideggera problemem pytania? Jak wspomnieliśmy wcześniej, Heidegger z dystansem podchodził do tej postaci logiki, której przedstawicielami był Frege, Russel czy Carnap, a która w XX w. stała się powszechną i jedynie obowiązującą. Dlatego próżno by szukać po tej stronie ewentualnych inspiracji Heideggerowskiego zainteresowania pytaniem, tym bardziej, że „logika pytania”, której nieśmiałe zaczątki znajdują się w pracach Bolzana, rozwinęła się w pełni dopiero w II poł. XX wieku<sup>42</sup>. Wcześniej coś takiego jak pytanie było w logice właściwie nieobecne. Ów utrzymujący się całe tysiąclecie brak zainteresowania ze strony logików fenomenem pytania wynikał z aktu założycielskiego logiki, w ramach którego Arystoteles podjął decyzję o tym, że wszelkie wypowiedzi inne niż twierdzenie i przeczenie powinny znaleźć się poza zainteresowaniem tej dziedziny wiedzy<sup>43</sup>. Tymczasem filozofia od początku swego istnienia związana była z zadawaniem zagadek i stawianiem pytań<sup>44</sup>. To właśnie namysł nad praktyką żywej rozmowy, w której jeden pyta, a drugi odpowiada, umożliwił odkrycie i klasyfikację podstawowych praw myślenia. Młodzieńczy traktat Arystotelesa pt. *Topiki* zawiera jeszcze ślady tej prafilozoficznej rywalizacji o poznanie. Jeśli więc u zarania filozofii leży, z jednej strony, praktyka zapytywania, z drugiej – decyzja, że logika nie zajmuje się takimi formami wypowiedzi, jak pytanie, oznacza to, że logika programowo wręcz wypiera się swojego eroterycznego pochodzenia, że wyrasta ona na „ojcóbójstwo”. Ponieważ *Organon* Arystotelesa określił na całe milenia sens i zakres badań logicznych – jeszcze Kant uznawał logikę Arystotelesa za wzorcową<sup>45</sup> – pytanie aż do XIX w. pozostawało poza obszarem logiki. Jeśli w ogóle się o nim wspomina, to tylko w kontekście retoryki i poetyki, jak również w kontekście różnych wprowadzeń do zasadniczej tematyki, uwag metodologicznych oraz marginaliów teorii wiedzy.

Wprawdzie Heideggerowskie zainteresowanie pytaniem nie wynika z wpływu prac przedstawicieli czy zwolenników tzw. logiki symbolicznej, jednak nie wolno nie zauważać pewnego podobieństwa między filozofią pytania Heideggera a pracami neopozytywistów, którzy, tworząc swój program filozofii naukowej, wychodzili od namysłu nad sensownością tzw. problemów metafizycznych. Pierwsza i fundamentalna różnica między Heideggerem a, dajmy na to, Carnapem polega na przeciwnym rozumieniu i ocenie sensu pytania o coś.

---

<sup>42</sup> Logika pytania (logika erotetyczna) stała się faktem na początku II połowy XX w. m.in. za sprawą polskich logików: Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kubińskiego. Por. D. Harrah, *On the history of erotetic logic*, „Logika”, 1997, t. 17, s. 19-27.

<sup>43</sup> Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 1990, t. 1, s. 71 (17a).

<sup>44</sup> G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa – Kraków 1991.

<sup>45</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1959, t. 1, s. 21-22 (BVIII).



Jakkolwiek, jeśli już Heideggera analizy pytania miały jakichś poprzedników, to należy ich szukać raczej pośród przedstawicieli tzw. logiki filozoficznej, której problematyka i rozumienie zostały w XIX w. ukształtowane przede wszystkim pod wpływem „logiki transcendentalnej” Kanta. To właśnie dzięki niej trwające przez wieki „zapomnienie pytania” uległo pewnemu osłabieniu.

Otóż pierwsze wydanie *Krytyki czystego rozumu* otwierają zdania, które streszczają temat całej Kantowskiej filozofii:

Rozum ludzki spytyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go p y t a n i a [podkreśl. – D.S.], których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość.<sup>46</sup>

Oto więc pytanie ogólne – „główne pytanie transcendentalne” – Kantowskiej filozofii: Czy metafizyka jest w ogóle możliwa?<sup>47</sup> Skąd w ogóle biorą się te pytania? Jaki jest ich zakres i jakiego są rodzaju? Można by nieco przesadnie powiedzieć, że krytyczna filozofia Kanta jest refleksją nad rodzajem, źródłem i zakresem pytań metafizycznych. Te z natury przyrodzone rozumowi pytania metafizyczne, które stanowią przedmiot badań krytyki, stanowią „ogólne ludzkie zainteresowanie” (BXXXIII). Kant wylicza trzy najbardziej podstawowe pytania, które rozum sam sobie stawia powodowany swą naturą. Są to pytania o wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga<sup>48</sup>. Są to pytania wpisane w ludzką naturę (*metaphysica naturalis*):

Że duch ludzki poniecha całkowicie badań metafizycznych, tego nie należy oczekiwać, podobnie jak nie oczekujemy tego, że kiedyś przestaniemy zupełnie oddychać, aby wciąż nie zaczerpywać powietrza zanieczyszczonego.<sup>49</sup>

Badanie pytań metafizycznych samo jest krytyczną metafizyką. „Metafizyka jest krytyką czystego rozumu”<sup>50</sup>. Metafizyka różni się od logiki formalnej.

Logika nie zajmuje się określaniem szczególnej natury ludzkiego rozumu i zachowuje ważność dla każdego rozumu; metafizyka ukazuje ogólne pojęcia wpływające z natury ludzkiego rozumu oraz jego szczególne prawa.<sup>51</sup>

Ta pierwsza jest dogmatyczna, ta druga krytyczna. Kant mówi: jest ona „badawcza (*zetetisch*), sceptyczna, problematyczna”<sup>52</sup>. To ograniczenie – w stosunku do przedmiotu logiki – pola badań metafizycznych (krytycznych) do rozumu ludzkiego umożliwia poznanie źródeł jego aktywności. Tym źródłem są pytania, które stawia

<sup>46</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 7 (AVII).

<sup>47</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 31.

<sup>48</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 542 (A798, B 826).

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>50</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., opr. i wstępem poprzedził A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 95 (uwaga 3970). Por. też: *idem*, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 586 (A841, B869).

<sup>51</sup> I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, s. 86 (uwaga 3946).

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 91 (uwaga 3957).

rozumowi ludzkiemu jego własna natura. Tak pojętą metafizykę nazywa Kant także ontologią i logiką transcendentalną<sup>53</sup>. O ile logika formalna odrzuca badanie pytań, uznając je za pozbawione wartości prawdy lub fałszu, za „subiektywne”, o tyle logika transcendentalna zajmuje się właśnie pytaniami jako subiektywnymi (ludzkimi) warunkami prawdy lub fałszu (bytu lub niebytu).

Główne pytanie transcendentalne brzmi więc: „Skąd biorą się transcendentne *questiones*?”<sup>54</sup> Ponieważ pytanie jako takie zawiera w sobie pewne wzajemne odniesienie wiedzy i niewiedzy, wobec czego określenie granic między tym, co w ogóle mogę wiedzieć, i tym, czego wiedzieć nie mogę, jest podstawowym zadaniem krytycznej metafizyki. Filozofia krytyczna jest tyleż teorią wiedzy, co teorią niewiedzy. Jeśli więc chcemy zbadać źródła pytania, które jest pierwszym krokiem między niewiedzą i wiedzą, musimy wykonać ruch odwrotny, tzn. przejść od wiedzy do niewiedzy. Transcendentalne badanie źródeł poznania jest krokiem wstecz ku niewiedzy. „Filozofia niewiedzy”<sup>55</sup> ma nam ukazać narodziny pytań metafizycznych z natury ludzkiego rozumu.

W swej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* neokantysta August Stadler, na którego Heidegger powołuje się w swoim młodzieńczym piśmie z roku 1912, ukazuje pytanie jako warunek poznania wzięty w jego funkcji konstytuującej przedmiot<sup>56</sup>. Pytanie jako „chcenie wiedzy” otwiera materiał poznawczy na konstytuujące działanie czystych pojęć intelektu. Zamiast o chceniu wiedzy mówi Kant często o interesie<sup>57</sup>. Pytanie jako chcenie wiedzy jest zainteresowaniem, tzn. pobudzeniem woli przez rozum. Rozum pobudza wolę poznania w ten sposób, że ukazuje mu ideę. Regulatywna funkcja idei czystego rozumu polega na otwieraniu przed poznającym nowych dróg, stawianiu hipotez, zakładaniu, projektowaniu, problematyzowaniu tego, co dane, określaniu warunków dla szukania i wynajdywania rozwiązań (*heureza*), umożliwianiu rozszerzania poznania oraz zakreślaniu „widnokregu”, pola możliwego poznania, tzn. zapewnieniu systematycznej jedności różnorodności poznania<sup>58</sup>. Ta systematyczna jedność jest problemem<sup>59</sup>. „Owa funkcja »wykraczania pytaniem poza« (*Hinausfragens*) – in-

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 101 (uwaga 4152).

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 117 (uwaga 4873).

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 121 (uwaga 4940).

<sup>56</sup> A. Stadler, *Die Frage als Prinzip der Erkennens und die „Einleitung“ der Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien“, 1908 (13), s. 238-248.

<sup>57</sup> Ten zaś Kant definiuje następująco: „Z pojęcia pobudki wyływa pojęcie zainteresowania (*Interesse*), którego [to zainteresowania] nie przypisuje się nikomu, jak tylko istocie posiadającej rozum, i które oznacza pobudkę woli, o ile przedstawia ją sobie rozum” (zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 131). Por. także: *idem*, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 62-70 oraz *idem*, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 39 (przypis oznaczony gwiazdką).

<sup>58</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, „Dodatek do dialektyki transcendentalnej”.

<sup>59</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 386, 388 (A645, B673 – A646, B674, A647, B675).

terpretuje myśl Kanta Cassirer – stanowi właściwą i istotową funkcję podstawową (*Grundfunktion*) rozumu<sup>60</sup>.

Ten zwrot Kantowskiej filozofii transcendentalnej ku problematyce pytania został początkowo ledwie dostrzeżony. Można jednak stwierdzić, że od czasów Kanta następuje powolne dostrzeganie znaczącej roli pytań. Coraz więcej miejsca poświęca się pytaniom nie tylko w metafizyce, teorii poznania czy logice, ale problematyka pytania znajduje swoje miejsce również w rodzącej się na początku XIX w. naukowej pedagogice i psychologii. Przy tym niejako zamiennie używa się pojęcia pytania i problemu. Zresztą nie tylko w naukach, ale wszędzie we wszystkich obszarach działalności kulturotwórczej mówi się o czekających na rozwiązanie problemach. Ponieważ nie dostrzega się różnicy między pytaniem a problemem – tę różnicę wyeksponuje dopiero Heidegger – chętniej jednak używa się pojęcia problemu, można wiek XIX nazwać „wiekiem problemów”.

Dla potwierdzenia tej tezy wystarczy przywołać kilka przykładów. W swoim *Lehrbuch zur Einleitung in der Philosophie* (1813) nazywa Herbart filozofię „nauką o filozoficznych pytaniach i problemach”<sup>61</sup>. Docenienie wagi problemów w poznaniu filozoficznym idzie w parze z docenieniem ich znaczenia w procesie stawania się człowiekiem. Stary związek filozofii i *paidei* przybiera teraz nowy problematyczny charakter. Także Humboldt, wychodząc od Kanta, traktuje naukę jako nieustanne stawianie i rozwiązywanie problemów. Nauka jest „nie całkiem jeszcze rozwiązany problemem”<sup>62</sup>. To problemowe rozumienie nauki – podobnie jak to czynił Herbart – wiąże on z teorią wychowania jako kształcenia. Zmiana filozoficznego rozumienia istoty i funkcji poznania wynika z rzeczywistej praktyki badawczej nauk. Nauka staje się w XIX w. pracą badawczą nad problemami. Wierzy się, że ich rozwiązanie przyczyni się do eliminacji problemów społecznych, ekonomicznych, zdrowotnych itp. Obok tej naukowej potrzeby rozwiązywania problemów nie gaśnie potrzeba metafizyczna, której głównym propagatorem byli Artur Schopenhauer i Hermann Lotze. Powracając myślą do Kanta, Lotze zauważył, że mimo błyskotliwego rozwoju nauka nie potrafi odpowiedzieć na wszystkie dręczące człowieka pytania. Do tej potrzeby stawiania pytań ostatecznych odwołują się również przedstawiciele filozofii życia oraz myśliciele chrześcijańscy. Także neokantyzm docenia wagę pytania. W ramach Cohenowskiej logiki źródeł pytanie okazuje się być samym pojęciem. Pytanie jest dźwignią źródła. Cohen stwierdza:

Im mniej pytanie jest rozbudowane do formy zdania, tym ważniejsza jest jego interpretacja niż jakiegokolwiek rodzaju sądu. Ono jest początkiem poznania. [...]

<sup>60</sup> E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1 (61), Warszawa 2007, s. 322-333.

<sup>61</sup> J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in der Philosophie*, 3. Ausgabe, Königsberg 1834, s. 36.

<sup>62</sup> W. von Humboldt, *Organizacja instytucji naukowych*, przeł. B. Andrzejewski, [w:] B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 241.

Tak więc pytanie jest fundamentem sądu, można by powiedzieć, kamieniem węgielnym w fundamencie.<sup>63</sup>

Cohen mówi, że pojęcie jest „wielkim znakiem zapytania bycia”<sup>64</sup>. Nauka jest wielkim zadaniem. Ten sam problematyczny, procesualny, zadaniowy, nieskończonościowy, otwarty program poznania zawierają prace ucznia Cohena – Paula Natorpa. W swoim popularnonaukowym, niewielkim wprowadzeniu do filozofii, zatytułowanym *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Eine Einführung in den kritischen Idealismus*, które po raz pierwszy ukazało się w roku 1911, Natorp stwierdza, że mimo obserwowanego dziś ogromnego przyrostu rzetelnej, naukowej wiedzy dotyczącej coraz rozleglejszych i coraz głębszych obszarów bytu, mimo widocznego we wszystkich obszarach życia kulturalnego ogólnemu rozkwitowi, nie spada zainteresowanie „najskrytszymi, najbardziej wewnętrznymi wątpliwościami i pytaniami duszy”<sup>65</sup>.

Podobnie jak w refleksji nad transcendentálnymi warunkami poznania matematycznego i przyrodniczego, także w powstających naukach humanistycznych głośno jest o problemie. Dotyczy to zwłaszcza historii filozofii. Tu obok Windelbanda i Diltheya należy przed wszystkim wspomnieć o Nicolai Hartmannie. Jego teoria „dziejów problemów” jest najbardziej systematycznym rozwinięciem myślenia problemowego w kontekście historii filozofii. Zdaniem Hartmanna problem jest tym, co zapewnia dziejom jedność<sup>66</sup>. „Problem jednak jest nie tylko warunkiem możliwości dziejów filozofii, lecz także zarazem warunkiem ich rzeczywistości”<sup>67</sup>. Dany myśliciel jako myśliciel jest zakorzeniony w problemie, który porusza, problem zaś nie jest zakorzeniony w myślicielu, lecz w:

[...] obiektywnej zawartości myślowej nauki i ostatecznie w naturze samego rozumu. W całej różnorodności historycznych stadiów swego samorozwoju ów rozum jest jeden. [...] Problem jest niczym innym niż uszczegółowieniem w sobie jednolitego rozumu na jego twory częściowe. Stąd dla dziejowego badania problem jest bezpośrednio tym, co identyczne, wobec tego także tym, co jednoczące, wewnątrz zmian następujących po sobie myślowych stadiów.<sup>68</sup>

Także Husserl podzielał tę problemowo-historyczną wizję nauki. Lektura *Badan logicznych* ujawnia dodatkowo, że problem pytania i sądu stanowi istotny motyw nie tylko *Badania V*, co również najważniejszego, zdaniem Husserla i Heideggera, *Badania VI*. Motywem tego ostatniego jest pytanie o klasę „aktów nadających znaczenie” – ów „stary spór o to, czy swoiste formy zdań pytajnych,

<sup>63</sup> H. Cohen, *op. cit.*, Berlin 1902, s. 69.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>65</sup> P. Natorp, *Filozofia*, przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia w XX wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, cz. II, s. 151.

<sup>66</sup> Zob.: N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, „Kant-Studien“, Band XV, Heft 4, 1909, s. 459-485. Korzystam z tego samego artykułu zamieszczonego w: N. Hartmann, *Kleinere Schriften III. Vom Neukantismus zur Ontologie*, Walter De Gruyter, Berlin 1958, s. 1-22.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 8-9.

życzących, rozkazujących itp., mogą zostać uznane za *w y p o w i e d z i*, a przez to ich znaczenia za sądy, czy nie”<sup>69</sup>.

By dopełnić całości powyższego obrazu zainteresowania kwestią pytania (problemu) na przełomie XIX i XX w. i wskazać jednocześnie bezpośredni punkt wyjścia Heideggerowskiego namysłu nad pytaniem, należy na koniec wspomnieć o neokantystach badeńskich, którzy problemem pytania zajmowali się w ramach podstawowego dla swej filozofii wartości odróżnienia sądu od „samego tylko przedstawienia”. Zdaniem Lotzego, od którego badeńscy otrzymali silne inspiracje, „pytanie jest wolnym od zaprzeczenia lub potwierdzenia wyrażeniem treści”<sup>70</sup>. W pracach Windelbanda i Rickerta pytanie wchodzi w samo centrum rozważań filozoficznych. Wskazana przez Lotzego różnica między pytaniem i sądem leży u podstaw fundamentalnego rozróżnienia tego, co jest i tego, co obowiązuje. Zdaniem Rickerta, ażeby zrozumieć strukturę sensu sądu, należy potraktować *sądzenie jako odpowiedź na pytanie*. To ostatnie – rozpatrywane ze względu na swoją treściwą zawartość przedstawienia – zawiera wszystko to, co jest treścią sądu. Różnica między pytaniem a sądem (odpowiedzią) nie leży w treści, lecz w nastawieniu sądującego. Pytaniu mianowicie brakuje rozstrzygnięcia „za” lub „przeciw”. W ten sposób, wychodząc od różnicy między pytaniem a sądem, uzyskujemy rozumienie istoty samego sądu: sąd jest akceptacją, potwierdzeniem lub odrzuceniem, zaprzeczeniem pewnej treści przedstawieniowej, która w pytaniu zatrzymana jest w zawieszeniu. Obecność w sądzie – obok momentu przedstawieniowego – momentu uznaniowego jest tym, co różni sąd od pytania. Pytanie ma taką samą treść przedstawieniową, co sąd, jest nawet odniesione do prawdy – co różni pytanie od czystego tylko postrzeżenia – jednak pytanie nie jest sądem, dlatego że brakuje mu rozstrzygnięcia. W pytaniu dochodzi do rozdzielenia momentu przedstawieniowego z momentem uznaniowym. „Świejące słońce” i pytanie „Czy słońce świeci?” mają takie samo logiczne znaczenie. W pytaniu pozostaje tylko przedstawienie i odniesienie do prawdy, które wymaga wypełnienia.

Próbując usytuować pytanie wśród elementów procesu poznania, Rickert w trójnasób włącza zagadnienie pytania w fundamentalną problematykę filozoficzną, która następnie stanie się punktem odniesienia dla młodzieńczego wystąpienia Heideggera.

Po pierwsze, pytanie pojawia się w obrębie toczącego się od połowy XIX w. głośnego sporu o stosunek „samego tylko przedstawienia” do sądu. To właśnie ten spór stanie się między innymi punktem wyjścia „Badania VI” *Logische Untersuchungen* Husserla. Rickert pyta, czy istnieje jakieś poznanie lub wiedza, które nie miałyby charakteru sądu. Czy przedstawienie jest poznaniem? Na przykład Jakob

<sup>69</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, t. 2/2, s. 18.

<sup>70</sup> H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, (Hrsg.) G. Misch, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1912, s. 61.

Friedrich Fries odróżniał poznanie bezpośrednie i sąd jako poznanie pośrednie. Sąd powtarza tylko to pierwsze poznanie, a jego prawda polega na zgodności z nim<sup>71</sup>. Zdaniem Rickerta miesza się w ten sposób psychologię z logiką. Bezpośrednie poznanie, tzn. tutaj postrzeganie zmysłowe nie jest wcale poznaniem i nie może być prawdziwe. Między spostrzeżeniem (przedstawieniem) a sądzeniem istnieje największa przepaść (*Kluft*). Czyste słyszenie jest niemal teoretycznie tak obojętne dla poznania jak pytanie. Interesujące jest to, że pytanie wydaje się zrazu bardziej „subiektywne”, bardziej „praktyczne”, „zaangażowane” i „zajmujące stanowisko”, niż bezstronny sąd. To potoczne spostrzeżenie pozostaje niewątpliwie w sprzeczności ze stwierdzeniem Windelbanda, że pytanie jest właśnie najbardziej „teoretyczne” (w znaczeniu: najbardziej wolne od jakiegokolwiek postawy, indyferentne), bo niczego nie rozstrzyga i idącą za tą myślą tezą Rickerta, że pytanie jest niemal jak czyste, ateoretyczne przedstawienie.

Po drugie, pytanie zostaje skojarzone z problematyką podmiotowości. Można zapytać, czy powyższa koncepcja sądu jako odpowiedzi na pytanie nie włącza na powrót obszaru logiki w domenę psychologii. Innymi słowy, czy to, że świadomość musi w akcie poznania treść przedstawienia *p o t w i e r d z a ć* lub jej zaprzeczać, nie zbliża zbyt mocno tego, co idealnie obowiązuje, do tego, co przypadkowe i indywidualne? Czy przez ową konieczność zajęcia stanowiska przez podmiot nie uzależniamy tego, co absolutnie obowiązujące, od arbitralnej decyzji jakiegoś konkretnego Ja? Ażeby temu zapobiec, Rickert wprowadza pojęcie ogólnej świadomości. Jest ona podmiotowym korelatem absolutnie obowiązującego przedmiotu poznania. Przyjmując jednak taki transcendentálny podmiot, Rickert staje przed narzucającym się problemem stosunku tego ogólnego podmiotu do indywidualnej jaźni. Czy owa ogólna świadomość, która w akcie poznania potwierdza lub zaprzecza, może również stawiać pytania? Pytanie jest wyrazem poszukiwania prawdy. Z tym jednak wiąże się możliwość omyłki i błędzenia. Czy „świadomość w ogóle” może błędzić? Rickert odpowiada na to pytanie negatywnie. O ile obok prawdziwie twierdzącej świadomości w ogóle dopuszczalne jest przyjęcie prawdziwie przeczącej świadomości, której odpowiada absolutnie obowiązujący przedmiot negatywny, o tyle – zdaniem Rickerta – niedopuszczalne jest przyjęcie świadomości pozostającej w stanie zawieszenia. Istnieje tylko „wieczne tak” i „wieczne nie”. Nie ma czegoś takiego, jak „wieczne być może”. Sens potwierdzenia w przypadku świadomości w ogóle jest zupełnie inny niż w przypadku świadomości indywidualnej. Świadomość prawdziwie potwierdzająca lub zaprzeczająca nie jest świadomością odpowiadającą i pytającą<sup>72</sup>. Rickert odróżnia potwierdzenie poprzedzone pytaniem od potwierdzenia od pytania wolnego (*das fraglose Ja*). Pytanie ma miejsce jedynie w myśleniu

<sup>71</sup> V.H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Habilitationsschrift, C.A. Wagner, Freiburg i. Br. 1892, s. 179.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 346.



indywidualnego Ja. „Z tej racji teoriopoznawczy podmiot musimy ostatecznie określić jako wolną od pytania potwierdzającą świadomość wogóle (*das fraglos bejahende Bewusstsein überhaupt*)”<sup>73</sup>. Analogicznie mówimy o „pozbawionej pytania zaprzeczającej świadomości” oraz „wolnej od pytania powinności”. A więc tym, co odróżnia czystą świadomość od świadomości konkretnej, jest możliwość pytania przez tą ostatnią. Kiedy podmiot pyta, nie dotyka przedmiotu poznania tak, jak on jest sam w sobie jako „proste jedno w drugim formy i treści” (*schlichte Ineinander von Form und Inhalt*), lecz jedynie czyni problematycznym owo współprzynależenie formy i treści. Pytając, podmiot nie rozbija przedmiotu poznania na formę i treść, jako że ten pozostaje od podmiotu całkowicie niezależny. Gdyby pytanie rzeczywiście rozbijało prajedność formy i materii przedmiotu, wówczas odpowiedź pozbawiona byłaby odpowiedniej miary, która pozwalałaby to, co wcześniej w pytaniu rozłączone, złożyć je tak, jak ono było scalone jeszcze przed rozłączeniem. Można powiedzieć, że pytający podmiot dokonuje rozdzielenia formy i materii tylko dla siebie samego, „jak gdyby”. Kiedy zaś odpowiada, tzn. łączy formę i materię, kieruje się płynącym od nierozdzielonej na formę i treść powinności nakazem.

Po trzecie wreszcie, wyjaśnienie różnicy między sądzeniem a pytaniem odbywa się poprzez przywołanie i interpretację fundamentalnej różnicy między formą i materią. Zgodnie z teoriopoznawczym odchyleniem neokantyzmu dystynkcja ta dotyczy poznania. Treść jest samym tylko przedstawieniem. Nie jest ona jeszcze poznaniem. Pod względem treści przedstawienie, pytanie, twierdzenie i przeczenie wykazują zgodność. Jeśli jednak uwzględnimy formę, która wiąże się z uznaniem lub odrzuceniem (pozytywnym lub negatywnym rozstrzygnięciem), to różnica jest między nimi radykalna. Treść jest przedmiotem nauk szczegółowych, formą natomiast zajmuje się teoria poznania. Problem odniesienia formy do materii przywołuje stary problem stosunku tego, co idealne, do tego, co realne. Ponieważ zdaniem neokantystów pytanie jest bliższe treści niż formie poznania i ponieważ pytanie jest mostem, jakby pierwszym otwarciem tego, co materialne na to, co formalne, jego omówienie związane jest bezpośrednio z grupą zagadnień związanych z metafizycznym problemem stosunku tego, co idealne do tego, co realne. Jak wiadomo, tym, który przywrócił ontologiczny sens problematyki formy i materii w ramach podstawowych założeń neokantyzmu, był Emil Lask. Jego pojęcie sensu oznacza byt, który składa się z formy i materii. U podstaw tego złożenia formy i materii wprowadza Lask ontologicznie zinterpretowane pojęcie intencjonalności. Forma jest otwarta (odniesiona ku...) na materię, tak jak materia na formę. Lask twierdzi, że tej wewnętrznej otwartości (intencjonalności) bytu odpowiada po stronie sądu kopula, w której – zdaniem Heideggera – skrywa się sens bycia jako obowiązywania. W ten oto sposób widzimy, jak kwestia pytania

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 347.

łączy się z jednej strony z problemem bytu jako takiego, z drugiej – z problemem znaczenia czasownika „być”.

Podczas swojego wystąpienia w roku 1915 Heidegger zawęży przedstawione wyżej Rickertowskie rozważania nad pytaniem do dwóch podstawowych problemów, którym – jak się wkrótce okaże – poświęci całą swoją filozoficzną twórczość. Stanowią one mianowicie dwa podstawowe momenty pytania o bycie, między którymi rozgrywa się swego rodzaju eroteryczna gra. Są to: (1) problem relacji między pytaniem a tym, o co ono pyta (*Sein, das Gefragte*); oraz (2) problem relacji między pytaniem a tym, który pyta i którego pytanie jednocześnie dotyczy (*Dasein, das Fragende, das Befragte*).

Daniel Sobota

### **On the Origin of Seinsfrage – Martin Heidegger’s *Frage und Urteil***

#### *Abstract*

This paper presents the beginnings (1912–1916) of Heidegger’s philosophy from the perspective of his early interest in the issue of question as such. The result of this focus was Heidegger’s little-known lecture delivered in 1915 at Heinrich Rickert’s seminar, entitled *Frage und Urteil (Question and judgment)*. Without going into the details of Heidegger’s presentation, the present paper gives a broad introduction to the issues discussed there. It does this in several steps. First, it considers the spiritual motives of Heidegger’s interest in logic. Second, it attempts to systematize Heidegger’s early views on logic and its subject. Third, it draws attention to the importance and development of Heidegger’s phenomenologica of questions. Fourth, it points out that Heidegger’s interest in the question as such is closely linked with numerous (in the late nineteenth and early twentieth century) attempts to consider the problem of question in the framework of the philosophical study of the essence of cognition and being. These four issues create a starting point for understanding the specifics of Heidegger’s question of being.

*Keywords:* Heidegger, logic, question, judgment, being.