

KS. RYSZARD KIJOWSKI

PROBLEMATYKA CZŁOWIEKA
W UJĘCIU NICOLAI HARTMANNA I MARTINA HEIDEGGERA
(PRÓBA PORÓWNANIA)

Wstęp — 1. Problemy komparatystyki: a. N. Hartmann i M. Heidegger w horyzoncie fenomenologii b. Bezpośrednie odniesienie N. Hartmann i M. Heidegger. — 2. Człowiek w ujęciu N. Hartmanna: a. Pisma Hartmanna pod kątem widzenia problematyki antropologicznej b. Aspekt hartmannowskich wypowiedzi o człowieku c. „Feuerbachowska” wizja człowieka u Hartmanna. — 3. Człowiek w ujęciu Heideggera: a. „Sein und Zeit” i związane z tym dziełem problemy interpretacyjne b. Problematyka antropologiczna po tzw. „zwrocie” Heideggera c. Człowiek i bycie”. — Zakończenie: próba porównania wypowiedzi antropologicznych obu myślicieli.

Od mniej więcej lat dwudziestych naszego wieku antropologia filozoficzna albo zagadnienia związane bezpośrednio z tzw. *condition humaine* (Malraux, Charron) zaczęła bądź to stawać się dominującą dyscypliną filozoficzną bądź to — jeżeli chodzi o wspomniane zagadnienia związane z istnieniem samego człowieka — wysuwały się na czoło dyskutowanej problematyki filozoficznej. Zaczęto nawet mówić o „zwrocie antropologicznym”. Przygotowały go przede wszystkim dwa kierunki filozoficzne: tzw. filozofia życia i fenomenologia¹. Czołowi myśliciele dwudziestego wieku, Nicolai Hartmann i Martin Heidegger, zajęli wobec dyskutowanej problematyki filozoficznej w zawężeniu do antropologii wyraźnie swoje stanowiska. Aczkolwiek każdy z nich z zupełnie odmiennych pozycji zaczynał być swoje filozofowanie: N. Hartmann musiał przewycięzać przyrodniczo i metodologicznie nastawiony neokantyzm marburski; M. Heidegger zaś stopniowo odchodził od filozofii subiektywności — to obydwaj rozważali zagadnienia związane z człowiekiem w horyzoncie swoście interpretowanego hasła fenomenologii „z powrotem do rzeczy”.

1. PROBLEMY KOMPARATYSTYKI

Studium niniejsze rozumiem jako przynależne poniekąd tylko do komparatystyki filozoficznej. Ograniczenie to wynika z zamierzenia przeprowadzanych (zawężonych jednak tematyką) analiz i z aspektowości

¹ M. Landmann, *De homine (Der Mensch im Spiegel seines Gedankens)*, Freiburg 1962, 533.

zestawień i porównań. O ile sama komparatystyka filozoficzna stanowi problem sama dla siebie, to w tym (szczególnym) wypadku zestawienie ze sobą Nicolai Hartmanna (1882—1950) i Martina Heideggera (1889—1976) zbiegają się dwa dodatkowe problemy.

Trudność pierwszą stanowi sama możliwość komparatystyki wewnątrz jednego tylko kierunku filozofii współczesnej, a mianowicie wewnątrz fenomenologii². Zagadnienie drugie (we wspomnianym zakresie) czeka właściwie na ponowne podjęcie i staranne rozważenie: czy w ogóle można przyporządkować Nicolai Hartmanna (z jego najbardziej własnego okresu twórczości, tzn. po jego zejściu z pozycji neokantyzmu marburskiego) do fenomenologii? Piszę się wprawdzie, że obecnie (od mniej więcej lat pięćdziesiątych naszego wieku) przy próbie rekonstruującej interpretacji tego, czym fenomenologia jako ruch umysłowy była i nadal jest (mając na uwadze przynajmniej klasycznych jej przedstawicieli), z dyskusji odpadł właśnie Nicolai Hartmann³. Skądinąd zaś wiadomo, że właśnie Hartmanna zaliczano kiedyś do najznamienitszych przedstawicieli fenomenologii (którą sam Hartmann nazwał „narzędziem bezpieczeństwa”⁴), a jego „Ethik” po dzień dzisiejszy uchodzi za klasyczne dzieło „fenomenologiczne” z zakresu filozofii moralności⁵. Przyznać jednak trzeba, że nie da się przytoczyć ad hoc takiej wypowiedzi samego Hartmanna, któraby jednoznacznie rozwiązała wszystkie wątpliwości w tym względzie⁶.

a. Rozwijając pierwszą ze wskazanych trudności w odniesieniu do uznawanych dziś za fenomenologów (ale mimo wszystko różnych tak w doborze zagadnień jak i w podejściu do nich) Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Martina Heideggera, Ernst W. Orth zestawiał cały szereg najpierw obiekcji, a następnie punktów stycznych raz uniemożliwiających, a potem pozwalających mówić o profilu fenomenologicznym w odniesieniu do wszystkich trzech wymienionych co dopiero myślicieli.

Jakkolwiek Husserl jest logicznie i teoriopoznawczo zorientowanym filozofem świadomości i transcendentalności, Scheler natomiast moralistą, antropologiem i socjologiem wiedzy, a Heidegger obmyśla byt ludzki człowieka (Dasein) pod kątem możliwości dojścia do pierwotności samego bycia, to mimo wszystko — nawet o ile ci trzej myśliciele zajmują się określonymi problemami szczegółowymi — kierują się w swoich poszukiwaniach jakąś bardziej uniwersalną i fundamentalną orientacją; dokładniejsze uwyrażenie tej orientacji wydaje się być możliwe w dro-

² E. W. Orth, *Husserl, Scheler, Heidegger. Eine Einführung in das Problem der philosophischen Komparatistik*, w: (red. E. W. Orth) *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Freiburg 15. 16. 19. 20. 22.

³ Orth, dz. cyt., 15.

⁴ A. Guggenberger, *Das Weltbild Nicolai Hartmanns (Die erkenntnistheoretische Grundthese)*, *Stimmen der Zeit* 65(1939) H. 4, 22.

⁵ B. Jansen, *Aufstiege zur Methaphysik*, Freiburg 1933, 70.

⁶ Por. N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, w: *Kleinere Schriften*, Band 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, 1—51, szczególnie s. 9n oraz W. Ziegenfuß, *Philosophen-Lexikon (Handwörterbuch der Philosophie nach Personen)*, Bd 1, Berlin 1949, hasło *Nicolai Hartmann* (napisane przez samego Hartmanna), 454—471.

dze wzajemnych konfrontacji. Nieodwracalnym faktem (który należy odnotować) jest jednak to, że taka porównawcza dyskusja w okresie wykształcania się poszczególnych tendencji w obrębie fenomenologii w połowie lat trzydziestych naszego wieku (a także krytyczne zestawienie i porównanie z innymi nurtami filozoficznymi: przede wszystkim z neokantyzmem, neopozytywizmem, neomarksistowsko zorientowaną filozofią socjalną) była głównie ze względów politycznych niemożliwa. Skutek tego stanu rzeczy był ten, że dopiero mniej więcej dwadzieścia lat później — w oparciu o archiwum husserlowskie w Lowanium — podjęto pierwsze próby zrekonstruowania tego, czym fenomenologia była i czym jest nadal⁷. Oprócz tego między innymi w oparciu o kompletujące się powoli wydanie zbiorowe pism rzeczonych myślicieli, należy się spodziewać, że (mimo niewątpliwych różnic w stosowaniu metod jak i rozbieżności co do osiągniętych rezultatów) uda się wydedukować jakiś zasadniczy i podstawowy sens fenomenologii, pozwalający w dalszej kolejności wykryć zarówno linie łączące i spójności tematyczne jak również i te elementy, które zezwalają także na dalekoidącą swoistość koncepcyjną.

Nim wymienię bezdyskusyjnie zachodzące powiązania pomiędzy tymi trzema fenomenologami chciałbym najpierw zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo przeoczenia momentów, które przy rozważanym zagadnieniu należałoby sobie uświadomić. Otóż trzeba liczyć się z taką możliwością, że to, co dziś uważa się za fenomenologię, to wcale się w takim kształcie w tekstach wspomnianych fenomenologów nie znajduje. Z tego też powodu — w kontekście takiego niebezpieczeństwa, być może w celu zagwarantowania jak największej swobody interpretatorskiej — zaczęto ostatnio rozróżniać w fenomenologii pomiędzy „szkołą” a dość nieokreślonym w swym znaczeniu „prądem umysłowym”. Rozróżnienie to co prawda zezwala na optymistyczny wniosek, że fenomenologia jako szkoła bezpośrednio, a pośrednio jako ów wspomniany ruch umysłowy, wywierała wpływ zarówno na wszystkich znaczących filozofów XX wieku, jak i na większość dyscyplin naukowych. Z drugiej jednak strony wypada również przypomnieć — poniekąd korygując powyższy optymistyczny wniosek — opinię Paul Ricoeura, że dzieje fenomenologii są po większej części historią herezji husserlowskich⁸.

Niezależnie od zastrzeżeń co dopiero poczynionych wypracowanie możliwie precyzyjne różnic zachodzących niewątpliwie pomiędzy omawianymi fenomenologami jest również jednym z tych warunków, który zezwala na rzeczowe porównywanie momentów wspólnych. Innym takim apriorycznym warunkiem tej komparatystyki jest założenie, iż można z sobą zestawiać na jednej płaszczyźnie myślicieli, których wciąż

⁷ Orth (dz. cyt., 20n) zwraca uwagę na faktory, które — niezależnie od utraty świeżości problematyki — co najmniej utrudniały takie przedsięwzięcie, a zatem to, że kierunki różniły się (a) kształtem literackim wypowiedzenia swych idei, (b) nie-
tożsamością zaakcentowywania tematów, (c) dojściem i zaakceptowaniem nowych myślicieli kształtujących ideowe pole widzenia (np. Sartre, Merleau-Ponty), a odwołujących się co najmniej do jednego z trzech wyżej wymienionych markantnych fenomenologów, (d) pomijaniem niektórych myślicieli, których — przynajmniej w latach stabilizowania się i ekspansji fenomenologii — za fenomenologów uważano (np. wspomnianego już N. Hartmanna).

⁸ *Sur la Phenomenologie*, Esprit 12(1963), 836 cyt. za Orth (dz. cyt., 19).

tutaj mam na uwadze; tzn. że w ogóle można ująć ich pod jednym i tym samym pojęciem filozofii, w tym przypadku: pod pojęciem fenomenologii. Samo zaś pojęcie fenomenologii przyjmuje się w jego rozumieniu husserlowskim, co — oczywiście — jest następnym założeniem metodologicznym nie pozbawionym jednak uzasadnienia⁹.

Na pewno w stosunku do trzech omawianych fenomenologów nie można dopatrywać się relacji „nauczyciel — uczeń”. Jedynym, jak się zdaje, ich możliwym powiązaniem genetycznym jest ich odniesienie do myśli Franciszka Brentana; wszyscy trzej wspomniani tu myśliciele przyznają się do koneksji z filozofią Brentana, ale równocześnie w jakimś stopniu i w jakimś zakresie od niej się dystansują. Wiadomo również, że Husserl nazwał Schelera i Heideggera swymi antypodami; pod koniec życia miał jednak dojść do przekonania, że myślenie Heideggera mimo wszystko jest autentyczną kontynuacją jego fenomenologii¹⁰.

b. Opisanie stosunku Nicolai Hartmanna do Martina Heideggera i na odwrót jest przedsięwzięciem szczególnym. Swoistość tego opisu wiąże się z jakąś dwutorowością rozumienia filozofii i w konsekwencji jakiegoś innego jej uprawiania. Wiadomo zaś skądinąd, że myśliciele ci nie byli sobie obojętni. Nie sposób jednak dowieść, odwołując się do ich spuścizny literackiej, by powoływali się na swoje publikacje.

J. B. Lotz tak wypunktowuje podobieństwa i różnice zachodzące pomiędzy filozofią Nicolai Hartmanna a myśleniem Martina Heideggera: wspólne jest im stawianie pytań o charakterze ontologicznym, aczkolwiek trzeba mówić u nich o dwóch odmiennych koncepcjach ontologii. U Hartmanna chodzi o tzw. „nową krytyczną ontologię” dystansującą się od ontologii dawnej, scharakteryzowanej globalnie jako ontologia istoty i powszechników, form substancjalnych i teologii, a zakończonej (w znaczeniu jej odłożenia do lamusa) w takiej jej postaci przez Descartesa i Kanta. U Heideggera chodzi zaś o „ontologię fundamentalną”, przy czym ontologia jest możliwa li tylko jako fenomenologia¹¹ obmyślająca fundament swego bytu czyli „bycie” i tym samym przewyciężająca dotychczasowe zapominanie „bycia”.

Nicolai Hartmann był precyzyjnym analitykiem, który sam siebie widział jako myśliciela wkraczającego na różne dziedziny poznania.

⁹ G. Brand, *Edmund Husserl. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, w: Orth (dz. cyt.) nr 6/7, 28—117. Husserl rozpracowywał z niesłabnącą intensywnością, i to na przestrzeni całego swego dzieła filozoficznego, nie tylko samo pojęcie fenomenologii, ale również pojęcia bliskie temu właśnie pojęciu fenomenologii, jak np. pojęcie „fenomenu” i „intencjonalności”. Ponadto husserlowski sposób tematyzowania jak i sposób prezentacji samej już tematyki pozwala na relatywnie najszersze spojrzenie na całość zamierzeń fenomenologii. Wydaje się, że ten jego sposób podejścia do podejmowanych tematów jest z góry nastawiony na ogólne zorientowanie w całości problematyki. Konkretnie dla przykładu Husserl stawia problem „widzenia” niezależnie od widzenia „tego czy tamtego przedmiotu”; opis tego co się widzi jest wprawdzie postępowaniem skomplikowanym, opartym i rozwiniętym w oparciu o pojęcie intencjonalności, ale jest postępowaniem wymagającym dyscypliny.

¹⁰ Heidegger widział w Husserlu odnowiciela filozofii XX wieku, ale w stosunku do Husserla sam dokonał wyłomu przede wszystkim w ahistorycznie rozumiejącej się fenomenologii (Husserla) w historyczny kontekst. Por. W. Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek 1975, 37, 41.

¹¹ *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 35.

Heidegger natomiast był medytatywnym syntetykiem, który wciąż na nowo ujaśniał jedną i tę samą ideę zaprzatającą jego umysł¹².

Obaj byli myślicielami wielkiego formatu i imponujących dokonań. Wówczas, gdy wykładali na tym samym uniwersytecie (w Marburgu: Hartmann od roku 1920 jako profesor nadzwyczajny, a od roku 1922 jako profesor zwyczajny i następca Paula Natorpa aż do przeniesienia się do Kolonii w roku 1925; Heidegger w latach 1923 do 1928 — ponoć na skutek starań Natorpa) mówiono w Marburgu o uobeczeniu się philosophiae perennis w tym znaczeniu, że lubiący pracę nocną Hartmann udawał się o godzinie 5 nad ranem na spoczynek, podczas gdy Heidegger zwykle o tej porze wstawał i rozpoczynał swoją pracę¹³.

Hans-Georg Gadamer twierdzi, że tylko jeden jedyny raz widział N. Hartmanna i M. Heideggera zgodnych z sobą, niejako ramie przy ramieniu: gdy obydwoj przw jego przeprowadzce ciągneli wózek z meblami¹⁴. Tymczasem punktów stycznych jest więcej: najpierw od strony biograficznej: dzięki, jeśli nie zabiegom, to ponarciu N. Hartmanna Heidegger został powołany na katedrę filozofii w Marburgu. Hartmann wiele sobie obiecywał po (zażyczonej) współpracy z Heideggerem. Tymczasem, jeśli wierzyć żartobliwemu porzekadłu ze wspólnych czasów w Marburgu, to współpraca taka nigdy nie doszła do skutku (ze względu na wspomniane odmienne style pracy), a nawet więcej: do skutku dojść nie mogła, gdy weźmie się pod uwagę to, że dla Hartmanna filozofowanie mimo wszystko było wyważonym rozbudowywaniem tego, do czego filozofia już była doszła, podczas gdy Heidegger dążył do radykalnego zwrotu w filozofii¹⁵.

Obaj myśliciele mają dość istotne odniesienia do fenomenologii, chociaż zetknęli się z nią (obaj) jako filozofowie o wyrobionym, własnym profilu: chyba obaj są autodvdaktycznymi fenomenologami. I wcale nie musi to stwierdzenie stać w sprzeczności z tym, że Heidegger był asystentem Husserla. Hartmann napisał najsensza „Etyke” modo phaenomenologico. Husserl ponoć sam doirzał pod koniec życia (jak o tym już wspomniano), że właściwym jego kontynuatorem jest mimo wszystko Heidegger. Nie trzeba specjalnie dodawać tego, że wszyscy trzej (Husserl, Hartmann i Heidegger) mieli odmienne koncepcje fenomenu¹⁶.

Jeżeli chodzi w dalszym ciągu o Hartmanna i Heideggera, to obaj byli metafizykami (przynajmniej w zamierzeniu i przw tradycyjnym rozumieniu ich wysiłków), aczkolwiek — przynajmniej programowo — obaj chcieli przezwyciężyć tradycyjną metafizykę. Wiadomo zaś, że Hartmann rozumiał przez metafizykę całość nierozwiązywalnych problemów znajdujących się na przedłużeniu tego, co jest już poznane albo przw-

¹² Por J. B. Lotz, *Zwei Wege der Ontologie (Nicolai Hartmann und Martin Heidegger)*, w: A. J. Buch, *Nicolai Hartmann 1882—1982*, Bonn 1982, 208—222.

¹³ Zarówno Natorp jak i Heidegger nie tyle „wyżywiali się” filozoficznie w żywych dyskusjach, ile raczej w słowie pisanym i starannie przemyślanym. Por. Biemel, dz. cyt., 33.

¹⁴ *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. G. Neske, Pfullingen 1977: H. G. Gadamer, *Einzug in Marburg*, 109.

¹⁵ R. HeiB, *Nicolai Hartmann*, w: (H. Heimsoeth und R. HeiB) *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, Göttingen 1952, 18 n.

¹⁶ K. Hartmann, *Sartres Phänomenbegriff*, w: (E. W. Orth) *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Freiburg 1980 163 nn.

najmniej co jest poznawalne; Heidegger natomiast utożsamiał metafizykę z filozofią zapoczątkowaną przez Platona i Arystotelesa a de facto zakończoną w filozofii „woli mocy” Fryderyka Nietzsche’go¹⁷.

Historia filozofii najnowszej obeszła się z obu myślicielami w pośpiesznej schematyzacji niewłaściwie. Nicolai Hartmanna łączy się albo jeszcze z neokantyzmem marburskim (z którym to nurtem filozoficznym są związane początki jego filozofii) albo z tzw. odnowieniem metafizyki¹⁸. Natomiast Heideggera niemal bez zastanawiania się przyporządkowuje się egzystencjalizmowi (w dodatku ateizującemu), co jest wyrazem oczywistej ignorancji; ale w tym wypadku nie pomogły nawet wyraźne protesty i wyjaśnienia samego Heideggera¹⁹.

Ani Hartmann ani Heidegger nie napisali osobnych rozpraw z dziedziny antropologii filozoficznej i to raczej świadomie, chociaż zarówno pierwszy jak i drugi wypowiedali się w przedmiocie filozofii człowieka; każdy z nich podszedł jednak do tego zagadnienia nie tylko z odmiennych pozycji, ale potraktował je również inaczej ze względu na inny cel.

Wiadomo również, że dla Hartmanna filozofia była nauką i kończyła się tam, gdzie przestała być nauką; Heidegger natomiast nie widział w filozofii nauki²⁰. Zdaje się jednak, że dla obydwu tych filozofów filozofia jest przede wszystkim niekończącym się pytaniem wyrażonym właśnie w pytaniu programowym „Dlaczego w ogóle jest coś, a raczej nie ma nic?” (Leibniz). W gruncie rzeczy jest to pytanie o to, co nadzwyczajne (a nie o to, co zwyczajne, uporządkowane; z zasięgu dnia powszedniego); dlatego filozofia ani nie jest sprawą wielu ani też nie może dać ostatecznie skończonej wiedzy; z istoty swej filozofia jest czymś greckim, tak jak greckim jest samo pytanie o istotę²¹.

2. CZŁOWIEK W UJĘCIU NICOLAI HARTMANNA

Antropologia filozoficzna pyta się o to, kim właściwie człowiek jest. W zależności od horyzontu, w jakim to pytanie o człowieka się umieści, odpowiedź na nie może być zminimalizowana albo maksymalistyczna. Charakter maksymalistyczny otrzyma ona wtedy, gdy wyakcentuje się w niej wyjątkowość i niemal transcendencję człowieka wobec innych bytów. Gdy Hartmann mówi o człowieku, wówczas przy uznaniu całej jego wyjątkowości miejsca i stanowiska jakie zajmuje w kosmosie widzi go najpierw i przede wszystkim jako byt wśród innych bytów.

a. Właściwie mamy tylko jedną jedyną rozprawę Nicolai Hartmanna, w której tytule została stematyzowana antropologia: *Naturphilosophie und Anthropologie*,

¹⁷ Por. zwłaszcza M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, Pfullingen³ 1967, 63—91.

¹⁸ Np. I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern³ 1951, 218 n.

¹⁹ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern³ 1975, 101 n.

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen⁴ 1976, 7; szczególnie dobitnie u R. Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff. Seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien 1977, 90—100, 188—197; K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 186—223.

²¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 11 nn.

ogłoszona w „Blätter für deutsche Philosophie” 1944, a pomieszczona w *Kleinere Schriften*, Band 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, 214—244.

Do zespołu problemów poruszanych w antropologii filozoficznej wydaje się należeć referat napisany na pierwszy kongres filozoficzny w Mendoza (Argentyna) 1949, pt. *Das Ethos der Persönlichkeit*, zamieszczony również w rzeczonym tomie pierwszym *Kleinere Schriften*, 311—318a; a na pewno należy do antropologii filozoficznej recenzja napisana przez Hartmanna o książce Arnolda Gehlena, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der welt*, Berlin 1940, po raz pierwszy zamieszczona w „Blätter für deutsche Philosophie” 1941, a przedrukowana w *Kleinere Schriften*, Band 3: *vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, 378—393.

Z pozostałych pism Hartmanna dla tematyki antropologicznej należałoby uwzględnić: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig 1935, 177—209 (a więc część trzecią, dział drugi pt. *Die emotional-transzendenten Akte*); *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart⁴ 1964: IV. *Neue Ontologie und neue Anthropologie*, 27—35 oraz IX. *Schichtung des Menschenwesens*, 91—97; *Etnik*, Berlin⁴ 1962, 1—17, 200—210, 227—249, 621—647; *Ästhetik*, Berlin² 1966, 132—142, 474—476; *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück b.r.w., wydanie siódme, 107—120, 141—144.

Na osobną wzmiankę zasługuje *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Leipzig 1933, dzieło pomyślane jako badanie podstaw filozofii dziejów i nauk humanistycznych. Jego podtytuł brzmi dosłownie: *Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Jego część pierwsza pt. *Der personale Geist*, ss. 39—150, może dostarczyć materiału do domyślnej filozofii człowieka zwłaszcza wtedy, gdy uwzględni się również rozdział 15. ptz. *Zur Metaphysik der Person*, 141—150. W rozumieniu Roberta Heissa²² dzieło to powstało w Kolonii i stanowi ostatni i zasadniczy krok, a być może jakieś dodatkowe nałożenie drogi, ku jego ontologii, którą stanowią tomy *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Philosophie der Natur* (1950) pisane według świadectwa samego Hartmanna w latach 1927—1931. Cel jaki sobie Hartmann przy pisaniu tej ontologii postawił, jest ten, by mnogość dostrzeżonych przez nas bytów podać w sposób zarówno systematyczny, tzn. uporządkowany jak i w formie filozoficznej wizji. Niezależnie od tego jest to próba scalenia wyników poznawczych z dość rozbieżnych dziedzin rzeczywistości.

b. Kiedy Nicolai Hartmann rozprawia na temat człowieka, to w zasadzie chodzi mu o stosunek ducha i przyrody, który to stosunek rozpatruje w ramach warstwowej teorii budowy rzeczywistości. Dokładniej rzecz ujmując: w takim rozpatrywaniu problematyki chodzi mu o przenikanie się w człowieku różnych co prawda, ale mimo wszystko scalonych w jedność warstw bytu²³.

Hartmann nie wyklucza innego patrzenia na człowieka. Ponieważ jednak człowiek znajduje się i powstaje w świecie, to siłą rzeczy podlega jego wpływom i połączony jest z nim licznymi aktami transcendentnymi²⁴. Z tego to powodu trzeba popatrzeć na niego przede wszystkim

²² Dz. cyt., 19.

²³ N. Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, w: *Kleinere Schriften*, Band 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955, 214 nn.

²⁴ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart⁴ 1964, 27 n. oraz *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935, 177 nn.

od strony ontologii, tzn. od strony nauki o bycie i budowy świata realnego. W nim zaś wykrywamy cztery wyraźne płaszczyzny: anorganiczności, organiczności, psychizmu i ducha — płaszczyzny zającebiające się i wzajemnie się warunkujące poprzez właściwe im prawa kategoriałne. Człowiek stanowi swoisty twór zwierający w sobie (w jedność) wszystkie warstwy świata realnego. W nim schodzą się odmienne determinacje: przyrodnicza (w wypadku człowieka jest ona identyczna z jego „skłonnością” czy popędem) i aksjologiczna (która ujawnia w szczególności sposób wyjątkowość człowieka w świecie w jego uzdolnieniu do rozpoznawania wartości i do ich urzeczywistniania)²⁵.

Fenomen „człowiek” jawi nam się w trzech formach podstawowych: (a) jako jednostka, (b) jako społeczność oraz (c) jako swoistego rodzaju specyficzność, gdy rozważamy człowieka zarówno jako aktualne zespolenie równoczesne np. w narodzie albo jako powiązanie w swej ciągłości czasowej np. jako gatunek. Przez cały czas tych rozważań winniśmy jednak mieć na uwadze to, że przy tym teoretycznym rozróżnieniu fenomenowi, „człowiek” z gruntu rzeczy stanowi jedność, która to jedność zasadza się na ujednolicającym nakładaniu i przenikaniu się poszczególnych warstw bytu.

Zadaniem zaś antropologii jest wykrycie tego, co specyficznie ludzkie, tzn. winna ona starać się odkryć charakterystyczne kategorie człowieczeństwa i ich wzajemne powiązanie²⁶. Prawdopodobnie w tym wypadku metoda stopniowego odkrywania tych kategorii oraz ich wzajemne powiązanie musiałaby nawiązać do mnogości czynności istotowo ludzkich zarówno tych elementarnych jak i tych wyższych, tzn. tych bardziej skomplikowanych, by z kolei — rozpatrując każdą z tych czynności — wypracować zachodzący związek wzajemny elementów organicznych i ponadorganicznych. Tam, gdzie wśród tych czynności wykrywamy podobne rysy dominujące i gdzie ujawniają się w sposób niemal namacalny punkty zbieżne, tam winno się szukać owych kategorii eminentnie ludzkich. Specyfika człowieczeństwa bowiem nie może się zasadzać na samej sumie kategorii wyłącznie organicznych, psychicznych i duchowych, lecz stoi w oczywistym stosunku do form swoistego zającebiania się wszystkich wymienionych co dopiero kategorii.

Namacalne niemal zającebianie się kategorii warstw ontycznie różnych w człowieku dostrzegamy badając działalność człowieka na przykład w dziedzinie techniki czy w zakresie postępowania etycznego: urealnienie celu w tej działalności jest skutkiem aktywności przyczyny w takim porządku, w jakim stosowanie kolejnych środków realizuje cel jako skutek działania przyczynowego. Zachodzi tutaj transformacja związku przyczynowego; znaczy to, że związek kauzalny — polegający na kauzalnym zającebianiu się procesów w linearnej relacji „przyczyna — skutek” — zostaje dodatkowo uporządkowany i zawężony przy pomocy dwóch aktów świadomości: (1) postawieniem celu i (2) wychodząc od tego celu wyszukaniem stosownych środków w kierunku realizacji tegoż celu. Postawienie celu i dobranie środków odpowiednich do jego realizacji są typowymi aktami świadomości, dokonującymi się w swoistej płaszczyźnie, podczas gdy sama realizacja celu jest procesem realnym w zna-

²⁵ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin⁴ 1962, 206 nn.

²⁶ N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück b.r.w, 107 n.

czeniu przebiegania i dokonywania się w sferze pozaświadościowej. Być może, że niejako w nawiązaniu do Schelera Nicolai Hartmann mówi o miejscu człowieka w świecie. Tematykę tę Hartmann widzi zróżnicowaną ze względu na (1) miejsce człowieka w obrębie przyrody oraz z powodu (2) zajmowania się człowiekiem tym światem, który on sam stworzył, a na który między innymi składają się problemy socjologiczne, prawne i historyczne.

Tematyka pierwsza (miejsce człowieka w obrębie przyrody) jest pierwszą zarówno w znaczeniu chronologicznym jak również co do jej ważności antropologicznej. Chodzi w niej przede wszystkim o relację człowieka do przyrody. Tylko i wyłącznie ze swoich stosunków z otoczeniem (do świata dookoła) da się bowiem pojąć świadomość. Okazuje się, że człowiek jest nie tylko istotą z obrębu przyrody (ein Naturwesen), lecz także istotą rozumną. Jest on kompleksem aktów transcendentnych, zakładających istnienie świadomości: działania, chcenia, pragnienia, tęsknoty, troski.

Świadomość ludzka zaczyna się tam, gdzie człowiek uwalnia się od potrzeb czysto zwierzęcych, a potrafi działać świadomie celowo, tzn. gdy stawia cele i realizuje je, to zakłada, że nie ma on li tylko słabej świadomości przeszłości i przyszłości (jak to ma miejsce na przykład u zwierząt), ale posiada szczególne odczucie sytuacji, w której każdorazowo się znajduje. Sytuacja za każdym razem jak gdyby nas napadała, nie posiadamy form właściwych reakcji: w sytuacji wymagane jest tylko działanie, choć nie domaga się sytuacja od nas określonego działania. Oznacza to, że sytuacja w jakiej człowiek się znajdzie, wymaga od niego uaktywnienia swej wolności. Tym samym zaczynamy patrzeć na człowieka od strony antropologii i etyki. Działanie bowiem człowieka jest ustosunkowaniem się do osób czy obchodzeniem się z rzeczami ze względu na osoby. Dotyczy ono tylko i wyłącznie tego, co z przeszłości na nas nachodzi. Właśnie w działaniu ujawniają się cechy właściwe tzn. wyróżniające tylko człowieka. Są to (a) zdolność przewidywania (intellectus intuitivus) jako wgląd w najodleglejszą przeszłość i przyszłość, (b) zdolność predestynacji tożsama ze zdolnością działania celowego, polegająca na zdolności umożliwienia zdarzeniom biec inaczej niż one biegną ze siebie, (c) wolność, która jest nie tylko otwartością na przeróżne możliwości, lecz jest „plusem” determinacji, (d) dar dostrzegania wartości w znaczeniu jakiegoś apriorycznego wglądu w to, co stać się powinno a co nie.

Nasuwa się tutaj pytanie: jak musi wyglądać świat, w którym człowiek jako istota wolna i aktywna mógł w ogóle działać? Nie może to być świat zdeterminowany finalnie, gdyż wtedy człowiek nie byłby zdolny (a raczej nie miałby możliwości) do działania i urzeczywistniania siebie. Działalność celowa istoty obdarzonej świadomością jest możliwa li tylko w takim świecie, w którym panuje bez wyjątku determinacja kauzalna. Gdyby tak nie było, wówczas dobór (czy wybór) środków właściwych do zrealizowania celu nie byłby w ogóle możliwy. Założywszy bowiem, że w przyrodzie dosłownie wszystko ma swój określony sposób działania bezwzględnie związany z naturą bytu, wówczas (przy takim założeniu) musielibyśmy uznać, że taki dobór środków w ozna-

czonym kierunku w ogóle nie byłby możliwy²⁷. Związek celowy zostaje niejako dopuszczony czy wpuszczony w już istniejący splot determinacji kauzalnej, ale mimo wszystko jest niejako obcym faktorem w zdarzeniach świata, gdyż tak co do swojego pochodzenia jak i co do swych właściwości determinacja finalna jest determinacją heterogeniczną. Ta właśnie heterogeniczność zapewnia związkowi finalnemu pozycję wyjątkową: wśród komponentów ontologicznych wszystkim rezultatom nadaje piętno wyróżniające. Dzięki tej okoliczności człowiek zyskuje wyjątkowe stanowisko w świecie. Jego „górowanie” nie polega na wielkości siły determinującej, którą wnosi w świat, lecz na tym, że determinacja finalna jest widząca, przewidująca i świadomie predeterminująca, przez co czyni sobie usłużne ślepe zdarzenia poprzez nakierującą ingerencję w nie. Oczywiście przewidywanie człowieka jest ograniczone ze względu na nieznaną wszechstronność wszystkich momentów kauzalnych. Również z niedokładnością wiedzy łączy się niepewność predestynacji, co w rezultacie może pociągnąć za sobą rezultaty ateleologiczne, przypadkowe, po prostu niechciane. Przeto o człowieku można powiedzieć, że jest istotą działającą, to znaczy zachowującą się aktywnie — celowo, przy czym jego działalność celowa posiada granice w samym przewidywaniu jak i w determinowaniu zdarzeń²⁸. Teza ta w niczym nie przeczy poprzedniemu twierdzeniu, że człowiek nawet w największych swoich dokonaniach i wyrazach tkwi w powiązaniu z przyrodą, aczkolwiek ją w tym, co typowo ludzkie (świadomość refleksyjna i symboliczna mowa; a może i w specyficznych właściwościach biologicznych: małe kły, dwunożność, wielka mózgowca) przewyższa niejako poza nią wychodząc.

Niezaprzeczalnym faktem jest, iż N. Hartmann stawia tezę: nie można mówić o człowieku (podejmować tematykę „kto to jest człowiek?”) bez uwzględnienia kontekstu „co umożliwiłoby bycie człowiekiem, tzn. co w ogóle pozwala — w znaczeniu warunków — człowiekowi być człowiekiem?” A zatem właściwe poznanie kategorii przyrodniczych jest warunkiem poznania i zrozumienia istoty człowieka²⁹.

c. To, co wyróżnia człowieka spośród innych bytów jest również i to, że posiada on przeżycia religijne. Przeżyciom tym towarzyszą swoiste obiektywizacje³⁰. Pomimo to nie można — zdaniem Hartmanna — dowieść tego, by tym przeżyciom odpowiadała jakaś wartość „świętego” i by istniała jakaś istota (najwyższa), która by była podmiotem tej wartości³¹. Istnienia Boga nie można ani zaprzeczyć ani też nie można go dowieść³². Dowody za istnieniem Boga są nieprzekonywujące, gdyż zmierzają do udowodnienia czegoś wewnętrznie sprzecznego (czegoś, co byłoby zarazem i realne i wieczne, czymś przypadkowym i koniecznym); pomimo to z zawodności argumentacji teodycealnej nie można wnosić na jej fałszywość, gdyż nie jest równoznaczne z udowodnieniem nieistnienia

²⁷ Tamże, 115 n.

²⁸ Tamże, 109—111.

²⁹ Por. szczególnie dobitnie w artykule *Naturphilosophie und Anthropologie*, 214 nn.

³⁰ *Ethik*, 249.

³¹ Tamże.

³² Tamże, 199, 202, 234, 713 a także *Philosophie der Natur*, Berlin 1950, 275—276.

tego, czego dowód chciałby dowieść³³. Nawet etyka nie dostarcza przesłanek, na podstawie, których można by dowieść teizmu czy ateizmu³⁴. Wobec tego za Maxem Schelerem można nazwać stanowisko Hartmanna „ateizmem postulatywnym”, według którego „Bóg nie może i nie powinien istnieć z racji odpowiedzialności, wolności i zadania, aby nadać sens istnieniu człowieka”³⁵. Ukierunkowanie na doczesność w etyce, opowiedzenie się za pełną autonomią wartości wolność osoby ludzkiej, niemożność uwolnienia się od winy, wydają się domagać całkowitej autonomii człowieka nie tyle może w znaczeniu „homo sibi deus”, lecz w imię niemożności wyjścia poza immanencję światową³⁶.

Pomimo wielkiej ostrożności formułowania swojego stanowiska w odniesieniu do opowiedzenia się „za” czy zaprzeczeniu wprost istnieniu Boga, Hartmann podkreśla, że właściwości swoiście ludzkie, jak zdolność przewidywania (wspomniany już intellectus intuitivus), zdolność predestynacji (boska „praedestinatio”), wolność w znaczeniu dokonywania wyboru między dobrem a złem faktycznie zawsze przypisywane były Bogu. Tymczasem w obrębie świata realnego odnajdujemy wszystkie te właściwości w człowieku i odnajdujemy je w tym znaczeniu, że stanowią one o swoistości człowieka i wyznaczają jego wyjątkowe miejsce w świecie.

Hartmann nie formułuje wprawdzie tak ostro wniosków wypływających lub spójnych z jego filozofią immanencji światowej jak czynił to w ubiegłym stuleciu L. Feuerbach, dla którego przymioty boskie były po prostu projekcją pragnień ludzkich lub absolutyzacją przymiotów człowieczych, lecz de facto zajmuje niemal takie samo stanowisko. Odniesienie do bytu absolutnego albo otwartość człowieka na Boga jako wyróżnik bytu ludzkiego nie jest dyskutowana.

3. CZŁOWIEK W UJĘCIU MARTINA HEIDEGGERA

W jakim kontekście jawi się u M. Heideggera pytanie o człowieka? Wiadomo bowiem, że jedynym i centralnym pytaniem filozoficznym jest dla niego pytanie o całość rzeczywistości. Rzeczywistość zaś ujawnia się (refleksyjnie w pytaniu „co to jest?”) w medium ludzkiego doświadczenia. W takim oto kontekście antropologia jest zawężonym, a zatem niepełnym i mającym braki doświadczeniem i ujęciem rzeczywistości. Jest doświadczeniem rzeczywistości zawężonym przede wszystkim wolą jej spojęciowania za wszelką cenę.

Taka struktura antropologii daje wprawdzie wyraz podmiotowemu zapotrzebowaniu, ale w żadnym wypadku nie wyraża prawdziwie ontologicznej postawy pytającej. Dlatego też w takim jej rozumieniu jawi się antropologia jako filozofia w dobie dokonanej metafizyki zgoła odłączona od uniwersalno-filozoficznych koneksji³⁷. Tymczasem — zdaniem Heideggera — antropologii nie da się rozwinąć w izolacji, tzn. jako osobnej dyscypliny filozoficznej, niejako niezależnej od innej problematyki filozoficznej. Każda bowiem teoria o człowieku należy do podsta-

³³ *Ethik*, 817.

³⁴ Tamże, 248—249, 809—810, 815, 817.

³⁵ *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 43—44.

³⁶ Por. E. Th. van den Vossenbergh, *Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie*, Roma 1963.

wowych sądów metafizycznych. Antropologia jako pytanie o człowieka nigdy nie jest tylko i wyłącznie pytaniem o niego samego, lecz pytanie to stoi w dialektycznej relacji do problemu „bycia”. Przeto w gruncie rzeczy ta właśnie problematyka wyznacza przebieg myślenia Heideggera.

Jaki zatem kształt przybiera myślenie Heideggera na temat człowieka? Heidegger jest zdania, że koniecznie trzeba pytać o bytowe podstawy człowieczeństwa (dokładniej: bytowania ludzkiego) zwłaszcza, gdy zamierza się określić istotę człowieka w sposób filozoficzny, to znaczy (1) gdy nie chce się podejść do zagadnienia w sposób powierzchowny tylko oraz (2) gdy należy wykryć ontologiczne struktury podstawowe (których — jak wiadomo — nie da się wykryć na drodze empirycznej). Oznacza to równocześnie, że antropologia tak pojęta nie może zrezygnować z doświadczenia transcendentnego i z wykrycia warunków możliwości bycia człowiekiem. Gdyby zaś antropologia zrezygnowała z tego o czym była mowa, wówczas jedynie porządkowałaby i opisywała pewne formy i struktury fenomenalne (w porządku horyzontalnym) a nie sięgałaby do ich uzasadnień (w porządku wertykalnym), co oznacza, że nie pytałaby dostatecznie głęboko. A zatem szuka Heidegger „antropologii pogłębionej” reflektującej również własne podstawy, w której „bycie” i „człowiek” byłyby pojęciami relacyjnymi. Stwierdzenie to jest dla Heideggera równoznaczne z odrzuceniem takiej koncepcji antropologii, która poprzestawałaby na spojęciowaniu istoty człowieka na podstawie relacji wewnątrzświatowych.

a. Po tych uwagach, a jeszcze przed dokładniejszym przyjrzeniem się antropologicznym wypowiedziom w „*Sein und Zeit*”, należy postawić pytanie: dlaczego to najbardziej znane dzieło Heideggera zostało odczytane przez pryzmat antropologiczny?³⁸ Otóż pytanie o człowieka albo dokładniej: do człowieka stawiane jest tam tylko i wyłącznie od strony „bycia” i z powodu „bycia”, a właściwie dotyczy ono samego „bycia”. Pytanie o „bycie” okazuje się być pytaniem fundamentalnym filozofii³⁹. Człowiek zaś jawi się w tym kontekście jako ten, któremu stawia się pytania. W jego bowiem rozumieniu „bycie” zawsze już jest człowiekowi dostępne, tzn. w człowieku pokazuje się czy objawia się „bycie” i dlatego człowiek jest „*Dasein*” „*Dasein*” zaś jest wystawianiem w „bycie” i na tym polega egzystencja człowieka. Ontologia fundamentalna bada egzystencję człowieka i w tym znaczeniu jest egzystencjalną analityką bytu ludzkiego⁴⁰.

Sprawą drugą są nieporozumienia, jakie potworzyły się wokół odczytania „*Sein und Zeit*” Heideggera trzeba — w związku z ukazaniem się „*Sein und Zeit*” — uchronić przed nieporozumieniem egzystencjalnym.

³⁷ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 86.

³⁸ Na pytanie to niezwykle sugestywnie odpowiada Heidegger w swoim *Liście o humanizmie*.

³⁹ *Sein und Zeit*, 27.

⁴⁰ Ontologia w rozumieniu Heideggera jest wyrazem przedsięwzięć poznawczych wokół „bycia”, które utkwiło w bycie; ontologia fundamentalna usiłuje ujaśnić samo „bycie”.

Polega ono na tym, że odczytywano to dzieło jako opis nihilistyczno-heroicznego człowieka okresu czasu po Pierwszej Wojnie Światowej⁴¹.

Drugie nieporozumienie to tzw. nieporozumienie egzystencjalistyczne, wedle którego „*Sein und Zeit*” jest analizą bytowania ludzkiego, w której to analizie „preferuje się” egzystencję przed esencją, tzn. że człowiek najpierw istnieje, jest w świecie, a potem określa siebie⁴².

Trzecie wreszcie nieporozumienie odnośnie „*Sein und Zeit*” imputuje Heideggerowi, jakoby był wypowiedział się w tym dziele w sposób wyczerpujący na temat wykładni bytu ludzkiego. Zwolennicy Heideggera uważają to właśnie nieporozumienie za najbardziej uciążliwe. Przed tego rodzaju interpretacją bronią się oni na podstawie znajomości późniejszych pism heideggerowskich, w których to pismach „byciu” przypisuje się priorytet przed bytowaniem ludzkim⁴³.

Tymczasem „*Sein und Zeit*” poszukuje po prostu filozoficznie nowego początku — mającego na celu przewyciężenie tradycyjnej ontologii ukazującej człowieka na sposób bytowania rzeczy — przez ukazanie człowieka jako bytu swoistego rodzaju (właśnie jako „*Dasein*”), któremu w jego bytowaniu o to właśnie bytowanie chodzi i które to bytowanie jest jego „byciem”

I z tym wiąże się osobny problem, który również należy rozważyć: czy myślenie Heideggera stanowi absolutnie nowy początek w dziejach filozofii⁴⁴ czy też myślenie to jest jedną z form restauracji Hegla; względnie czy Heidegger przypadkowo nie jest mistykiem (oba ostatnie poglądy wykluczają możliwość przyporządkowania Heideggera jakiegś ciągłości filozoficznej). Można jeszcze podjąć wysiłek w kierunku zaakceptowania Heideggera i spróbować rzeczowo z nim rozprawić się poprzez zestawienie i porównanie go z jakąś przyjętą przez siebie pozycją filozoficzną, dla której ożywia się i adaptuje mało dotąd zauważane elementy tradycji⁴⁵.

Problem następny wyraża poniekąd pytanie: czy filozofowanie Heideggera da się pojąć w sposób rzeczowy — o ile filozofowanie to pojmie się historycznie, tzn. jako immanentne zakończenie wydarzenia zachodniej metafizyki? Gdyby na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, to myślenie Heideggera dałoby się wpleść w historyczną łączność tego rodzaju

⁴¹ Powiedzmy zaraz: *Sein und Zeit* jest metodycznie i precyzyjnie przemyślanym dziełem; jakby w kształcie spirali stara się wypowiadać wciąż jedno i to samo — oczywiście w formie coraz to bardziej zaostrej i precyzyjnej na temat całości bytowania ludzkiego.

⁴² Chodzi w tym przypadku o nieporozumienie sformułowane przez J. P. Sartre.

⁴³ Oczywiście można by się przy takim rozumieniu stanu rzeczy zapytać, czy tego rodzaju pogląd nie suponuje, że „bycie” jest jakoś odłączone od bytowania ludzkiego, a jako odłączne czy odłączone: czy „bycie” nie staje się znów bytem? Tymczasem wbrew tym wątpliwościom chodzi tutaj o ukazanie jakiegoś „ze względu na”, „sensu” tegoż bytu ludzkiego, które to wspomniane „ze względu na” samo już nie byłoby bytem.

⁴⁴ Po tej linii można by poniekąd wyinterpretować to, że tzw. późniejszy Heidegger opuścił już dziedzinę weryfikowalnych zdań i uszedł niejako w ciemność „mówienia” = *des Sagens* i stał się niemal niezrozumiały.

⁴⁵ Niebezpieczeństwo przy tym tkwi w tym, że z tradycji wydobędzie się tylko to, co wydaje się przydatne do wprowadzenia danego elementu w relację do myślenia heideggerowskiego.

ju, że myślenie to wyłania się niejako z tradycji i w ten sposób myślenie to miałyby swoje miejsce w obrębie ciągłej historii filozofii.

Określenie miejsca filozofii Heideggera dokonuje się najpierw poprzez zestawienie jej z dialektyką Hegla. Filozofia Hegla bowiem jest historycznym uwarunkowaniem przewyciężenia filozofii subiektywności dokonany przez Heideggera po to, by mógł tę filozofię opuścić. Przy takim postawieniu sprawy Heidegger przynależałby do poidealistycznej epoki filozofii subiektywności, w której to epoce podmiot jest już podmiotem odsubstancjalizowanym, tzn. tego podmiotu nie można interpretować wedle sposobu bytowania tego, co bywa zastane jako rzecz. I tak „Sein und Zeit” jest jeszcze poniekąd dziełem filozofii subiektywności — a zatem przynależy jeszcze w jakiś sposób do tej filozofii — ale li tylko w znaczeniu dzieła końcowego tej filozofii. Tutaj bowiem podejmuje się próbę wykładni bytowania ludzkiego w jego całości wyłącznie z siebie tylko, a nie w ten sposób, by ukazywało punkt wyjścia od jakiegoś innego bytu ad existendum i ad interpretationem bytu ludzkiego.

b. To, co ukazało się drukiem z szerzej zamierzonej całości i znane jest jako „Sein und Zeit”, to analityka egzystencjałów czyli wypunktowanie i analiza określeń bytowania ludzkiego (= Dasein) wraz z poszukiwaniem wzajemnych związków zachodzących pomiędzy wspomnianymi egzystencjałami. Cel, ze względu na który Heidegger dokonywał tej analizy, uwyraźnił się ostatecznie w partiach odnoszących się do tzw. samointerpretacji wspomnianego dzieła w „Liście o humanizmie” Mniej więcej od roku 1935⁴⁶ myślenie Heideggera wyraźnie już krąży dookoła problematyki „bycia” (Sein); zagadnienie „bycia” znajdzie się odtąd w centrum jego prac i od „bycia” wychodząc będzie destruował tradycję jako epokę błędzenia i zapominania o „byciu”

Egzystencjalna analityka „Dasein” rozwija się jako analiza podstawowych struktur człowieczeństwa (tzw. egzystencjałów) w poszukiwaniu właściwego dojścia do „bycia” Innymi słowy: pytanie dotyczące bytowania ludzkiego ma się w tym wypadku jak środek do celu, którym to celem jest „doświadczenie bycia”, albo jeszcze inaczej się wyrażając: analityka egzystencjalna ma wy kierunkowane ontologiczne⁴⁷.

Oczywiście: tak pojęta analityka egzystencjalna, jakby po drugim torze — choć niekoniecznie marginesowo, rozwiązuje i inne zadania, między innymi odkrywa to apriori, które trzeba postawić, by móc następnie pytanie „kim jest człowiek?” filozoficznie badać. A to z kolei oznacza, że Heidegger nie neguje wartości takiego badania, które zmierza w kierunku zaspokojenia chęci czy zgoła potrzeby wiedzy o samym sobie z tym tylko zastrzeżeniem, że wypływa to z emocjonalnych potrzeb człowieka czy z jakiegoś egzystencjalnego wstrząsu. A zatem mamy w „Sein und Zeit” antropologiczny aspekt pytania o „bycie”, ale jest to tylko i wyłącznie aspekt, a nie żaden centralny punkt widzenia. Ów

⁴⁶ *Der Ursprung des Kunstwerkes* — wykład wygłoszony najpierw w Kunstwissenschaftliche Gesellschaft w Fryburgu, a następnie w roku 1936 w Zurychu i Frankfurcie; por. Holzwege, Frankfurt a.M.⁵ 1972, 7—68.

⁴⁷ Por. np. J. B. Lotz, *Die ontologische Differenz in Kant, Heidegger und Thomas von Aquin*, w: *Theologie und Philosophie* 12(1978), nr 1, 1—26.

centralny punkt widzenia — a jest nim „bycie”, może być tylko i wyłącznie wzięty w nawias, ale jest mimo wszystko współzawarty w każdym innym pytaniu filozoficznym.

Czym wobec tego jest „bycie”, które „udziela egzystencji”? Rozpatrując „bycie” od strony metafizyki — która przecież rozpatruje byt jako całość i w jego najogólniejszych relacjach i to od strony bytu najwyższego — „bycie” nie jest czymś w rozumieniu rzeczy; przeciwnie — w takim zestawieniu jest „nie-bytem” — Nicht-Seiendes, czyli „nicością”. Pozytywnie „bycie” jest po prostu byciem, do którego się „dochodzi” wówczas, gdy człowiek przełamuje siebie jako podmiot; dokonuje się to wtedy, gdy „bycia” nie przedstawia już sobie jako przedmiotu. Heidegger najpierw stopniowo eksplikował pojęcie nicości, by następnie bardzo ostrożnie używać języka „mówieniu bycia”.

Jeszcze w trzecim wydaniu „Vom Wesen des Grundes” Heidegger powie, że nicość jest zaprzeczeniem bytu = „das Nichts des Seienden” i w tym znaczeniu nicość jest „byciem doświadczanym od strony bytu”. W „Was ist Metaphysik?” wyrazi się, że nicość — jako „to inne” bytu — jest welonem „bycia”⁴⁸. Walter Schulz wyinterpretuje te powiedzenia następująco: jeżeli wychodzę w poznawaniu rzeczywistości od metafizyki, to znaczy to, iż usiłuję uzasadniać i wtedy doświadczam odpowiedzi negatywnej: nicości, a tym samym doświadczam własnej bezsilności uzasadniania. I z chwilą, kiedy przewyciężę siebie samego jako władczy podmiot, dostrzegę, że nicość jest „byciem”. Równocześnie znaczy to, że „bycie” nie jest jakimś przedmiotem, który można by odłączyć od bytowania ludzkiego, a więc nie jest żadnym bytem, lecz sensem bycia odkrywaniem bytowania ludzkiego, którym to sensem bytowanie ludzkie nie może zawładnąć⁴⁹.

Pytanie o znaczenie „bycia” jest kwestią przynależną bytowaniu ludzkiemu. Ontyczne wyróżnienie bytowania ludzkiego polega na tym, że jest ono ontologiczne. Znaczy to, że bytowaniu ludzkiemu chodzi o jego „bycie” i do tego „bycia” ma ono już zawsze jakąś relację i to „bycie” jest mu już w jakiś sposób dostępne. Zatem bytowanie ludzkie to z istoty swej „rozumiejące bycie” = seinsverstehend, i stąd jest ono „ontologiczne” i w tym znaczeniu ontologia jest jego wewnętrzną koniecznością.

c. W „Sein und Zeit” chodzi zatem Heideggerowi o zrozumienie bytowania ludzkiego w jego całości i przez nie samo, a nie przez zestawienie go lub porównanie z bytem pozaludzkim. Dlatego „Sein und Zeit” jest fenomenologią bytowania ludzkiego. Dokładniej rzecz ujmując: tutaj mamy do czynienia z fenomenologiczną ontologią, która co do metody jest fenomenologią, a co do rzeczy samej jest ontologią. Fenomenem dla Heideggera jest sposób bycia określony przez horyzont każdorazowy tak co do jego konstytucji jak i co do sposobu jego zjawiania się⁵⁰.

⁴⁸ „Vom Wesen des Grundes”, w: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, 21—71. „Was ist Metaphysik”, tamże, 1—19.

⁴⁹ Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, w: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, hrsg. O. Pöggeler, Köln 1969, 112 n.

⁵⁰ H. R o m b a c h, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg 1980, 87

Heideggerowi chodziło o ujęcie bytowania ludzkiego w jego „byciu” i w jego całości. Tym samym musiał uprawiać ontologię fundamentalną. Wymagało to zdestruowania starej ontologii, która „bycie” identyfikowała z tym, co w świecie jest dane: w tym zaś znaczeniu ani „ja” ludzkie ani osoba nie są dane, gdyż są bytem projektującym się i sukcesywnie się realizującym.

A jednak zrezygnował Heidegger z fundamentalno-ontologicznego sposobu stawiania pytań z „Sein und Zeit” albo conajmniej odmienił sposób stawiania tych pytań. Dlaczego? Rezultatem zakotwiczenia się Heideggera w filozofii podmiotowości i jej rozwinięcia w jej końcowym etapie jest pogląd: bytowanie ludzkie nie jest samoistne w znaczeniu „nie jest samowładne”, gdyż nie posiada żadnego oparcia w jakimkolwiek bycie. Tym samym ukazuje się ono w całej swojej bezsilności, tzn. w nicości w znaczeniu niemożności oparcia się.

Tutaj, właśnie w tym punkcie, ukazuje się heideggerowskie przewyciężenie filozofii podmiotowości. „Zwrot” w filozofii Heideggera polega na tym, że Heidegger dostrzegłszy niemożność urzeczywistnienia woli ku uzasadnieniu, rezygnuje z tej metafizycznej tendencji i w konsekwencji rezygnuje z klarownego, wyrozumowanego, logicznego uzasadniania; później znajdzie to swoje odbicie w zmianie języka. Nie chce już uzasadniać, lecz bierze bytowanie ludzkie jako porzucone przez „bycie”. Skutkiem tej rezygnacji z uzasadniania jest prostota myślenia, które to myślenie rozumie siebie jako egzystencję pochodną od „bycia”. Rezygnując z woli uzasadniania — czyli przewyciężając siebie jako podmiot władczy — w tej nicości pojawia się „bycie”, a dokładniej: z wystawania w nicość „wydarza się” oddanie byciu i to jakby w etapie końcowym metafizyki z tym zastrzeżeniem, że przejście to nie nastąpi samo z siebie, lecz w wyniku przewyciężenia siebie jako podmiotu.

Antropologia nie mówi o jednostce, lecz o człowieku in genere. Heidegger będzie rozumiał tego człowieka jako byt specyficzny, bo jako „Dasein”, a więc jako bytowanie ludzkie wystające w „bycie”. Punktem wyjścia dla filozofii Heideggera jest problem egzystencji ale o tyle tylko i w takim zacieśnieniu, że owym punktem wyjścia filozofii jest konkretny byt człowieka aczkolwiek nie indywidualistyczny byt człowieka. Filozofia egzystencji już w „Sein und Zeit” jest rozumiana jako „ontologia egzystencjalna” i przemienia się w filozofię bycia, w której człowiek pomyślany jest od strony „bycia”, a nie „bycie” od strony człowieka. Z tego to powodu pomija się wszelką antropologię przynajmniej w takim jej znaczeniu, jakie posiada i jakiego stopniowo nabierała po ukonstytuowaniu jej w tak zasadniczych pracach najpierw Maxa Schelera, Helmutha Plessnera, a następnie A. Gehlena i innych⁵¹. Wypowiedzi Heideggera na jej temat, oczywiście z punktu widzenia swojego „myślenia bycia” są krytycznie jednoznaczne⁵².

⁵¹ F a h r e n b a c h, *Mensch*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 4 München 1973, 888—913; tłumaczenie polskie w: *Studia Filozoficzne* 5(1982), nr 5—6, 125—147.

⁵² Por. jego *Brief über den Humanismus*, 89. 93 nn.

Zakończenie: Próba zestawienia i porównania wypowiedzi antropologicznych N. Hartmanna i M. Heideggera

a. Myślenie Nicolai Hartmanna przynależy do określonego typu metafizyki, do tzw. metafizyki świata⁵³ albo do metafizyki przedmiotu⁵⁴. Człowiek w tej koncepcji jest członem większego zespołu bytów — nie jest wykluczone, że jest elementem najwartościowszym tego zespołu; dlatego też tylko i wyłącznie z tej właśnie perspektywy świata można go adekwatnie pojąć. A to z kolei oznacza, że nie antropologia, lecz ontologia jako nauka o poznawalnej stronie bytu stoi na początku filozofii⁵⁵. I tylko w takim horyzoncie ontologicznym ma i może mieć swoje miejsce antropologia⁵⁶. Spostrzeganie i myślenie z natury swej jest skierowane na świat zewnętrzny i to po to, by móc się w świecie znaleźć. Świadomość nasza jest raczej świadomością świata niż świadomością siebie samego. Poznawanie świata przebiega zgodnie z tzw. *intentio recta* tzn. z poznawczym zwróceniem się wprost do przedmiotu poznania; poznanie zaś siebie, a tym samym człowieka, dokonuje się niejako w sztucznym odgięciu pierwotnego kierunku poznania w tzw. *intentio obliqua*, przez co podmiot poznania staje się własnym przedmiotem poznania. O ile w stosunku do bytu innego niż nasz potrafimy wytworzyć sobie dystans poznawczy, to w stosunku do tego, co jest bytowo nam najbliższe znajdujemy się w sytuacji poznawczej niejako najodleglejszej od naturalnego poznawania wprost⁵⁷.

Mimo wszystko nasze poznanie jest tylko jednym ze sposobów bycia w świecie, w który to świat człowiek zostaje wprzęgnięty rozlicznymi powiązaniem aktów przedteoretycznych. Hartmann wyrazi ten stan rzeczy „znajdowaniem się” podmiotu i przedmiotu w jednej obejmującej sferze bytu, co stanowi podstawę dla wszystkich możliwych relacji bytowych, z których jedną tylko jest relacja poznawcza. Owa „obejmująca sfera bytu” może nasunąć pewne skojarzenia z heideggerowskim „byciem”. Jaka zatem jest geneza hartmannowskiej „obejmującej sfery bytu” i jakie znaczenie przypisuje jej Hartmann?

Problem ten wiąże się dla Hartmanna z innym zagadnieniem wyrażonym w pytaniu: W jaki sposób można znaleźć przejście od poznania jako czegoś immanentnego świadomości do rzeczywistości pozapodmiotowej? Świadomość bowiem razem ze wszystkimi pojęciami i ich rozbud-

⁵³ M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin⁴ 1976, 45.

⁵⁴ A. M. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 44.

⁵⁵ Prezentując koncepcję własną ontologii Nicolai Hartmanna widzi potrzebę przeprowadzenia krytyki fenomenologii. Na mocy definicji fenomenologia zajmuje się problemami, gdyż de facto zatrzymuje się na zewnętrznej stronie rzeczywistości, tzn. na samym jej istnieniu. Por. *Systematische Selbstdarstellung*, w: Kleinere Schriften, Bd. 1, Berlin 1955, 9.

⁵⁶ Landmann, *Philosophische Anthropologie*, 45.

⁵⁷ Zupełnie innego zdania był Scheler; według niego współczesna metafizyka nie musi już być kosmologią, lecz metaantropologią: winna ona wyjść od podmiotu. Nie jest wykluczone, że właśnie Scheler należy do jednych z przedniejszych inspiratorów Heideggera: wiadomo — jak to już wyżej wyłożono — że ontologia należy koniecznie do bytowania ludzkiego, niemniej jednak Heidegger dociera do ontologii poprzez analitykę bytowania ludzkiego. Por. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, 46—48.

dową stanowi zamkniętą w sobie immanencję⁵⁸. Poznanie usiłuje przy pomocy czysto racjonalnych, immanentnych tworów świadomości odryśować pasywnie doznawaną rzeczywistość w jej determinacjach istotowych i strukturach kategoryalnych. Czy jednak doznana i przeżywana rzeczywistość jest tą samą rzeczywistością, którą usiłujemy rozjaśnić co do jej kategoryalnych struktur? Gdyby nie udało się przetrząsnąć pomostu pomiędzy naszym poznaniem a wsobną rzeczywistością, wówczas nasze pojęcia i ich systemy byłyby tylko i wyłącznie myśleniem metodycznym. Możliwość zachodzenia związków pomiędzy bytem a poznaniem, a tym samym możliwość tzw. świadomości realnej, zdaje się sugerować a. istnienie tzw. świadomości problemowej, b. niewątpliwy postęp w poznaniu, co — jedno i drugie — wydaje się rozsądzać immanencję świadomości i przeczyć ku transcendentnemu światu bytów pozapodmiotowych. Świadomości dzięki aktom emocjonalno-transcendentnym znajduje się wewnątrz dokonywania się zdarzeń realnych i jest na te zdarzenia otwarta. Jest to jednak właściwość li tylko tzw. świadomości przeżywającej: emocjonalne przeżywanie świata zadaje świadomości poznawczej mnóstwo problemów i ich stopniowe rozpracowywanie i rozjaśnianie przechyla niejako świadomość poznającą ku światu realnemu. Kontekst i trudność teorii poznania N. Hartmanna stanowi to w jaki sposób podmiot świadomości — założywszy ściśłą i konsekwentną immanencję — może transcendować ku światu przedmiotów. Wiedza o rozwarciu zachodzącym między jedną i drugą dziedziną jest bezsprzecznym osiągnięciem filozofii krytycznej. Przewyciężenie tego rozwarcia widzi Hartmann w umieszczeniu sfery podmiotu i obiektywnej sfery bytu w „nadrzędnej sferze bytu”, która to sfera stanowi podstawę zdania się wzajemnego na siebie obu światów. Owa rzeczywistość spajająca i scalająca podmiot i przedmiot, a jednocześnie rozjaśniająca zagadkę relacji poznania, to owa „jednorodna sfera bytu”, w której naprzeciwko siebie stoją realny podmiot i realny przedmiot i w której to sferze zachodzą relacje między nimi. Innymi słowy: Hartmann rozwiązuje problem w sensie immanencji w bycie w płaszczyźnie przebudowy filozofii świadomości w filozofię bytu⁵⁹. Hartmann nazywa ją „kategoryalną relacją podstawową” warunkującą granice racjonalności i konsekwentnie parcjonalną tożsamość kategorii poznania i bytu. Przyjęcie tej podstawowej relacji kategoryalnej stanowi dla Hartmanna krytyczne minimum metafizyki, tzn. granice racjonalności przedmiotu są równocześnie granicami kategorii bytu i kategorii poznania. Ta sfera ponadpodmiotowo-przedmiotowa nie jest hipostazowaną zasadą, lecz wielością kategorii, zasad i form strukturalnych czyli jest to sumaryczny obraz dla zróżnicowanego tworu kategoryalnych praw bytu.

b. Heidegger — jak wiadomo — rozpoczyna swoje poszukiwania sensu „bycia” od analizy bytowania ludzkiego. Byt ludzki jest tego rodzaju, że posiada stosunek do samego siebie. Skłaniamy się wprawdzie do tego, by prawdziwie własny byt ludzki przesłonić jakimś powierzchownym pojęciem bytu interpretując byt ludzki od strony świata. Próba takiej

⁵⁸ Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin⁵ 1965, 59 nn.

⁵⁹ Tamże, 277.

niewłaściwej wykładni bytu ludzkiego zachodzi wtedy, gdy przenosimy na byt ludzki transcendentalia: własności bytu spotykane w świecie i określające treść pojęcia bytu. Tymczasem byt ludzki co do jego treści określają pierwotniejsze w stosunku do transcendentaliów „egzystencjalna”, tzn. tylko i wyłącznie temu bytowi właściwe możliwe sposoby bycia. Dlaczego możliwe sposoby bycia? Człowiek niemal ciągle żyje jakby na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie swojej właściwości oraz na płaszczyźnie niewłaściwości. Gdy posługuje się i żyje pochodnymi i niewłaściwymi pojęciami powszedniości, wówczas nie dostrzega swoich, sobie właściwych możliwości, lecz gra rolę, jakiej po nim oczekuje otoczenie. Na płaszczyźnie swojej właściwości odnajduje dopiero swoje sobie właściwe przeznaczenie i akceptuje to przeznaczenie. Opisy Heideggera dotyczą tych przeżyć, które zdolne są wynieść człowieka na płaszczyznę jego właściwości, na której to płaszczyźnie ujaśnia się znaczenie „bycia”: dotyczy to przede wszystkim lęku i projektującemu wybieganiu ku śmierci. A zatem już sama ta okoliczność — analityka egzystencjalna przez swój ontologiczny aspekt zwraca uwagę na to tylko w człowieku i na takie jedynie przeżycia, które mają znaczenie ontologiczne⁶⁰ — iż dokonuje się tutaj wyboru z całości tego co ludzkie, a tym samym niejako a priori zamyka się istotową otwartość nauki o człowieku⁶¹, z góry przekreśla tę możliwość, by heideggerowska analityka bytu ludzkiego mogła być antropologią filozoficzną⁶². Według Heideggera antropologia jako nauka o człowieku widzi w nim wyłącznie określony zakres bytu oczywiście obok innych zakresów; ten określony zakres bytu bada w jego swoistości usiłując sformułować właściwe dla tej swoistości prawa. Innymi słowy: tak pojęta antropologia jest regionalną ontologią w rozumieniu husserlowskim, gdyż bada byt określony, ale zastany wraz z innymi bytami. Tymczasem Heidegger nie mówi o ontologii regionalnej, lecz o ontologii fundamentalnej, która dlatego tylko traktuje o człowieku albo rozpoczyna od wybiórczej analizy bytu ludzkiego, że tylko człowiek otwiera jej dojście do samego „bycia”, jako że człowiek jest tym miejscem, przez które przeziara „bycie”. W takim rozumieniu analityka bytu ludzkiego jest dla Heideggera tylko i wyłącznie środkiem do celu, którym to celem jest dojście i uwyrażnienie „bycia”, co w późniejszym okresie twórczości tego myśliciela przesunie się w kierunku „myślenia samego bycia”.

W związku z tym Landmann chyba trafnie dostrzegł dwie rzeczy. Primo: że człowiek jako taki i w całym bogactwie swych przejawów nie jest przedmiotem analiz i badań Heideggera, lecz jest nim „bytowanie ludzkie” w znaczeniu konstytuującego świat punktu odniesienia, a zatem zupełnie jeszcze w duchu Descartesa i Husserla. Secundo: sama jego tendencja ontologiczna stawia antropologii nie tylko granice, ale

⁶⁰ Choćby nawet poszerzyć wspomniane przez Heideggera przeżycia o inne przeżycia radosne, jak to postulują O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M. 1974, 24—26 czy L. Biswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München 1973, 23—485.

⁶¹ Por. hasło *Anthropologie* napisane przez Habermasa w 1. wydaniu *Fischer-Lexikon-Philosophie*, Frankfurt a.M. 1961, 18—35 i odmienne stanowisko A. Diemera w wydaniu drugim z roku 1977, 9—15.

⁶² Por. *Sein und Zeit* § 10 pod tytułem „Die Abgrenzung der Daseins-analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie”.

i sam antropologiczny punkt wyjścia jego analiz z konieczności musi determinować jego wizję ontologiczną⁶³. Przeto na pierwsze wejrzenie może się wprawdzie wydawać, że sprzężenie problematyki „bycia” z problematyką człowieka przewycięża przez samo jej połączenie metafizykę przedmiotu i metafizykę podmiotu w płaszczyźnie człowieka; faktycznie jednak antropologia jako punkt wyjścia i ontologia stoją niejako sobie w drodze, determinując własne cele poznawcze. Faktem pozostaje natomiast to, że Heidegger mimo dostrzeżenia tej okoliczności, iż egzystencja ludzka dokonuje się w świecie, właśnie w koncepcji człowieka jako „eksystencji” nie pojmuje go jako istoty wewnątrzświatowej, lecz widzi go w jakimś wymiarze uprzednim jeszcze w stosunku do wymiaru świata⁶⁴.

⁶³ Landmann, *Philosophische Anthropologie*, 48 oraz tenże, *De homine*, 535 n: Heidegger de facto tematyzuje jedną tylko warstwę w człowieku i to ze względu na „bycie” przez co niejako nakłada drogi poprzez człowieka.