

Historia filozofii

70 Husserl i Heidegger

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Mówię o nietzscheańskim poglądzie na wiedzę i prawdę i o tym, jak postrzega on pluralizm między różnymi punktami widzenia jako po prostu rozszerzenie różnych, ukrytych tendencji emocjonalnych, ostatecznie sprowadzalnych do woli mocy w różnym stopniu, i że to właśnie to nietzscheańskie podejście jest jednym z głównych wpływów kształtujących współczesny postmodernizm, a co za tym idzie, pluralizm naszych czasów. Próbując zapoznać się z fenomenologią, a zwłaszcza Husserlem, zauważyliśmy, że jego obawą jest właśnie brak solidnych podstaw dla nauk ścisłych, matematyki, logiki i jakiegokolwiek innego rodzaju ludzkiej wiedzy. I obwinia za to naturalizm i filozofię naturalistyczną, z ich próbą wyjaśnienia ludzkiej wiedzy w sposób czysty, w kategoriach czysto naturalnych procesów.

Otrzymujesz więc wyjaśnienia historyczne, otrzymujesz wyjaśnienia psychologiczne, mówi tam o historyzmie i psychologizmie, i oczywiście Nietzsche byłby doskonałym przykładem psychologizmu, psychologicznego wyjaśnienia twierdzeń o wiedzy, które wysuwają ludzie. Jedną z innych tendencji jego czasów, którą krytykuje, jest praca neokantowskiego filozofa, o którym wspominaliśmy wtedy, zdaje się, Wilhelma Diltheya, który interesował się filozoficznymi poglądami na świat i klasyfikował światopoglądy na trzy rodzaje, z których każdy przypisywał pewnemu aspektowi ludzkiej psychologii. Tak więc otrzymujesz, jeśli chcesz, umysł racjonalny, umysł zorientowany na wartości, masz jednostkę empirycznie zaangażowaną, w rzeczywistości trzy rzeczy, które Jaspers próbował połączyć w odniesieniu do tego, co stanowi całość autentycznej ludzkiej egzystencji.

Cóż, Husserl dostrzega w tym inny rodzaj naturalistycznego wyjaśnienia, w którym, choć opiera światopogląd na duchu ludzkim, to tak naprawdę jest on w duchu ludzkim rozumianym po prostu w kategoriach pewnych typów psychologicznych, i jak przewyżżyć relatywizm, jeśli tak jest. Innymi słowy, Husserl dąży nie tylko do nowych fundamentów nowego fundacjonalizmu, ale do uniwersalnego fundamentu, czegoś, co nie jest jedynie opisem różnic wynikających z różnych typów psychologicznych, jak u Nietzschego i Diltheya, ale raczej do uniwersalnej struktury ludzkiego „ja”, na mocy której istnieje uniwersalny fundament. Właśnie tego dąży.

Jednym z zarzutów, jakie wysuwa w tym samym kontekście, jest to, że dychotomia podmiot-przedmiot, dominująca w myśli od czasów Kartezjusza, domagająca się izolacji przedmiotu od wszelkich subiektywnych wpływów w naszym myśleniu, ta dychotomia podmiot-przedmiot jest w istocie bardzo sztuczna. W końcu, jeśli mówisz: „Wiem coś”, to trudno ci zrozumieć, czym jest wiedza, jeśli po prostu reprezentujesz przedmiot. „Wiem” jest aktem podmiotu, a to utrata tej ludzkiej

podmiotowości, utrata właściwego zrozumienia ludzkiego ducha, co jest bolesną filozofii naturalistycznej i tym samym leży u podstaw porażki naturalizmu.

Zatem Husserl chce, jeśli można tak powiedzieć, i tak to właśnie nazywa, nauki o duchu ludzkim, albo nauki o ludzkiej świadomości, nauki o „ja”. Oczywiście, to jest coś, co Kartezjusz próbował zrobić, a przynajmniej od tego zaczynał, ale podczas gdy Husserl cofa się do Kartezjusza, czyli do początków powszechnego zwątpienia, z którego wyłania się „cogito”, jak sądzę, dla celów Husserla, Kartezjusz nie był wystarczająco radykalny w swoim zawieszonym sądzie. Zawiesił osąd nad wszystkim, co można by poddać w wątpliwość, ale natychmiast przeskoczył od „myślę” do stwierdzenia, że jest rzeczą myślącą. Tym krótkim skinieniem głowy, całkowicie porzuca ludzki podmiot i tak naprawdę nie zbadał tego, co uniwersalne w ludzkiej świadomości, „ja” w „wiem”.

Z drugiej strony Immanuel Kant, pytając, co porządkuje i jednoczy nasze doświadczenie, naszą wiedzę, cały zakres ludzkiej świadomości, odwołuje się do transcendentnego „ja” i mówi o syntetycznej jedności naszej percepcji, pamiętacie? Teraz Husserl zdaje się znajdować kierunek, w którym chce podążać. To, co Kant nazywał transcendentnym „ja”, transcendentnym „ja”, transcendentnym „ja”, Kant omawia w rozdziale Krytyki czystego rozumu poświęconym psychologii racjonalnej, pamiętacie, czytaliście, nakreślaliście, omawia niektóre próby Kartezjusza, by dotrzeć do „ja”, do „ja”, i doszedł do wniosku, że te metafizyczne spekulacje po prostu nie mają wystarczających podstaw.

Husserl nie zniechęca się porażką Kartezjusza. Husserl próbuje zatem powrócić do jego podstaw i sprawdzić, czy z tego punktu wyjścia potrafi wydobyć coś z uniwersalnej struktury transcendentnego ego. To prowadzi nas do potrzeby bardziej radykalnego punktu wyjścia.

Mogę wspomnieć o tym, kiedy poproszono go o wygłoszenie wykładu na Sorbonie, gdzie wszyscy muszą oddać hołd Kartezjuszowi. Przecież on jest patronem filozofii, świętym patronem filozofii francuskiej. Wygłosił wykłady znane jako medytacje kartezyjańskie.

Medytacje kartezyjańskie. Zaczynając dosłownie od Kartezjusza i próbując opisać jego metodologię w odniesieniu do Kartezjusza. Cóż, to, co robi, to omawia dwa aspekty metody fenomenologicznej, której poszukuje.

Po pierwsze, nawias, czyli po prostu zawieszenie osądu. Coś podobnego robił Kartezjusz w odniesieniu do wszystkich obiektów myśli i obiektów percepcji. Czasami używa terminu eparchia.

To termin, którego greccy sceptycy używali na określenie zawieszenia osądu. A zatem: nawias, zawieszenie osądu, eparchia. Kartezjusz stosował to w ramach swojej metodologii, wykorzystując wszystko, co mogło budzić wątpliwości.

Husserl nie wątpi w istnienie przedmiotów, gdy je ujmuje w nawias. Nigdy nie kwestionuje ich istnienia. Martwi go, dlaczego nie mamy głębszej wiedzy o ich prawdziwych zaletach.

To jego sprawa. Podstawy wiedzy. Zatem, biorąc pod uwagę obiekty wiedzy, bierze pod uwagę zmienne między poszczególnymi fragmentami wiedzy.

Szczególne rodzaje wiedzy. W rzeczywistości, czasami kładzie nacisk na świadomość, znacznie bardziej niż na wiedzę, i bierze w nawias wszystkie obiekty świadomości. Świadomość wszelkiego rodzaju, nie tylko świadomość o jasno sformułowanym rozumieniu.

Wszystkie stany świadomości. I próbuje dotrzeć do tej uniwersalnej struktury świadomości. Wszystkie szczegóły, wszystkie teorie, wszystkie interpretacje są ujęte w nawiasy.

Mogę dodać, że na początku swojej pracy starał się zachować czysto teoretyczne podejście. To znaczy, nie angażując żadnych praktycznych wymiarów ludzkiej egzystencji, jak czynią to pragmatycy, mówiąc o ludzkiej wiedzy. Jednak w późniejszych etapach swojej pracy mówił nawet o odrzuceniu tego teoretycznego podejścia, co jest swego rodzaju sztucznością.

Zdając sobie sprawę, że kiedy mówię, że coś wiem, to, co wiem, jest częścią mojego ogólnego światopoglądu. Ogólnego sposobu, w jaki żyję. To, co wiem, i to, jak wiem, jest składnikiem mojego Lebenswelt.

Mój świat, w którym żyjemy. A on chce dotrzeć do „ja” świata, w którym żyjemy, a nie do „ja” jakiejś abstrakcyjnej teoretycznej wiedzy o świecie. Wiem więc, czym jest świadomość przednaukowa.

Ja wiem o świadomości przedteoretycznej. To znaczy, ja wiem o zwykłym życiu. Do tego właśnie chce dotrzeć.

Ten ostatni ruch doprowadził do próby jego studentów, by dokonać fenomenologicznego opisu nie tylko tego, co wiem, ale całej aktywności „ja” w świecie życia. I to właśnie tego rodzaju rzeczy można znaleźć u fenomenologów egzystencjalnych, takich jak Heidegger. Widać więc, że wyrosli oni z Husserla właśnie w tym momencie, gdy odrzucali teoretyczną postawę naukową i próbowali dotrzeć do „ja”, które jest obecne w świecie, na przedteoretycznej, nieteoretycznej podstawie.

Ujmijmy to inaczej. Wróćmy do tej dychotomii podmiot-przedmiot. Naturalista ignoruje subiektywność w rozumieniu Husserla i koncentruje się wyłącznie na przedmiocie, przedstawiając obiektywne, naukowe wyjaśnienia, jak ta wiedza jest możliwa.

Z drugiej strony, błędem byłoby odrzucenie obiektu i skupienie się wyłącznie na podmiocie w sposób introspektywny. Ponieważ w świecie rzeczywistym, w rzeczywistości, nie istnieje coś takiego jak „ja” czy „wiem” bez przedmiotu wiedzy. Zatem to, co próbujesz badać, tak naprawdę nie jest podmiotem, nie jest przedmiotem w sensie, który Kartezjusz określił jako coś myślącego, coś rozszerzonego.

Nie, to, co próbujesz badać, to myślnik. Tak, jaki jest związek między tymi dwoma, dzięki któremu posiadamy wiedzę? Ponieważ „wiem coś”, „wiem” to myślnik. Rozumiesz? Czym więc jest ta uniwersalna struktura świadomości, której wiedza jest zjawiskiem? Widzisz, oto jest pytanie.

Cóż, to samo staje się oczywiste u egzystencjalistów, kiedy Heidegger mówi, że nasze istnienie, projekt, dosłownie bycie tam, rozumiecie, to nie jest prywatna, odizolowana istota, moja istota. To bycie tam, w świecie, rozumiecie. I to samo dotyczy znanego stwierdzenia Sartre'a, że zostaliśmy wrzuceni w świat, którego sami nie stworzyliśmy.

Istnieje byt na świecie, to jest sama natura ludzkiej egzystencji, ta inność, bycie na świecie. Tak więc błąd Kartezjusza polegał nie tylko na tym, że nie był wystarczająco radykalny w swoich wątpliwościach, w swoim nawiasie, nie cofnął się wystarczająco daleko, ale także na tym, że pojmował ja jako oddzielone ja. To znaczy, ja jestem ja tam, gdzie jest lub nie jest świat, rozumiesz. I nie wiedział, że istnieje prawdziwy świat aż do Medytacji 6. Przez cały ten czas mógł pracować tylko nad ja. Cóż, Medytacja 3, to Bóg i ja, rozumiesz.

Ale tak naprawdę nie ma podstaw, by argumentować o innych skończonych jaźniach aż do Medytacji 6. Masz ciało, a zatem pewne analogiczne odczytanie w kontekście mojej relacji umysł-ciało i twojej. Cóż, to bardzo sztuczna reguła. A Husserl dąży do zrozumienia „ja” takim, jakie jest konkretnie.

Teoretyczną postawę Kartezjusza trzeba wziąć w nawias. Nie można odrywać „ja” od jego konkretnych relacji. Cóż więc powiemy o łączniku? O czymś takim jak łącznik.

A główną rzeczą, na którą Husserl kładzie nacisk, i to jest często uważane za jego wielkie odkrycie, jest intencjonalność świadomości. Intencjonalność świadomości. Przypomnijmy sobie termin intencjonalność, tak jak był używany w późnym średniowieczu.

Ma to związek ze świadomym odniesieniem zewnętrznym , jakie umysł ma do poznania czegoś. Percepcja, wiedza i inne stany świadomości są aktami teleologicznymi. Akty są zorientowane na obiekt.

Kartezjusz przedstawia nam obraz świadomości jako po prostu rozważania idei w umyśle. I ten pogląd pozostawia otwartą kwestię, czy istnieją jakieś obiekty, których dotyczą te idee. Tymczasem Husserl twierdzi, że jedną z uniwersalnych cech, częścią samej istoty ludzkiej świadomości, jest to, że jest ona zawsze świadomością czegoś.

Świadomość, idea, wiedza o tym. Zawsze się do tego odwołuje. To jest kierunkowe.

I to jest prawdą nawet w pamięci. Odwołujesz się do przeszłości , antycypujesz, odnosisz się do przyszłości. Myśląc o jakimś nieobecnym członku klasy, odnosisz się do niego.

Zawsze tak jest. Czasami to odruch. Myśląc o tym, rozumiesz.

Ale taka jest właśnie natura aktu świadomości. Nie jest to coś biernego, jak wyobrażał sobie Locke bierne odbieranie idei, czysta kartka. Jest to coś aktywnego.

I na tym właśnie polega jego dług wobec Kanta, rozumiecie. Kant wprowadził pojęcie jaźni, jaźni świadomej, jako aktywnego rodzaju poznającego, który w rzeczywistości przyczynia się do form doświadczenia, które je jednoczą, czasowo i przestrzennie. A następnie do kategorii, które jednoczą rozumienie wykraczające poza doświadczenie.

O tym właśnie mówi Husserl – o akcie świadomości, który coś robi. Co on robi? Język użyty tutaj do opisu intencjonalności obejmuje wiele aspektów. Po pierwsze, sprawia, że obiekt staje się dla mnie obecny.

Obiekt nie ukazuje mi się biernie, otwierając drzwi, rozumiesz. Ale ja, niejako, poświęcając mu uwagę, znajduję tam punkt odniesienia, poświęcając mu uwagę, skupiając na nim uwagę, rozumiesz, o co chodzi? Skupiając na nim uwagę, skupiając na nim uwagę i patrząc. To, co robię, to sprawiam, że obiekt staje się obecny.

Wprowadzam obiekt. Czasami mówi się o tym jako o akcie konstytutywnym. Tak, ponieważ w akcie poznania konstytuuję obiekt jako obiekt, obiekt poznania.

W kontekście relacji podmiot-przedmiot, nie ma przedmiotu bez podmiotu. Jak mógłby być przedmiotem, jeśli nie jest przedmiotem dla jakiegoś podmiotu? Tak samo jak nie ma podmiotu bez przedmiotu. Jak mógłby być podmiotem, jeśli nie ma podmiotu, który miałby jakiś przedmiot? A zatem to, co robi, to konstytuuje przedmiot, przedmiot dla mnie, którym jest, rozumiesz.

No cóż, to niemal kantowskie. W akcie poznania rzecz sama w sobie staje się dla mnie rzeczą. Wiedząc, ukonstytuowałem rzecz dla siebie, rozumiesz.

Cóż, oprócz konstytutywnego, jest to akt konstruktywny. Tak jak u Kanta, to forma czasowa schematyzuje rozumienie. Zatem sama natura mojego poznania, widzenie, konstruuje ogólną sytuację, układa ją dla mnie w całość.

Nie chodzi tylko o pojedynczy obiekt, ale o całą scenę, która jest dla mnie ze sobą powiązana. W tym sensie cała wiedza jest autoreferencyjna. To tak, jakbym tu stał i nie widział nikogo innego, bo z miejsca, w którym stoję, widzę to wszystko w tych relacjach, które są ze mną.

Z twojej perspektywy może to wyglądać inaczej, ale jest konstruktywne. Z drugiej strony, jest to akt nadania znaczenia. Akt nadania znaczenia.

Myślę, że to nie Husserl używa tego sformułowania, ale niektórzy późniejsi pisarze. Podstawowym założeniem jest tu to, że cokolwiek innego czyni akt poznania, postrzegając go jako obiekt dla mnie, nadaję mu dla mnie znaczenie. I w tym sensie nadaję mu znaczenie.

Zagadką jest to, że intencjonalność wraz z jej referencjalnością jest czasami nazywana aktem nadania znaczenia, po prostu dlatego, że nasze słowo znaczenie jest niejednoznaczne. Bo jeśli mam coś na myśli, co mam na myśli, kiedy mówię, mam na myśli ciebie, ale to do ciebie się odnoszę, to ciebie mam na myśli w tym, co mówię. Zatem jedno ze znaczeń znaczenia ma związek z referencjalnością, intencjonalnością.

Drugie znaczenie jest, tak, bardziej egzystencjalne, nadawanie znaczenia czemuś, co jest bezsensowne, albo nadawanie mu pewnego znaczenia, które będzie miało dla mnie. Zatem w bardziej egzystencjalnej fenomenologii znajdujemy pojęcie nadawania znaczenia. W każdym razie jest to pojęcie porządkowania obiektów, porządkowania świata.

Tak, świadomość nie jest bierna, lecz aktywna. Świadomość nie jest reprezentacyjna, nie przechowuje mentalnych obrazów tego, co jest na zewnątrz. Nie jest reprezentacyjna, jest konstytutywna.

Pomysł, idee, które mam na jakiś temat, stanowią o tym dla mnie. To nie tylko teoria reprezentacji, kopiowania. Zatem intencjonalność jest kluczem do całości.

Jeśli dużo czytasz o Husserlu, szybko odkrywasz, że poświęcił on większość swojej energii na rozwijanie tej metody, pozostawiając ją innym. To może być nadmierne uogólnienie. Zajmuje się on na przykład fenomenologią świadomości czasu.

Świadomość czasu. A czas nie jest zwykłym przedmiotem myśli, niczym po kontynencie. Bo jeśli czas jest jednoczącą formą wszelkiej świadomości, to jest to forma, którą pamiętasz z wewnętrznego zmysłu.

Ale nawet nasze idee zmysłu zewnętrznego są nam znane w sensie wewnętrznym, a zatem są również zorganizowane czasowo. Zatem cały świat jest dla mnie zorganizowany czasowo. Cóż, on próbuje tam stworzyć fenomenologię tej świadomości czasu, co naprawdę dotyka sedna kantowskiego podejścia.

Jego wcześniejsze prace, takie jak „Podstawy matematyki” i „Badania logiczne”, są próbami uprawiania fenomenologii, która ustanowiłaby fundamenty uniwersalnej struktury „ja” matematyki. To znaczy logiki. Widzisz, fundamenty logiki.

W rzeczywistości ta niewielka książeczka Kanta i Husserla, „Fenomenologia a kryzys filozofii”, zawiera dwa jego eseje. Jeden z nich nosi tytuł „Filozofia jako nauka ścisła”. Jego zdaniem żadna z pozostałych nauk nie jest ścisła, ponieważ żadna z nich nie ma fundamentu, który potwierdzałby metodę naukową.

Nawet logika tego nie potrafi. Matematyka tego nie potrafi. Dlatego wzywa do filozofii, która ustanowi te fundamenty.

Drugi tytuł, zobaczmy, brzmi: Filozofia jako nauka ścisła. Zobaczmy. Zapisalem to.

Zapisalem to. Zobaczmy. Tak, „Kryzys nauki europejskiej i fenomenologia transcendentna”.

Teraz widać, o co mu chodzi. Kryzys nie ma solidnych podstaw. Całej sprawie grozi relatywizacja.

I fenomenologia transcendentna, tak, fenomenologia transcendentnego Ja, która zatrzyma ten proces i stworzy odpowiednie podstawy. To jest nadrzędna troska Husserla. I zainspirowała ona całe rzesze ludzi.

Zainspirowało całość obserwujących ludzi. Pamiętam, że kiedyś... kiedy to było? Och, chyba w latach 60. Uczestniczyłem w spotkaniu Towarzystwa Fenomenologii i Filozofii Egzystencjalnej na Uniwersytecie Yale.

A na tym spotkaniu, gdy ludzie stali w holu, ludzie podchodzili do ciebie, zakładając, że podzielasz ich zdanie, i zachwycali się niemal mesjańskim tonem projektem, w którym uczestniczyli. Liczba uczestników wzrosła w porównaniu z zeszłym rokiem. Wygląda na to, że zyskujemy na popularności.

Coś w tym stylu. Prawdziwie mesjański duch, fascynujące było uchwycenie tego entuzjazmu, który był niemal religijny. Ciekawie było to zobaczyć.

No cóż, Hegel. Chwila przerwy na komentarz. Hegel.

Husserl. Chwila przerwy na komentarz. Pytanie.

Dobrze, przekonasz się, że Stumpf ma w tej kwestii dość jasne stanowisko. Zna się też dobrze na Heideggerze, więc koniecznie to wykorzystaj. Teraz pozwól, że przejdę do kolejnego etapu – od Husserla do samego Heideggera.

A u Heideggera nie mamy fenomenologii transcendentalnej, fenomenologii transcendentalnego ja, lecz fenomenologię egzystencjalną. Fenomenologię istnienia. Heideggerowi nie zależy już na ustanowieniu nowego rodzaju fundacjonalizmu.

To nie jest jego projekt. Problem z Husserlem polega na tym, że proces nawiasowania nigdy się nie kończy. Nie da się więc po prostu ogołocić transcendentalnego „ja” z oczywistości tego, tamtego czy innego rodzaju przedmiotu wiedzy.

I uchwycić to niejako w jego nagości. To tak, jakby Heidegger mówił Husserlowi to, co Hume powiedział Kartezjuszowi albo Locke’owi, którzy mówili o istnieniu pojęcia duszy substancjalnej, nawet ponad wszelkimi szczególnymi ideami wrażeń i refleksji oraz wszystkim innym, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi. Na co Hume odpowiedział: Nigdy nie przyłapuję się na tym, że nie mam jakiegoś pojęcia.

Cóż, to tak, jakby Heidegger mówił to samo Husserlowi. Nigdy nie uchwycisz łącznika bez dopełnienia. Nigdy nie uchwycisz stanu intencjonalnego nagiego, nieodzianego w przedmioty.

Musi więc rozstać się z optymizmem Heideggera co do metody ustanowienia jakiegoś rygorystycznego fundamentu, nowego fundacjonalizmu. Nawiasem mówiąc, myślę, że Heidegger ma rację. Wydaje mi się, że każda próba wzięcia w nawias założeń, odniesienia do jakiegoś konkretnego obiektu, będzie bardzo trudna.

To rodzaj abstrakcji, myślenie o relacji myślnika w abstrakcji. Ale sama natura abstrakcyjnego myślenia, abstrakcyjnych idei, polega na tym, że zawsze zaczyna się od szczegółów. A te szczegóły stają się symbolami czegoś znacznie większego.

Zatem trudność, jaka się z tym wiąże, polega na trudności w myśleniu abstrakcyjnym, które nie ma punktu odniesienia, umożliwiającego sensowny język symboliczny. Otóż, zamiast tego, co robi Husserl, Heidegger proponuje zastosować tę fenomenologiczną metodę opisu struktur rzeczy, zastosować ją do świadomej egzystencji, do ludzkiej egzystencji, do fenomenologii ludzkiej egzystencji. Innymi słowy, metoda Husserla obejmowała nie tylko nawias, ale także intuicję ejdetyczną.

Eidetyczny ma związek z ideami, gdzie idea, jak pamiętacie, była terminem Platona określającym formy, ideały, uniwersalia, esencje. Zatem intuicja eidetyczna to bezpośrednia świadomość tych uniwersalnych esencji uniwersalnych struktur świadomości. A Husserl chciał opisać to, co znajdujemy, co obserwujemy w tej intuicji eidetycznej, jako intencjonalność.

Cóż, Heidegger chce skupić się nie na jakiejś uniwersalnej strukturze świadomości leżącej u podstaw wszechwiedzy, ale na uniwersalnych strukturach bytu, które nazywane są egzystencjalizmami. Egzystencjalizmami. Próbuje on zatem rozróżnić kategorie przedmiotów, oddzielić kategorie przedmiotów od egzystencjalnych cech ludzkiego podmiotu.

Zobaczmy, jakie są uniwersalne egzystencjalne cechy bytu w tym świecie. Egzystencjalne odnosi się do warunków podmiotu w tym świecie. Tak więc myślnik staje się nie relacją poznawczą, lecz bytem w relacji ze wszystkimi egzystencjalnymi cechami, które to pociąga za sobą. Jednocześnie, będąc niezadowolonym z Husserla, ma on również problemy z innymi egzystencjalistami.

Ludzie tacy jak Nietzsche. Nawet Jaspers. On odwołuje się do nich wszystkich.

Z powodu tego, co robią, nazywa to po prostu wyjaśnianiem istnienia. Próbuja wyjaśnić, jak się czujemy, jak doświadczamy naszego istnienia. Wyjaśnić nasze istnienie.

Och, być może próbują wywołać jakąś autentyczną egzystencję. Wyjaśnić i wywołać egzystencję. Innymi słowy, porzucają wszelką tradycyjną działalność filozoficzną.

Tradycyjna filozofia, sięgająca czasów Greków, koncentrowała się na byciu. Przez duże B. Nie tylko na wyjaśnianiu naszego istnienia w świecie. Dlatego Grecy interesowali się tym, co archaiczne, podstawowym.

Jeśli chcesz, w gruncie wszelkiego bytu. Widzisz? W gruncie wszelkiego bytu. Heidegger chce więc spojrzeć na nasze, o, nawiasem mówiąc, to podwaliny wszelkiego bytu znane są jako Sein.

Bycie samym w sobie. W odróżnieniu od bycia dla mnie. Bycie samym w sobie.

A nasze istnienie, nasze bycie w świecie, to Dasein. Dobrze? Heidegger chce więc dokonać fenomenologicznego opisu Dasein, naszego bytu w świecie, aby sprawdzić, czy podstawa bytu, samo bycie, podstawa bytu, pojawia się, widzicie, jest nam obecna w naszym Dasein, w naszym byciu w świecie. Czy możemy zatem zyskać pewne zrozumienie, jakąś świadomość podstawy bytu, badając nasze własne bycie w świecie? Na przykład, ma, zobaczmy, dzieło zatytułowane „Czym jest metafizyka?”, które zostało opublikowane w 1929 roku.

Czym jest metafizyka? Mówi oczywiście, że chodzi o Sein, byt, a nie Dasein. A potem zadaje pytania, które mają momenty egzystencjalne. Dlaczego istnieje coś, a nie nic? Dobre pytanie.

Dlaczego istnieje coś, a nie nic? I próbuje uchwycić egzystencjalny moment tego pytania. Jakbyś wisiał nad krawędzią urwiska, bezdennej przepaści, na skraju nicości, pytając: dlaczego istnieje coś, a nie nic? Innymi słowy, jak mogę być na skraju nicości? Czy kiedykolwiek przetrwam? Widzisz. Więc patrząc przez egzystencjalne, co, strach, przerażenie, udrękę, pytam, co ono odkrywa.

Podobnie jest w niektórych innych jego pracach, o podobnym charakterze. Jednak jego główne dzieło, opublikowane w 1927 roku, nosi tytuł „Bycie i czas”. Zwróć uwagę, jak znaczący jest ten tytuł.

Widzisz, Bycie i Czas. Tytuł brzmi Sein und Seint. Teraz bycie, jasne, chce dotrzeć do natury bytu.

Czas, temporalność naszego istnienia, naszej świadomej egzystencji w tym świecie, to właśnie ona prawdopodobnie odłoni i poruszy egzystencjalne cechy. A w każdym razie, w tradycji kantowskiej, to czas strukturyzuje nasze świadome istnienie czegokolwiek. Co zatem jest w tym ujawniane? Otóż, kiedy mówię o naszym bycie, o tym, co jest w tym ujawniane, nie mówi on o tym, co możemy z tego wywnioskować, w stylu Kartezjusza.

Widzisz, nie chodzi o to, że próbuje on wykorzystać reprezentacje mentalne i wysnuć wniosek przyczynowy. Nie, ale czy mamy bezpośrednią świadomość podstawy bytu w świadomości własnej egzystencji? Kiedy sięgamy dna, czy coś tam jest? O to właśnie pyta. Cóż, jego wielkim projektem w „Byciu i czasie” była fenomenologia designu.

Jego intencją było opisanie tych egzystencjaliów, uniwersalnych struktur świadomości, bytu w tym świecie. Uniwersalnych aspektów, ujawniających struktury. Ukończył tylko połowę projektu, część pierwszą, która dotyczy temporalności i naszego bytu, projektu.

Część druga, która miała dotyczyć czasowości i samego bytu, Zein nigdy nie została ukończona. Dlaczego? Cóż, zazwyczaj mówi się tak, ponieważ doszedł do przekonania, że to nie jest właściwa metoda, i dlatego była ukończona tylko w połowie. Wydaje się, że pytanie brzmiało mniej więcej tak.

Nawet zakładając, że coś takiego jak byt sam w sobie ujawnia się w naszym świadomym bycie, jak mamy to interpretować? Jak mamy to rozumieć? Czas może być strukturą naszego bytu w świecie, ale czy jest strukturą samego bytu? Jednak czy moglibyśmy to wiedzieć? Rozumiesz? I dlatego czuje, że potrzebujemy bardziej

bezpośredniego podejścia do samego bytu. I tu zwrócił się ku bardziej egzystencjalnym sposobom, takim jak pytanie „dlaczego istnieje coś raczej niż nic”, lub do powrotu do wszelkiego przednaukowego i przedfilozoficznego słownictwa, do wczesnej greki, sprzed powstania filozofii, aby sprawdzić, czy jest coś, co przejawia się w języku wczesnych Greków. I zajmuje się wszelkiego rodzaju interesującymi etymologiami.

Próbując to zrozumieć. Na przykład, w krótkim eseju zatytułowanym „O istocie prawdy” zadaje sobie pytanie, czym jest prawda. A etymologia, której używa, odrzuca konwencjonalny pogląd na prawdę jako odpowiedniość między myślą a rzeczą, lub, jak to ujął Akwinata, adekwatność myśli do rzeczy, odrzuca to. Etymologicznie analizuje greckie słowo *aletheia* i mówi, że istnieje alfa-prywatny, który neguje, a oto słowo oznaczające kamień lub skałę.

Czyli prawda mówi coś o braku kamienia? Tak, to znaczy o skale, wszystkie kamienie są odsunięte i widać, co jest pod nimi. Zatem prawda jest naturą czegoś, co się ukazuje. To znaczy, że to, co się pojawia, to istota, która ukazuje się tobie w twoim własnym egzystencjalnym momencie.

To prawda. I co ciekawe, jak bardzo to się pokrywa z naszym zwrotem: chwila prawdy. Chwila prawdy.

Widzisz, w momencie, w którym byłeś zmuszony ujawnić, jakim jesteś człowiekiem, ujawniłeś to sobie w tej chwili prawdy. Cóż, pozwólcie mi jednak wrócić do bytu i czasu, i pokrótce skomentować niektóre z jego działań, które uważam za szczególnie ważne. Jedną z rzeczy, które od razu rzucają się w oczy, jest to, że próbując opisać *Dasein*, bycie w świecie, świadome istnienie, nieuchronnie używa słowa „ja”. Tak, jak każdy z nas, jest on pierwszoosobowy.

Albo może słowo „ty”. Ale on używa słowa „ja” nie w znaczeniu wyjątkowej jednostki, lecz „ja” pojmowane jest jako uniwersalne. To znaczy, szuka uniwersalnych wymiarów „ja”, łącznika.

Chodzi o uniwersalność, nie o idiosynkrazję, ale o uniwersalność. To „ja” jest uniwersalne. Teraz mówisz, że to dziwne.

Nie, jeśli czytałeś Hegla. Bo u Hegla odkrywasz, że jaźń, jednostka, jest syntezą tego, co uniwersalne, i tego, co szczegółowe. Pamiętaj, że w jego logice poruszasz się od tego, co szczegółowe, nie, od tego, co uniwersalne, przez to, co szczegółowe, do tego, co indywidualne.

Zatem jednostka jest skonkretyzowaną uniwersalnością, tym, co Hegel nazwał uniwersalnością konkretną. Uniwersalne możliwości, uniwersalne cechy skonkretyzowane w jednostce. Zatem Ja jest uniwersalne.

Wydaje mi się, że to bardzo ważna koncepcja. Bo jeśli próbujesz znaleźć uniwersalne punkty odniesienia w odpowiedzi na relatywizm, pluralizm i tak dalej, to on mówi, że nawet jeśli badasz jednostkę, to w każdej jednostce jest coś uniwersalnego. Nie, to, co uniwersalne, to nie tylko empiryczne uogólnienie dotyczące szczegółów.

To nie jest coś, co można wywnioskować ze zbioru szczegółów. To coś, co pojawia się w tych szczegółach. Można więc powiedzieć, że istnieją pewne uniwersalne ludzkie cechy myśli szkieletowej, które u poszczególnych osób ucieleśniają się w szczególny sposób .

Zatem to, co uniwersalne , i to, co indywidualne, nie są czymś oddzielnym. To, co uniwersalne, pojawia się w tym, co indywidualne, dlatego byt może pojawić się w naszym bycie w świecie. Ponieważ nasz byt jest szczególną manifestacją samego bytu.

Ja jest konkretnym uniwersalem. Używa słowa „faktyczność”, aby opisać doświadczenie bycia czymś w rodzaju nagiego faktu, nic nieznaczącego, jedynie przedmiotem w takim świecie. Używa terminu „he” dla ręki i „zayn” , aby opisać status czegoś, co jest jedynie instrumentem, narzędziem używanym przez innych.

Bo ręka, a Zayn ma być pod ręką, czymś, co jest pod ręką. Tylko po to, by z tego korzystać. I oczywiście, jeśli chodzi o ludzką egzystencję, to są to bardzo nieautentyczne rodzaje egzystencji.

Używa terminu egzystencjalizm, odnosząc się do możliwości tkwiących w ludzkiej egzystencji. Możliwości tkwiących w ludzkiej egzystencji. Wolności bycia, która jest zawarta w ludzkiej egzystencji.

Używa terminów „utrata” i „upadek”, aby mówić o doświadczeniu utraty możliwości, jakie niesie ze sobą ludzka egzystencja. Mówi o sumieniu w tych kategoriach, a termin „bycie ku śmierci” jest znaczący. Tak jakby w każdej świadomości istniała intencjonalność, to świadomość naszego własnego istnienia, naszego własnego życia, jest między innymi świadomością bycia ku śmierci.

Czas ucieka nam wszystkim. Egzystencjalna jakość, bycie aż do śmierci. Mówi o micwie jako o kolejnej takiej uniwersalnej cesze.

Mitzayn to dosłownie bycie ze sobą, bycie razem. Tak, to było zanim zostaliśmy sami. Zasadniczo jesteśmy istotami relacyjnymi.

Nasza świadoma egzystencja jest zawsze powiązana; nasza tożsamość jest zawsze powiązana z tożsamością innych. Mitzayn . Jak. Ale warto zwrócić uwagę na to , jak postrzega on rozumienie i język.

Bo tu znów pojawia się ten postmodernistyczny motyw. Rozumienie to sposób, w jaki projektujemy znaczenie naszego projektu na przedmioty. Tak więc w relacji podmiot-przedmiot.

Mówiąc, że rozumiem obiekt, mówię, że tworzę go na swoje podobieństwo. Czynię z niego obiekt dla siebie. Projektuję na niego swoje znaczenie.

Z tego powodu zarówno znajomość, jak i używanie języka to po prostu sposoby bycia w świecie. Ktoś jednak pyta, czy można żyć, przetrwać, istnieć w takim świecie. Wszystko poprzez nadawanie mu znaczenia.

Twoje znaczenie. I nazywając rzeczy tam, gdzie nazwa nadaje im znaczenie, jakie chcesz, rozumiesz. I mówiąc o nich w sposób, który jest bardziej znaczący ze względu na to, co ujawniają o tobie, niż to, co ujawniają o danej rzeczy.

Czym zatem jest poszukiwanie prawdy? Otóż poszukiwanie prawdy to poszukiwanie odkrycia bytu. Bez kamienia. Poszukiwanie odkrycia bytu .

Zatem poszukiwanie prawdy o czymkolwiek innym jest po prostu pośrednim sposobem angażowania się w poszukiwanie bytu, który objawia się w moim istnieniu. Jak mogę w ogóle istnieć w takim świecie, rozumiesz? I objawia się on zatem w moim użyciu języka i tak dalej.

Ma więc ten całkowicie postmodernistyczny pogląd. I to właśnie u Heideggera, który Gadamer podejmuje w swojej Prawdzie i metodzie, klasycznym dziele hermeneutyki fenomenologicznej, o którym będziemy mówić później. No dobrze, pytanie? Komentarz? Niemal identyczny pogląd na wiedzę znajdziecie u Jana Pawła II Sartre'a.

Nie w książce, którą czytasz, ale w jego obszerniejszym dziele, które, równoległe do Heideggera, nosi tytuł nie „Bycie i czas”, lecz „Bycie i nicość”. „Bycie i nicość”. Dobrze, następnym razem chcę porozmawiać o Sartre'ze.

że przeczytałeś ją po raz pierwszy. pierwszy, bo myślę, że będziesz musiał zrobić kilka, żeby załapać o co chodzi.