

Ks. ROMAN ROZDZEŃSKI (Kraków)

## HEIDEGGER A PROBLEM ISTOTY METAFIZYKI

### NOWOŻYTNE PYTANIE O POZNAWCZĄ ZASADNOŚĆ METAFIZYKI

Stosunek do metafizyki wydaje się być tym, co zasadniczo odróżnia myślenie filozoficzne w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych. Powiada się, że średniowiecze było okresem panowania metafizyki, natomiast od początku czasów nowożytnych patrzy się na nią krytycznie poprzez pryzmat metodologicznego ideału wiedzy rzetelnie uzasadnionej. Odpowiednio do tego nowożytne myślenie filozoficzne czyniło kolejno przedmiotem swego krytycznego namysłu poszczególne kluczowe pojęcia tradycyjnej metafizyki. Celem tegoż krytycznego namysłu było sprawdzenie, czy te zasadnicze dla metafizyki pojęcia odpowiadają rzeczywistości, tj. czy pochodzą one z doświadczenia. Uważano bowiem, iż tylko pozytywne wykazanie czegoś takiego pozwoliłoby uznać metafizykę za dziedzinę autentycznej wiedzy o rzeczywistości w jej fundamentalnych aspektach.

Początki nowożytnego krytycznego namysłu nad podstawowymi pojęciami tradycyjnej metafizyki wiążą się — przede wszystkim — z dociekaniem trzech brytyjskich empirystów: Locke'a, Berkeley'a i Hume'a. Ich to krytyczne przemyślenia zapoczątkowały proces tzw. destrukcji metafizyki, który będzie potem coraz bardziej dominował w nowożytnym myśleniu filozoficznym. Krótko mówiąc: w filozofii nowożytnej patrzy się na sprawę metafizyki przede wszystkim z punktu widzenia wymagań obowiązującego paradygmatu wiedzy rzetelnie uzasadnionej, tj. opartej na odpowiednim doświadczeniu. Albowiem jedynie to — jak się uważa — co jest naprawdę dane w odpowiednim doświadczeniu, uzasadnia rzeczywiście w sposób źródłowy określone pojęcie bądź twierdzenie. Nowożytne myślenie filozoficzne postawiło przeto „na porządku dziennym” sprawę doświadczenia, które stanowiłoby dla metafizyki uzasadniające ją źródło. Czy jednak tego rodzaju doświadczenie rzeczywiście istnieje? A jeśli tak, to czy jest możliwe należyte rozjaśnienie jego natury? A ponadto: czy rozjaśnienie natury tegoż swoistego dla metafizyki doświadczenia nie dokonywałoby — tym samym — odsłonięcia jakby od podstaw istoty samej metafizyki?

W przemysleniach Martina Heideggera (1889—1976) zawiera się określona pozytywna odpowiedź na każde z tych pytań. Oznacza to, że nie poddał się on ideologicznej presji myślenia empirystycznego. Metafizyka stanowiła dla niego tę postać dociekliwego myślenia, która posiada swe uzasadniające źródło w (zapomnianym przez nas na co dzień) doświadczeniu „prawdy samego bycia”. Ten właśnie fakt zapomnienia pogrąża nieuchronnie — jego zdaniem — uprawianą przez nas metafizykę w problematyczność, nie zaś wytykane jej przez empirystów uchybienia w stosunku do obowiązującego ją rzekomo paradygmatu „metody naukowej”. Zresztą — według Heideggera — wszelkie naukowe badanie (podobnie jak i wszelkie rozwijanie i stosowanie techniki) ożywione jest zawsze tym samym nastawieniem, które od początku tak jest charakterystyczne dla europejskiej metafizyki. Jest to mianowicie nastawienie skierowane wyłącznie na byt, czyli wyłączone tym bytem zafascynowanie<sup>1</sup>. Czyż nie oznacza to — zgodnie z myślą Heideggera — że zarówno metafizyka, jak i nauka, realizują ten sam zasadniczy paradygmat myślenia: myślenia „zawłaszczonego” wyłącznie przez byt? Otóż, ten fundamentalny fakt — można by tu dopowiedzieć zgodnie z logiką wywodów Heideggera — uszedł jakoś całkowicie uwagi empirystów i dlatego ich krytyka metafizyki musi zostać uznana za niewystarczająco źródłową. Wszak krytyka ta nie dokonuje się poprzez rzeczywiste odsłonięcie (zakrytego przed nami na co dzień) podłoża metafizyki, lecz odwołuje się do przyjętego *a priori* paradygmatu naukowej metody.

Metafizyka była przeto dla Heideggera pewnym rzeczywistym faktem. Jednakże właściwe zrozumienie jej istoty wymaga — wskazywał Heidegger — odsłonięcia jej pierwotnego podłoża. To zaś odsłonięcie dokonuje się dzięki doświadczeniu, jakim „darzy nas” trwoga.

#### TRWOGA (ANGST) JAKO PODSTAWOWE DOŚWIADCZENIE O CHARAKTERZE METAFIZYCZNYM

Jak wiadomo, szczególne znaczenie w Husserlowskiej fenomenologii posiadał postulat powrotu we wszelkim badaniu filozoficznym do danych odpowiedniego, bezpośredniego doświadczenia. Postulat ten nie był zresztą od początku własnością samej tylko fenomenologii. Oto bowiem pod koniec ubiegłego stulecia w różnych kierunkach filozoficznych (m. in. u Bergsona) pojawiło się dążenie, ażeby zamiast tradycyjnego operowania niejasnymi pojęciami i rozprawiania o pojęciach, powrócić do bezpośredniego doświadczenia samych tych rzeczy, o które (wszak) chodzi

<sup>1</sup> Taki jest istotny sens słynnego wykładu inauguracyjnego Heideggera (z r. 1929), pt. *Was ist Metaphysik?*

w podstawowych pojęciach filozoficznych<sup>2</sup>. Fenomenologia — będzie później wskazywał R. Ingarden — „stara się [...] tylko o słuszną interpretację tego dążenia i o konsekwentne jego przeprowadzenie”<sup>3</sup>.

Heidegger zetknął się po raz pierwszy z fenomenologią Husserla za pośrednictwem lektury jego *Badań logicznych* (I wyd. 1900/1901). Dzieło to wywarło wtedy nań głębokie wrażenie i stało się niebawem jednym z tematów jego zajęć ze studentami<sup>4</sup>. Jak później sam Heidegger będzie o tym wspominał<sup>5</sup>, zainteresowała go wówczas zwłaszcza ta problematyka, którą otwierało podstawowe hasło fenomenologii, tj. postulat powrotu w badaniach filozoficznych do danych bezpośredniego doświadczenia „samych rzeczy”. Zadaje też sobie wówczas pytanie: Skąd i w jaki sposób bierze swoje określenie to, co według owej zasady fenomenologii musi zostać doświadczone jako „rzecz sama”, o którą przede wszystkim chodzi w filozofii? Czy tym czymś jest świadomość i jej przedmiotowy charakter (*Gegenständlichkeit*), czy raczej tym czymś jest bycie bytu (*das Sein des Seienden*) w swej nieskrytości (*Unverborgenheit*) i skryciu (*Verbergung*)?<sup>6</sup> Czymże bowiem jest owa „rzecz sama”, o którą zawsze przede wszystkim chodziło w filozofii? Czyż ową zasadniczą „rzeczą samą” filozofii nie był zawsze byt, który wszak — jako taki — staje się w ogóle zrozumiałym jedynie w świetle samego bycia? Czy przeto dotychczas filozofia nie była w swej istocie metafizyką, dociekającą wyłącznie nad wszelkim bytem jako takim — czyli właśnie jako „będącym”?

Pytania te prowadziły Heideggera do przekonania, że realizacja podstawowego postulatu fenomenologii powinna się dokonywać jako powrót do bezpośredniego doświadczenia samego bycia. Albowiem tylko na gruncie takiego doświadczenia wszelki byt — jako taki — staje się czymś pierwotnie, źródłowo zrozumiałym. Czyż nie jest bowiem czymś oczywistym, że rozumienie bytu jako takiego (tzn. rozumienie go jako tego, co „jest”) możliwe jest w ogóle tylko dzięki uprzedniemu przedrozumieniu samego bycia? Doświadczenie, które udostępnia człowiekowi samo bycie, stanowi zarazem źródło podstawowego pojęcia metafizyki: pojęcia bytu jako takiego. Tak więc to właśnie dzięki takiemu doświadczeniu metafizyka staje się w ogóle możliwa, ponieważ wszelki byt — jako taki — stanowi wyłączny przedmiot jej dociekań. Jednakże normalnie (tj. na co dzień) nic o tym doświadczeniu nie wiemy. Wszelki zaś byt — jako taki — jest dla nas na co dzień czymś notorycznie niezrozumiałym (prob-

<sup>2</sup> Por. R. Ingarden *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 294.

Tamże, s. 294.

<sup>4</sup> Por. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, s. 85 n.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 87.

lematycznym). Okoliczność ta wskazuje — zdaniem Heideggera — na fakt, iż źródłowe doświadczenie samego bycia zostało przez nas zapomniane z jakiegoś powodu w codzienności naszego bytowania. Dlatego filozofia, którą człowiek uprawia — od czasów starożytnej Grecji — pod postacią metafizyki, ogarnięta jest zapomnieniem własnego pierwotnego źródła.

Tak więc powrót do bezpośredniego doświadczenia samego bycia zostaje uznany przez Heideggera za najważniejsze zadanie dla myślenia filozoficznego, które pragnie rzetelnie odsłonić sobie swoje własne korzenie. W jakiż to jednak sposób może się ów powrót dokonać? Wszak do bycia nie sposób poznawczo dotrzeć np. aktami oglądu, do których tak wielką wagę przywiązywała cała epistemologiczna tradycja filozofii. Otóż, Heidegger posiada w tej sprawie własne rozwiązanie. Wskazuje mianowicie, iż bycie staje się nam źródłowo dostępne w rozmaitych „nastrojach” (*Stimmungen*), w jakie popadamy <sup>7</sup>.

Należy tutaj od razu podkreślić, że wszelkie takie „nastroje”, które jakoś źródłowo udostępniają nam bycie (bytów), pojmował Heidegger w sposób ontologiczny, nie zaś psychologiczny. Pojmował on je mianowicie jako pewne sposoby (*modi*) bycia człowieka, takie mianowicie, w których staje się jawne człowiekowi zarówno jego własne bycie, jak i bycie napotykanych przezeń „nastrojowo” bytów. Nie ma to zatem nic wspólnego z tym swoistym jakby „zabarwieniem” przeżywającej coś ludzkiej świadomości, które się normalnie (psychologicznie) określa jako nastrój.

Nastroje, które są udziałem człowieka w codzienności jego bytowania, ujawniają mu to jego własne bycie na sposób określonych, spontanicznie przezeń podejmowanych możliwości bycia-w-świecie. Człowiek spontanicznie zaś podejmuje („projektuje”) takie określone możliwości swego bycia-w-świecie w „oparciu” o napotykanne przez siebie i odkrywane nastrojowo byty. Na przykład, dzięki nastrojowi strachu (*Furcht*), człowiek spontanicznie odkrywa napotykaną oto przez siebie byt jako będący-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia-w-świecie, o które się wszak troszczy. Wówczas też spontanicznie podejmuje on określone możliwości swego bycia, takie mianowicie, ażeby być-skutecznie-chroniącym te swoje własne możliwości bycia-w-świecie przed tym czymś, co im zagraża <sup>8</sup>.

Jednakże nastroje, które są udziałem człowieka w codzienności jego bytowania, ujawniając mu jego własne bycie na sposób — podejmowanych przezeń spontanicznie — określonych możliwości bycia-w-świecie,

<sup>7</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, s. 205.

<sup>8</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 140 nn.

zakrywają mu (jakby) zarazem to jego bycie jako takie. Dlatego człowiek w swoim codziennym bytowaniu jest przeświadczony o tym, że to jego własne bycie polega — jako takie — wyłącznie na kolejnym przezeń podejmowaniu coraz to innych (nasuwających się oto) możliwości bycia-w-świecie. Podobnie też codzienne nastroje, ujawniając człowiekowi bycie napotykanych przezeń bytów, ujawniają je na sposób ich bycia-mu-oparciem (bycia-mu-poręcznymi) do bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie. Lecz przez to zakrywają mu one jakby zarazem bycie tych bytów jako takie. Ażeby więc mogło zostać udostępnione człowiekowi bycie jako takie wszelkiego bytu, musi on w pewien sposób zostać jakby „wyrwany” z owych codziennych nastrojów oraz z uwarunkowanych nimi sposobów codziennego bytowania. Czy jednak tego rodzaju „wyrwanie” z codzienności bycia jest dla człowieka w ogóle możliwe?

Zdaniem Heideggera coś takiego rzeczywiście się dokonuje, ilekroć człowiek zostanie ogarnięty przeraźliwością nastroju trwogi (*Angst*). Właśnie też dlatego, iż nastrój ten stawia nas wobec bycia (bytów) jako takiego pod postacią nicości (*Nichts*), Heidegger uznaje go za nastrój podstawowy (*Grundbestimmung der Angst*). Nastrój ten ujawnia również — w sposób źródłowy — zasadniczą odmiennność człowieka, tj. bytu ludzkiego, oraz tzw. „*Dasein*”, czyli „bycia przytomnego”, które „zostało wydarzone” w każdym z nas. W trwodze bowiem wszelki byt — wraz z naszym własnym ludzkim bytem — „wyślizguje się” nam jakby. Tym przeto, co w nastroju trwogi pozostaje z człowieka, któremu wszelki byt wraz z jego własnym bytem wyślizguje się, jest samo to jego „bycie-przytomne” (*Dasein*) owemu totalnemu wyślizgiwaniu się wszelkiego bytu<sup>9</sup>. A zatem tym „czymś”, czemu w nastroju trwogi wyślizguje się (jako „oparcie”) wszelki byt, nie jest już człowiek, lecz jego czyste „bycie-przytomne”

W jakież to jednak sposób strwożonemu człowiekowi (jako *Dasein*) zostaje wówczas ujawnione bycie jako takie wszelkiego bytu? Heidegger daje nam tutaj następującą odpowiedź. Otóż, gdy wszelki ten byt wyślizguje się jakby strwożonemu człowiekowi (*Dasein*), tj. gdy wszelki ten byt całkowicie odmawia mu oparcia dla podejmowania przezeń jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie, wówczas dopiero ujawnia się wyraziście, że wszelki ten byt nadal — mimo wszystko — jest (bytuje). Oznacza to, że bycie bytów jako takie zostaje wówczas ujawnione człowiekowi (*Dasein*) pod postacią nicości-oparcia (*kein Halt*)<sup>10</sup>. W sytuacji bowiem, gdy wszelki byt wyślizguje się jako „oparcie”, to, co wówczas

<sup>9</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* [w:] tegoż, *Budować — mieszkać — myśleć*, Warszawa 1977, s. 36 n.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 36.

pozostaje, musi ujawniać się pod postacią całkowitego przeciwieństwa wszelkiego, wyslizgującego się oto bytu. A ponieważ w codzienności bycia człowieka (*Dasein*) byty ujawniają się mu nastrojowo jako możliwe dlań „oparcie” dla podejmowanych przezeń możliwości bycia-w-świecie, dlatego całkowite przeciwieństwo tychże bytów musi się mu ujawniać pod postacią „nicości” tego rodzaju oparcia. Tak oto nastrój trwogi uczy człowieka (*Dasein*) doświadczać samego bycia pod postacią nicości<sup>11</sup>.

Nicość jest otchłanią straszliwości. Tą swą otchłanną straszliwością popycha ona jakby strwożone ludzkie *Dasein* do ucieczki. Ucieczka ta może się dokonywać jedynie ku bytom, które teraz dopiero ujawniają się w całej swojej osobliwości, dzięki swojemu kontrastowaniu się z nicością<sup>12</sup>. Osobliwość wszelkiego bytu jako takiego, ujawniająca się oto w nastroju trwogi, była dla człowieka (*Dasein*) całkowicie jakby zakryta w codzienności jego bytowania. Przez kontrast z ujawnioną w nastroju trwogi nicością wszelki byt staje się oto pierwotnie jawny jako całkowite przeciwieństwo nicości, czyli jako to, co jest-fascynująco-przyciągające ludzkie *Dasein*<sup>13</sup>. Jak zaś wiadomo, wszelki byt — jako taki — jest wyłącznym przedmiotem dociekań metafizyki. Nastrój trwogi obdarza przeto rzeczywiście człowieka (*Dasein*) tym szczególnym doświadczeniem, które stanowi prawdziwie pierwotne podłoże metafizyki z jej wyłącznym zafascynowaniem wszelkim bytem jako takim. Czyż więc doświadczenie, jakim obdarza nas trwoga, nie powinno zostać najśluszniej określone jako najbardziej podstawowe „doświadczenie metafizyczne”?

#### ZAPOMNIENIE PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA BYCIA JAKO NICOŚCI A POCZĄTEK METAFIZYKI

Wiadomo już nam, że — zgodnie z przemyśleniami Heideggera — odpychająca przeraźliwość nicości odsyła jakby ludzkie *Dasein* ku bytom, ujawniając je przez to pierwotnie jako takie, tzn. jako to, co jest-fascynująco-inne niż nicość. To pierwotne kontrastowanie się nicości z bytami, uprzytamniając źródłowo ludzkiemu *Dasein* wszelki byt jako taki, zapoczątkowuje tym samym istnienie metafizyki wraz z jej wyłącznym zafascynowaniem wszelkim bytem jako takim. Jest to zarazem — wskazywał Heidegger — początek codziennego, odurzonego jakby bytami, sposobu bytowania człowieka (*Dasein*), który określał on jako „upadanie-na-byty” (*Verfallen*)<sup>14</sup>. Upadanie to posiada charakter jakby ucieczki, do

<sup>11</sup> Por. tamże, *Postowie*, s. 52.

<sup>12</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 38 i 40.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 38, 45.

<sup>14</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, § 38.

której ludzkie *Dasein* zostało rzucone grozą napotykaną w trwodze nicości. Groza ta stale je ściga i powoduje jego tym większe codzienne zagubienie się w napotykanym przezeń na co dzień bytami, które wszak dla *Dasein* są tak fascynująco inne niż nicość. Ludzkie *Dasein* zatracą się przeto jakby pośród świata, „wchodzi” weń całkowicie. Upadłe bycie-w-świecie okazuje się przeto w sobie samym kusicielskie<sup>15</sup>.

Jednakże w tym wyłącznym zafascynowaniu bytami, jakie jest udziałem bytu ludzkiego (*Dasein*) w jego codziennej egzystencji, zostaje ostatecznie zapomniane to, co spowodowało ową fascynację: zostaje mianowicie zapomniane pierwotne doświadczenie bycia jako takiego pod postacią straszliwej nicości. Zapomnienie to — oczywiście — nie jest jakimś przypadkowym jedynie wydarzeniem, zostało ono bowiem, u samego swego początku, wymuszone niejako straszliwością nicości. Innymi słowy: zapomnienie to stanowi pewną fundamentalną postać „ucieczki” bytu ludzkiego (*Dasein*) przed grozą nicości. W taki sposób nicość sama siebie pogrąża w zapomnienie — sama siebie „unipamiętnia” — jako pierwotną postać bycia jako takiego. Wydaje się przeto, że gdyby bycie jako takie ujawniało się pierwotnie człowiekowi (*Dasein*) pod jakąś całkowicie inną postacią, aniżeli straszliwa nicość, wówczas nie pogrążyłoby samo siebie w zapomnienie.

Zarówno więc wyłączna fascynacja wszelkim bytem jako takim, jak też i zapomnienie pierwotnego doświadczenia samego bycia pod postacią nicości, zdają się stanowić po prostu dwa różne aspekty tej samej sytuacji ontologicznej: sytuacji codziennej (skrytej) ucieczki ludzkiej przytomności (*Dasein*) przed grozą nicości, czyli przed własnym byciem-trwożącym-się w obliczu nicości.

Metafizyka, dla której wszelki byt jako taki jest wyłącznym przedmiotem dociekań, dokonuje się zatem od początku jako ogarnięta zapomnieniem własnego podłoża — czyli pierwotnego doświadczenia (w trwodze) samego bycia pod postacią nicości. Zapomnienie to — będąc od początku wymuszone niejako przez sposób jawności samego bycia — opanowało europejską filozofię (tj. metafizykę) już od czasu tzw. presokratyków<sup>16</sup>. Ponieważ zaś jest ono zapomnieniem nicości w jej pierwotnym różnicowaniu się z bytami, może być przeto określane jako zapomnienie tzw. różnicy ontologicznej<sup>17</sup>.

Fakt, iż nicość — ujawniająca się pierwotnie w trwodze jako postać czy też „zasłona” bycia (*Schleier des Seins*)<sup>18</sup> — jest zawsze w meta-

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>16</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, s. 199.

<sup>17</sup> Por. K. J. Huch, *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heidegger-schen Ontologie*, Frankfurt am Main 1967, s. 5.

<sup>18</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 107.

fizyce zapomniana, sprawia, że metafizyka ujmuje ją zawsze w sposób nieźródłowy. Ujmuje ją mianowicie nie ze względu na samo bycie, którego nicość jest wszak pierwotną postacią (zasłoną), lecz ze względu na byt. Dlatego właśnie metafizyka tradycyjnie ujmowała nicość jako po prostu całkowite przeciwieństwo wszelkiego bytu, czyli jako „nie-byt”. Heidegger tak o tym pisał: „Metafizyka starożytna pojmuje nicość jako nie-byt, tzn. jako bezpostaciowe tworzywo”<sup>19</sup>. Nieco dalej zaś stwierdzał: „Dogmatyka chrześcijańska [...] pojmuje ją jako całkowitą nieobecność bytu pozaboskiego [...]. Nicość staje się wtedy pojęciem przeciwstawnym pojęciu właściwego bytu, pojęciu *summum ens*, pojęciu Boga jako *ens increatum*. Tu również interpretacja nicości ukazuje fundamentalne pojmowanie bytu. [...] Pytanie o bycie jako takie i pytanie o samą nicość nie są postawione”<sup>20</sup>.

Z faktu zapomnienia w metafizyce źródłowej nicości — jako pierwotnej postaci samego bycia — wyrasta przede wszystkim tzw. podstawowe pytanie metafizyczne. Zostało ono niegdyś sformułowane przez Leibniza<sup>21</sup>, a potem powtórzone jeszcze przez Fr. W. J. Schellinga<sup>22</sup>. Pytanie to brzmi: „Dlaczego jest raczej coś, niżli nic?”<sup>23</sup>. W pytaniu tym — wskazywał Heidegger — nicość została *explicite* ujęta w sposób nieźródłowy: nie ze względu na samo bycie, lecz ze względu na byt — jako jego przeciwieństwo. Została tam ona mianowicie ujęta jako „coś”, co jest — w pewien sposób — równoważne bytowi. Wszak dopytuje się ono o rację (przyczynę) istnienia raczej bytu aniżeli nicości, tak, jak gdyby racja istnienia bytu mogła równie dobrze stanowić rację istnienia nicości. W ten sposób pierwotny związek nicości z byciem jako takim, którego nicość jest przecież pierwotną postacią (zasłoną), został w tym pytaniu całkowicie zapoznany.

#### HEIDEGGEROWSKIE UJĘCIE ISTOTY METAFIZYKI

Wszystko to, o czym wyżej była mowa, wyraźnie wskazuje na to, że podstawowe pytanie metafizyki: „Dlaczego jest raczej byt, niżli nicość?” — ujawnia nam istotę metafizyki. Ujawnia nam ono bowiem konstytutywny dla niej fakt zapomnienia pierwotnego doświadczenia samego bycia pod postacią nicości. A ponieważ wszelki byt staje się — jako taki — pier-

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 43.

<sup>20</sup> Tamże, s. 43.

<sup>21</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 210.

<sup>22</sup> Por. K. Löwith, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1965, s. 25.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 210 n.



wotnie zrozumiały tylko na gruncie już ujawnionego w trwodze (w tej właśnie postaci) bycia, dlatego to zapomnienie pierwotnego doświadczenia samego bycia jako nicości pogrąża nieuchronnie wszelki ten byt w źródłową niezrozumiałość. Konsekwencją tego — według Heideggera — są całe dzieje europejskiej metafizyki. Wszak w postaci dyscypliny „wiedzy” zwanej metafizyką — wskazywał — ostatecznie jakby zastygło to, co niegdyś w starożytnej greckiej filozofii (na koniec u Arystotelesa) stanowiło problem właściwego filozofowania: Czym właściwie jest byt jako taki i w całości? <sup>24</sup>

Metafizyka poprzez wieki ciągle jest jakby zastygłym zapytywaniem tego rodzaju. Heidegger tak to ujął: „Metafizyka jest zapytywaniem wykraczającym poza (*Hinausfragen über*) byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt — jako taki i w całości — przywrócić pojmowaniu” <sup>25</sup>. Jako tego rodzaju zapytywanie, dopytuje się ona o byt, ponieważ on — jako taki i w całości — popadł dla niej w notoryczną niezrozumiałość. Wraz z tym sama metafizyka również popadała w problematyczność, ponieważ ów byt — jako taki i w całości — stanowi właśnie to, czym się ona wyłącznie zajmuje. Innymi słowy: problematyczność przedmiotu metafizyki ją samą od początku pogrążyła w problematyczność. Źródłowa niezrozumiałość wszelkiego bytu jako takiego konstytuuje przeto istotę metafizyki w całości jej dziejów na sposób „zapytywania o byt”.

Wszelkie zapytywanie nigdy zarazem nie jest osiągnięciem (już) tego, ku czemu wykracza ono swą intencją. Oznacza to, iż właściwe wszelkiemu zapytywaniu „wykraczanie poza” (*Hinausfragen über*) dokonuje się zawsze na sposób *implicite*. Również więc i metafizyka, jako owo „zapytywanie wykraczające poza” byt jako taki i w całości, wykracza poza ów byt jedynie *implicite*.

Właściwej odpowiedzi na zapytywanie dostarcza źródłowe rozjaśnienie tego, o co właściwie chodziło w tym zapytywaniu. W jakież to jednak sposób taka źródłowo uzasadniona odpowiedź może zostać uzyskana? Otóż, zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż prawdziwie źródłowe rozjaśnienie tego, o co chodziło w naszym zapytywaniu, wymaga zawsze jakiegoś rzeczywistego — tzn. dokonującego się na sposób *explicite* — „wykroczenia ku” temu, na gruncie czego takie źródłowe rozjaśnienie staje się w ogóle możliwe. Ku tej to podstawie możliwego rozjaśnienia kieruje się zapytywanie swą intencją, będąc wszak poszukiwaniem źródłowo uzasadnionej odpowiedzi.

A zatem również i metafizyka — jako zapytywanie poszukujące podstawy (gruntu) dla źródłowego rozjaśnienia tego, czym wszelki byt jako

<sup>24</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973, s. 214.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 15.

taki jest — kieruje się *implicite* ku temu czemuś, na podłożu czego wyjaśnienie takie stałoby się w ogóle możliwe. Czymże więc jest to coś, ku czemu (tak pojęta) metafizyka kieruje się swą intencją na sposób *implicite*? Zdaniem Heideggera — jak o tym już wiemy — tym czymś jest to, co całkowicie inne względem wszelkiego bytu: bycie jako takie pod postacią straszliwej nicości. Albowiem jedynie na gruncie rzeczywistego ujawnienia się nam samej nicości, w jej pierwotnym kontrastowaniu się z wszelkim bytem, byt ten — jako taki i w całości — staje się dla nas źródłowo zrozumiały<sup>26</sup>. Zrozumiały jest on wówczas dla nas mianowicie jako to, co zawsze jest-fascynująco inne niż straszliwa nicość.

Tak więc metafizyka, jako zapytywanie wykraczające poza byt ku podstawie warunkującej jego źródłową zrozumiałość, kieruje się *implicite* ku nicości. Rzeczywistym zaś wykroczeniem ku tej nicości, czyli wykroczeniem na sposób *explicite*, darzy nas — jak pamiętamy — nastrój trwogi, ilekroć oto stanie się on naszym udziałem. Przez sam bowiem ten fakt, iż w trwodze wszelki byt — wraz z naszym własnym bytem — „wyslizguje się” nam, dokonuje się nasze (jako *Dasein*) rzeczywiste wykroczenie (tj. transcendencja) poza ów wszelki byt. Przekształceni trwogą w czyste *Dasein*<sup>27</sup>, czyli w bycie-przytomne owemu totalnemu wyslizgiwaniu się nam bytów, jesteśmy jakby „zawieszeni” (*schweben*) pośrodku nicości<sup>28</sup>. W taki to sposób nicość (tj. samo bycie) ujawnia się nam jako jedyny grunt (oparcie), jaki nam wówczas pozostaje. Właśnie też na podstawie tego „gruntu” staje się dla nas wówczas źródłowo zrozumiały wszelki byt.

Dokonujące się w nastroju trwogi ujawnianie się nam samego bycia, które wówczas pod postacią nicości samo kontrastuje się z wszelkim bytem, stanowi dla nas ujawnianie się nam — skrytego dla nas na co dzień — podłoża metafizyki. Podłoże to konstytuuje istotę metafizyki w całości jej dziejów na sposób zapytywania o to, czym właściwie wszelki byt — jako taki — jest. Albowiem podłoże to samo siebie „uniepamiętnia”, i tak pogrąża w źródłową niezrozumiałość wszelki byt, którym się ona (tj. metafizyka) wyłącznie zajmuje. Dlatego metafizyka, jako tego rodzaju zapytywanie, pragnąc przywrócić wszelki ten byt źródłowemu pojmowaniu, ustawicznie wykracza (*implicite*) ku tajemniczemu podstawie jego źródłowej zrozumiałości — ku mrocznemu światłu bycia jako nicości. Wszak — jak pisał Heidegger — w „jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. [...] Ludzka przytomność może postępować ku

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 11 n.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 9, 12.

bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości”<sup>29</sup>.

Czy zatem metafizyka, jako tego rodzaju zapytywanie o byt, nie „zamiera” jakby z chwilą, gdy uprawiający ją w codzienności swego bytowania człowiek (*Dasein*) zostanie jakby „przeniesiony” trwogą przed oblicze samego bycia jako nicości? Wszak wówczas źródłowa odpowiedź na owo zapytywanie staje się dlań oczywista. Na tym polega — zgodnie z przemyśleniami Heideggera — cena, jaką trzeba nieuchronnie zapłacić za dążenie do odsłonięcia skrytego przed nami na co dzień podłoża metafizyki — czyli właściwej podstawy zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego. Dzięki myśleniu, które pomne jest oto na samo bycie (jako nic), metafizyka, jako zapomnienie tegoż bycia, zostaje „zniesiona”. Innymi słowy: w myśleniu tym dokonuje się „przewycięzenie” (*Überwindung*) metafizyki. Lecz tylko takie myślenie pozwala uchwycić istotę metafizyki i odpowiedzieć na pytanie: „Co daje metafizyce wewnętrzną możliwość, pozwalając jej być tym, czym ona ma być?” (*das zu sein, was sie sein will*)<sup>30</sup>.

Wiadomo, iż około roku 1930 dokonał się w myśleniu filozoficznym Heideggera tzw. zwrot (*Kehre*). W wyniku tegoż zwrotu doznają zasadniczej modyfikacji podstawowe kategorie jego dotychczasowej analityki ontologicznej, takie np. jak egzystencja, troska, nastroje czy też sam termin *Dasein*. Zostają one bowiem później zinterpretowane jako fenomeny ontologiczne, które są uwarunkowane już uprzednią (tj. pierwotną) jawnością samego bycia. Tak np. nastrój trwogi, który odgrywał — jak to było wyżej widoczne — zasadniczą rolę w dotychczasowym wyjaśnieniu podłoża metafizyki, zostanie potem ujęty w nowy sposób. Heidegger będzie bowiem później interpretował trwogę jako nastroszenie pochodzące z głosu samego bycia, czyli będące jego darem. Godzi ono w człowieka (*Dasein*) wezwaniem, aby nauczył się w nicości — którą na co dzień tak lekceważy — doświadczać samo bycie<sup>31</sup>. Traci też później ważność poprzedni pogląd Heideggera, iż bycie jako nicość ujawnia się strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) wraz z wyslizgiwaniem się mu wszelkiego bytu. Okazuje się bowiem potem, iż to bycie samo — ze swej „natury” — ujawnia się tylko w ten sposób, że „skrywa się” ono zawsze za ujawniane przez siebie byty, i tak, w kontraście z nimi, ujawnia ono samo siebie jako nie-byt: nicość. Bycie, skrywając się za byty, „wysuwa je” przez to jakby na pierwszy plan i ujawnia je jako fascynująco inne niż nicość, która jest jego pierwotnym obliczem (zasłoną). Lecz właśnie przez

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 38 n.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik...*, s. 10.

<sup>31</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 102 n.

to swoje skrywanie się za byty, bycie samo siebie pogrąża w zapomnienie: samo siebie „uniepamiętnia” Pogrąża w ten sposób zarazem w źródłową niezrozumiałość to, czym się metafizyka od początku wyłącznie zajmuje: wszelki byt jako taki. Tak oto bycie, uniepamiętniając samo siebie jako nicość, konstytuuje istotowo metafizykę na sposób „zapytywania” o byt jako taki.

#### FUNDAMENTALNE ZAŁOŻENIA TAKIEGO SPOSOBU UJĘCIA ISTOTY WSZELKIEJ METAFIZYKI

To znany fakt, iż przy okazji lektury tekstów Heideggera nawiedza nas nierzadko poczucie, że teksty te tchną niejako roszczeniem do uznania je za słuszne w sposób bezdyskusyjny. Czyż Heidegger nie przemawia w nich niejednokrotnie jako wyrocznia? Tutaj jednak idzie mi obecnie przede wszystkim o to roszczenie, które jest obecne w jego tekstach dotyczących istoty metafizyki. Teksty te sugerują nam swą uniwersalną ważność, tzn. że pod wyrażone w nich pojmowanie istoty metafizyki podpada każda jej konkretna postać, jaka tylko pojawiła się w toku dziejów europejskiej filozofii.

Powstaje pytanie: Skąd te wypowiedzi Heideggera, dotyczące istoty metafizyki, czerpią moc dla swego roszczenia? Otóż, wydaje się, że powinny one czerpać ową moc ze swoich myślowych „korzeni”, czyli ze swoich fundamentalnych założeń. W ten sposób staje obecnie przed nami zadanie, ażeby podjąć próbę wyeksplikowania tych fundamentalnych założeń Heideggerowskiego ujęcia istoty wszelkiej metafizyki.

Uważne przemyślenie Heideggerowych wypowiedzi na temat istoty metafizyki zdaje się prowadzić do wniosku, iż to jego ujęcie jej istoty było jak gdyby zakorzenione w czterech podstawowych założeniach. Idzie tu mianowicie o jego przeświadczenia o tym, że:

- Przedmiotem metafizyki jest wszelki byt jako taki.
- Wszelki byt jako taki jest dla myślenia metafizycznego czymś notorycznie niejasnym (problematycznym).
- Wszelki byt staje się — jako taki — czymś źródłowo zrozumiałym tylko na gruncie już uprzedniej jawności (tj. dostępności) dla nas jego bycia.
- Bycie (bytów) jest dla nas pierwotnie jawne tylko pod postacią nicości, która nas trwoży.

Otóż, dwa pierwsze z tych założeń nie były — oczywiście — czymś specyficznym tylko dla Heideggerowego sposobu myślenia o metafizyce. Założenia te były już bowiem charakterystyczne dla tradycyjnej, tzw. klasycznej koncepcji metafizyki, której początek dały przemyślenia Ary-

stoteles. Wszak już Arystoteles pisał: „Istnieje nauka, która bada Byt jako taki [...]. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności”<sup>32</sup>. Arystoteles rozważał też pytanie: „Czym właściwie jest wszelki byt jako taki?” — jako odwieczny problem filozofów<sup>33</sup>. Przypomina zresztą o tym sam Heidegger<sup>34</sup>. Tak więc myślenie Heideggera, przejmując z tradycji te dwa założenia, poruszało się przez to — do pewnego stopnia — w otwartej przez nie perspektywie klasycznej koncepcji metafizyki. Jednakże zarazem, na gruncie dwóch pozostałych założeń, wykroczyło ono ku zasadniczo odmiennej perspektywie ujęcia istoty metafizyki. Albowiem te dwa kolejne założenia wносиły zasadnicze „novum” w stosunku do tradycji.

Trzecie założenie jego ujęcia metafizyki, przyjmujące, iż wszelki byt staje się dla nas — jako taki — czymś źródłowo zrozumiałym tylko w świetle (już) udostępnionego nam bycia, opierało się na metaforycznej idei bycia jako „światła”. Metafora ta bowiem „daje nam do myślenia”, na czym właściwie polega związek bycia z wszelkim bytem na przykładzie fizycznego światła, na które jesteśmy otwarci (tj. wrażliwi) dzięki posiadaniu cielesnych oczu. Wszak podobnie jak dzięki światłu, które wydobywając z mroku rozmaite przedmioty ujawnia nam je jako takie, tak również dzięki już uprzedniej jawności dla nas (tj. dostępności) bycia bytów — byty te zostają nam pierwotnie ujawnione jako takie, czyli jako „będące”. Heidegger tak o tym pisał: „Jakakolwiek obrać by wykładnię dla bytu, czy interpretować go jako ducha w rozumieniu spirytualizmu, czy jako materiał i siłę w sensie materializmu, jako stawanie się i życie, jako wyobrażnię, wolę, substancję, podmiot, energię, jako wieczny powrót tożsamego — zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia”<sup>35</sup>. Na innym zaś miejscu stwierdzał odnośnie do metafizyki: „Byt myśli ona jako byt. Wszędzie, gdzie pada pytanie, czym jest byt, on sam jako taki jest na widoku. Metafizyczny sposób przedstawiania zawdzięcza tę perspektywę światłu bycia”<sup>36</sup>.

Skoro wszelki byt jako taki — stanowiąc wyłączny przedmiot metafizyki — jest dla niej ciągle czymś źródłowo niezrozumiałym, dlatego ona nad nim ustawicznie docieka. Ta notoryczna niezrozumiałość dla nas

<sup>32</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 71.

<sup>33</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tł. N. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 7.

<sup>34</sup> Por. np. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 246.

<sup>35</sup> *Wprowadzenie* [w:] M. Heidegger, *Budować — mieszkać — myśleć...*, s. 59.

<sup>36</sup> Tamże, s. 58.

wszelkiego bytu zakłada, iż normalnie bycie bytów jako takie nie jest dla nas dostępne (jawne). Sugeruje to zarazem, iż kiedyś bycie bytów było dla nas w jakiś sposób dostępne, lecz później zostało to przez nas (z jakiegoś powodu) zapomniane. Tak oto staje z kolei przed nami pytanie o powód owego zapomnienia przez nas pierwotnego doświadczenia samego bycia.

Czwarte założenie — przyjęte przez Heideggera — dostarcza odpowiedzi właśnie na to pytanie. Albowiem dlatego, że bycie (bytów) jako takie ujawnia się nam pierwotnie tylko pod postacią straszliwej nicości, i w tej postaci „skrywa się” za byty, pogrąża ono samo siebie w zapomnienie. Wszak, „wysuwając” jakby byty na pierwszy plan i ujawniając je jako fascynująco inne niż nicość, samo jakby „schodzi” tym samym z widoku.

Wszystko to razem zdaje się wskazywać, iż Heideggerowskie pojmowanie istoty metafizyki na sposób myślenia trwale zafascynowanego wszelkim bytem jako takim i zarazem stale się o niego dopytującego, rzeczywiście było ugruntowane w trzecim i czwartym (wskazanym przez nas) założeniu. Albowiem te właśnie dwa założenia decydują o swoistości jego sposobu pojmowania istoty metafizyki w stosunku do jej tradycyjnej, klasycznej koncepcji.

Zdaje się też nie ulegać wątpliwości, iż założenia te były trwale jakoś obecne w Heideggerowskich przemyśleniach odnośnie do sprawy istoty metafizyki — również po tzw. zwrocie (*Kehre*). Pozostaje nam jeszcze pytanie o genezę tych dwóch założeń: Czy były one jego własnym pomysłem, czy też zostały mu one w jakiś sposób zasugerowane?

Interesujące naświetlenie sprawy ich genezy zostało nie tak dawno zaproponowane przez R. Schaefflera<sup>37</sup>. Zwraca on mianowicie uwagę na fakt, że Heidegger — jeszcze jako uczeń gimnazjalny — czytał był książkę (ówczesnego katolickiego teologa i filozofa) Carla Braiga, pt. *O byciu. Zarys ontologii*<sup>38</sup>. Otóż Braig umieścił na początku swej książki motto wzięte z Bonaventury *Itinerarium mentis in Deum* (V 3, 4). Czytamy tam m. in.: „[...] jak oko, gdy zwracając się ku wielorakim różnicowaniom barw, nie dostrzega samego światła [...] tak oko naszego umysłu (*mentis nostrae*), kierując się na byty szczegółowe oraz ogólne (*entia particularia et universalia*), nie zauważa samego bycia (*esse*) [...], chociaż tylko poprzez bycie wszystko inne ono napotyka. [...] Oko naszego umysłu [...], gdy ogląda samo światło najwyższego bycia (*summi esse*), wydaje się mu, że nic nie widzi”<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Por. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1987, s. 3—8.

<sup>38</sup> C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg im Breisgau 1896.

<sup>39</sup> Tamże, s. V—VI.

Powyższy tekst — zdaniem R. Schaefflera — wiąże platońską metaforę światła z perspektywą ontologiczną (oraz transcendentalną). Światło — zgodnie ze słowami owego motta — o tyle tylko staje się dla nas uchwytnie, o ile oświeca ono rozmaite przedmioty, ujawniając je nam. Zarazem to duchowe światło (światło dla naszego umysłu), które stanowi warunek możliwości odnoszenia się człowieka do czegokolwiek, nie nazywa się już u Bonaventury „dobrem” — jak to miało miejsce u Platona — lecz nazwane jest przezeń „byciem” (*esse*)<sup>40</sup>. W ten sposób — podkreśla R. Schaeffler — pytanie filozofii transcendentalnej, tj. pytanie o warunek jawności czegokolwiek dla człowieka, zostało w cytowanym wyżej tekście Bonaventury ukierunkowane ku odpowiedzi ontologicznej<sup>41</sup>. Z kolei wskutek tego, że bycie — jako warunek możliwości poznawczego uchwycenia czegokolwiek — samo nie jest już żadnym przedmiotem poznania, dlatego ujawnia się nam ono jako „nic” — tj. jako nicość (przedmiotu poznania).

W taki to sposób założenie o swoistej tożsamości bycia oraz nicości znajduje się również jakoś (*implicite*) w powyższym tekście Bonaventury. Należy wreszcie podkreślić, że cytowany przez Braiga tekst Bonaventury najwyraźniej ujmuje naturę bycia poprzez metaforę światła.

\*  
\*                      \*

Czy z Heideggerowskim stwierdzeniem, iż „zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia”<sup>42</sup>, należy się zgodzić? Ażeby móc to rozstrzygnąć, należy przyjrzeć się obecnie bliżej hermeneutycznemu związkowi, jaki zachodzi pomiędzy już uprzednią jawnością (tj. dostępnością) dla nas samego bycia (czegoś), a uprzytomnieniem sobie przez nas tego czegoś jako „czegoś-będącego”. Postawmy w tym celu pytania: Czy jawność dla nas samego tylko bycia czegoś pozwala nam rzeczywiście — tak, jak to sugerują wypowiedzi Heideggera — uprzytomnić sobie to coś jako „coś-będącego”? Czyż nie jest bowiem czymś oczywistym, że gdyby było dla nas poznawczo dostępne — dosłownie — samo tylko bycie czegoś, tzn. bez dostępności samego tego czegoś, to wówczas moglibyśmy uprzytomnić sobie samo tylko to bycie? Czyż bowiem „w świetle” samego tylko bycia nie byłoby jawne dla nas samo tylko to bycie? Czyż do tego, abyśmy w ogóle mogli uprzytomnić sobie „coś” (tj. cokolwiek-będącego) jako właśnie „coś-oto-będącego”, nie musi nam zostać w tym celu już uprzed-

<sup>40</sup> Por. R. Schaeffler, *iw.*, s. 7.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>42</sup> *Wprowadzenie* [w:] M. Heidegger, *Budować — mieszkać — myśleć...*, s. 59.

nio udostępnione nie tylko „bycie” tego czegoś, lecz również i samo to „coś”?

Otóż, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że tylko dlatego potrafimy cokolwiek uprzytomnić sobie jako „coś-oto-będącego” (tj. jako konkretny byt), ponieważ zostało nam ono już uprzednio poznawczo udostępnione zarówno w swoim „coś”, jak i w swoim „byciu”. Wszak z dostępności (tj. jawności) dla nas samego tylko bycia czegoś, w żaden sposób nie wyniknie — gdyż wyniknąć nie może — jawność owego czegoś jako „czegoś-oto-będącego”.

Bycie jest dla nas zawsze jawne (dostępne) tylko jako „bycie-czegoś”, nigdy zaś jako „samo tylko bycie”, czy też jako „bycie-po-prostu”. Inny- mi słowy: Bycie nigdy nie jest dla nas poznawczo dostępne jako „puste”, czyli jako „beztreściowe” samo tylko bycie. Jest ono natomiast zawsze dla nas współdostępne z „czymś”, co — dzięki temu — zostaje przez nas uprzytomnione (odkryte) jako „coś-oto-będącego”.

Czy to, o czym właśnie wyżej jest mowa, nie potwierdza się najwyraźniej w fakcie, że ilekroć napotyamy oto coś konkretnego w naszym codziennym otoczeniu, tylekroć napotyamy zawsze to coś jako „coś-będącego-wyglądającym (np. wzrokowo) tak a tak”? A ponadto: Czyż do tego, ażeby coś (cokolwiek konkretnego) tak właśnie napotkać i odkryć w jego „byciu-czymś-wyglądającym (np. wzrokowo) tak a tak” — potrzebne nam są, po Heideggerowsku rozumiane, nastroje?

Heideggerowskie ujęcie istoty wszelkiej metafizyki było przede wszystkim zakorzenione w przyjętej przezeń metaforycznej idei bycia jako światła. Uważne przemyślenie tej idei zdaje się jednak nieuchronnie prowadzić do wniosku, że idea ta — pomimo swej sugestywności — jest niesłuszna i zwodnicza. Albowiem jawność samego tylko bycia w żaden sposób nie wystarcza do tego, ażebyśmy na tej podstawie (tj. w świetle samego bycia) mogli uprzytomnić sobie cokolwiek jako „coś-oto-będącego”. Okoliczność ta stawia przed nami pytanie o to, czy Heideggerowska koncepcja istoty wszelkiej metafizyki odpowiada istocie rzeczywistej metafizyki.

## HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF THE ESSENCE OF METAPHYSICS

### Summary

The aim of the analyses in this article is to show the fundamental principles of Heidegger's understanding of the essence of every possible metaphysics. Apart from the principles it shares with the classical conception of metaphysics, Heideg-



ger's metaphysics has two other specific principles. The first states that every thing-that-is (*Seiende*) becomes accessible as such only in the light of being. The second assumes that being itself is originally accessible only in the shape of nonentity. His two assumptions appear to be rooted in the metaphorical idea of being as light. This is a very suggestive idea. On careful examination, however, it turns out to be wrong and deceptive. Hence the real value of Heidegger's conception of the essence of every possible metaphysics appears to be open to question.