

DANIEL SOBOTA

(Bydgoszcz)

FENOMENOLOGIA PYTANIA. DAUBERT, HEIDEGGER I INGARDEN

Johannes Daubert (1877–1947), Martin Heidegger (1889–1976) i Roman Ingarden (1893–1970) należą do grona największych fenomenologów XX wieku. Wszyscy wychowali się w kręgu tradycji fenomenologicznej, którą rozwinęli i zmodyfikowali w oryginalny sposób. Wszyscy byli bliskimi uczniami Edmunda Husserla, z którymi utrzymywali wieloletnie przyjazne relacje. Wszyscy jednak od początku kwestionowali transcendentálny idealizm mistrza, zajmując pozycje realistyczne. Razem nigdy się ze sobą nie spotkali.

Mimo że historia ruchu fenomenologicznego od zawsze budziła duże zainteresowanie badaczy, nie rozpoznane pozostają wzajemne relacje, zależności, różnice i podobieństwa między systemami filozoficznymi wspomnianych myślicieli. O ile na przykład całkiem dobrze znamy inspiracje filozofii Heideggera płynące ze strony neokantyzmu, fenomenologii Husserla, filozofii życia, filozofii religii czy filozofii egzystencji¹, o tyle trudno znaleźć w literaturze przedmiotu analizy porównawcze jego prac i fenomenologów monachijskich (J. Dauberta, A. Pfändera, A. Reinacha czy M. Geigera). Z podobną sytuacją spotykamy się na linii Heidegger – Ingarden. Zamiast gruntownych badań mamy do czynienia raczej z dość powierzchownym przekonaniem/uprzedzeniem, że ci dwaj myśliciele reprezentują nie tylko odmienne

¹ Por.: szerzej na ten temat: D. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. Tom I: *Neokantyzm i fenomenologia*. Tom II: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012.

style filozofowania – w przeciwieństwie do pism Heideggera, które wydają się być mroczne, niejasne, przepelnione retoryką bycia i nicości, bliskie poezji i teologii, dzieła Ingardena odznaczają się wysoką dbałością o jasność i precyzję języka, troską o racjonalne uzasadnienie, przy tym są dalekie od egzystencjalnych uniesień, a bliższe naukowemu widzeniu rzeczywistości – ale nadto zajmują się oni odmiennymi dziedzinami badań filozoficznych: Heidegger – metafizyką, Ingarden – estetyką i ontologią. Nieco lepsza sytuacja ma miejsce w przypadku badań relacji między pracami wspomnianych fenomenologów monachijskich a myślą Ingardena. Jednakże ze względu na słabą dostępność ineditów Dauberta, stosunek między nim a polskim filozofem pozostaje wciąż kwestią otwartą.

Niniejszy artykuł stanowi jedynie skromny przyczynek do stworzenia historyczno-systematycznego porównania systemów filozoficznych tych trzech fenomenologów. Ukazuje on fragment dyskusji, która toczyła się w czasach krystalizowania się podstawowych założeń ruchu fenomenologicznego. Za punkt wyjścia obieramy zagadnienie pytania. Historycznie rzecz biorąc, stanowi ono jeden z pierwszych problemów, którym interesowali się wspomniani myśliciele, tworząc tym samym przesłankę dla zaproponowanych przez nich później rozwiązań natury metafizycznej, ontologicznej i epistemologicznej. Jednocześnie te wczesne próby filozoficznej refleksji nad pytaniem czynią z nich pionierów badań erotetycznych w ogóle. Wgląd w problematykę pytania w myśli fenomenologów ukazuje więc nie tylko historię kształtowania się jednego z najbardziej wpływowych kierunków filozofii współczesnej, ale także początek drogi badań nad pytaniem, które w filozofii XX i XXI wieku zyskały wielkie zainteresowanie². Celem ni-

² Uwagę zwraca przede wszystkim powstanie i rozwój w XX wieku tzw. logiki pytań (*erotetic logic*). Przypomnę tylko, że wielką rolę odegrali w tym względzie Polacy: przede wszystkim K. Ajdukiewicz i T. Kubiński. W roku 1972, przygotowując do druku swoją rozprawę habilitacyjną z roku 1923 pt. *Pytania esencjalne*, R. Ingarden zauważył, że jest on w istocie pierwszym, który zajął się tematem pytania w kręgu filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej. Nie rozstrzygając tego sporu o pierwszeństwo, chciałbym zauważyć – co nie jest już tak powszechnie wiadome, zwłaszcza w kręgu logików czy sympatyków filozofii analitycznej – że historia badań nad językowym wyrażeniem pytania w XX wieku ma swój alternatywny bieg, obecny w pismach z zakresu fenomenologii, metafizyki, filozofii religii i teologii. Pytanie jest tu traktowane nie tylko jako pewna forma wypowiedzi, ale także jako zachowanie, postawa i istota człowieka, a nawet natura całej rzeczywistości i Boga. Przedstawieniu tej alternatywnej historii pytania zamierzam w przyszłości poświęcić osobną rozprawę.

niejszego artykułu jest zarysowanie i porównanie teorii pytania w ujęciu Dauberta, Heideggera i Ingardena na podstawie ich najwcześniejszych prac. To wszystko w kontekście obecności problematyki pytania w fenomenologii.

1. FENOMENOLOGIA I ZAGADNIENIE PYTANIA

Zainteresowanie problematyką pytania wśród fenomenologów wpisuje się w pewną tendencję, której obecność daje się zauważyć w pracach wielu wpływowych myślicieli drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Po wiekach nieobecności zagadnienie pytania jako takiego staje się z wolna jednym z żywiej dyskutowanych zagadnień filozoficznych. Chodzi w pierwszej kolejności o pytanie rozumiane jako pewna forma językowego wyrazu. R. Whately³ego *Elements of logic* (1826) oraz Bolzanowska *Wissenschaftslehre* (1837) wyznaczają symboliczny początek badań zdań pytajnych w obszarze logiki³. Zanim rozważania nad pytaniem staną się domeną nowoczesnej logiki pytań (*erotetic logic*), kwestia pytania okaże się ważnym zagadnieniem teorii poznania i psychologii, a nawet aksjologii i filozofii kultury.

Tym bowiem, w czym od początku uczeni dostrzegali wyróżniającą własność pytania, co pozwalało odróżnić pytanie od sądu – i jednocześnie, co zdarzało się zazwyczaj w przeszłości, zakwestionować możliwość jego badania w ramach rozważań czysto logicznych – jest jego odniesienie do sfery wolicjonalnej pytającego. Z jednej strony, w porównaniu z sądem, pytaniu brakuje ostatecznego rozstrzygnięcia, z drugiej – pytanie wskazuje na jakąś wolę czy pragnienie uzupełnienia aktualnego stanu wiedzy, „podania prawdy” w postaci sądu. Obie charakterystyki pytania prowokują do tego, by pytaniu albo odmówić funkcji zdania, albo też porównać je do jakiegoś rodzaju sądu⁴, albo

³ Whately sugeruje, że Kantowskiemu trójpodziałowi sądów stosunku na sądy kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne, odpowiada takiz sam podział pytań. Por. R. Whately, *Elements of logic*, London 1927 (2), s. 74-75. O ile Whately tylko wzmiankuje na temat pytania, o tyle Bolzano poświęca pytaniu osobne rozważania, w których pytanie rozumiane jest jako zadanie dostarczenia odpowiedzi w postaci prawdziwego sądu. Por. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach 1837, Band 2, §§145, 163. Por. też: I. Dąbska, *Bolzanowska koncepcja zdań pytajnych*, [w:] „Ruch Filozoficzny”, t. XXXIX, 1981, nr 2-4, s. 83-86.

⁴ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, dz. cyt., t. 2, s. 74. Por. też H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leibzig 1912, s. 61-66.

upodobnić pytanie do „samego tylko przedstawienia”⁵, albo też potraktować je jako jedynie wyraz treści przeżyć pytającego. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z pewnym niedocenianiem czy przecenianiem pełnego sensu pytania. Albowiem pytanie nie tylko o czymś mówi, ale także kieruje się ku uzyskaniu prawdziwej odpowiedzi. Tak czy owak pytanie wykazuje się swego rodzaju ambiwalencją, jest fenomenem pośrednim⁶. I właśnie fakt, że pytanie ani nie daje się zrazu ująć za pomocą narzędzi tradycyjnej logiki formalnej, ani nie poddaje się w całości badaniom czysto psychologicznym, sprawia, iż stanowi ono dogodny punkt wyjścia trzeciej – obok logiki i psychologii – drogi badania wytworów myślowych, mianowicie filozofii transcendentnej.

Nie przypadkiem to właśnie w ramach neokantyzmu, który od początku drugiej połowy XIX wieku coraz silniej zaznacza swoje uczestnictwo w niemieckiej filozofii, pytanie staje w samym centrum rozważań nad bytem i jego poznaniem. Wystarczy przytoczyć w tym miejscu słowa przedstawiciela marburskiej odmiany neokantyzmu, Hermanna Cohena:

Im mniej pytanie jest rozbudowane do formy zdania, tym ważniejsza jest jego interpretacja niż jakiegokolwiek rodzaju sądu. Ono jest początkiem poznania. [...] Tak więc pytanie jest fundamentem sądu, można powiedzieć, kamieniem węgielnym w fundamencie⁷.

I dalej mowa jest o tym, że pojęcie jest wielkim znakiem zapytania bycia⁸. Wtórjuje mu reprezentant neokantyzmu badeńskiego, Heinrich Rickert, który zaznacza, że na transcendentally-psychologicznej drodze teorii poznania sąd winien być traktowany jako odpowiedź na pewne pytanie⁹.

Wyeksponowanie poznawczej funkcji pytania idzie w parze z myśleniem w kategoriach problemu. Nauka, byt, dzieje stają się nieskończonym zadaniem, Problemem, którego odtwarzanie i przetwarzanie

⁵ W. Windelband, *Was ist Philosophie?* [w:] *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg i. B. Tübingen 1884, s. 29.

⁶ Wskazywał na tę własność pytania już G. W. Leibniz. Por. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Antyk, Kęty 2001, s. 306.

⁷ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 69.

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. wyd. Tübingen 1915, s. 174; tenże, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentna i logika transcendentna*, tłum. T. Kubalica [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011, s. 83.

pokrywa się z ideą rozumu i – jak ujmował to twórca fenomenologii – postępowaniem europejskiej kultury¹⁰.

Nie dziwi więc, że również Husserl od początku żywo zainteresowany kwestiami logiki i teorii poznania dostrzega problem pytania. Wprawdzie niewiele jest miejsc, w którym *explicite* i *in extenso* porusza on wspomnianą tematykę, jednak bardziej wnikliwa interpretacja jego pierwszych prac, mianowicie zarówno *Logische Untersuchungen* (1901), jak i *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), pokazuje, iż kwestia ta odgrywa bardzo ważną rolę, że tak powiem, organizacyjną¹¹. John Bruin wylicza cztery ujęcia pytania obecne w pracach Husserla: (A) pytanie jest określeniem wątplenia, (B) pytanie jest rodzajem aktu nieobiektywizującego, (C) pytanie jest przyjęciem nastawienia w kierunku rozstrzygającego sądzienia, wreszcie (D) pytanie to rodzaj przeświadczeniowej modalności (*die doxischen Modalitäten*)¹². We wspomnianych pracach Husserla obecne są przede wszystkim ujęcia B i D.

Zacznijmy od tego pierwszego. Najbardziej znaczące dla rozwoju fenomenologii *Badanie VI* zaczyna się od przywołania „starego sporu” o to, „czy swoiste formy zdań pytajnych, życzących, rozkazujących itd. mogą zostać uznane za wypowiedzi, a przez to ich znaczenia za sądy, czy nie”¹³. Odpowiedź Husserla jest następująca: tylko akty obiektywizujące (przedstawienia w szerokim sensie, akty, które odnoszą się bezpośrednio do swego przedmiotu danego w naoczności) są nośnikami znaczeń. Wyrażenia typu pytanie, rozkaz czy prośba nie posiadają samoistnego znaczenia. Ich znaczenie kryje się w fundujących je aktach obiektywizujących, których przedmiotem jest dany w refleksyjnych aktach wewnętrznej naoczności akt zapytywania, żądania czy proszenia. Innymi słowy, „rzekome wyrażenia aktów nieobiektywizujących są praktyczne, a zwłaszcza w komunikacji, bardzo ważnymi, poza tym jednak przypadkowymi uszczegółowieniami wypowiedzi i innych wyrażań aktów obiektywizujących”¹⁴. Przykładowo: pytanie „która jest

¹⁰ Zob. szerzej w: D. Sobota, *Źródłach i inspiracjach Heideggerowskiego pytania o bycie*, dz. cyt., t. 1, część I, rozdz. I.

¹¹ Zob. moje: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, dz. cyt., t. 1, część II, rozdz. II.

¹² J. Bruin, *Homo Interrogans. Questioning and the intentional structure of cognition*, Ottawa 2001, s. 19.

¹³ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, t. II, część II, s. 18.

¹⁴ Tamże, s. 263.

godzina?” nie wyraża aktu zapytywania, w którym tkwiłoby znaczenie odnośnej wypowiedzi, lecz wyraża w postaci zdania pytajnego przyłączający się do spostrzeżenia akt sygnifikatywny (będący aktem obiektywizującym). Tylko ten ostatni jest nośnikiem znaczenia, za pomocą którego wyrażony jest stan rzeczy, że pytający spostrzega wewnętrznie swoje przeżycie zapytywania.

W *Słowie wstępny* wydania z roku 1920 Husserl odcina się od powyższego rozwiązanie¹⁵. Czy powodem tego był fakt, że głównym problemem fenomenologii stała się w oczach Husserla kwestia rozjaśnienia i uzasadnienia fenomenologicznej *epoche*, którą podczas wykładów z roku 1907 nazwał metodą „stawiania-w-pytanie”¹⁶? Czy otwierająca i fundująca pole badań fenomenologicznych koncepcja redukcji, którą Husserl – wbrew opinii niektórych uczniów – uważał za jedyny możliwy sposób uprawiania filozofii, miała być tylko „bardzo ważnym, poza tym jednak przypadkowym uszczegółowieniem”? Ponadto, czy zmiana nastawienia do zagadnienia pytania nie była związana w jakimś stopniu z badaniami z zakresu genealogii logiki, które, wychodząc od aktów psychicznych najniższego szczebla (nieświadoma intencjonalność, syntezy pasywne, zmysłowe horyzonty itp.), ukazują konstytuowanie się przedmiotów logicznych? Czy z perspektywy *Lebensweltu* pytanie jawi się tak samo, jak z punktu widzenia „samotnego życia psychicznego”?

Nie sposób tutaj na te pytania odpowiedzieć. Faktem jest, że *Idee*, a także późniejsze pisma, nieznacznie korygują – czy lepiej powiedzieć: uzupełniają – stanowisko Husserla wobec pytania, nie zmieniając jednak jego zasadniczego przekonania o prymacie zdań oznajmujących (sądów w najszerszym sensie) w badaniach logicznych i ontologicznych. Dzięki uwydatnieniu różnicy między noetyczną i noematyczną stroną przeżycia oraz wprowadzeniu różnych modalności świadomości przeświadczeniowej przed kwestią pytania otwierają się w *Ideach* nowe perspektywy. O ile według *Badan* fakt odniesienia dowolnego przeżycia do jego przedmiotu i sposób tego odniesienia przebiega i jest określony zawsze przez materię aktu, która z istoty jest materią aktu obiektywizującego¹⁷, i dlatego ujęcie specyfiki pytania dotyczy przede wszystkim jakości przeżycia zapytywania, a nie jego materii, a tym bar-

¹⁵ Tamże, s. 7.

¹⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Band II, Hamburg 1986, s. 4, 44. Wyd. polskie: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 10, 54–55.

¹⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, część I, s. 623.

dziej przedmiotu, o tyle w *Ideach*, dzięki odróżnieniu noezy i noematu, Husserl otwiera drogę nie tylko do badania aktu zapytywania (moment noetyczny przeżycia), ale także tego, co zapytane (noematyczny odpowiednik przeżycia). Innymi słowy, obok czystej formalnej teorii konkretnych noetycznych przeżyć zapytywania pojawia się możliwość stworzenia ogólnej i czystej formalnej teorii neomatów pytania¹⁸.

Drugi raz fenomenologiczne badania nad pytaniem otrzymują materiał do przemyśleń za sprawą pojawiającego się w *Ideach* wskazania na różne modyfikacje świadomości przeświadczeniowej i neutralnościowej (w klasyfikacji Bruina ujęcie D). Zdaniem Husserla, u podstaw wszystkich aktów świadomości tkwi pewne praprzeświadczenie (*Urglaube*), którego przedmiotowym korelatem jest pewne i rzeczywiste istnienie czegoś. W dołączających się do niego aktach zapytywania, przypuszczenia, życzenia tworzą się różne jego modyfikacje. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy, że rzeczywistość jest taka, jaka jest, pewna i określona pod każdym względem. Tu pytanie wydaje się być czymś wtórnym wobec *stwierdzenia* istnienia czegoś. Jednak równoległe do tego prawniemania Husserl wprowadza także tzw. modyfikację neutralnościową, która winna być rozpatrywana na tym samym poziomie, co praprzeświadczenie. Dokonuje ona swego rodzaju neutralizacji uznawania czegokolwiek w bycie i bliska jest w swym działaniu temu, co czyni redukcja fenomenologiczna¹⁹, tj. – zgodnie z nomenklaturą wykładów z roku 1907 – metodyczne „stawianie-w-pytanie”. Modyfikacja ta jest obok modyfikacji tetycznej podstawową odmianą świadomości²⁰.

Porównując zarysowane powyżej podejście Husserla do kwestii pytania z tymi, które zawierają prace młodszej generacji fenomenologów, trzeba przyznać, że to pierwsze stanowi tyleż pozytywną, co negatywną inspirację dla tych drugich. Podstawowe założenia, cele, język i metoda fenomenologii Husserla stanowią ogólne ramy, w obrębie których dyskutowane są różnorakie kwestie szczegółowe. Bez tego ogólnego kontekstu nie powstałaby żadna fenomenologia pytania. Na tym polega pozytywna inspiracja płynąca ze strony myśli Husserla. Jednakże to, jak Husserl, poruszając się w wypracowanych przez siebie ramach, traktuje zagadnienie pytania, budzi wśród jego uczniów opór. Dlatego

¹⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, ks. I, s. 343.

¹⁹ Tamże, s. 371.

²⁰ Tamże, s. 388.

można powiedzieć, że fenomenologia pytania zawdzięcza o wiele więcej następcom Husserla niż jemu samemu.

Wśród jej twórców – obok osoby Dauberta, Heideggera i Ingarden – należy wymienić przede wszystkim Adolfa Reinacha i Friedricha Löwa. Ten pierwszy rozważał pytanie w ramach swojej teorii aktów kolektywnych (*soziale Akte*)²¹. Ten drugi był uczniem fenomenologa Alexandra Pfändera. Rozpatrywał on pytanie jako „życzenie wiedzy”²². Schuhmann oraz Smith zwracają uwagę, że zarówno w ujęciu Reinacha, jak i Löwa daje się zauważyć wpływ myśli Dauberta²³.

2. JOHANNES DAUBERT

W kręgu fenomenologów monachijskich zainteresowanie zagadnieniem pytania związane było przede wszystkim z dyskusjami na temat *Badań logicznych* Husserla. Największym znawcą i propagatorem dzieła Husserla był w tej grupie Johannes Daubert. Wśród badaczy, uchodzi on nawet za jednego z twórców ruchu fenomenologicznego²⁴. Mimo entuzjastycznego przyjęcia pracy Husserla, jest on autorem obszernych krytycznych do niej komentarzy²⁵. Jego polemika z dziełem mistrza dotyczy w głównej mierze performatywnego pojęcia języka. Wspomnieliśmy wcześniej, że dla Husserla aktami fundującymi język są akty mające znaczenie, do grupy których zalicza on tzw. akty obiektywizujące, czyli przedstawienia. Ich językowym wyrazem są wy-

²¹ A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Wien 1989, t. 1, s. 160 i n., 355 i n.

²² F. Löw, *Logik der Frage* [w:] „Archiv für die gesamte Psychologie”, 66 (1928), s. 357–436.

²³ K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology* [w:] „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XLVII, No. 3, 1987, s. 358 (przypis 13), 361 (przypis 21).

²⁴ Na temat osoby Dauberta, jego oddziaływania i pozostawionych przez niego zapisów zob. K. Schuhmann, *Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript* [w:] *Phenomenology in Practice and Theory*, Dordrecht 1985, s. 3–7. Ingarden pisze na temat osoby Dauberta następująco: „Johannes Daubert był osobliwą postacią. Zdaniem wszystkich moich przyjaciół monachijskich, którzy mi o nim opowiadali, był on tam najmądrzejszym filozofem. Nigdy jednak nie napisał ani słowa — i dziś nikt nie może stwierdzić, co wiedział i co zrobił w filozofii Daubert. W pewnym jednak sensie był on centralną postacią grupy monachijskiej” (R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1971, s. 33).

²⁵ R. N. Smid, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations* [w:] „Husserl Studies”, vol. 2 (3), 1985, s. 267–290.

powiedzi, mające postać sądu. Wszystkie inne wypowiedzi, a więc, na przykład, życzenia, rozkazy, prośby czy pytania, mają pochodny charakter, zależny od fundujących je aktów obiektywizujących. Daubert krytykuje takie ujęcie, twierdząc, że te „okazjonalne wyrażenia” – jak je nazywał Husserl – mają u podstaw własne akty znaczenia, niezależne od aktów obiektywizujących. Tym samym krytyka Dauberta wpisuje się w obecny wśród fenomenologów monachijskich nurt badań nad odsuniętymi przez Husserla na margines fenomenologiczno-transcendentalnej logiki aktami mowy, które realizowane są w żywej komunikacji pomiędzy rzeczywistymi osobami²⁶. W tę stronę będzie podążał również Heidegger. Z naszej strony na uwagę zasługuje przede wszystkim Dauberta „fenomenologia pytania”²⁷.

Daubert rozpoczyna swoje analizy pytania od rozróżnienia: 1. psychicznego aktu zapytywania (*das Fragen*), 2. pytania rozumianego jako pewien idealny konstrukt logiczny (*die Frage*) oraz 3. pytania jako wypowiedzi adresowanej do kogoś drugiego (*die Anfrage*). Zgodnie z tym rozróżnieniem dzieli on swoje badania na trzy części.

²⁶ Por. K. Schuhmann, *Die Entwicklung der Sprachakttheorie in der Münchener Phänomenologie* [w:] tenże, *Selected Papers on Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, 2004, s. 79–100. Warto podkreślić fakt, że w XX wieku fenomenolodzy monachijscy byli jednymi z pierwszych, którzy uprawiali teorię aktów mowy, szeroko rozwiniętą później przez filozofów anglosaskich. Por. w tej sprawie gorzką uwagę Ingardena w jego *Przedmowie* do polskiego wydania *Ideji I Husserla* (R. Ingarden, *Przedmowa* [w:] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. XVI, przypis oznaczony gwiazdką).

²⁷ Daubert zaczął nad nią pracę na początku 1911 roku. Jej wyniki miały zostać opublikowane w pierwszym numerze redagowanego przez Husserla „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, jednak tekst nie ukazał się do dnia dzisiejszego. Myśl Dauberta jest stosunkowo słabo znana przede wszystkim dlatego, że przez całe życie nie opublikował on ani jednego słowa. Dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku Reinhold Smid (ogromny wkład mają tu także Elisabeth i Karl Schuhmann) odszyfrował pozostawione przez niego odręczne zapiski. Prace nadal trwają. Teksty Dauberta, zatytułowane *Frage*, zostały zebrane i oznaczone jako *Daubertiana DI 2, EI 2* i udostępnione w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium oraz w Center for Advanced Research in Phenomenology w Pittsburgu (Pensylwania) i Waterloo (Ontario). Streszczenie i omówienie Daubertowskiej fenomenologii pytania zawiera tekst: K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, opublikowany w „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XLVII, No. 3, 1987, s. 353–384. Swoją prezentację Daubertowskiej filozofii pytania zawdzięczam temu właśnie artykułowi (niestety na chwilę obecną nie mam możliwości skorzystania z oryginału), którego główne tezy zdecydowałem się tu powtórzyć – przede wszystkim z racji tego, że w Polsce twórczość Dauberta jest praktycznie w ogóle nieznaną.

Pierwszą zajmują przede wszystkim rozważania krytyczne. Daubert polemizuje z takimi ujęciami aktu zapytywania, które próbują zredukować go do stanu wątpliwości czy niepewności (Ch. Sigwart). Argumentuje, że zapytywanie nie jest trwałym stanem, lecz jednostkowym wydarzeniem. Podobnie odrzuca on pomysł utożsamiania zapytywania z pragnieniem czy pożądaniem (A. Meinong, B. Bolzano). Te ostatnie wiążą się z chęcią posiadania czegoś, przywłaszczenia, zaspokojenia jakiejś potrzeby. Nawet tzw. pragnienie wiedzy nie jest tym samym, co zapytywanie. Możemy w tym przypadku mówić co najwyżej o tym, że to pragnienie motywuje i towarzyszy pytaniu, ale nigdy, że zapytywanie składa się z niego. Zresztą zapytywanie jest możliwe bez odwoływania się do jakiegokolwiek pragnienia. Na przykład, kiedy zadajemy pytania grzecznościowe lub kiedy ktoś pyta w imieniu kogoś innego. Akt zapytywania nie jest także równoznaczny z życzeniem. Wprawdzie upodobnia je do siebie to, że inaczej niż w przypadku pragnienia, życzenie i pytanie nie dążą do aneksji swojego obiektu, lecz pozostają w stosunku do niego w pewnym dystansie; ponadto pytanie i życzenie mają swe własne formy językowego wyrazu, odnoszą się do swych przedmiotów, czyniąc zeń podmiot, posiadający określone własności, zakładają więc elementy refleksji, czego nie można powiedzieć o pragnieniu. Jednak życzenie nie jest pytaniem, dlatego że – jak zauważa Daubert – jest ono bardziej niż pytanie gotowe pozostać jedynie „pobożnym życzeniem”, bez konsekwencji i bez parcia na swoje ziszczenie. Pytanie natomiast implikuje pewną decyzję. Nieprzystawalność do siebie zapytywania i życzenia ukazuje również brak możliwości ich wzajemnego zastępowania w wypowiedziach. Wreszcie zapytywanie nie jest tym samym, co „fenomen zainteresowania”. F. Brentano nazywa w ten sposób klasę zjawisk psychicznych, które można uporządkować w szereg opozycji, np. miłość – nienawiść, przyjemność – nieprzyjemność itp. Te opozycje nie dotyczą przedmiotu zainteresowania, lecz odniesienia do niego²⁸. Zapytywanie nie należy do tego rodzaju fenomenów psychicznych, dlatego że – jak argumentuje Daubert – nie posiada przeciwieństwa. Odpowiedź nie jest przeciwieństwem pytania, lecz jego uzupełnieniem.

W celu określenia istoty aktu zapytywania Daubert próbuje zbadać relację, jaka zachodzi między aktem zapytywania a wypowiedzą językową „pytanie” oraz „sąd”. Dla Husserla zdanie pytajne nie ma samo-

²⁸ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Wł. Galewicz, Warszawa 1999, s. 323–324.

dzielnego znaczenia: jego znaczenie kryje się w sądzie, który wyraża wewnętrzne spostrzeżenie aktu zapytywania. Daubert nie zgadza się na tego rodzaju redukcję wszystkich aktów mających znaczenie do aktów obiektywizujących („reprezentacji”). Twierdzi, że pytania, analogicznie do sądów, wyrażają leżące u ich podłoża akty zapytywania, które mają własne znaczenie. Nie oznacza to jednak, że są one aktami obiektywizującymi. W przeciwieństwie do Husserla, a także niektórych dzisiejszych badaczy, Daubert ma wątpliwości: „czy kiedy stawiam pytanie i wypowiadam je, wówczas mówię coś o swoich doświadczeniach?”²⁹

Zdaniem Dauberta, pytanie i sąd znajdują się na tym samym poziomie logicznym. Niekiedy, porównując pytanie z sądem, ujmuje się ten ostatni jako odpowiedź na pytanie. Tak czynił np. H. Rickert, który uważał, że idealną strukturę sądu w odniesieniu do wartości prawdy najlepiej wyjaśnić w taki sposób, że potraktuje się ów sąd jako odpowiedź na pytanie. Od tego stwierdzenia Rickerta wyjdzie również Heidegger. Według Dauberta, tego rodzaju utożsamienie sądu z odpowiedzią jest psychologicznie zupełnie fałszywe. Sądzenie nie dokonuje się jako reakcja na wcześniejsze akty, odpowiedź natomiast jest ściśle skorelowana z postawionym pytaniem. Propozycja Rickerta wychodzi od tego określenia relacji między pytaniem i sądem, które swego czasu dał H. Lotze. Twierdził on, że oba mają tę samą zawartość logiczną, a więc mają to samo znaczenie, tyle że wyrażają różny stosunek podmiotu wobec tej treści. Pytanie pozostawia ją w zawieszeniu, sąd natomiast afirmuje ją lub neguje. Daubert zauważa jednak, że afirmacja i negacja nie pojawiają się dopiero za sprawą rozstrzygnięcia w sądzie, lecz mogą być obecne również w pytaniu. Możemy postawić zarówno pytanie: „czy jest ktoś w domu?”, jak i „czy nie ma nikogo w domu?”

Wskazując na idealną zawartość znaczeniową pytania i sądu, Daubert przechodzi do analizy drugiej składowej fenomenu pytania, jakim jest pytanie rozumiane jako artefakt logiczny. Daubert traktuje pytanie jako coś niezależnego od tego, czy ktoś aktualnie pyta czy nie. Znaczenie danej wypowiedzi pytającej jest nie tylko zawsze takie samo, lecz nie posiada w sobie także żadnych niedopowiedzeń czy niedookreśleń. Tymczasem często właśnie w niepełności widzi się specyficzną własność pytania. Według Dauberta, na poziomie znaczenia pytanie jest tak samo w pełni określone, jak sąd. Niepełność pojawia się dopiero wtedy, kiedy przekraczamy sferę czystego znaczenia i zwracamy się w stronę

²⁹ Cyt. za: K. Schuhmann, B. Smith, *Question: An Essay in Daubertian Phenomenology*, dz. cyt., s. 364.

relacji, jaka zachodzi między pytaniem a przedmiotem, o który ono pyta. W ten sam sposób będzie rozumował też Ingarden.

Badając tę relację Daubert dostrzega, że pod tym względem pytanie jest o wiele bliższe sądowi niż czystemu spostrzeganiu. To ostatnie ujmuje rzecz taką, jaką ona jest sama w sobie, ze wszystkimi jej własnościami, które tworzą nierozzerwalną jedność rzeczy. Tymczasem zarówno pytanie, jak i sąd, odnoszą się do przedmiotu w taki sposób, że wydzielają w nim pewne fragmenty, które następnie mogą stać się dalszym tematem operacji poznawczych. W przypadku sądu mamy do czynienia nie z rzeczą, lecz ze stanem rzeczy (*Sachverhalt*)³⁰. Rozróżnienie stanu rzeczy i samej rzeczy ma fundamentalne znaczenie dla dalszych analiz pytania. Inaczej niż czyste postrzeganie, które bierze przedmiot takim, jakim się on jawi, akt myślowy sądenia ujmuje rzecz i jej części w kategorii (podmiotu i orzeczenia) i ustanawia między nimi odpowiednie relacje. W ten sposób tworzy się w aktach poznawczych wyższego rzędu jakby nowa warstwa ontologiczna. Chcąc odróżnić rzecz od stanu rzeczy Daubert wprowadza dodatkowe pojęcie „stanu poznania” (*Erkenntnisverhalt*), czyli stanu rzeczy, który jest poznany. *Sachverhalt* stanowi obiektywną strukturę rzeczy, jej własności i relacji, *Erkenntnisverhalt* jest natomiast stroną czy też aspektem stanu rzeczy i służy jako przedmiotowy korelat konkretnego aktu sądenia.

Podobnie jak sądenie, również akt zapytywania nie odnosi się wprost do samej rzeczy, lecz do rzeczy ujętej w odpowiednie kategorie. Przedmiotowym korelatem pytania nie jest jednak *Sachverhalt*, lecz *Frageverhalt*, tak samo jak korelatem życzenia jest *Wunschverhalt* itd. W pytaniu przedmiot dany jest jako zapytany. Nie oznacza to jednak, że akt zapytywania, tak samo jak sądenie, obiektywizuje swój przedmiotowy korelat. Zapytywanie nie rejestruje w obiekcie faktycznie istniejących luk czy – jak mawiał Ingarden, którego przytaczają autorzy omawianego tu artykułu – „miejsc niedookreślenia”. Pytanie nie ustanawia niczego w samym obiekcie, który jako taki jest zawsze w pełni określony. Pytanie stanowi proces w pewnym sensie przeciwny do tego, co dzieje się w aktach obiektywizujących. Jedyne, co czyni akt zapytywania, to „otwarcie”³¹ pewnej struktury po stronie obiektu, który

³⁰ Na ten temat zob. K. Schuhmann, *Der Begriff des Sachverhalts bei Johannes Daubert* [w:] K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, dz. cyt., s. 201–218.

³¹ Warto zauważyć w tym miejscu, że używany przez Dauberta termin *Öffnung* stanie się jednym z podstawowych pojęć Heideggerowskiej ontologii. O otwartości stanu rzeczy rozumianego jako korelat zdania mówi również Ingarden. Por. R. Ingarden,

albo jeszcze nie został w pełni rozpoznany, wówczas pytanie zapoczątkowuje proces obiektywizacji, albo w swojej ustanowionej już wartości został zakwestionowany. Otwieranie tego, co w przedmiocie ustanowione, nie dzieje się oczywiście samo dla siebie, lecz zmierza do ponownego „zamknięcia” zakwestionowanych treści w sądzie. Daubert nie zgadza się jednak z Husserlem, że pytanie „celuje w sąd”. Zapytywanie celuje raczej w samo poznanie rzeczy (*Erkenntnisverhalt*), które może być wyrażone w akcie sądenia, ale nie musi. Odpowiedź na pytanie może przyjąć postać np. niemego działania, kiedy ktoś komuś coś pokazuje.

Ta ostatnia sytuacja wskazuje na trzeci wyróżniony wcześniej aspekt pytania – jego funkcję komunikacyjną (*die Anfrage*). Inaczej niż w „samotnym życiu psychicznym”, w „żywej mowie” pytanie stawiane jest zwykle komuś innemu, od kogo oczekujemy odpowiedzi³². O ile Husserl uważał, że ta różnica jest dla znaczenia sensu pytania sprawą zupełnie drugorzędną, o tyle dla Dauberta, podobnie jak dla Reinacha, który traktował pytanie jako akt społeczny, różnica ta ma pierwszorzędne znaczenie: tylko w sytuacji żywej mowy pytanie uzyskuje swój właściwy sens. Dotyczy to zarówno pytań czysto poznawczych, jak i pytań np. o pozwolenie. Te pierwsze powstają z pytań typu *Anfrage* na drodze uogólnienia i abstrakcji, te drugie natomiast nawet wówczas, kiedy celują w uzyskanie czegoś innego niż wiedza, osiągają to na drodze *poznania* określonego stanu rzeczy.

Problem różnicy między pytaniami *stricte* poznawczymi, stawianymi np. samemu sobie podczas badania naukowego, a pytaniami praktycznymi, zakomunikowanymi innej osobie w celu wywołania jakiegoś działania, wskazuje na o wiele bardziej skomplikowaną kwestię relacji między sferą logiki i nauki w ogóle (obszarem tego, co teoretyczne) a sferą życia codziennego³³. Zdaniem Dauberta, pytanie teoretyczne

O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 201.

³² Autorzy referowanego artykułu pytają w nawiązaniu do pewnych uwag zawartych w manuskryptach Dauberta, czy nie jest tak, iż akt zapytywania musi być nierozzerwalnie związany z byciem zaadresowanym do innej osoby. Gdyby tak było, pytanie w mowie samotnej albo w ogóle nie mogłoby być nazwane pytaniem, co najwyżej w sensie metaforycznym, albo też mogłoby zostać uznane jako pytanie w sensie pochodnym, jako pytanie zaadresowane do fikcyjnej osoby.

³³ Jak się wkrótce okaże, jest to także kwestia ogniskująca myśl Heideggera. Różnicą między pytaniami występującymi w codziennej komunikacji i pytaniami naukowymi zajmował się m.in. uczeń Heideggera, H. Rombach. Por. H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Freiburg–München 1988 (2).

powstaje poprzez odcięcie się od „swoich żywych powiązań i źródeł”, i funkcjonuje jako „pusta forma, wypełniona nieautentycznym życiem”. Autentyczne pytanie potrzebuje „animacji”, tj. swego rodzaju zanurzenia czystej formy pytania w strumieniu życia. Dokonuje się ono np. podczas wypowiedzania pytania i adresowania go do drugiej osoby. Adresowanie pytania nie jest dla niego obojętne. Zwykle stawia się pytanie jako efekt namysłu lub też po prostu zdania sobie sprawy z pewnych potrzeb, pragnień i zaistniałych okoliczności. Stąd też ogromne różnice, jakie zachodzą między pytaniami o tej samej treści, stawianymi w różnych okolicznościach przez różne osoby. Daubert wyróżnia dwa rodzaje zainteresowania, które leży u podstaw żywego pytania, które jednak nie ujawnia się *explicite* w jego treści. Z jednej strony, jest to aktualnie przeżywana, chwilowa wola dowiedzenia się czegoś na temat tego, o co pytanie pyta, z drugiej – jest to trwająca przez dłuższy czas tendencja czy też ukierunkowane zainteresowanie, pewna leżąca u podstaw naszych świadomych zainteresowań postawa, która nie musi być wcale uświadamiana. Mówiąc o podwójnym zainteresowaniu, Daubert konkluduje: „łatwo zauważyć, że właśnie pozostawiliśmy za sobą sferę logiki”. Nie znaczy to jednak, że weszliśmy na grunt rozważań psychologicznych. Pytanie nie jest ani pragnieniem, ani wolą dowiedzenia się czegoś. W logicznej zawartości pytania nie ma śladu tego rodzaju interesu. Ten ostatni nie zmienia logicznej treści pytania, lecz nadaje pytaniu życie.

Zejście z poziomu rozważań logicznych pozwala uchwycić jeszcze jeden bardzo ważny element zapytywania. Chodzi mianowicie o intonację. Zdaniem Dauberta, który pośród fenomenologów jako pierwszy zwrócił uwagę na to zjawisko, intonacja nie zmienia znaczenia pytania tudzież sądu, lecz uściśla sens danej wypowiedzi, ogniskuje uwagę na określonym fragmencie zdania. Dodajmy tylko, że przez to zwrócenie uwagi na niezmiernie ważny dla zjawiska pytania fenomen intonacji otwiera się przed teorią pytania możliwość badania relacji między pytaniem a cielesnością.

Jako prowizoryczne podsumowanie prezentowanych tu badań Dauberta niech posłuży następująca uwaga. Pomysł podziału fenomenologii pytania na fenomenologię aktu zapytywania, fenomenologię idealnej zawartości „pytania” oraz fenomenologię praktyki pytania rodzi pytanie o możliwość i przebieg ostatecznej syntezy, dzięki której pytanie, który znamy i realizujemy z taką łatwością w mowie potocznej niemal od najmłodszych lat, jest przeżywane jako jednolity fenomen. Innymi słowy, analizy Dauberta pozostawiają otwartą kwestię, czy da się

zdefiniować pytanie za pomocą jednoznacznych kategorii i jako całość uchwycić w ramach jednej dziedziny wiedzy.

Czy znajdziemy odpowiedź na to pytanie u Heideggera?

3. MARTIN HEIDEGGER

Mimo że Daubert za życia nie opublikował żadnego ze swych projektów, był wśród fenomenologów postacią niezmiernie wpływową i niemal legendarną. Jest jednak mało prawdopodobne, że młody Heidegger znał Daubertowską fenomenologię pytania. W pismach Heideggera nie ma ani jednego odniesienia do osoby monachijskiego fenomenologa. Kiedy w roku 1916 Husserl przeniósł się do Fryburga, gdzie jego asystentem został Heidegger, Daubert nie brał już czynnego udziału w życiu intelektualnym. Do filozofii powrócił na początku lat trzydziestych, między innymi dokonując krytyki Heideggerowskiego *Sein und Zeit*³⁴. Co ważne jednak, w swej polemice z głównym dziełem Heideggera nie odniósł się on do kluczowego dla kwestii pytania rozdziału pierwszego (zwłaszcza zawartego w nim paragrafu drugiego).

Również niniejsze przedstawienie Heideggerowskiej fenomenologii pytania pomija analizy zawarte w *Sein und Zeit*. Oczywiście pojawiające się tam pytanie o bycie (*Seinsfrage*) jest zarówno dla Heideggera fenomenologią pytania, jak i fenomenologią pytania w ogóle, sprawą zasadniczą i, myśląc o jej wyczerpującej prezentacji, nie sposób nie odnieść się do tej kwestii w dłuższych wywodach. Jednak zamierzenia naszej pracy nie sięgają tak daleko. Można uznać, że sławne *Seinsfrage* stanowi kolejny krok na drodze Heideggerowskiej refleksji nad pytaniem³⁵. Zaczęła się ona jeszcze podczas jego studiów filozoficznych i tuż po ich zakończeniu zaowocowała odrębnym referatem dotyczącym problemu pytania. Odczyt ów z roku 1915 stanowił najprawdopodobniej także zarys jednej z jego propozycji wykładu habilitacyjnego. Obok wygłoszonego odczytu na temat czasu w naukach humanistycznych i niewybranego referatu o pojęciu liczby Heidegger zaproponował jeszcze omówienie *das logische Problem der Frage*³⁶. Także tuż

³⁴ Krytyczne zapiski Dauberta z lektury dzieła Heideggera omawia K. Schuhmann w artykule pt. *Daubert und Heidegger*, zamieszczonym w jego *Selected Papers on Phenomenology*, dz. cyt., s. 185–199. Heidegger nie znał tej krytyki.

³⁵ Tematem Heideggerowskiego *Seinsfrage* zajmują się w osobnym artykule. Zob. D. Sobota, *Geneza, struktura i dynamika »Seinsfrage«*, [w:] „Filo-Sofija”, 11 (2010/2), s. 41–71.

³⁶ Treść wniosku Heideggera z 2 lipca 1915 roku o przyjęcie jego pracy habilitacyjnej wraz z propozycją trzech wykładów zamieścił T. Sheehan w swoim studium

po pierwszej wojnie światowej podczas swoich pierwszych fryburskich wykładów powrócił do tematu pytania, tyle że uczynił to w zupełnie innym kontekście niż w okresie składania swojej habilitacji. Również podczas wykładu w Marburgu w roku 1923/1924 Heidegger naszkicował rozległy projekt badań nad pytaniem³⁷. Wykład ów zawierał już niemal w pełni rozwinięty zarys analityki egzystencjalnej, która trzy lata później okaże się koniecznym przejściem na drodze stawiania pytania o bycie.

W swojej prezentacji Heideggerowskiej fenomenologii pytania chciałbym zwrócić uwagę przede wszystkim na ów młodzieńczy referat, który Heidegger wygłosił 10 lipca roku 1915 na seminarium Rickerta poświęconym *Logice* Lotzego. Odczyt nosi tytuł *Frage und Urteil*³⁸.

W odczycie tym skupiają się niczym w soczewce najważniejsze motywy przyszłej Heideggerowskiej filozofii. Co ważne, inaczej niż Daubert czy Ingarden, Heidegger podstawowym punktem wyjścia swoich rozważań nie czyni fenomenologii Husserla, lecz badania Rickerta zawarte w jego pracy *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Nie znaczy to oczywiście, że Heidegger w ogóle nie odnosi się do fenomenologii Husserla. Sam Rickert, a zwłaszcza jego uczeń Emil Lask, którego pisma Heidegger niezwykle wysoko cenił, nawiązywał w swoich pracach do odkryć autora *Idei*. Wyznaczają one wyraźnie także kierunek Heideggerowskich analiz pytania.

pt. Heidegger's »Lehrjahre«, opublikowanym w *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London 1988, s. 77–78 (tłumaczenie angielskie), 120 (w języku oryginału).

³⁷ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, t. 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, Frankfurt am Main 2006, s. 73 i nast.

³⁸ Wystąpienie to zostało po raz pierwszy opublikowane w roku 2002 jako dodatek do zbioru korespondencji między Heideggerem i Rickertem: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Frankfurt am Main 2002, s. 80–90. Publikacja w ramach *Gesamtausgabe* przewidziana jest w tomie osiemdziesiątym, 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. Zob. np. J. Grondin, *Why Reawaken the Question of Being?* [w:] *Heidegger's Being and Time. Critical essays*, 2005, s. 20. Zob. mój komentarz do tego wystąpienia, w: D. Sobota, *U źródeł Seinsfrage. Martina Heideggera „Pytanie i sąd”* [w:] „Filo-Sofija” 2012, nr 1 (16), s. 55–83. Główne tezy prezentowanego obecnie omówienia Heideggerowskiego referatu zostały po raz pierwszy zaprezentowane w: D. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, dz. cyt., t. 1, część I, rozdz. 2, 2.

Przypomnijmy. Rickert odróżnia dwie drogi teorii poznania: drogę transcendentально-psychologiczną i drogę transcendentально-logiczną. Pierwsza czyni punktem wyjścia poznanie rozumiane jako odniesiony do przedmiotu psychiczny akt poznania; druga wychodzi od przedmiotu poznania i, abstrahując od rzeczywiście spełnianych aktów poznania, bada czyste idealne struktury logiczne³⁹. Wchodząc na tę pierwszą drogę, Rickert nie zamierza badać realnych procesów psychicznych zachodzących w mózgu człowieka, lecz przeżycia poznania realizujące cel poznania, jakim jest prawda. Zwrócenie uwagi na normatywny aspekt przeżycia poznania pozwala odróżnić czysto psychologiczne badania procesów psychicznych od badań transcendentalnych. W ramach tych drugich proponuje potraktować poznanie jako sądzenie, a to z kolei jako odpowiedź na pytanie⁴⁰. Jego rozumienie pytania wychodzi od przywołanego przez nas wcześniej rozróżnienia Lotzego: w przeciwieństwie do sądu „pytanie jest wolnym od zaprzeczenia lub potwierdzenia wyrażeniem treści”⁴¹. Dla Rickerta (i Windelbanda) pytanie jest bliższe przedstawieniu niż sądowi, albowiem brakuje mu, podobnie jak „samemu tylko przedstawieniu”, rozstrzygnięcia ze strony woli. Niestety, Rickert nie prowadzi dalej swoich badań nad pytaniem. Mimo to trzeba jednak stwierdzić, że jego próba analizy sądu jako odpowiedzi na pytanie ma doniosłe znaczenie dla problematyki pytania. Umiejscawia on mianowicie problemat pytanie w przestrzeni wyznaczonej relacją między podmiotem poznania i przedmiotem poznania.

Z tego też powodu, wychodząc z tego punktu, Heidegger może powiedzieć, że tematyka pytania obejmuje w istocie dwa podstawowe problemy, którym – jak się wkrótce okaże – poświęci on całą swoją filozoficzną twórczość. Stanowią one dwa podstawowe momenty pytania o bycie, między którymi rozgrywa się swego rodzaju eroteryczna⁴² gra. Są to: (1) problem relacji między pytaniem a tym, o co ono pyta, jego przedmiotem (*Sein*); oraz (2) problem relacji między pytaniem a tym, który pyta, czyli podmiotem (*Dasein*).

Zauważmy, że gdy Heidegger w *Byciu i czasie* twierdzi, że:

³⁹ H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentálna i logika transcendentálna*, dz. cyt.

⁴⁰ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, dz. cyt., s. 174 i nast.

⁴¹ H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leibzig 1912, s. 61.

⁴² Na temat odróżnienia erotetyki od eroteryki por.: D. Sobota, *Źródła i inspiracje...*, dz. cyt., t. 1, s. 25 (przypis 12).

Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, tego bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy. Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu⁴³.

– to w sposób odpowiednio ontologicznie „zmodyfikowany” wkracza na drogę transcendentalno-psychologiczną. Gdy natomiast Ingarden pisze, że:

Wymawiając słowo «pytanie», możemy przez nie rozumieć dwie różne rzeczy: 1) pytanie w sensie pewnego aktu świadomości, czyli zapytywanie, 2) zdanie pytajne, będące wytworem aktu zapytywania i pewną jednością znaczeniową. Ograniczyć się w dalszych wywodach tylko do badania pytania jako zdania pytajnego⁴⁴.

– wtedy wybiera drogę transcendentalno-logiczną.

Inaczej niż Daubert, Heidegger nie kwestionuje pomysłu Rickerta, aby utożsamiać sądzenie z odpowiedzią. Zauważa wprawdzie, że tego rodzaju identyfikacja jest, czysto psychologicznie rzecz ujmując, całkiem fałszywa, jednakże z perspektywy transcendentalnej daje się ona obronić. Co innego budzi zastrzeżenia Heideggera. Jeśli sąd rozpatruje się jako akt, to również jako akt należy traktować pytanie. Mylił się Rickert, uważając, że jest ono podobne do przedstawienia, które ze swej strony stanowi materię sądu. Heidegger podąża w tej kwestii nie tyle za „teorią” pytania zawartą w *Badaniach* Husserla, co bardziej za jej poprawioną wersją, znajdującą się w *Ideach*. Pytanie i sąd są aktami na tym samym pięttrze struktury przeżycia poznania, mianowicie są aktami, tym natomiast, co je odróżnia, jest odmienna jakość intencjonalnego nakierowania. Jednak żeby tę różnicę uchwycić, Heidegger proponuje zmienić optykę i przyjrzeć się temu, jaki sens „spełniają” oba akty. Za Lotzem powtarza: sens jest tym, co obowiązuje. W ten sposób przyznaje aktowi sądenia jakość rozstrzygnięcia, ustanowienia, zatrzymania.

A jaki sens ma spełnienie pytania? „I dalej: czy zawartość pytania ma w sobie trwale istnienie analogicznie do zawartości sądu? Czy podobnie jak sądy są prawdziwe i obowiązują bez ich wydawania, tak istnieją pytania bez kogoś, kto pyta?”. Heidegger wskazuje na istnienie tzw. problemów matematycznych (np. problem Fermata), które wydaje się, że zawierają obiektywną treść, niezależną od tego, czy ktoś ją dostrzeże (pyta o nią) czy nie. Czy można przyjąć i scharakteryzować

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 10 (§ 2).

⁴⁴ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych* [w:] R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–328.

istnienie treści pytania (tego, o co ono pyta) przed aktem pytania i niezależnie od niego? Niewątpliwie jest to wyjątkowo trudna kwestia, którą podejmie również R. Ingarden⁴⁵. Jest to przede wszystkim jednak pytanie, którego znaczenie dla całości twórczości Heideggera jest trudne do przeceniania. Jak wielką wagę dla Heideggerowskiej drogi myślowej ma postawione w tym młodzieńczym wystąpieniu pytanie o przedmiot pytania, niech poświadczy fakt, że w § 2 *Bycia i czasu*, analizując strukturę formalną pytania o sens bycia, za ów strukturalny moment tego, o co to pytanie pyta (*Gefragtes*), uznaje Heidegger samo bycie. Problem odniesienia pytania do tego, o co ono pyta – tzw. problem *Seinsfrage* – ma charakter wiążący dla całego Heideggerowskiego myślenia.

W swym wystąpieniu Heidegger cofa się na pozycję, z której pytanie rozpatrywane jest jako akt i stwierdza, że „zawartość pytania jest o wiele ściślej związana z właściwym aktem pytania niż treść sądu z aktem sądu”. Badanie pytania przenosi się z „semantycznej” relacji między nim a tym, o co ono pyta, na grunt „pragmatycznej” relacji między pytaniem a pytającym.

Jak zbudowany jest akt pytania? W opozycji do Windelbanda i Rickerta Heidegger jest zdania, że pytanie nie jest tylko czystym przedstawieniem, czystym domniemaniem przedmiotu. Na pewno i to jest w akcie pytania, jak w każdym akcie, zawarte. Pytanie jednak jest czymś więcej niż nagie przedstawienie. Jest natomiast czymś mniej, jeśli porównać je z rozstrzygnięciem. Może jest więc czystym przypuszczeniem (*Annehmen*), o którym pisał Alexius Meinong, definiując je jako „dziedzinę pośrednią między przedstawieniem a sądem”⁴⁶? Także nie. Z jednej strony, jest ono czymś mniej niż przypuszczenie, z drugiej, czymś więcej. Mniej – albowiem przypuszczenie jest już pewnego rodzaju zajęciem stanowiska, tymczasowym rozstrzygnięciem, pytanie natomiast „pozostaje czymś całkiem otwartym”. Więcej – ponieważ jednak pozostaje ono stale odniesione do rozstrzygnięcia, nakierowuje się na rozstrzygnięcie, które ma miejsce w akcie sądu. Z tego wynika pewna charakterystyka dla treści pytania, mianowicie, że musi ona być stale przyporządkowana treści sądu.

Badając dalej akt pytania, można zauważyć – to spostrzeżenie występuje już u Dauberta – że jest on zabarwione pewnym interesem. W pytaniu czegoś się chce. Czy pytanie więc jest aktem woli? Heidegger odpowiada przecząco: w chceniu zawsze chcemy coś zrealizować

⁴⁵ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, dz. cyt., § 2.

⁴⁶ A. Meinong, *Supozycje*, tłum. J. Grudzińska, Toruń 2004, s. 18.

praktycznie. Pytanie jest pewnym działaniem woli, jednak w tym sensie każdy akt jest aktem – czynnością – podmiotu, który chce spełniać swe akty. Akt pytania jest od woli niezależny. Dlatego też charakterystyka pytania jako „chcienia wiedzy” (np. A. Stadler) nie trafia w istotę aktu pytania. Pytanie nie jest także życzeniem odpowiedzi. Można życzyć sobie odpowiedzi, jednak nie pytać.

Pytanie tworzy treść, która następnie w odpowiedzi staje się treścią sądu. Heidegger nazywa ten twórczy moment pytania stawianiem do dyspozycji (*Bereitstellen*) możliwego sensu sądu. Ów twórczy moment pytania wskazuje, że istota pytania zakorzeniona jest w subiektywności. To tworzenie możliwej treści dla sądu dzieje się w szczególnej intencji, która skupia w sobie wyżej wspomniane momenty sensu (tworzenie możliwości, życzenie), wyrażanej na przykład określoną „barwą dźwięku” – właściwej intencji, którą właśnie nazywamy „pytaniem”.

Opisując sens spełnienia aktu pytania, rozkładamy go na elementy (akt woli, życzenie, przypuszczenie itd.), ażeby następnie opisać je jeden po drugim. Nie udaje się więc nigdy w pełni, „za jednym zamachem”, uchwycić tego, czym jest pytanie. Nawet jeśli udaje się uchwycić je wszystkie na raz, to brakuje danych odnośnie do sensu ich powiązania. „To, czym jest zapytywanie, pozwala się całe jedynie przeżyć” – konkluduje Heidegger, wskazując tym samym na wymiar życia, którego nie jest już w stanie ogarnąć filozoficzne badanie, posługujące się neokantowskimi czy fenomenologicznymi (Husserl) narzędziami logiki i teorii poznania. W tym momencie o wiele bliżej Heideggerowi do filozofii życia Diltheya. Fenomenologia pytania prowadzi więc do hermeneutyki faktycznego życia, którego podstawowym charakterem jest pytalność (*Fraglichkeit*). W niej trzeba szukać źródeł tego, że człowiek w ogóle pyta⁴⁷.

Heidegger – podobnie czynił Daubert – wskazuje na życie jako na ten wymiar, w którym pytanie jako całość zyskuje swoje autentyczne spełnienie. *Logos* nie oznacza dla Heideggera myśli, rozumu czy relacji, lecz – mowę (*Rede*). A ta jest zawsze rozmową z kimś i o czymś⁴⁸. Z tej perspektywy zarówno monologiczna mowa Husserla, jak i pytania w stylu „czy świat istnieje?” są swego rodzaju *Entlebung* – degradacją życia w imię abstrakcyjnej i wyblakłej idei panowania tego, co teoretyczne⁴⁹.

⁴⁷ Por. w tym względzie: D. Sobota, *Źródła i inspiracje...*, dz. cyt., t. 2.

⁴⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, t. 18: *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2002, s. 17.

⁴⁹ Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, t. 18: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Frankfurt am Main 1993,

4. ROMAN INGARDEN

Praca Ingardena pt. *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem* pojawiła się po raz pierwszy w roku 1925 w VII tomie redagowanego przez Husserla *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*⁵⁰. Tekst ten jest niemieckim tłumaczeniem rozprawy habilitacyjnej Ingardena, którą przedstawił on w roku 1924 na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Niewątpliwie spośród wszystkich wspomnianych tu prac o pytaniu rozprawa Ingardena przedstawia najbardziej systematyczne i dojrzałe opracowanie tego zagadnienia. Bardzo wcześnie znalazła ona uznanie wśród filozofów nie tylko niemieckiego kręgu językowego. Pisali o niej tuż po jej publikacji np. filozofowie brytyjscy⁵¹. W Polsce ukazała się ona dopiero w roku 1972. Jednakże jeszcze przed swoim niemieckim wydaniem główne tezy tej pracy były w Polsce znane i dyskutowane. W związku z tym istnieją przypuszczenia, że praca Ingardena stanowiła ważną inspirację badań erotetycznych K. Ajdukiewicza – twórcy dwudziestowiecznej logiki pytań (*erotetic logic*).

Rozważania nad istotą i budową pytania stanowią w twórczości Ingardena osobny, niemalże zamknięty rozdział. Ani wcześniej, ani później Ingarden nie zajmował się już tym zagadnieniem. Na przykład kolejne opublikowane po rozprawie habilitacyjnej prace, poświęcone problemowi realizmu i idealizmu czy problemowi budowy dzieła literackiego w ogóle nie wspominają o kwestii pytania. Oczywiście nieobecność problematyki erotetycznej w późniejszej twórczości Ingardena nie przekreśla możliwości doszukiwania się związków wypracowanej w ramach tej problematyki wiedzy z późniejszymi ustaleniami. Dotyczy to np. wspomnianego problemu realizmu i idealizmu. Możliwość powiązania tematyki pytania z kwestią natury bytu i jego poznania wyraźnie sygnalizuje, z jednej strony, chociażby podtytuł *Essentiale Fragen*, z drugiej – zawartość rozdziałów II–VI tej pracy, które w całości poświęcone są pytaniu o charakter istnienia bytów jed-

§ 17; oraz tenże, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*, t. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, § 17.

⁵⁰ R. Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem* [w:] „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”, t. VII (1925), s. 125–304.

⁵¹ A. C. Ewing, *Review of »Essentiale Fragen«* [w:] „*Mind*”, 35 (1926), s. 250; G. Ryle, *Review of »Essentiale Fragen« by Roman Ingarden* [w:] „*Mind*”, 36 (1927), s. 366–370.

nostkowych, istot i jakości idealnych⁵². Jak widzieliśmy wcześniej, ów związek problematyki pytania z podstawowymi kwestiami ontologicznymi i epistemologicznymi pojawia się również w ujęciu Dauberta i Heideggera. W pracy Ingardena jednak staje się on zagadnieniem centralnym. Pytanie, które przez wieki uchodziło za fenomen językowy o znaczeniu nieporównanie mniejszym niż sąd, staje się w myśli Ingardena zagadnieniem kluczowym, pozwalającym otworzyć dostęp do fundamentalnej problematyki ontologicznej i epistemologicznej.

Druga kwestia wiąże się z zagadnieniami ontologiczno-estetycznymi. Chociaż Ingarden nie wspomina w pracy o dziele literackim o pytaniu, to wypracowana tam teoria „miejsc niedookreślenia przedmiotów przedstawionych” może z powodzeniem służyć do budowy ontologii przedmiotu pytania⁵³.

Ponieważ praca Ingardena jest w Polsce dość dobrze znana, a nie ma tu miejsca na szersze i bardziej szczegółowe analizy, przedstawię tylko jej podstawowe tezy dotyczące wprost samej struktury pytania i ograniczę się do kilku niezbędnych uwag natury ogólnej, pomijając przy tym zupełnie kwestie związane z *Wesensproblem*.

Swoją rozprawę o pytaniach esencjalnych rozpoczyna Ingarden od ścisłego zakreślenia pola tematycznego. W przeciwieństwie do Dauberta i Heideggera zamierza on zrezygnować z fenomenologicznego badania aktu zapytywania i skupić się tylko i wyłącznie na analizie „zdania pytajnego”, będącego wytworem tego aktu i „pewną jednością znaczeniową”. Podobnie jak wspomniani fenomenolodzy w punkcie wyjścia swoich badań przeciwstawia on pytanie sądowi i w ramach ich opozycji próbuje ustalić momenty strukturalne pytania. Rezygnując z badania specyfiki aktu, stara się uchwycić różnicę między sądem a pytaniem na poziomie ich przedmiotu. W ten sposób Ingarden od początku zadaje kłam twierdzeniu niektórych neokantystów, że pytanie co do swojej treści i swego przedmiotu ma taki sam sens, jak sąd, i że różni się jedynie rodzajem aktu.

W przypadku sądu można mówić w trojaki sposób o przedmiocie. Najważniejsza różnica tkwi między przedmiotem formalnym (*objectum formale*) i przedmiotem materialnym (*objectum materiale*) sądu. Ten

⁵² Polskie wydanie rozprawy o pytaniach zawiera dodatek pt. *W sprawie istnienia przedmiotów idealnych*, w którym Ingarden polemizuje w tej kwestii z T. Kotarbińskim.

⁵³ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., § 38, s. 316 i nast. O ile mi wiadomo, ani Ingarden, ani nikt inny nie dokonał takiego powiązania zagadnienia przedmiotu formalnego pytania z kwestią istnienia dzieła sztuki.

pierwszy to „stan rzeczy domniemy w treści sądu” (przedmiot intencjonalny), ten drugi to „stan rzeczy istniejący niezawisłe od podmiotu poznania i treści sądu; staje się on przedmiotem sądu, jeżeli pomiędzy nim a *objectum formale* sądu zachodzi szczególnie stosunek utożsamienia [...]”⁵⁴. Jest to rozróżnienie przewijające się – *mutatis mutandis* – w pracach większości fenomenologów. Spotkaliśmy je również u Dauberta i Heideggera. Stanowi ono powszechnie przyjętą ontologiczną przesłankę badania istoty pytania.

W przeciwieństwie do Dauberta Ingarden uważa, że przedmiot formalny pytania tym różni się od *objectum formale* sądu, że ten pierwszy, nie licząc pytań o charakterze rozstrzygnięcia, do pewnego stopnia jest nieokreślony. Przedmiot formalny sądu, przeciwnie, jest pod każdym względem określony, „to określenie jest zdecydowane”⁵⁵. Oczywiście, pytanie zawiera obok niewiadomej również elementy wiadome i dobrze określone. Także i sąd może stwierdzać pewną niewiedzę, kiedy np. za jego pomocą powiada się, iż coś jest niewiadome. Jednakże – i tu zachodzi znacząca różnica między pytaniem a sądem – stwierdzenie pewnej niewiedzy w sądzie ma zupełnie inny charakter niż niewiedza zawarta w pytaniu. „Niewiadoma zawarta w przedmiocie pytania odgrywa w nim nadto szczególną rolę; ona jest tym, na czym ciężar pytania spoczywa. [...] Niewiadoma jest tu dlatego wskazana, by ją usunąć [...]”⁵⁶. A więc, inaczej niż sąd, pytanie odsyła niejako poza siebie.

Ta teleologiczna struktura pytania każe Ingardenowi zwrócić uwagę – wbrew ograniczeniom, które deklarował na początku – także na aktową stronę pytania. Podobnie jak Daubert i Heidegger, Ingarden uważa, że nie wolno utożsamiać pytania z przeżyciem niezdecydowania, chwiejności, niepewności czy wątpliwości. Są to pewne stany,

⁵⁴ R. Ingarden, *Pytania esencjalne*, dz. cyt., s. 328–329.

⁵⁵ Zauważmy tylko, że ta charakterystyka przedmiotu intencjonalnego sądu pozostaje w sprzeczności z tym, co Ingarden zawarł w pisanej na przełomie roku 1927/1928 pracy *O dziele literackim*, gdzie pada wyraźne stwierdzenie, iż każdy przedmiot intencjonalny zawiera tzw. miejsca niedookreślenia i tą własnością różni się od realnie istniejącego stanu rzeczy (R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 320). Nie będziemy teraz rozstrzygać, czy ta sprzeczność wynika jedynie z ekwiwokacji mówienia o określeniu, *resp.* nieokreśleniu przedmiotu formalnego, czy też stanowi ona pewną niekonsekwencję w koncepcji Ingardena. Podobną dwuznaczność daje się także zaobserwować, gdy Ingarden w pracy o pytaniach wymienia obok siebie stan nieokreślenia i bycia niewiadomą. Chciałoby się zapytać, czy pojęcia te znaczą to samo, czy też ich zakres znaczeniowy jest różny. Są to pytania, których nie można pominąć w ramach szeroko zakrojonych badań z zakresu fenomenologii pytania.

⁵⁶ R. Ingarden, *Pytania esencjalne*, dz. cyt., s. 331–332.

które wprawdzie mogą stanowić jeden z warunków zapytywania, jednak mogą zostać wyrażone także w sądzie.

Zapytywanie jest natomiast aktem, w którym dokonywa się próba wydobycia się ze stanu chwiejności. Pytając próbujemy się wydostać ze sfery naszej subiektywności i uzyskać wiedzę o rzeczywistości za pomocą środków, które w danej chwili posiadamy, tzn. dotychczasowych naszych wiadomości o pewnej sprawie i uprzytomnienia sobie luk, jakie w wiadomościach tych zachodzą. Toteż pytając, domagamy się uzupełnienia: odpowiedzi. Odpowiedzi, która usunęłaby nie tylko braki naszej wiedzy, ale przez to zarazem i ów stan wahania, niepewności. Toteż to, o co pytamy, czyli przedmiot formalny pytania, nosi na sobie charakter niezdecydowania co do istnienia⁵⁷.

Ingarden zwraca uwagę na aktową stronę pytania w służbie rozwiązania kwestii istnienia materialnego przedmiotu pytania. W przedmiocie formalnym sądu i pytania trzeba odróżnić materię i formę. Materia sądu – mówi Ingarden – jest w pełni określona. To określenie dotyczy także charakteru jej istnienia. Materia sądu zawdzięcza je formie sądu, która ostatecznie wynika z aktu sądenia. Również w przypadku pytania przedmiot formalny ma swoją materię i formę. Forma pytania zawiera informację dotyczącą tego, o co pytanie pyta i wyraża się za pomocą pytajnika. Ona zawiera ów element niezdecydowania, którym nastroja materię formalnego przedmiotu pytania. Czyni to na tyle „głęboko”, że ów element niezdecydowania daje się odnaleźć również po stronie materii, co powoduje, że w obrębie tej ostatniej możemy wyróżnić zarówno materialne, jak i formalne momenty „całkowitej materii przedmiotu formalnego pytania”. Tylko momenty materialne materii przedmiotu formalnego pytania mogą być tak samo w pełni określone, jak to ma miejsce w przypadku sądu. Jednak to nie materia a forma (niewiadoma) jest tym, na czym „spoczywa ciężar pytania”. Ta zaś jest odpowiedzialna za odniesienie pytania do istnienia.

Każde pytanie niejako mierzy w rzeczywistość, ale niezdolne jest ją osiągnąć i zaopatruje pewien, przez materię przedmiotu formalnego wyznaczony, stan rzeczy w charakter niezdecydowania co do jego zachodzenia w rzeczywistości⁵⁸.

Według Ingardena pytanie jako takie koncentruje się na istnieniu (zachodzeniu) pewnego stanu rzeczy. Przy tym jest obojętne, czy mówimy o pytaniach egzystencjalnych (czy jest...?), czy o pytaniach rzeczowych (gdzie jest...?; jaki jest...? itp.). Skoro pytanie celuje w istnienie w taki sposób, że zawiesza jego obowiązywanie, modyfikacji musi ulec funkcja spójki, „odróżniająca pytanie od sądu”. Za Pfänderem wy-

⁵⁷ Tamże, s. 332.

⁵⁸ Tamże, s. 332–333.

różnia Ingarden dwie funkcje *copuli*: funkcję orzeczeniową, polegającą na odnoszeniu predykatu (orzeczenia) do przedmiotu (podmiotu), oraz funkcję stwierdzania. W przypadku pytania ta ostatnia zastąpiona jest przez funkcję zapytywania, ta pierwsza natomiast odnosi orzeczenie do podmiotu na zasadzie jedynie pewnej propozycji. Z tych powodów Ingarden nie nazywa przedmiotu formalnego pytania „stanem rzeczy”, lecz „zagadnieniem”.

Co do kwestii istnienia materialnego przedmiotu pytania, to wprawdzie Ingarden jasno stwierdza, że „pytanie nie ma nigdy przedmiotu materialnego”, jednak w „przenośnym znaczeniu” można i w przypadku pytania mówić o jego przedmiocie materialnym. Ten ostatni pojawia się w momencie, kiedy skonfrontujemy pytanie z odpowiedzią. Ponieważ prawdziwa odpowiedź na pytanie ma przedmiot materialny, także i pytanie, nazywane w tym wypadku „trafnym”, „pośrednio i w przenośnym znaczeniu” ma przedmiot. Nie jest to własny przedmiot pytania, lecz – przedmiot materialny odpowiedzi.

Czy jednak da się bez odwoływania do odpowiedzi na pytanie ustalić jeszcze przed próbą jej udzielenia, czy dane pytanie jest trafne, czy nie? Zdaniem Ingardena, jest to możliwe z racji posiadania przez pytanie wiadomych, których prawdziwość stanowi jeden z warunków trafności pytania. Odpowiadające wiadomym pytania „stany rzeczy warunkujące zagadnienie” wyznaczają też, co może być niewiadomą. Zatem słowo oznaczające niewiadomą musi być tak dobrane, by czyniło zadość kategoryjnej budowie przedmiotu, którego pytanie dotyczy, i „zakresowi wielkości mogących spełnić niewiadomą”⁵⁹. Jeśli stany rzeczy warunkujące zagadnienie dopuszczają wiele różnych niewiadomych, wówczas mówimy o pytaniu wieloznacznym i niejednoznacznie określonym zagadnieniu.

Do takich pytań należą pytania esencjalne typu: „co to jest?”, „co to jest x ?” i „czym jest x ?”. Ponieważ zagadnienie tych pytań jest nieokreślone, Ingarden przyjmuje następującą metodę ich badania. Zamiast badać same pytania, zamierza on wyjść od znanych odpowiedzi na nie i, analizując przedmiot tych odpowiedzi, porównać uzyskane wyniki z treścią pytania.

Wyjaśnienie i uzasadnienie pewnych spraw logicznych *a propos* pytania pragnę osiągnąć przez wyjaśnienie odpowiednich spraw ontologicznych, będących przedmiotem prawdziwych, a znanych nam odpowiedzi na dane pytanie⁶⁰.

⁵⁹ Tamże, s. 338.

⁶⁰ Tamże, s. 342–343.

Tą metodologiczną deklaracją kończy Ingarden pierwszy rozdział swoich badań. Stanowi on przegląd podstawowych problemów teorii pytania. Wskazując w ostatnim podpunkcie dalszy kierunek rozważań nad pytaniem, łączy je ściśle z problematyką ontologiczną i epistemologiczną.

5. PODSUMOWANIE

Zestawiając ze sobą fenomenologiczne badania pytania obecne w pracach Dauberta, Heideggera i Ingardena należy powiedzieć, co następuje.

Teoretycznym zapleczem, z którego wszystkie te teorie korzystają, jest niewątpliwie fenomenologia Husserla. Jako wyraz pozytywnego odniesienia wszystkich wymienionych tu przedstawicieli młodszej generacji fenomenologów do prac Husserla, chociaż w tym względzie sam Husserl prezentuje stanowisko dość rozpowszechnione w literaturze filozoficznej tamtego czasu, należy uznać fakt, że wszyscy badają pytanie w ramach opozycji pytanie-sąd. Jednak jedynie Daubert odnosi się wprost do propozycji Husserla rozumienia pytania w kontekście jego teorii sądu. Heidegger idzie w tym względzie śladami Rickerta, Ingarden w ogóle nie wspomina o próbach swego nauczyciela. Przy czym Daubert odnosi się *explicite* tylko do teorii pytania jako aktu nieobiektywizującego (w klasyfikacji Bruina podejście B). Wszyscy natomiast *implicitie* zajmują krytyczne stanowisko względem rozumienia pytania jako określenia wątpienia. W tym względzie można doszukiwać się krytycznego odniesienia do podejścia Husserla wymienianego przez Bruina w punkcie A. Można także wspomnieć, że swoim *Seinsfrage* Heidegger nawiąże w połowie lat dwudziestych do Husserlowskiej teorii pytania jako modyfikacji neutralnościowej (ujęcie D).

Biorąc pod uwagę stosunek zaprezentowanych tu teorii pytania Dauberta, Heideggera i Ingardena do propozycji Husserla, to trzeba powiedzieć, że układają się one w pewien porządek. Husserl traktował pytanie przede wszystkim jako pewien akt psychiczny. O ile w oczach Husserla sąd, rozumiany jako idealna jedność znaczeniowa, można do pewnego stopnia badać bez odniesienia do przeżycia sądenia, o tyle badanie pytania zawsze takiego odniesienia potrzebuje. Oznacza to, że fenomen pytania nie daje się uchwycić za pomocą narzędzi czysto logicznych. Pytanie jest fenomenem pośrednim, jakby rozłożonym po-

między różne dyscypliny naukowe. Husserl bada je jako akt psychiczny, Daubert rezygnuje z takiego podejścia na rzecz teorii aktów mowy, Heidegger idzie jeszcze dalej, widząc w pytaniu fenomen życia, którym – jego zdaniem – skutecznie może zająć się jedynie fenomenologiczna hermeneutyka faktyczności, czyli ontologia *Dasein*, wreszcie Ingarden wprost stwierdza, że wyjaśnienie kwestii logicznych zamierza osiągnąć drogą badań ontologicznych. Próba zbadania pytania, które ujmowane jest zrazu jako pewna forma językowego wyrazu, prowadzi do czysto ontologicznych rozstrzygnięć.

Ta immanentna pytaniu wieloaspektowość każe zwrócić uwagę także na kwestie metodologiczne. Żeby ująć pytanie, potrzeba pewnego pomysłu metodologicznego. Ścisłe powiązanie pytania z problematyką metody występuje u Husserla za sprawą jego teorii redukcji fenomenologicznej („stawiania-w-pytaniu”). Jak wiadomo, pojęcie redukcji było wśród fenomenologów przedmiotem rozlicznych sporów⁶¹. W swych teoriach pytania Daubert i Ingarden nie wspominają o redukcji. Jedynie Heidegger, i to znacznie później niż prezentowany tu referat z roku 1915, nazwie fenomenologiczną redukcją „odwracanie spojrzenia od jakkolwiek określonego ujęcia bytu ku rozumieniu bycia”⁶², a więc w istocie ten akt, który realizowany jest w sytuacji stawiania pytania o bycie. Już w roku 1912 Heidegger ściśle wiąże zagadnienie pytania z kwestiami metodologicznymi, mówiąc, że problem pytania nie jest do rozwiązania ani na drodze analiz czysto psychologicznych, ani logicznych, co najwyżej „deskryptywno-psychologicznych”, tj. fenomenologicznych⁶³. Podczas swojego wystąpienia w roku 1915 przypomina on o metodologicznej różnicy między podejściem logiczno- i psychologiczno-transcendentalnym. Także Ingarden próbuje uchwycić niejednoznaczny fenomen pytania, uciekając się do zastosowania odpowiedniej metody. Bada on mianowicie pytanie od strony udzielonej na nie prawdziwej odpowiedzi, ściślej: od strony stanu rzeczy, który w tej odpowiedzi został ujawniony. W ten sposób próbuje jakoś poradzić sobie z ową niewiadomą, na której „spoczywa ciężar pytania”. W przypadku pytania bowiem podstawowa trudność, z jaką trzeba się zmierzyć, polega na paradoksalnym

⁶¹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 159, 170.

⁶² M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 25.

⁶³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, t. I: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978, s. 32 (przypis 5, 6).

opisie zawartej w pytaniu niewiedzy, na stworzeniu wiedzy o niewiedzy⁶⁴.

Wreszcie ostatnia kwestia – *last but not least* – o której na zakończenie chciałbym wspomnieć, to pojęcie otwartości. Występuje ono zarówno u Dauberta, Heideggera, jak i Ingardena. Według Dauberta pytanie ma tę własność, że czyni otwartym dany stan rzeczy, zamieniając go w stan pytania. Ingarden dostrzega otwartość już w obrębie przedmiotowego korelatu sądu. W pytaniu ta otwartość ulega pewnej modyfikacji: zostaje ona mianowicie stematyzowana. Te zmiany dotyczą oczywiście przedmiotu intencjonalnego. Transcendentna wobec świadomości rzecz pozostaje w sobie tym, czym jest: jest w pełni określona, w sobie wiadoma i jawna. Można więc powiedzieć, że pytanie nie „dotyka”, nie „sięga” samego bytu („przedmiotu materialnego”). Ten ostatni istnieje w sobie bardziej „na miarę” przedmiotu sądu niż pytania. To w końcu sąd ustala, jak jest naprawdę. Między przedmiotem intencjonalnym prawdziwego sądu – i częściowo także przedmiotem pytania, mianowicie w tej jego części, którą wyraża wiadoma – a rzeczą istnieje sytuacja „pokrywania się”, „identyfikacji”. I tu dostrzegam poważną różnicę między Daubertem i Ingardenem z jednej strony, a Heideggerem z drugiej. Dla Heideggera, począwszy od jego pierwszych samodzielnych wykładów we Fryburgu, otwartość nie jest tylko specyfiką przedmiotu intencjonalnego pytania, ale określeniem samego bytu (*Seiende*) i bycia (*Sein*). Odróżnienie dwóch podstawowych sposobów bycia, mianowicie obecności (*Anwesenheit*, *Vorhandenheit*) i egzystencji, odpowiada w obrębie form językowego wyrazu różnicy między sądem i pytaniem. O ile to, co obecne, charakteryzuje się stałością, trwałością, jawnością i pełnym określeniem, a więc swego rodzaju zamknięciem, o tyle to, co istnieje na sposób egzystencji, czyli *Dasein*, naznaczone jest immanentną otwartością, pytajnością, kruchością, niepełnością, nieokreślonością i intymnością. Zdaniem Heideggera, ten drugi sposób bycia ma wobec pierwszego ontyczno-ontologiczne pierwszeństwo. Pytanie więc, a zwłaszcza pytanie o bycie, jest najdoskonalszym wyrazem istotowej otwartości samego człowieka. Otwartości – dodajmy za „późnym” Heideggerem – której on sam nie otworzył, a która z kolei stanowi wyraz oddziaływania pierwotnej otwartości samego bycia rozumianego jako wydarzenie (*Ereignis*) i nieskrytość (*Unverborgenheit*, *aletheia*). W ten sposób sam byt i jego „sens i podstawa” otrzymują znamiona pytaj-

⁶⁴ Na ten temat zob. M. Landmann, *Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in philosophischen Bewußtsein*, Göttingen 1949, 24 i nast.

ności. To usytuowanie problematyczności w łonie samego bytu otworzy w drugiej połowie XX wieku możliwość rozwoju ontologii tego, co niewidzialne, skryte, osobliwe, słabe i sprzeczne. Znamienne są w tej sprawie słowa G. Deleuze: „Problematyczne jest nie tylko obiektywną kategorią wiedzy, ale i całkiem obiektywnym bytem”⁶⁵.

THE PHENOMENOLOGY OF QUESTIONS. DAUBERT, HEIDEGGER,
AND INGARDEN

Summary

The purpose of this paper is to present and compare three phenomenological theories of questions that arose in first decades of the twentieth century. These are thoughts of J. Daubert, M. Heidegger, and R. Ingarden. Such a comprehensive subject of research not only allows us to examine the most fervent period of phenomenology when the common assumptions and chief points of the phenomenological movement were formed, not only gives us occasion to compare the phenomenology of the various representatives whose ideas have not yet been compared, but also provides an opportunity to look at the origins of twentieth-century erotetics, which, especially in Poland, has had a number of prominent representatives.

Daniel Sobota

⁶⁵ G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 86.