

KS. RYSZARD KIJOWSKI

## WPROWADZENIE DO ZESPOŁU ZAGADNIEŃ PORUSZANYCH PRZEZ MARTINA HEIDEGGERA W „LIŚCIE O HUMANIŹMIE”

Wstęp: Miejsce „Listu o humaniźmie” w twórczości Heideggera

1. Problematyka określenia istoty człowieka 2. Humanizm a człowieczeństwo człowieka 3. Zagadnienie antropologii filozoficznej 4. Człowiek w relacji do bycia 5. Zagadnienie bycia 6. Prawda bycia 7. Myślenie 8. Zmieniony wymiar myślenia teodycealnego 9. Istota materializmu markсового 10. Problem samointerpretacji Heideggera 11. Miejsce Heideggera w historii filozofii

Bibliografia heideggerowska nie wykazuje do roku 1972, a częściowo aż do roku 1973, żadnego wprowadzenia i komentarza w ścisłym znaczeniu tego słowa (jako zestawienie zagadnień i sposobów ich przemyśleń) do „Listu o humaniźmie”.<sup>1</sup>

W niniejszym artykule podejmuję próbę zarysowania zagadnień poruszanych we wspomnianym „Liście o humaniźmie”, omawiam je i zarysowuję wynikające stąd konsekwencje.

Dorobek pisarski Heideggera jest ogromny.<sup>2</sup> Niewiadomo, czy jest on całkiem spójny. Mówi się przecież o Heideggerze przed i po „zwrocie”; albo też „Sein und Zeit” przyporządkowuje się jeszcze fenomenologii, a późniejszą jego twórczość, czyli tzw. „późnego” Heideggera, ocenia się jako poetyzującą czy zgoła mistycyzującą.

W całości dorobku filozoficznego Heideggera jego „List o humaniźmie” stanowi dość wyjątkową pozycję. Najpierw można by widzieć w nim coś na kształt augustyńskich „Retractationes”, oczywiście przy zachowaniu wszelkich reguł ostrożności i po poczynieniu potrzebnych zastrzeżeń przy dokonywaniu takich porównań. Sprostowania heideggerowskie bowiem znajdują się w płaszczyźnie samointerpretacji wcześniejszych poglądów i to bez odwoływania czegokolwiek, a raczej przy

<sup>1</sup> Hans-Martin Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim 1968 oraz tenże, *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917—1972*, Meisenheim 1975.

<sup>2</sup> Przewidziane i już częściowo zrealizowane wydanie wszystkich dzieł Heideggera ma objąć cztery działy: 1. reedycję pism już uprzednio wydanych w latach 1914—1970, co ma się zmieścić w około 16 tomach; 2. wykłady uniwersyteckie z Marburga i Fryburga z lat 1923/28 i do 1944, co przewidziano na 40 tomów; 3. rozprawy dotychczas niepublikowane z lat 1919 do 1967; 4. notatki i wskazania. Łącznie przewiduje się około 70 tomów — por. A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978, 5.

ciągłym wskazywaniu na ich organiczną spójność w ramach rozwijanej koncepcji „bycia”.<sup>3</sup> Następnie, mając na uwadze okoliczności napisania tego „Listu o humanizmie”, stanowi on — pomimo wyraźnej jednej idei przewodniej — jakby zwięzły wykład, a poniekąd zgoła streszczenie, własnych zmagania z „byciem”. Idee te, aczkolwiek streszczone na okrągło 30 lat przed śmiercią, nie uległy już istotnym zmianom, o ile przy koncepcji filozofii u Heideggera, jako „drogi” myślących pytań, w ogóle stałość poglądów jest możliwa. Uważa się, że „List o humanizmie” w ogóle został napisany z tego powodu, by odpowiedzieć Jean Beaufret’owi na postawione Heideggerowi pytania.<sup>4</sup> Pytania te prawdopodobnie wyłoniły się w związku z esejem J. P. Sartre’a pt. „L’Existentialisme est un humanisme”<sup>5</sup>. Nie jest wykluczone i to, że Heidegger — korzystając z okazji jaką były pytania Beaufret’a a zmierzające do sprowokowania objaśnień poglądów Heideggera przez niego samego — dał skrócony wykład własnych idei Francuzom. Przy niesprzyjających okolicznościach, jakie powstały wokół osoby samego Heideggera w Niemczech po zakończeniu Drugiej Wojny Światowej, właśnie Francuzi dość skwapliwie zainteresowali się myśleniem Heideggera.<sup>6</sup> Myślenie to wywodziło się z fenomenologii i przewyciężyło filozofię podmiotowości; nazwowo jednak poprzez swoją koncepcję „egzystencji” treściowo wprawdzie różną, ale terminologicznie bliskoznaczną — wydawała się ona być bliską filozofii egzystencji.<sup>7</sup>

Tekst „Listu o humanizmie” powstał w roku 1946, następnie został poszerzony i w roku następnym wydany razem z interpretacją platoń-

<sup>3</sup> Podejmuję terminologię, zaproponowaną przez Krzysztofa Michalskiego, por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, 338.

<sup>4</sup>Jean Beaufret, urodzony 1907, uczył w roku 1946 w Lyzée Henri IV. Uważany jest za tego, który torował drogę wpływom filozofii Heideggera w Francji. Por. jego *Dialogue avec Heidegger*, Paris 1973.

Sartre’a można obwinąć o tzw. nieporozumienie egzystencjalistyczne w stosunku do Heideggera, albo o conajmniej spetryfikowanie takiego poglądu. Nieporozumienie to polega na tym, że zaszeregowuje Heideggera do tzw. egzystencjalizmu ateistycznego. Odpowiedź Heideggera w *Liście o humanizmie* wskazuje na przepaść dzielącą obu myślicieli.

<sup>6</sup> Por. J. Beaufret, *En France*, w: (wyd. G. Neske) *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 9—13. H. Birault, *Heidegger und Frankreich. Überlegungen zu einer alten Verbindung*, w: Martin Heidegger. *Fragen an sein Werk*, Stuttgart 1977, 46/53.

Najsilniejsze echo znalazła myśl Heideggera nie w Niemczech, lecz we Francji i to w dodatku po Drugiej Wojnie Światowej oraz pomimo swej niewątpliwej „germanicité” i wielu różnic, dzielących sposób uprawiania filozofii we Francji i w Niemczech. Zwracam uwagę na francuską jasność wypowiedzianego, na negatywny stosunek do powtarzania i do nawiązywania do historii filozofii, na jej dystans do teologii i poezji; są to wszystko momenty, które niemal wszystkie można znaleźć u Heideggera z tym, że stosunek będzie u niego — do tych momentów właśnie — odwrotny. Birault (s. 51) jest zdania, że najbardziej znanymi francuskimi przywłaszczeniami i przetransponowaniami myślenia heideggerowskiego są egzystencjalizm i strukturalizm.

Swoistej pikanterii takiemu zbiegowi rzeczy dodaje biograficzny szczegół: okupacyjne władze francuskie uniemożliwiły Heideggerowi dalsze prowadzenie zajęć uniwersyteckich w Freiburg im Breisgau, por. W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek<sup>2</sup> 1975.

skiej przypowieści o jaskini pt.: „Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus”.<sup>8</sup>

1. Problematyka „Listu o humanizmie” została skoncentrowana dookoła „ek-sistencji” człowieka. Chodzi tutaj o rozumienie człowieka jako istoty wyróżnionej relacją do bycia. Bycie bowiem jest jedyną płaszczyzną, umożliwiającą pozytywne określenie człowieka bez uciekania się do konieczności porównywania go z innymi bytami. Niewątpliwie Heidegger usiłuje się zdobyć na nowe określenie człowieka, nowe — bo ontologiczne, w odróżnieniu od dotychczasowego jego ontycznego określenia. Przez „nowe określenie” rozumie on wyjście poza dotychczasową interpretację metafizyczną, w której najogólniejsza istota człowieka (tzw. człowieczeństwo człowieka) zawsze była zdeterminowana metafizyką.<sup>9</sup> Metafizyczna koncepcja człowieka widzi go jako „animal rationale” (dzôon lógon échon). Samo pojęcie „animal” (dzôon) opiera się na określonej interpretacji życia, a mianowicie na rozumieniu życia jako czegoś objawiającego się w bytach, jako „dzôé” i „fýzis”. „Ratio” zaś w rzeczonyj koncepcji człowieka jako „istoty obdarzonej rozumem” można pomyśleć bądź jako (a) „zdolność do ujmowania zasad” bądź jako (b) „zdolność do ujmowania kategorii”. Tak czy owak owe wyróżnienie człowieka poprzez wspomnianą przydawkę racjonalności (differentiam specificam) dokonuje się najpierw w formie ograniczenia człowieka jako istoty żywej w stosunku do innych istot żywych, np. w stosunku do rośliny, zwierzęcia czy Boga. Faktem jest, że przy takim oznaczaniu istoty człowieka widzi się człowieka najpierw (a) jako byt pośród innych bytów oraz (b) zaszeregowuje się go w sposób ostateczny w zakres istoty „animalitatis”. To przyporządkowanie pozostaje w mocy i wówczas, gdy człowieka wyróżnia się wewnątrz tego zakresu mocą przyznania mu differentiam specificam. W tym przypadku człowieka myśli się od strony jego animalitas, nie zaś ku jego humanitas.<sup>10</sup> Heideggerowi tymczasem chodzi o bardziej zasadnicze i bardziej pierwotne pomyślenie człowieczeństwa człowieka, tzn. o pomyślenie go od strony jego „rodowodu” (Geworfensein), gdyż to — swoście pomyślane — pochodzenie wyznacza zarazem niejako jego przyszłość (Entwurf), dokładniej: jego rzut (wizję) w przyszłość.

<sup>8</sup> Bern 1947. Cytuję według 3. wydania z roku 1975. Polskie tłumaczenie Józefa Tischnera zob. w. Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, 76—127.

<sup>9</sup> Metafizyka albo po prostu filozofia w rozumieniu heideggerowskim — tzn. w rozumieniu historii bycia — obejmuje okres namysłu filozoficznego od Platona i Arystotelesa aż po Nietzschego. Metafizyka w tej interpretacji obmyśla byt w jego relacjach immanentnych, ale ze względu na byt najwyższy. Metafizykę tak pojętą cechuje „zapominanie” bycia. Por. G. Haeflner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München 1974 oraz tenże, *Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers*, *Stimmen der Zeit* 8 (1976), 517—529.

<sup>10</sup> Świadomie mówię tutaj o myśleniu czy pomyśleniu człowieka. Jest ono przyporządkowaniem czynności poznawczych byciu”. Samo myślenie jest drogą. Idziemy drogą wówczas, gdy pozostajemy w drodze. Krocząc powstaje poruśnienie i to wtedy i tylko wskutek kroczenia powstaje w tym przypadku myślące pytanie...” powie Heidegger i doda, że kondycja ta należy do tymczasowości myślenia, która to tymczasowość zasadza się na samotności. Por. jego *Was heisst Denken?*, Tübingen<sup>3</sup> 1971, zwłaszcza część druga, 79 nn.

Intencja, a zarazem teza „Listu o humanizmie”, wyrażona została zaraz w jego ósmym zdaniu: „myślenie rozwija w jej pełnię relację bycia do samej istoty człowieka” (Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen). W centrum uwagi stoi przeto pytanie: Jak określić istotę człowieka? Tak postawione pytanie jest wymierzone w zasadzie w sposób bytowania, w jakim człowiek jest właśnie człowiekiem. Jest to pytanie (mimo wszystko) stawiane w horyzoncie wszechwładnego myślenia techniczno-industrialnego. Można je zróżnicować następująco: (a) Czy człowiek jest tą istotą żywą, która tworzy sama siebie poprzez zmienianie warunków (w sensie ich podwyższającego ulepszenia), w jakich przychodzi mu żyć? (b) Czy też — może — jest człowiek tą istotą, która włącza się w los w ten sposób, że akceptuje i przejmuje zastałą rzeczywistość i ją sobie przyswaja?

Ramy myślenia heideggerowskiego widzi się jeszcze szerzej. Myślenie to ma być myśleniem wykierunkowanym na istotę człowieka widzianego w perspektywie śmierci.<sup>11</sup> Człowiek żyje wśród mnóstwa bytów, ale jakby w jakimś dystansie do nich, gdyż ma poczucie przynależności do nich i do czegoś innego równocześnie, co bytem nie jest, ale co wszelki byt warunkuje i co pozwala mu być bytem.

2. Heideggerowski list do J. B e a u f r e t'a jest „Listem o humanizmie”. Stematyzowano w nim zagadnienie humanizmu. Pytanie, które w związku z tym się nasuwa, dotyczy rozumienia humanizmu; jaki desygnat odpowiada temu terminowi? I to zwłaszcza wtedy, gdy posługuje się tym terminem Heidegger.

Humanizm, pomyślany bardzo ogólnie, jest wysiłkiem (obojętnie jakiego rodzaju: intelektualnym czy praktycznym) podejmowanym w kierunku uwolnienia człowieka od tego wszystkiego, co go ogranicza, i to uwolnieniem po to i w tym celu, by mógł realizować swoje własne człowieczeństwo. Heidegger zwraca w tym miejscu uwagę na to, że humanizm jest wprawdzie fenomenem specyficznie rzymskim, ale rzymskim o tyle, o ile występuje w nim ożywienie kulturowej spuścizny greckiej. W takim jego rozumieniu humanizm nie jest przemyśleniem nad istotą człowieka w jakiś prapoczątkowy sposób, tzn. z pominięciem albo choćby z tendencją uwolnienia się do wyznaczników przechowywanych w tradycji filozoficznej. Przymiotnik „humanus” określa człowieczeństwo człowieka, a tendencją humanizmu jest podejmowanie wysiłków w tym kierunku, by człowiek w swoim własnym stawaniu się rzeczywiście odpowiadał swojej istocie.<sup>12</sup> I tylko w takim kontekście możliwe jest bardziej ogólne pojmowanie humanizmu, którego celem jest uwolnienie człowieka po to, by mógł się istotowo rozwinąć, o czym wspomniano wyżej.

Cały problem tkwi jednak w tym, na jakiej podstawie i w jaki sposób określić istotę człowieka? Dotychczas bowiem określano człowieczeństwo człowieka opierając się na utrwalonej już interpretacji bytu jako całości. Konsekwentnie: humanizm zakłada jako coś zrozumiałego i oczywistego jakąś ogólną koncepcję istoty człowieka — człowiek uchodzi za „animal rationale”. Pomija się przy tym nasuwającą się watpli-

<sup>11</sup> K.-H. Volkman-Schluck, *Die technische Welt und das Geschick*, w: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, 33 n.

<sup>12</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 61.

wość, czy istota człowieka w ogóle leży w istotowym wymiarze „animalitas” (w znaczeniu istoty żyjącej) i czy zakreszenie istotowego wymiaru „animalitas” w stosunku do człowieka nie wyznacza perspektywy niestannego myślenia o nim jako o homo animalis i to pomimo przyznania mu różnicy specyfikującej. Podejście bowiem tego rodzaju do zagadnienia istoty człowieka zaniża jej właściwą płaszczyznę ontologiczną, co z kolei powoduje to, że nie dostrzega się istoty człowieka w jej istotnej genezie.

Każde określenie istoty człowieka, zakładając jakąś interpretację bytu, jest określeniem metafizycznym. Tego rodzaju zaś podejście jest wspólne wszystkim odmianom humanizmu. Przeto każdy humanizm jest metafizyczny. Ponieważ zaś humanizm genetycznie tkwi w metafizyce, dlatego też albo w ogóle nie zna relacji istoty ludzkiej do bycia albo też — znając ją — tej relacji nie rozumie. Metafizyka bowiem nie myśli w perspektywie różnicy bytu i bycia,<sup>13</sup> dlatego też samo pytanie o relację istoty człowieka do prawdy bycia jest i pozostaje dla niej niedostępne.<sup>14</sup>

Heidegger w swojej tendencji do bardziej pierwotnego uchwycenia człowieczeństwa człowieka, negatywnie to określając, próbuje nie schodzić na tory „nie-ludzkości” i, pozytywnie rzecz ujmując, szuka innych perspektyw dla podjęcia naczelnego zagadnienia filozofii (Kant), wyrażonego w pytaniu: Kim jest człowiek? Wydaje się, że (to inne) dojsście do wskazanej pierwotności dostrzegł Heidegger w bardziej pierwotnym doświadczeniu istoty człowieka. To zaś doświadczenie jest historycznie uwarunkowane historią „udzielania się” (lub „nie-udzielania się”) samego bycia.<sup>15</sup>

Oczywiście, w rezultacie takiego stanu rzeczy problem człowieka jako takiego nie będzie już problemem pierwszorzędym, lecz na czoło wysunie się zagadnienie „bycia” rozumianego w znaczeniu jakiejś pierwotnej dymensji, w której istota (człowieczeństwo) człowieka jest zadomowiona.<sup>16</sup>

3. Nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy i ewentualnie jaką Heidegger uprawia antropologię filozoficzną. Najpierw jednak trzeba wiedzieć, jak Heidegger w ogóle ocenia antropologię filozoficzną, oczywiście tę, którą się aktualnie uprawia.

Współczesna antropologia filozoficzna ogranicza się do analizy miejsca i pozycji człowieka w obrębie „jego” świata; następnie bada jego zachowanie się i jego sposoby działania, tzn. to wszystko, czym człowiek wyróżnia się w obrębie innych istot żywych. Z wszystkimi istotami żywymi człowiek ma jedno wspólne: relację do świata, dokładniej — relację do przyrody czyli do świata empirycznie przedmiotowego. Antropologia filozoficzna wypunktowuje wprawdzie każdorazową formę tej relacji, niemniej relacja ta pozostaje wciąż i ciągle na jednej i tej sa-

<sup>13</sup> Tzn. nie odróżnia „Sein” i „Seiendes”.

<sup>14</sup> Pcr. J. B. Lotz, *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, w: *Theologie und Philosophie* 53 (1978), 1, 1—26.

<sup>15</sup> Należałoby mówić tylko o „udzielarium się bycia” albo na sposób objawiania się albo też na sposób skrywania się.

<sup>16</sup> F Zimmernann, *Einführung in die Existenzphilosophie*, Darmstadt 1977, 90.

mej płaszczyźnie. Na tej płaszczyźnie „świat” oznacza otaczającą przyrodę jako punkt odniesienia, od którego to punktu wychodząc dostrzega się różne formy bycia w przyrodzie. Dostrzeżone zróżnicowanie immanentnych (bo wewnątrzświatowych) relacji bezsprzecznie objaśnia w wysokim stopniu zachodzące pomiędzy istotami żywymi związki. Jednak z punktu widzenia owej jednopłaszczyznowości zachodzi w tym przypadku wyłącznie negatywne wyróżnianie człowieka: jako jego odgraniczenie w stosunku do innych istot żywych. Nie osiąga się przez to tego, co pozytywnie ludzkie, tzn. nie dochodzi się do pozytywno-treściowego określenia człowieczeństwa, takiego jego określenia, które wyszłoby poza krąg przyrody, czyli poza płaszczyznę immanentnych relacji.<sup>17</sup>

Zdaniem Heideggera cała antropologia filozoficzna zasadza się na niedostatecznym (bo szczątkowym) sposobie doświadczenia i ujęcia rzeczywistości. Doświadczenie to jest bowiem tego rodzaju, że nie posiada ono kontaktu z pierwotnym doświadczeniem bycia. Określenie samego pierwotnego doświadczenia bycia jest bardzo mgliste. Samo jego zachodzenie (wydarzanie się) zdaje się być niepotetyczne, skoro Heidegger mówi o nim, jako o czymś postulowanym. Domyślnie winno ono być tego rodzaju doświadczeniem (bycia), w którym nie ma miejsca na manipulowalność rzeczywistością, a które byłoby poznawczym wydarzeniem otwartym, niezapośredniczonym, niczym nie przesłoniętym (*unverstellte Seinserfahrung*).<sup>18</sup> Heidegger mówi również o „doświadczeniu istoty człowieka”, przy czym tego rodzaju doświadczenie nie może być poznaniem w sensie poznania racjonalno-dyskursywnego. Doświadczenie bycia, na którym „opiera się” doświadczenie istoty człowieka w rozumieniu Heideggera, jest doświadczeniem przed-przedmiotowości, tzn. tej płaszczyzny, na której nie ma jeszcze przedmiotowego mówienia (nazywania). Już wyżej wskazano na okoliczność, że doświadczenie bycia i konsekwentnie doświadczenie istoty człowieka jest doświadczeniem historycznie uwarunkowanym, historią bycia.

Postulat zakotwiczenia próby zdefiniowania człowieka w oparciu o doświadczenie bycia otwiera inne perspektywy w spojrzeniu na człowieka niż te, w obrębie których mieści się tradycyjna problematyka humanizmu. W tym nowym spojrzeniu wiodącą ideą jest nieschodzenie na płaszczyznę tego, co nie jest pozytywnie ludzkie.<sup>19</sup>

Powracając do wyjściowego pytania o ustosunkowanie się Heideggera do antropologii filozoficznej należy zaznaczyć, że Heidegger odnosi się do tej dyscypliny filozoficznej w zasadzie pozytywnie, aczkolwiek zastrzega się, że winna to być antropologia krytycznie pomyślana (*kritisch geläutert*). Tylko w krytycznie pomyślanej antropologii możliwa jest najbardziej fundamentalna wypowiedź na temat istoty człowieka. Fundamentalne ukazanie istoty człowieka wyraża jej dialektyczne odniesienie do „innego”, spoza tej samej płaszczyzny bytowej. Dlatego też

<sup>17</sup> Takie postawienie sprawy wykracza już poza dotychczasową interpretację metafizyczną człowieka jako „animal”, obojętnie z jaką specyfikującą przydawką: czy jako „rationale”, „sociale” czy też jeszcze jakoś inaczej.

<sup>18</sup> Por. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, w: Holzwege, Frankfurt a. M. <sup>5</sup> 1972, 87. O koncepcji doświadczenia u Heideggera por. jego *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen <sup>5</sup> 1975, 159.

<sup>19</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 98.

może Heidegger użyć zwrotu „pytanie o istotę człowieka” nie jest „żadnym pytaniem o człowieka” i to bez popadania w sprzeczność.<sup>20</sup> Oznacza to, że próba zrozumienia człowieka (tzn. tego bytu jakim jest człowiek) z pominięciem uwarunkowań jego samozrozumienia, pozostaje li tylko na powierzchni relacji ontycznych.

Heidegger uznaje zasadność pragnienia wypracowania antropologii filozoficznej jako poszukiwanie wyczerpującego samookreślenia człowieka w ramach pojętego przez niego świata. Zarazem jednak dostrzega on niebezpieczeństwa związane z przyczyną wywołującą takie pragnienie, a mianowicie samą możliwość metafizycznego przeobrażenia antropologii po linii wypracowania sobie „świata jako obrazu”, tzn. wedle potrzeby własnego zabezpieczenia, co z kolei oznacza interpretację świata podług obrazu człowieka. Takie zaś postawienie sprawy mogłoby prowadzić do zastąpienia metafizyki antropologią.

Odczytanie „*Sein und Zeit*” jako wykładu antropologii filozoficznej było nieporozumieniem. W „*Sein und Zeit*” chodziło Heideggerowi o wypracowanie li tylko dostępu do problematyki bycia.<sup>21</sup> Dzieło to jest egzystencjalną analizą (analitiką) „*Dasein*”. Zaznaczam przy tym, że unikam przełożenia „*Dasein*” na „byt ludzki”, gdyż „*Dasein*” już jest interpretacją bytu ludzkiego, a więc swoistego typu bytu poprzez jego relacjonalność do bycia.<sup>22</sup>

W „*Sein und Zeit*” poprzez analizę „egzystencjałów”, czyli podstawowych struktur bycia człowiekiem, usiłuje Heidegger uzyskać właściwe dojście do bycia. Innymi słowy: pytanie o „*Dasein*” jest wyłącznie środkiem prowadzącym do zaistnienia doświadczenia bycia, uświadomionego sobie uprzednio jako czegoś różnego od bytu w doświadczeniu różnicy ontologicznej. Analityka egzystencjalna „*Dasein*” ma czysto ontologiczne, a nie ontyczne, wykierunkowanie; dokładniej: wykierunkowanie to jest fundamentalno-ontologiczne.<sup>23</sup> Znaczy to, że wydarzenie się doświadczenia istoty człowieka nie leży w zamierzeniu Heideggera. Dlatego też egzystencjalna analityka „*Dasein*” w jej całościowo-systematycznym zamierzeniu nie stanowi żadnego zarysu egzystencjalnej antropologii.

Nie znaczy to jednak, że brak w „*Sein und Zeit*” w ogóle podstaw do nieporozumienia, iż mamy w tym przypadku (ontologii egzystencjalnej) do czynienia z antropologią ukrytą (implizite Anthropologie). Tego rodzaju nieporozumienie jest jednak wynikiem jednostronnego uwzględnienia jednego tylko z aspektów analizy fundamentalno-ontologicznej i w dodatku aspektu ubocznego tej analizy. Równocześnie z analizą egzystencjałów łączy się dociekanie zmierzające w kierunku odkrycia a priori, które musi zostać odsłonięte, jeżeli w ogóle ma się rozważyć w sposób filozoficzny pytanie o prawdziwie egzystencjalnym znaczeniu „czym jest człowiek”?

<sup>20</sup> Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1977, 29.

<sup>21</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 73: dokładnie — chodzi o wypracowanie czegoś uprzedniego.

<sup>22</sup> „*Dasein*” Heideggera już jest „*Relationssein*”, czyli stosunkiem do czegoś innego od siebie; w tym przypadku jest ono stosunkiem do bycia. Z tego to powodu nie podejmuję tłumaczenia „*Dasein*” przez Tischnera na „przytomne bycie” por. przypisek 8.

<sup>23</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen 14 1977, 200.

4. Pozytywny wkład w odsłonięciu człowieczeństwa człowieka dokonany przez Heideggera wiąże się w sposób nierozłączny z problematyką „bycia”. Człowiek „istoczy się” (tzn. wchodzi w wymiar swojej właściwości) w sposób istotny wtedy, gdy zostanie „zagadnięty” przez bycie. Wówczas to — w tym „byciu zagadniętym przez bycie” — staje w „prześwicie bycia”. „Wystawanie w prześwit bycia” nazywa Heidegger „ek-sistencją” (człowieka) jako coś, co tylko człowiekowi jest właściwe. Na tyle bowiem, na ile informuje nas nasze doświadczenie, wiemy, iż tylko i wyłącznie człowiek został dopuszczony do otrzymywania daru (Geschick) ek-sistencji. Stąd istota człowieka polega na jego ek-sistencji, która — co do swej treści — jest tożsama ze stanem wewnątrz prześwitu bycia czy też po prostu oznacza ekstatyczne stanie wewnątrz „prawdy bycia.” Prawda zaś w znaczeniu heideggerowskim nie jest żadną zgodnością myśli z rzeczywistością transcendentną w stosunku do podmiotu poznającego, lecz odkrywaniem się czy odsłanianiem się czegoś transcendentnego w stosunku do tegoż podmiotu w mierze zależnej zarówno od tego czegoś się odsłaniającego jak i od możliwości zauważenia i przyjęcia ze strony podmiotu.<sup>24</sup>

Istotnym rysem humanitas homo humanus, tzn. człowieczeństwa człowieka pojętego prawdziwie humanistycznie w jego relacji do bycia, jest jego „bycie w świecie” Co to znaczy? „Świat” dla Heideggera to tyle, co „prześwit bycia” (Lichtung des Seins)<sup>25</sup>, a więc nie oznacza on żadnego bytu czy iakiejsz dziedziny bytu, lecz oznacza „otwarcie bycia”<sup>26</sup> Człowiek wystaje w to „otwarcie bycia” Otwarcie bycia jest tożsame z byciem. Ale prześwit bycia o tyle jest światem, o ile człowiek ze swej historycznej determinacji (Geworfensein) wystaje w bycie. I tylko w takim znaczeniu jest ek-sistentny. Wobec tego „ek-sistencja” nic nie mówi o tym, czy człowiek jest istotą z tego świata czy spoza tego świata.

W swej „ek-sistencji” człowiek jest czymś więcej (oczywiście nie w sensie addytywnym) niż tylko rozumną istotą żywą; jest on czymś w istocie swej istotniejszym, bo pomyślanym bardziej pierwotnie.<sup>27</sup> Subiektywizm upatruje godność i wielkość człowieka w tym, że jest on „panem bytu” Heidegger natomiast dostrzega jego wielkość w okolicznościach, że jest on pasterzem bycia, wchodzącym w prawdę bycia, co warunkuje jego egzystowanie w samym sąsiedztwie bycia. Do tego został człowiek powołany, a powołanie to objawia się jako określony sposób istnienia, zdeterminowany — uwzględniając na razie tylko jeden aspekt stawania się człowieczeństwa człowieka — przez „historię bycia” (Geworfensein).

<sup>24</sup> Por. dysertację J. Rattnera, *Das Menschenbild in der Philosophie Martin Heideggers*, Zürich 1952.

Negatywnie „ek-sistencja” wyraża myśl, że nie ma czystego bycia dla siebie. Pozytywnie oznacza ona „stanie poza sobą” w prawdzie (czyli w odsłonięciu) bycia. Zdanie „człowiek ek-sistuje” odpowiada na pytanie o istotę człowieka, nie wypowiada się natomiast w sprawie jego rzeczywistej egzystencji.

*Brief über den „Humanismus”*, 100.

<sup>26</sup> Tamże, 101. Heidegger dodaje, że „bycie w świecie” jako przynależność do istoty człowieka, nie rozstrzyga jeszcze kwestii przynależności człowieka do tego świata czy też zaświatów w sensie teologiczno-metafizycznym.

<sup>27</sup> Tamże, 94 n.

W związku z takim stanem rzeczy nasuwa się pytanie, czy taka wizja człowieka nie jest też humanizmem, z tym tylko dopowiedzeniem, że byłby to humanizm w sensie radykalniejszym niż dotychczasowe jego odmiany? Tu bowiem (w relacyjności istoty człowieka do bycia) dostrzega się historyczną istotę człowieka w jej genezie z prawdy bycia. Postawienie człowieka w sąsiedztwo bycia jako jego pasterza (w znaczeniu ekstatycznym) oznacza mieszkanie w pobliżu bycia. Myślenie w tej perspektywie (tzn. w perspektywie bycia) jest myśleniem pytającym wynikłym z doświadczenia różnicy ontologicznej; a nawet więcej: jest pytaniem wymuszonym przez doświadczenie. W odczuciu jednak Heideggera całe „zadanie” myślenia w rzeczonyj perspektywie bycia „wyczerpuje się” na wskazaniu prawdy bycia jako czegoś, co koniecznie należy pomyśleć; w odróżnieniu od tylko domniemywania się tego, czy przeczuwania czegoś i na tym tle przeprowadzonych ewentualnych spekulacji.

Znalezienie się w „bliskości bycia” (co konstytuuje pojęcie „Dasein”) zwraca niejako człowiekowi ojczyznę. Tragedią człowieka nowożytnego jest to, że jest on pozbawiony ojczyzny w tym znaczeniu, iż nie ma on swego miejsca w obrębie historii bycia. Konsekwencją tego wyobcowania jest określony stan faktyczny rzutu na samorefleksję człowieka: człowiek nie jest zdolny do myślenia w perspektywie historii bycia. Konsekwentne — przykładowo — przemyślenie „bycia pozbawionym ojczyzny”, a więc przemyślenie własnego wykorzenia, musi doprowadzić człowieka do wejścia w sytuację bez wyjścia: tzn. w wyobcowanie z bycia. Klasycznym niejako przykładem myśliciela u schyłku filozofii nowożytnej, który doświadczył opisanej co dopiero sytuacji, jest Fryderyk Nietzsche.<sup>28</sup> Wyobcowanie z bycia widział jako objaw kultury zachodniej. Z tego stanu rzeczy i skutek takiej jego oceny Nietzsche wyprowadził wniosek: jedynym możliwym wyjściem z sytuacji jest radykalne zawrócenie metafizyki do jej punktu wyjścia.

Dla Heideggera natomiast owo wyjście z sytuacji bez wyjścia nie polega na zawróceniu metafizyki do jej punktu wyjścia po uprzednim uznaniu jej błędnego rozwoju, lecz na widzeniu i próbie oceny tego stanu rzeczy w ramach historii bycia. Dlatego też (ludzkie) „wystawanie w prawdę bycia” jest tożsame z „byciem pociągniętym przez bycie” i to na sposób udzielającego (tzn. ze strony łaskawego udzielania bycia). Wspomniane (nieprzetłumaczalne) „Dasein” wyraża nigdy nie gotowy sposób istnienia człowieka niejako otwarty na sposób istnienia uwarunkowany z jednej strony daniem się bycia, a z drugiej strony subiektywną możliwością wystawania w jego prześwit. Wynika z tego, że ek-sistencja człowieka — czyli jego „istoczenie się” — związane jest z losowością bycia.

5. Przemyśliwania nad istotą człowieka w świetle jej najbardziej pierwotnego doświadczenia nie może obejść się bez zastanowienia się nad pytaniem „co to jest bycie?”

Negatywnie rzecz ujmując „bycie” nie jest „bytem”.<sup>29</sup> Nie działa jako przyczyna ani też nie bywa zdziałane jako skutek. Podejmując pró-

<sup>28</sup> „Schyłek filozofii nowożytnej” rozumiany jest tutaj wewnątrz heideggerowskiej wizji filozofii w ogóle.

<sup>29</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 80.

bę w kierunku pozytywnego wyrażenia tego, czym jest „bycie”, stajemy wobec nieprzezwykłej bariery językowej. Język, jakim się posługujemy, jest zorientowany metafizycznie; metafizyka zaś zajmuje się bytem, a nie byciem. Tymczasem bycie jest po prostu transcendensem w stosunku do bytu i jego pochodnych. Dlatego też wszystkie próby określenia bycia muszą siłą rzeczy brzmieć tautologicznie i właściwie nieinformatywnie. Tak bowiem odczytuje się „opisy” heideggerowskie w rodzaju „ono jest ono samo”<sup>30</sup>, jest ono czymś najbliższym i utożsamia się z prawdą bycia<sup>31</sup>, pozostaje czymś tajemniczym prostą bliskością nienatrętnego władania wyrażone zwrotami „bycie jest”, ale w znaczeniu „bycie daje”<sup>32</sup> Lecz w dalszym ciągu pytamy o sens bycia, o to, co „bycie” oznacza?<sup>33</sup> Pytając o to nie tyle powtarzamy pytanie samego Heideggera, ile raczej kierujemy się chęcią wyrażenia jego myślenia językiem racjonalnym.<sup>34</sup> Rozumiemy, że Heidegger dążył do stematyzowania „bycia” i usiłował przez to osiągnąć samych podstaw metafizyki i w ten sposób stawiać pytania jakoś bardziej pierwotnie, co wymagało niezmiernie wyczułonego wsłuchiwanie się i pieczołowicie wyważonej interpretacji z jednej strony, a z drugiej nie zwalniało od ścisłości myślenia. Nie mogło to być myślenie jednowymiarowe na miarę racjonalnego i ścisłego myślenia przy pomocy jednoznacznie ustalonych pojęć.<sup>35</sup> Takim bowiem myśleniem można pomyśleć i obmyśleć byt, ale nie bycie. Nic więc dziwnego, że w kategoriach racjonalnego i ścisłego myślenia (bytu) „bycie” utożsamia się z „nic”, gdyż usiłując „scharakteryzować” bycie stwierdzam nieprzydatność posiadanych pojęć i nieuchwytność granic koniecznych do określenia czegokolwiek. W „Posłowie” do późniejszych wydań „Was ist Metaphysik?” Heidegger wprost powiedział: „Nic jest identyczne z byciem...”<sup>36</sup>, podczas gdy nieco wcześniej jeszcze był mawiał: „Nic jako Inne wobec bytu jest zasłaną bycia.”<sup>37</sup> Pomijając rozliczne próby uściślenia znaczenia „bycia” u interpretatorów Heideggera<sup>38</sup>, z całą pewnością można stwierdzić conajmniej jedno: człowiek i bycie są „skazani” na siebie. Człowiek o tyle bowiem jest człowiekiem, o ile słucha bycia, o ile i na ile jest otwarty na głos bycia, a także w jakim stopniu jest jemu powolny. Bycie zaś ze swej strony potrzebuje człowieka po to, by mogło się objawić, wypowiedzieć się, wejść w swej prawdzie.

<sup>30</sup> Tamże, 76 n.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, 78 n.

<sup>33</sup> Tamże, 76.

<sup>34</sup> Por. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger*, Einsiedel 1959, 363.

<sup>35</sup> J. B. Lotz, *Was von Heideggers Denken ins künftige Philosophieren einzubringen ist*, w: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, 28—36.

<sup>36</sup> *Einleitung* zu: *Was ist Metaphysik?*, w: Holzwege, 195—211; Tłumaczenie polskie w: Budować, mieszkać, myśleć, 58—75.

<sup>37</sup> *Nachwort* zu: *Was ist Metaphysik?*, w: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 107; tłumaczenie polskie w: Budować, mieszkać, myśleć, 56.

<sup>38</sup> Por. zwłaszcza M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg<sup>3</sup> 1964 oraz W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, w: (Hrsg. O. Pöggeler) Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Köln 1969, 110—117.

Pytanie, jakie w tym miejscu się nasuwa, to: Jak dojść do wymiaru prawdy bycia, by w ogóle móc bycie pomyśleć? Heidegger odpowiada: Bycie rzuca człowieka w prawdę bycia w tym celu, by tej prawdy bycia strzegł dla umożliwienia zjawienia się bytu jako bytu, ale w prześwicie bycia. O samym zjawieniu się bytu w prześwicie bycia nie decyduje człowiek, lecz zjawienie to zależy od nadejścia bycia. Bycie prześwituje jednak w ekstazy projekcji człowieka, z tym, że projekcja ta bycia nie tworzy.<sup>39</sup> Sama projekcja już jest czymś „rzuconym”, z czego wynika, że w projekcji tym, co projektuje, nie jest człowiek, lecz bycie wysyłające człowieka w „Dasein” Innymi słowy: samo bycie daje bliskość bycia.<sup>40</sup>

6. „Prawda bycia” jest jakimś zaczątkowym odsłanianiem się bycia. W odniesieniu do człowieka, wchodzącego w prześwit bycia i w bliskość prawdy bycia, znaczy to tyle, że tym się „zapoczątkowuje” człowiek jako „ek-sistujący”

Przebywanie w bliskości prawdy bycia, wejście w prześwit bycia, doświadczenie nowego wymiaru (bycia) wymaga od człowieka odpowiedniego ustosunkowania się, stosownie do nowości wymiaru. Człowiek staje się „pasterzem bycia” i w tym kontekście doświadcza on własne ekstazy istnienie jako „troskę” Troska ta znajduje swój wyraz przede wszystkim w myśleniu. Myślenie to, wychodząc z pytania o prawdę bycia, myśli bardziej pierwotnie niż metafizyka. W myśleniu tym dochodzi do głosu bycie. Zarówno myśliciel jak i poeta czuwają primo: by móc w pełni rozwinąć roztwierającą się otwartość bycia; secundo: przemawiają, by przekazać w mowie to tylko, co wyjawia bycie. Myśleniu przypada w tym kontekście szczególna rola.

Myślenie w służbie czynu i produkcji jest procesem namysłu; takie było greckie „*techne*” Ścisłość tego typu myślenia polega na techniczno-teoretycznej ścisłości pojęć. Jest to jednak ścisłość sztuczna, gdyż jest wprzęgnięta w służbę kształtowania i panowania człowieka nad bytem.

Myśleniu w perspektywie bycia przypada inna rola, na pozór skromniejsza, ale za to bardziej istotna. Myślenie działa, a istotą działania jest rozwijanie czegoś do pełni swej istoty. Lecz działanie myślenia bycia nie polega na skutecznianiu, lecz na tym, że pozwala się zawładnąć przez bycie. Ścisłość tego typu myślenia polega na tym, że jego wypowiedź (mowa) — „*das Sagen*” — pozostaje w elemencie bycia i w związku z tym pozwala na ujawnienie się tego, co najprostsze. Z chwilą jednak, gdy to myślenie opuści element bycia — kończy się. Element bycia czyni myślenie „myśleniem bycia” Ten genitivus oznacza po pierwsze, iż samo zdarzenie myślenia jest wydarzane przez bycie; po drugie, że słyszy czy raczej wsłuchuje się w bycie i przez to należy do bycia.

Już w „*Sein und Zeit*” heideggerowskie myślenie usiłowało myśleć w kierunku prawdy bycia.<sup>41</sup> Dlatego też zamierzone w tym dziele przedsięwzięcie było ontologią fundamentalną, gdyż zmierzało w kierunku istotnych podstaw samej ontologii, czyli do pomyślenia bycia. Okrażanie

<sup>39</sup> Terminem „projekcja” oddaję heideggerowski „*Entwurf*”; nie chodzi tutaj o żadne wyobrażeniowe ustalanie czy konstruowanie w sensie dokonywania czegoś przez podmiot. Por. *Brief über den „Humanismus”*, 71.

<sup>40</sup> Trudno nie zauważyć pasywnej roli człowieka w jego relacji do bycia.

<sup>41</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 109.

pytania „jaki jest sens bycia” było tam już inne niż w znanej metafizyce. Rzecz jasna, pomyślenie bycia musi przewyciężyć znaczne trudności. Są to zresztą trudności, z którymi ma się do czynienia wtedy, gdy podejmuje się pierwsze próby w dotychczas nieznanym kierunku. Tutaj jednak trudności są tym większe, gdy się zważy, że chodzi w tym przypadku o zupełnie nowy wymiar, który w dodatku można pomyśleć li tylko w horyzoncie zastanej filozofii oraz przy pomocy tytułów (jeżeli już nie kategorii), którymi posługujemy się z przyzwyczajenia, a przeto łatwo, ale i powierzchownie. W „Sein und Zeit” myślenie, o którym tu mowa, przyjęto ponadto pomoc ze strony oglądu fenomenologicznego, a wraz z tą pomocą również i tendencję do naukowości i do prowadzenia badań. Wspomniane tytuły i zapożyczenia w sposób nieuchronny prowadzą w fałszywym kierunku, gdyż przemyślenie ich na nowo w kierunku rzeczy, mającej być pomyślaną, jest niezmiernie trudne.

Tymczasem myślenie bycia nie jest myśleniem ani teoretycznym ani też myśleniem praktycznym (tzn. takim, z którego dałoby się wyprowadzić wskazania dla życia czynnego), lecz jest wyłącznie próbą zbliżenia myślowego do bycia, „Andenken an das Sein”. Jako takie „wydarza się” ono jeszcze przed wszelkim rozróżnianiem myślenia na teoretyczne i praktyczne. Tego rodzaju myślenie nie prowadzi do jakiegoś rezultatu w postaci wniosku; ono jedynie opowiada i to w sposób możliwie najprostszy. Owa prostota myślenia jest między innymi również powodem tego, że staje się ono wprost niezauważalne. W przypadku, gdyby myślenie to stało się czymś już znanym, wówczas mogłoby słusznie powstać podejrzenie, że jest w nim dużo samowoli. Przecież skoro nie można w stosunku do wspomnianego myślenia stosować kryteriów podobnych, jakie stosuje się w myśleniu bytu, to podejrzenie o jakąś arbitralność zdaje się nasuwać samo. Myślenie bycia ma swoją rację bytu tylko i wyłącznie w zawładnięciu przez bycie. Dlatego musi czekać na przybycie bycia i wypowiedać je w mowie. Do tego wypowiedania się w mowie ogranicza się całe zadanie myślenia. Pierwszym niejako obowiązkiem myślicieľa jest haczenie na to, w jakim momencie historii bycia, w jakim jej kontekście i z którego to kontekstu następuje przemówienie bycia. Po wtóre, myśliciel ma wypowiedzieć mowę bycia stosownie do tego, jak ona została „wypowiedziana” przez bycie. Jedno i drugie — wsłuchiwanie się i wypowiedanie — wymaga ścisłości refleksji, staranności wypowiedzi i oszczędności w słowach.

Heidegger przepowiada, że przyszłe myślenie nie będzie już filozofią z jej konstruktywizmem, wynikłym z subiektywizmu, lecz będzie ono zejściem w ubóstwo słuchania oraz zbieraniem mowy (bycia) w prostą opowieść.

7 Myślenie (bycia) następuje po okresie panowania metafizyki. Metafizyka, która wykształciła się po presokratykach, zajmowała się bytem w jego byciu. Nie zajmowała się samym byciem, gdyż nie pomyślała nawet różnicy (ontologicznej) pomiędzy bytem a byciem. Metafizyka konstruowała swoją wykładnię bytu w warunkach „skrywającego się bycia” — jeżeli weźmiemy pod uwagę heideggerowską koncepcję historii bycia, objawiającego się raz w swoim odsłanianiu się, a za innym razem w jego skrywaniu się. Bycie w swej prawdzie nie było wówczas na etapie własnego odsłaniania się w jasność. Dlatego też sposób postępowania meta-

fizyki siłą rzeczy musiał być konstruowaniem i — przynajmniej w końcowej fazie metafizyki subiektywizmu — ustalaniem przedmiotów.<sup>42</sup>

W tej sytuacji metafizyka nie sięgła niedostępnych dziedzin, jakie otwierają się dopiero wówczas, gdy myśli się wychodząc z doświadczenia wspomnianej „różnicy ontologicznej” i w świetle odsłaniającego się bycia.<sup>43</sup>

8. Wbrew twierdzeniom o rzekomym milczeniu Heideggera w sprawie Boga<sup>44</sup> uważam, że cały wysiłek tego myśliciela idzie w kierunku odszukanania nowych podstaw dla problematyki teodycealnej.<sup>45</sup>

Oczywiście z określeniem człowieka jako ek-sistencji nie powiedziano jeszcze niczego o istnieniu czy nieistnieniu Boga. Określenie bowiem człowieka jako ek-sistencji jest wykładnią człowieka od strony jego relacji do bycia. Dlatego też nie ma i nie może być mowy o tym, że wykładnia ta jest ateistyczna.<sup>46</sup> We wspomnianej wykładni zyskuje się wyłącznie wystarczające pojęcie bytu ludzkiego (Dasein). I dopiero na tej podstawie, albo mając przynajmniej to określenie w pamięci, można się teraz pytać o to, jak ontologicznie przedstawia się sprawa stosunku tak pojętego bytu ludzkiego do Boga. Problem Boga, według Heideggera, zawsze stoi w wymiarze „wy-darzenia się bycia”

Na przykład: w epoce kończącej się metafizyki dowody za istnieniem Boga i samo pojęcie Boga utraciły bądź moc wskazywania desygnatu, bądź pojęcie to nie pośredniczyło już treści przemawiającej do współczesnego człowieka. Współczesne obiegowe pojmowanie Boga jako „najwyższej wartości” jest ponadto ponizaniem samej istoty Bożej. Każde bowiem wartościowanie — nawet to pozytywne w swoim wydźwięku — jest w gruncie rzeczy subiektywizacją, a w tym kontekście jest odejmowaniem wartości temu, co względnie kogo. się wartościuje. Wartościowanie bowiem jest swoistego rodzaju degradowaniem wartościowanego, gdyż jest dopuszczaniem go li tylko do roli przedmiotu tego, który wartościuje. Tymczasem to, czym coś jest w swoim byciu, nie wyczerpuje się w tym, że jest (czymś) przedmiotem. Wartościowanie zaś zakłada, że byt jest tylko przedmiotem mego działania. Tym samym myślenie w kategorii wartościowania jest największym bluźnierstwem w stosunku do bycia — i konsekwentnie uwzględniając heideggerowskie wznoszenie

<sup>42</sup> Por. np. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg i. B. 1980.

<sup>43</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 65 n.

<sup>44</sup> Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: Znak 25 (1973) 6, 688—706. E. Jüngel, *Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger*, w: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, 37—45.

<sup>45</sup> J. B. Lotz, *Was von Heideggers Denken ins künftige Philosophieren einzubringen ist*, w: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, 31 n. Za O. Pöggelerem, *Heidegger heute*, w: Heidegger, hrsg. v. O. Pöggeler, 11—53 uważam, że do facto pytanie o Boga od początku do końca przewija się przez całe dzieło Heideggera.

<sup>46</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 101. Pomawianie Heideggera o ateizm w związku z przeprowadzoną analityką „Dasein” w *Sein und Zeit* jest samowolą, a ponadto u podstaw takiego osądu leży prosty brak staranności w czytaniu. Już w roku 1929 w *Vom Wesen des Grundes* (por. Holzwege, 21—71, a zwłaszcza stronę 55 odnośnik 56 (pisał Heidegger, iż ontologiczna interpretacja bytu ludzkiego (Dasein) jako bycia w świecie nie rozstrzyga ani pozytywnie ani też negatywnie jego możliwego odniesienia do Boga.

szenie się aż do wymiaru bożego — oraz do Boga, gdyż oznacza poniżenie go do poziomu przedmiotu dla jakiegoś podmiotu.

Zdaniem Heideggera myślenie wychodzące od prawdy bycia, pyta w sposób bardziej pierwotny o stosunek do Boga, niż to mogła uczynić metafizyka czy aksjologia. Rzecz jasna, dość długo trzeba będzie poprzestawać na początkach, nim dostatecznie rozjaśni się horyzonty tego nowego wymiaru i nim będzie można sformułować coś na ten temat odpowiednio jasno. Istotę „świętego” można dopiero pomyśleć od strony prawdy bycia, istote boskości zaś można pomyśleć wtedy, gdy się już zna istotę świętego. Jeżeli zaś wie się, na czym polega istota boskości, wówczas dopiero można wiedzieć, na co chce wskazać słowo „Bóg”. Dopóki człowiek współczesny nie wmyśli się w wymiar bycia, dopóty nie pojmie kontekstu, w którym zrodzić się może pytanie o Boga. Skoro nie rozjaśni się człowiekowi „wzejścia bycia”, a człowiek sam nie wejdzie w jego otwartość, to i wymiar tego, co święte pozostanie dla niego zamknięty.<sup>47</sup> Dla Heideggera „świętość” (das Heilige) jest „nieskazonością” (das Heile). W sytuacji utraconej ojczyzny, czyli w egzystencji wykorzenionej z bycia, tzn. w niemożliwości myślenia w perspektywie historii bycia, należy najpierw widzieć skażenie, czyli nie-świętość, a konsekwentnie wymiar nie-boskości, by pojąć trudności związane z nadaniem nowego impulsu problematyce teodycealnej. Pomyślenie tajemnicy Boga i pomyślenie tego, co pierwotne utrudniają całe przedsięwzięcie.

9. Wypowiedzi Heideggera na temat poglądów Karola M a r k s a — aczkolwiek niezbyt liczne<sup>48</sup> — nabierają dość szczególnego znaczenia przez sam sposób ich odczytania i przez próbę ich zinterpretowania. Heideggerowski bowiem sposób recepcji myśli marksowej wyróżnia się od zwyczajnej akceptacji czy pochopnego odrzucenia, teoretyzującej krytyki czy próby korektury tvm. że nie poprzestaje on na przyswojeniu sobie niektórych niepodważalnych jego twierdzeń, lecz na dostrzeżeniu i przedyskutowaniu samego sedna marksizmu. Istota materializmu marksowego tkwi — zdaniem Heideggera — w twierdzeniu, że każdy byt stanowi materiał dla pracy, a nie w mniemaniu, jakoby wszystko było li tylko cielesną materią.

Wspomniane wyżej sedno marksizmu ześrodkowuje się: a. w doświadczeniu dostrzeżonego przez H e g l a wyobcowania człowieka, związanego z ekonomicznymi sposobami produkcyjnymi, jako czynnika dynamizującego historię; b. w wyraźnym odróżnieniu materializmu marksistowskiego od każdej innej postaci materializmu, historycznie go poprzedzającej.

<sup>47</sup> Oto niektóre tylko pozycje, omawiające problematykę Boga u Martina Heideggera: D a n n e r, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim 1971; A. G e t h m a n n - S i e f e r t, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg i. B. 1974; W. S c h u l z, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen<sup>6</sup> 1978; A. J ä g e r, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978; L. W e b e r, *Heidegger und die Theologie*, Köingsstein 1980.

<sup>48</sup> Owe nieliczne wypowiedzi Heideggera na temat marksizmu znajdziemy przede wszystkim w Liście o humanizmie, 82. 87 n. oraz w „Zur Sache des Denkens”, Tübingen<sup>2</sup> 1976, 63; Porównanie Marksa z Nietzschem odszukać można w dwutomowej monografii Heideggera o Nietzschem („Nietzsche”, Pfullingen 1961). Por. również A. S c h m i d t, *Herrschaft des Subjekts. Über Heideggers Marx-Interpretation*, w: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, 54—65.

Tego rodzaju postawa wobec marksizmu, wyznaczona wy kierunkowaniem na dostrzeżenie jego sedna, może stanowić podstawę do podjęcia z nim rzeczowej dyskusji.

Skoro zaś praca określa u Marksa samo pojęcie materii, to pytanie o istotę pracy staje się pytaniem zasadniczym. Istota pracy tkwi w samokonstytuującym się procesie wytwarzania. W konsekwencji tego rodzaju twierdzenia może Heidegger utrzymywać, że istota materializmu marksowego kryje się w samej istocie techniki.<sup>49</sup> Technologia bowiem odsłania aktywny stosunek człowieka do przyrody w znaczeniu istotnego procesu produkcyjnego jego życia, a poprzez ten proces wskazuje na wiążące się z nim stosunki społeczne i na wynikające z nich wyobrażenia. Zauważenie techniki i nadanie jej zasadniczego znaczenia w koncepcji świata pozwala Heideggerowi mieć nadzieję na podjęcie twórczej dyskusji z Marksem.

Marks jest jednym z twórczych myślicieli epoki nowożytnej.<sup>50</sup> Należy więc do tych, którzy — począwszy od Descartesa — podejmują określoną interpretację bytu jako całości i przyjmują określoną koncepcję prawdy. Jedno i drugie zaś zmierza ku temu, by z człowieka uczynić mistrza i właściciela przyrody.<sup>51</sup> Przyroda tym samym podpada w coraz to większym stopniu pod władanie technologicznego apriori stając się zarówno substratem jak i środkiem kontroli, władania i organizowania; w nomenklaturze heideggerowskiej: przyrodę z góry widzi się jako materiał wytwarzania.<sup>52</sup> W konsekwencji — i to w stopniu wzrastającym — mamy do czynienia ze światem przekształconym w praktyce życiowej, a więc ze „światem ucłowieczonym”, co zresztą ma być znakiem „dokonywania się czasów nowożytnych.” To ostatnie stwierdzenie sugeruje pokrewieństwo koncepcji Marksa i Nietzschego. Dla jednego i drugiego bowiem świat zmysłowy — dostępny tak praktyce codzienności jak i badaniu naukowemu — jest produktem historycznie narastającej praktyki, a nie czymś stałym i danym, li tylko reprodukowanym w świadomości.

<sup>49</sup> Technika wywodzi się od „téchne” jako formy „aletheúein”, tzn. odkrywania (objawiania się) bytu. Technika jest więc jedną z postaci prawdy i z tego to powodu należy do historii metafizyki. Jak wiadomo metafizyka jest, jak dotychczas, jedyną fazą historii bycia, którą da się intelektualnie ogarnąć.

<sup>50</sup> Przypomnę pogląd Ericha Fromma, wyrażony w *Jenseits der Illusionen* (1962), obecnie w VIII t. wydania zbiorowego, Stuttgart 1981: Marx jest postacią o znaczeniu światowym i historycznym, i Fromm dodaje — z którym Freud się mierzyć nie może.

<sup>51</sup> Por. Descartes, *Rozprawa o metodzie*.

<sup>52</sup> Dla Marxa przyroda jest pierwszorzędym źródłem wszelkich środków i przedmiotów pracy. Człowiek w stosunku do przyrody zachowuje się jak jej właściciel. Jego działalność jest przedmiotowa.

<sup>53</sup> Por. powstałą w latach trzydziestych naszego stulecia monografię o Nietzschem. Heidegger utrzymuje w niej, że trzonem nietzscheańskiej metafizyki woli ku mocy jest teoria praktyki w wielu elementach podobna do teorii Marxa; poznanie nie jest wyłącznie reprodukcją czegoś przedmiotowego i przedmiotowo danego, lecz schematyzacją chaosu i to schematyzacją według praktycznych potrzeb: zmysłowo doświadczany świat jest czymś już opracowanym.

mości.<sup>53</sup> Zarówno nowożytna technika jak i nowożytna metafizyka<sup>54</sup> są wyrazem jednego i tego samego procesu, w trakcie którego coraz wyraźniej dochodzi do głosu tak nastawienie praktyczne rozumu jak i racjonalność praktyki. U Hegla, Marksa i Nietzschego owo proces dochodzi do samorefleksji i z tego to powodu wszyscy trzej myśliciele pozostają w polu tego, co Heidegger nazywa „myśleniem istotnym”<sup>55</sup> Znaczący to tyle, że wspomniani myśliciele tkwią w koniecznym rozwoju historycznym ludzkości, a ponadto nie tylko przyczyniają się, ale wprost sprowadzają „koniec filozofii” przez to, że wyczerpują w sposób krańcowy jej możliwości. Według Marksa i Nietzschego bowiem nie można rozwijać filozofii bez końca<sup>56</sup>; przy czym chodzi tutaj o takie rozumienie filozofii, jakie ma miejsce u Heideggera. Wyrazem tak rozumianej filozofii jest „cywilizacja świata”, na którą składa się: odpowiedni porządek społeczny oraz triumf manipulowanych urządzeń wewnątrz naukowo-technicznego świata. Logiczną konsekwencją tej cywilizacji jest nihilizm wynikły z obiegowego wartościowania.<sup>57</sup>

10. „List o humanizmie”, oprócz wskazanych na początku tego artykułu innych walorów, jest również próbą samointerpretacji. Rozumiem przez to próbę retrospektywnego spojrzenia Heideggera na jego własną twórczość, a zwłaszcza na jego najgłośniejszą pozycję filozoficzną „Sein und Zeit”, i to z równoczesnym wyłożeniem motywacji takiego samowiedzenia siebie, motywacji takiej, którą czytelnik mógłby sprawdzić

<sup>54</sup> Dla Heideggera filozofia jest metafizyką, a ta jest „pomyśleniem bytu jako takiego” w sposób uzasadniającego przedstawienia. Ponieważ filozofia (metafizyka) zmierza do swojego końca, dlatego po nastaniu końca metafizyki trzeba myślenia nowego i to takiego, które wykracza poza myślenie w relacji podmiot-przedmiot i które to myślenie pozwala rzeczom „wypowiedzieć się”. Ponadto myślenie to musi być zdolne opanować samo władanie nad przyrodą, w wyniku czego ludzka historia powinna przestać być przedłużoną historią przyrody.

Nauka zaś w znaczeniu nauki szczegółowej jest teorią kierowania możliwym planowaniem i urządzaniem pracy ludzkiej. Metody nauk szczegółowych, szczególnie przyrodniczych, są czymś pochodnym w stosunku do techniki, a nie na odwrót.

Por. *Brief über den „Humanismus”*, 87. Elementem myślenia istotnego Marxa jest jego pogląd na człowieka. Jego zdaniem człowieka odnajduje prawdziwie siebie dopiero w obrębie społeczeństwa, gdyż tylko tutaj może rozwinąć się w pełni jego natura w tym znaczeniu, że zapewnione jest spełnienie wszystkich naturalnych potrzeb (zdobycie pożywienia i ubioru, możliwość rozmnażania się i ekonomicznego rozwoju).

<sup>56</sup> Marx interesuje Heideggera jako nieprzeciętny myśliciel w obrębie specyficznego obrazu świata. W jego „odwórceniu metafizyki” wyczerpano ostateczną możliwość metafizyki. Kontynuacją filozofii byłaby już tylko epigonalnym odradzeniem tego, co już było, a nie czymś nowym i twórczym.

G. Prauss, *Erkenne und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit”*, Freiburg i. B. 1977, 22—25, wyraził pogląd, że znany w myśleniu Heideggera „zwrot” (die Kehre) dokonał się w związku ze zwątpieniem w podmiotowość jako taką, co z kolei przesunęło pozycję filozoficzną Heideggera w pobliże materializmu. Niezależnie od zasadności tego poglądu faktem jest, że z początkiem lat trzydziestych miejsce podmiotowości w obrębie samego myślenia heideggerowskiego uległo znacznemu przesunięciu, a jej znaczenie — osłabieniu. Między innymi to ma tłumaczyć zdysantowanie się Heideggera od antropologii filozoficznej. W konsekwencji musiało to znaleźć swoje odbicie w krytyce świata manipulowanego, zresztą podobnej do krytyki Horkheimera i Adorno. Por. w związku z tym pozycję H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen zur philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.

w opublikowanych pismach.<sup>58</sup> Więcej nawet: „List o humaniźmie” jest najważniejszym dokumentem samointerpretacji Heideggera. Koordynator zbiorowego wydania dzieł Heideggera, von Herrmann, uważa, że „List o humaniźmie” w pierwszym rzędzie powstał z tego powodu, by dać wykład własnych idei Francuzom, na dalszym zaś niejako planie była jednak chęć udzielenia odpowiedzi na postawione mu pytanie. Heidegger bowiem podejmuje w swym „Liście o humaniźmie” pewne pojęcia centralne lub cytuje zdania z „Sein und Zeit” po to, by je wyłożyć tak, jak on sam je — z pewnej perspektywy czasu — rozumie względnie jak by chciał, by je rozumiano: jako zgłębianie jednego i tego samego zagadnienia; jako coraz to precyzyjniejsze wykształcanie sposobu podejścia do tego zagadnienia; jako dostrzeganie coraz to liczniejszych implikacji, związanych z doświadczeniem różnicy ontologicznej i z wejściem w bliskość bycia.

W publikacjach, jakie ukazały się tuż po „Sein und Zeit”, Heidegger objaśniał sobie. O samointerpretacji można u Heideggera mówić dopiero od tego momentu w jego twórczości, który pozwoliłby mówić już o „Heideggerze późniejszym”. Za publikacją oddzielającą Heideggera „wczesnego” od „późnego” przyjmuje się rozprawę pt. „Vom Wesen der Wahrheit” z roku 1943 (napisaną już w roku 1930). Różnica pomiędzy tzw. Heideggerem wczesniejszym a Heideggerem późniejszym znana już historykom filozofii współczesnej od chwili dokonania się u niego tzw. „zwrotu” (die Kehre): jest to nazwa, którą Heidegger ukuł w stosunku do zaszłej w nim zmiany w sposobie myślenia.<sup>59</sup> W „Sein und Zeit” chodzi mu o sens bycia, tzn. o to, co oznacza bycie bytu. Bycie w tym kontekście zależy od tego, jakie człowiek ma rozumienie bycia. Tymczasem tzw. Heidegger późniejszy nie stawia już problemów tak, jak je był formułował w „Sein und Zeit”, gdyż w międzyczasie dokonał zmiany perspektywy: od rozumienia bycia, jakie właściwe jest „Dasein”, do rozumienia bycia samego.

Zauważenie *ex post* dokonanej zmiany pozwala mówić Heideggerowi o samointerpretacji przekształcającej (*umdeutende Selbstinterpretation*). Oprócz wypunktowanej samointerpretacji „List o humaniźmie” zawiera przejawy protestu przeciwko pobieżnemu czytaniu i w związku z tym często niewłaściwemu odczytywaniu jego wcześniejszych publikacji. Ta niewłaściwość w lekturze miała ten skutek, iż czytający — a później krytykujący — nie dostrzegli tego, że Heideggerowi chodzi o wypracowanie ontologii fundamentalnej. Już przy podjęciu tej próby wypracowania ontologii fundamentalnej wyszedł od doświadczenia różnicy ontologicznej. To doświadczenie pociągnęło za sobą zmianę horyzontu, a w konsekwencji dostrzeżenie w zupełnie innym świetle tej problematyki, jaką od wieków fascynowała się myśl zachodnia.

Heidegger nie tyle „wyżywał się” w dyskusji, ile raczej w słowie piśmym, starannie przemyślanym i w swej formie wyważonym.<sup>60</sup> Forma „Listu o humaniźmie” jest pełna namaszczenia. Wydobyty tutaj zestaw

<sup>58</sup> F. W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim 1964.

<sup>59</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 72.

<sup>60</sup> W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 98 n.

poruszanych w nim tematów każe domyślać się ukrytego w tym piśmie przekonania, że jego autor zdaje sobie sprawę z inności zastosowanego podejścia do znanych zagadnień filozoficznych oraz z kierunku, w jakim powinno podążać dalsze ich rozstrząsanie.

11. Świadomość Heideggera dostrzeżenia innych perspektyw refleksji filozoficznej w związku z doświadczeniem „różnicy ontologicznej” nasuwa pewną trudność z zakresu problematyki ciągłości tradycji filozoficznej.<sup>61</sup> Trudność ta nie tyle dotyczy kwestii zaliczenia samego Heideggera do któregoś z kierunków filozofii współczesnej, ile raczej odnosi się ona do tego, czy w stosunku do tego myśliciela w ogóle można mówić o ciągłości czy nieciągłości w stosunku do tradycji filozoficznej, pojętej jako wieki trwający wysiłek obmyślenia najgłębszych podstaw tego, co jest. Przedłożenie tej trudności jest uzasadnione z chwilą, gdy uprzytomnimy sobie fakt, że to właśnie Heidegger proklamował zimmerlich czy zgłębia koniec epoki filozofii rozumianej jako metafizyka, a jednocześnie nastanie jakościowo nowej epoki „myślenia”. Myślenie to ma — w zamysle filozofa fryburskiego — stanowić absolutnie nowy początek w dziejach myśli ludzkiej, zainicjowany dostrzeżeniem „bycia”. Nastaje ono (owo „myślenie”) po ustaniu czy po przełamaniu tradycji platońsko-arystotelowskiej, trwającej od początków tzw. filozofii attyckiej aż po Nietzschego. Tradycja ta stanowi o tzw. „epoce metafizyki”, w której myśliciele — bez względu na indywidualne różnice w poglądach — przynależą do filozofii subiektywności. Wspólnym rysem tejże filozofii subiektywności — bardzo ogólnie rzecz ujmując — jest zapomnienie o „byciu”.

W związku z tym próbuje się poszukiwać odpowiedzi na nasuwające się, w kontekście powstałych trudności, pytania w oparciu poniekąd o wspomnianą już heideggerowską samointerpretację.

Jedna z ocen „Listu o humanizmie” w kontekście twórczości filozoficznej Heideggera zmierza w kierunku następującej tezy: „List” ten pisany jest wyraźnie w zamiarach samointerpretacji, tzn. dla ukazania ciągłości jego filozofii, koncentrującej się na jednym i tym samym zagadnieniu. Zwłaszcza w stosunku do „Sein und Zeit” samointerpretacja ta jest interpretacją przeinterpretowującą, gdyż dokonuje się ona nie z perspektywy właściwej temu dziełu, lecz z perspektywy i czasowo i merytorycznie późniejszej, a mianowicie takiej, w której operuje się już wypracowanym sensem „bycia” i jego relacją do „bytowania ludzkiego”.<sup>62</sup> Z tej perspektywy analiza bytowania ludzkiego (w „Sein und Zeit”) była dokonana nie dla niej samej w rozumieniu wypełnienia zadania właściwego antropologii filozoficznej, lecz była pomyślana jako droga do uzyskania możliwej odpowiedzi na pytanie o znaczenie „bycia”

Otóż próbę określenia miejsca Heideggera wewnątrz historii filozofii podejmuje się najpierw od strony dialektyki Hegla. Nawiązanie bowiem do idealizmu absolutnego Hegla zdaje się umieszczać Heideggera w tradycję filozoficzną. H e g e l doprowadził filozofię subiektywności do stanu jej samoświadomości. Istota filozofii subiektywności polega na upodmiotowieniu bytu w znaczeniu jego wykierowania na podmiot czy „przy-

<sup>61</sup> Por. szczególnie studium W. Schulza, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, art. już cytowany.

<sup>62</sup> F W von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, 7—10

cięcia bytu” do podmiotu.<sup>63</sup> Podmiotowość w gruncie rzeczy jest wola samopotwierdzenia siebie (Selbstbehauptungswille). Heideggerowskie „Sein und Zeit” przynależy jeszcze do filozofii subiektywności jako jej dzieło końcowe. Heidegger podjął w nim próbę zinterpretowania bytowania ludzkiego widzianego całościowo wyłącznie z niego samego, bez potrzeby powoływania się na inny byt czy też z punktu widzenia innego bytu.

Wobec tego, przy uwzględnieniu samointerpretacji Heideggera szczególnie z „Listu o humanizmie”, w „Sein und Zeit” chodziło mu przede wszystkim o wypracowanie pojęcia „Dasein” (bytowania swoiście ludzkiego), które to „Dasein” jedynie wie o „byciu”, gdyż ma do tego bycia odniesienie. Bycia nie da się odseparować od bytowania ludzkiego. Gdyby bowiem próbować odseparowywać bycie od bytowania ludzkiego, wówczas bycie stałoby się bytem. Rozwijając niejako tę ideę można by przypuszczać, że właśnie ta okoliczność skłoniła Heideggera do opuszczenia dziedziny zdań weryfikowanych i do zejścia w ciemność wyczuwania, co w konsekwencji musiało pociągnąć za sobą niejasność wyrażania się, a po stronie czytelnika niezrozumiałość nazbyt hermetycznego języka.<sup>64</sup> Zarysowujący się w związku z tym problem próbuje się wyrazić w pytaniu: czy da się spiąć w jedną całość analitykę egzystencjalną przeprowadzoną w „Sein und Zeit” z poszukiwaniem znaczenia „bycia”? Pytanie o taką możliwość choćby jak najszerzej pojętego scalenia potyka się o trudność dość zasadniczą: próba ustalenia znaczenia „bycia” wyraźnie wychodzi poza tradycję filozoficzną; jawi się ono przecież dopiero w wyniku tzw. różnicy ontologicznej, wyróżniającej byt i bycie. Pytanie o znaczenie bycia jest pytaniem niejako przynależnym bytowaniu ludzkiemu. Bytowanie ludzkie ma relację do bycia i dlatego nie tylko bycie jest mu już w jakiś sposób dostępne, ale to bycie wprost domaga się ujawnienia jego znaczenia przez ten specyficzny byt, który jest „seinsverstehend”, tzn. w którego możliwościach tkwi zdolność do wmyślenia się w to, czym „jest” bycie. Badając jednak relację podmiotu ludzkiego do bycia, Heidegger doszedł do przeświadczenia, że „das Dasein ist seiner nicht mächtig” = bytu ludzkiego nie tylko nie da się pojąć zamykając go niczym koło (hermeneutyczne) w sobie i traktując o nim jako o pewnej absolutnej, zaokrąglonej całości nie mającej oparcia w znaczeniu uzasadnienia w jakimkolwiek byciu, lecz z tej niemożliwości takiego pojęcia wynika zasadniczy rys jego absolutnej bezsilności. I wydaje się, że w tym punkcie zauważenia tego, że „Dasein” doświadcza swej bezsilności, tkwi punkt przewyciężenia powiązań z filozofią podmiotowości u Heideggera. Przewyciężenie tych powiązań z filozofią subiektywności stanowi o tzw. „zwrocie” w jego myśleniu. Heidegger rezygnuje z tendencji (urzeczywistniania woli) ku uzasadnianiu, a to znaczy, że rezygnuje z tego, co stanowiło o tradycyjnej metafizyce; jest to równoczesne z rezygnacją z klarownego, wyrozumowanego, logicznego myślenia uzasadniającego.

<sup>63</sup> Dosłownie: „das Zustellen” des Seienden auf das Subjekt.

<sup>64</sup> *Brief über den „Humanismus”*, 93. Heidegger sam przyznaje, że nie potrafi zinterpretować „bycia”.

Odtąd pojmuję siebie jako „porzuconym” (ausgesetzt) przez bycie, a całość swego instnienia jako egzystencję do bycia.<sup>65</sup>

Jeżeli przyjmie się taki punkt widzenia „drogi do bycia” u Heideggera, wówczas można związać jej początki z filozofią podmiotowości. Zwiążanie to nie musi być koniecznie próbą restauracji Hegla, ale będzie filozofowaniem tego rodzaju, że nawiązuje ono do Hegla. Ujęcie bytowania ludzkiego jako zaokrąglonej całości jest przecież jakimś pojęciem odsubstancjalizowanej substancji jako ruchu w niej samej w sensie samozapośredniczenia (Selbstvermittlung) Hegla. Poza tym byłoby jednak bardzo trudno z podobnych ujęć (np. doświadczenia) u Hegla i u Heideggera wnosić na zasadniczą zależność czy przynajmniej mówić o zakotwiczeniu w filozofii Hegla.<sup>66</sup>

Heideggerowski „List o humanizmie” jest istotnie (tylko) wprowadzeniem, czy przeglądem, w te zagadnienia, które stanowią „przedmiot” jego filozofowania. Filozofowania, a nie filozofii, gdyż Heidegger pojmuję ten swoisty wysiłek poznawczy jak ciąg stawiania wciąż na nowo wyłaniających się pytań bez zamiaru jakiegoś systematycznego przedstawienia odpowiedzi na te pytania uzyskanych.

Gdyby trzeba było mówić o idei przewodniej „Listu o humanizmie”, to za taką mogłaby uchodzić idea „bycia” łącznie ze wskazaniem jej implikacji i to zarówno typu redukcyjnego jak dedukcyjnego.

„List o humanizmie” nie zastąpi jednak studium innych publikacji Heideggera. Wciąż i ciągle nie można się obejść bez ponawianej lektury „Sein und Zeit”. Niezależnie bowiem od przeprowadzonej tam analityki bytu ludzkiego walor tego dzieła polega przede wszystkim na ukazaniu heideggerowskiego podejścia do zagadnień filizoficznych: jako niezmordowanego okrążania zagadnienia bycia — oczywiście: przy założeniu samointerpretacyjnych wyjaśnień poczynionych przez Heideggera w „Liście o humanizmie” zwłaszcza. Zgłębianie zaś takich pozycji tegoż filozofa, jak „Einführung in die Metaphysik”, „Kant und das Problem der Metaphysik”<sup>67</sup>, monografii o Nietzschem oraz studiów zebranych w „Holzwege”<sup>68</sup> oraz „Wegmarken”<sup>69</sup> wydaje się dopiero w przybliżeniu rzucać światło na poczynione kroki i istotne zamiary filozofa, wokół którego — po jego śmierci (26.05.1976) — dyskusje nieco przycichły.

<sup>65</sup> Por. A. J ä g g e r, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, 398. Samoświadomość Heideggera co do historycznego znaczenia jego filozofowania ulegała ewolucji. Wpierw chodziło o próbę destrukcji całej historii metafizyki podjętą w tym celu, aby metafizyce dać nową podstawę; nie chodziło o zdestruowanie jej bez reszty. Potem mówił Heidegger o „Verwindung” metafizyki w znaczeniu przejścia jej na inne tory wskutek zmiany perspektywy.

<sup>66</sup> Ö. P o g g e l e r, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 7—15.

<sup>67</sup> Frankfurt a. M. <sup>4</sup> 1973.

<sup>68</sup> Frankfurt a. M. <sup>5</sup> 1975.

<sup>69</sup> Frankfurt a. M. 1967.