

Ks. ROMAN ROŹDŻEŃSKI (Kraków)

METAFIZYCZNA ISTOTA NAUKI WEDŁUG MARTINA HEIDEGGERA

Tak się złożyło, iż u schyłku lat dwudziestych obecnego stulecia zostały zaproponowane dwie – zasadniczo odmienne – koncepcje dotyczące sposobu pojmowania istoty wiedzy naukowej: neopozytywistyczna oraz Heideggerowska. Pierwsza z nich wyrażała poglądy naukowców i filozofów skupionych w tzw. Kole Wiedeńskim, któremu początek dały seminaria prowadzone – od roku 1923 – przez Moritza Schlicka (1882–1936). Na seminariach tych żywo była dyskutowana treść dzieła Ludwika Wittgensteina pt. *Tractatus logico-philosophicus* (I wyd. 1922 r.). Dzieło to, choć niewielkie rozmiarami, wywarło znaczny wpływ na ukształtowanie się nowej szkoły myślenia pozytywistycznego, która przybrała właśnie nazwę „Koła Wiedeńskiego” (Der Wiener Kreis). Zwolennicy tej szkoły ogłosili swoje poglądy w roku 1929, wydając pracę pt. *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*. Niebawem też najbardziej reprezentatywnym myślicielem, jaki się z owej szkoły wyłonił, stał się Rudolf Carnap (1891–1970). To głównie dzięki niemu poglądy zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego uległy dalszej radykalizacji i przybrały na koniec postać tzw. logicznego pozytywizmu.

Zgodnie z tymi ich poglądami pomiędzy nauką a metafizyką zachodzi zasadnicze przeciwieństwo. Albowiem – jak wskazywali – cechą charakterystyczną wszelkiej wiedzy naukowej jest fakt, iż stanowi ona zbiór wypowiedzi, które – przynajmniej w zasadzie – są empirycznie sprawdzalne. Oznacza to, że posiadają one określony sens empiryczny. W przeciwieństwie do tego – podkreślali – metafizyka stanowi zbiór tego rodzaju wypowiedzi, których empiryczna weryfikacja jest w ogóle niemożliwa. Dlatego też wszelkie metafizyczne pojęcia, twierdzenia i teorie, jako pozbawione uchwytne związku z poznawalną empirycznie rzeczywistością, zostały przezeń uznane za empirycznie bezsensowne. Tak też przewidywali oni proroczo, że wkrótce „zniknie filozofia, w której nie ma nic sensownego, oprócz mamrotania bezsensownych słów. Filozofowie zobaczą wreszcie, że ich słuchacze odeszli z powodu zmęczenia pustymi tyradami” (M. Schlick)¹.

¹ J. Życiński, *Teizm a filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, s. 45.

Typowym przykładem takich empirycznie bezsensownych wypowiedzi metafizycznych były dla zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego Heideggerowe sformułowania, mówiące o pierwotnym procesie (zachodzącego w nastroju trwogi) „nicościowania nicości”². Wskazywali ponadto, że wypowiedzi metafizyczne (nie tylko Heideggerowskie) częstokroć bywają budowane w sposób sprzeczny z wymaganiami składni logicznej. Lecz gdyby nawet – stwierdzali – metafizycy starali się formułować swoje teorie w sposób jak najbardziej logicznie poprawny, niewiele by to przecież pomogło tym ich teoriom z powodu ich całkowitej niesprawdzalności empirycznej.

Wszystko to prowadziło zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego do stwierdzenia, iż całość tradycyjnych zagadnień metafizycznych stanowi po prostu zbiór pseudoproblemów. Dlatego odrzucali metafizykę nie dlatego, iż jest ona zadaniem przerastającym możliwości poznawcze naszego umysłu, lecz ponieważ jest ona pozorem tego rodzaju zadania. Tak więc nauka – zgodnie z ich poglądami – nie tylko faktycznie nie ma nic wspólnego z metafizyką, lecz właśnie stanowi całkowite jej przeciwieństwo. Czy nie oznacza to jednak – jak to niebawem bliżej zobaczymy – że właśnie owo „nic”, które jest im wspólne, stanowi rzeczywiście o ich najgłębszym pokrewieństwie? Tak na tę sprawę będzie patrzył M. Heidegger.

HEIDEGGEROWSKIE UJĘCIE ISTOTY NAUKI ORAZ METAFIZYKI

Zasadniczo inna koncepcja, co do sposobu pojmowania istoty nauki oraz co do jej stosunku względem metafizyki, została w tym samym (mniej więcej) czasie wysunięta przez Martina Heideggera (1889–1976). Zgodnie z jego przemyśleniami, nauka nie stanowi bynajmniej całkowitego przeciwieństwa metafizyki, lecz jest ona metafizyce najgłębiej – istotowo – pokrewna. Stanowi ona bowiem jakby jej przedłużenie.

Ta Heideggerowa koncepcja istoty nauki jest do dzisiaj – zwłaszcza w Polsce – znacznie mniej znana, aniżeli odnośne poglądy zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego. Treść niniejszego artykułu stanowi próbę zwięzłego naszkicowania owego Heideggerowego sposobu ujęcia istoty nauki, pochodzącego z okresu tzw. wcześniejszej jego filozofii. Zasadniczą zaś podstawę dla zawartych tutaj rozważań stanowią te przemyślenia Heideggera, które zawarł on był w treści swego słynnego wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przezeń na uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim w roku 1929. Wykład ten nosi tytuł: *Czym jest metafizyka? (Was ist Metaphysik?)*. To właśnie treść tego

² Por. R. C a r n a p, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 2:1932, s. 219–241.

wykładu stała się niebawem przedmiotem ostrej krytyki ze strony zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego, którzy zawarte tam stwierdzenia Heideggera uznali za typowy przykład wypowiedzi empirycznie bezsensownych. Heideggerowi niewątpliwie krytyka ta była znana, nie ustosunkował się jednak do niej, przynajmniej w swych późniejszych publikacjach. Wygląda na to, iż ją po prostu zlekceważył. Również zwolenników jego myśli nie przekonały argumenty neopozytywistów, że sens wywodów Heideggera będzie zawsze zbyt trudny do uchwycenia dla osób pozbawionych doświadczenia zagadkowej mroczności ludzkiej egzystencji³. Czyż nie narzucało się bowiem wprost stwierdzenie, że to właśnie zwolennicy logicznego pozytywizmu stanowią typowy przykład ludzi całkowicie niezdolnych do tego rodzaju doświadczenia?

W trakcie owego wykładu Heidegger postawił swoim słuchaczom takie oto pytanie: „Co istotnego dzieje się z nami w fundamentach naszego przytomnego bytowania, skoro nauka stała się naszą namiętnością?”⁴ Pytanie to miało skierować uwagę słuchaczy ku – ukrytemu na co dzień przed nimi – podłożu wszelkiej naukowej działalności, które ją – jako taką – czyni w ogóle możliwą.

Odpowiedź na to pytanie wyłania się stopniowo z całości rozważań wykładu. Pierwszym zaś jakby krokiem w tym kierunku jest tam wyraźne uchwycenie istoty wszelkiego naukowego badania. Zapytajmy przeto obecnie wraz z Heideggerem: Czymże właściwie jest wszelkie naukowe badanie? Otóż – wskazywał on – chociaż poszczególne dziedziny nauki są względem siebie bardzo zróżnicowane, oddzielone i oddalone od siebie, to jednak we wszystkich tych rodzajach (postaciach) naukowego badania zawsze jesteśmy odniesieni do samego bytu⁵.

Tak więc we wszelkich naukach – jako takich – panuje ścisły związek ze światem, tj. z bytem w jego najrozmaitszych postaciach. Związek ten skłania je do poszukiwania samego bytu, ażeby uczynić z niego przedmiot ich dociekania oraz uzasadniającego określania⁶. Lecz przecież również przednaukowe oraz pozanaukowe postępowanie człowieka odnosi się – zauważa Heidegger – zawsze do (jakiegoś) bytu. Czymże przeto wyróżnia się owo naukowe postępowanie w swoim odnoszeniu się do bytu? Zdaniem Heideggera wyróżnia się tym, iż tylko ono wyraźnie i wyłącznie pozostawia pierwsze i ostatnie słowo rzeczy samej⁷, tj. określonemu bytowi i tylko jemu.

³ Por. G. R a d n i t z k y, *Contemporary Schools of Metascience*, Chicago 1973, s. 113.

⁴ M. H e i d e g g e r, *Czym jest metafizyka?*, [w:] M. H e i d e g g e r, *Budować – mieszkać – myśleć*, Warszawa 1977, s. 28.

⁵ Por. tamże, s. 28.

⁶ Por. tamże, s. 28.

⁷ Por. tamże, s. 29.

Rzeczywistość uprawianej przez człowieka nauki należy przeto istotowo scharakteryzować – konkludował Heidegger – poprzez następujące stwierdzenia⁸:

- (A) Tym, czego dotyczy właściwy nauce związek ze światem, jest sam byt – i nic innego.
- (B) Tym, z czego wszelka naukowa postawa badawcza czerpie swój kierunek, jest sam byt – i nic więcej.
- (C) Tym, z czym ma do czynienia wszelkie naukowe badawcze działanie, jest sam byt – i nic więcej.

Krótko mówiąc: Tym, z czym wszelkie naukowe postępowanie świadomie chce mieć do czynienia, jest byt – sam tylko byt (określonego rodzaju) – i nic więcej.

Otóż, wraz z uważnym przemyśleniem powyższych stwierdzeń narzucają się obecnie następujące pytania: Dlaczegoż to człowiek nauki, pragnąc dokładnie określić właściwy przedmiot uprawianych przez siebie badań, przywołuje w tym celu do pomocy owo „nic”? Czy jest to tylko przypadek, iż wypowiada się on wówczas spontanicznie w taki właśnie sposób? Czy to jest tylko po prostu pewien sposób mówienia, czy raczej przejaw ścisłego związku, jaki zachodzi (tajemniczo) pomiędzy wszelkim bytem a owym „nic”, od którego nauka odwraca się lekceważąco? Czymże bowiem innym dla nauki może być owo „nic”, jak tylko straszidłem i fantazmatem?⁹

Tak to wszystko zdaje się wyglądać – podkreśla Heidegger – iż nauka nie chce niczego wiedzieć o tym „nic”, czyli nie chce w nim w żaden sposób uznać przedmiotu swych zainteresowań. Lecz odwracając się z pogardą od tego „nic”, zawsze przecież bezwiednie przywołuje je do pomocy, ilekroć pragnie wskazać właściwy i wyłączny przedmiot własnego zainteresowania¹⁰. Okoliczność ta zdaje się sugerować, iż pomiędzy nicością a wszelkim bytem zachodzi jakiś najściślejszy związek, który normalnie jest dla nas całkowicie mroczny. Czyż to nie on właśnie zdaje się czynić w ogóle możliwym coś takiego jak „naukowe badanie”? Na czymże jednak ten zagadkowy związek polega? A przede wszystkim: jaką rolę spełnia w nim owo „nic”?

JAK TO JEST ZE SPRAWĄ TEGO „NIC”?

Zdaniem Heideggera, owo spontaniczne odwoływanie się człowieka nauki do tego „nic”, ażeby przy jego pomocy móc wysławić istotę własnego naukowego postępowania, bynajmniej nie jest sprawą jakiegoś przypadku. Czyż bowiem nie jest tak, iż zrozumiałość wszelkiego bytu

⁸ Por. tamże, s. 29.

⁹ Por. tamże, s. 30.

¹⁰ Por. tamże, s. 30.

jako takiego uwarunkowana jest zawsze już uprzednią jawnością (tj. dostępnością) „tego”, co się w owym „nic” zaznacza: nicości? Czyż to wszak nie dopiero kontrast wszelkiego bytu (jakiegokolwiek rodzaju) z już uprzednio ujawnioną nicością, ujawnia ów wszelki byt jako całkowite przeciwieństwo nicości i tak czyni go tym przedmiotem wyłącznej fascynacji, jakim on zawsze jest dla nauki?¹¹

Ażeby jednak nicość rzeczywiście mogła stać się takim czynnikiem, warunkującym zrozumiałość dla nas wszelkiego bytu jako takiego, musiała być ona już uprzednio zostać nam w jakiś sposób udostępniona. Jednakże przeciwko możliwości jej (dla nas) dostępności stanowczo protestuje nasz „zdrowy” rozsądek, poddany na co dzień panowaniu niepodważalnych (jak „się” uważa) praw logiki. Rozsądek ten poucza nas najpierw o tym, że nicość jako taka nie może zostać nam w żaden sposób (poznawczo) udostępniona, gdyż – ściśle biorąc – nicość w ogóle nie „jest”. Wskazuje nam on również ponadto, że nawet należyte postawienie pytania o nicość jest z zasady niemożliwe. Wszak we wszelkim zapytywaniu o to, „czym właściwie nicość jest?”, zostaje ona przez nas ujęta od razu jako „to”, co już niby jakoś „jest”. Ujmujemy ją zatem wówczas nieuchronnie na sposób bytu – czegoś, co „jest” – choć przecież różni się ona całkowicie od jakiegokolwiek bytu. W ten sposób – pisał Heidegger – „Pytanie o nicość, o to, czym jest nicość i jak jest, przekształca to, co zapytywane, w jego przeciwieństwo. Pytanie to wyzbywa się własnego przedmiotu”¹².

Odpowiednio do tej niemożliwości logicznie poprawnego postawienia pytania o nicość, niemożliwa jest również z zasady wszelka – należyte sformułowana – odpowiedź na nie. Ilekroć bowiem usiłujemy wyłuszczyć, co właściwie mamy na myśli, gdy mówimy o nicości, tylekroć wypowiedź nasza nieuchronnie przybiera formę: „nicość jest tym a tym”. A przecież forma taka właściwa jest jedynie naszemu wypowiedaniu się na temat bytu, nie zaś nicości. Nicość nie tylko „nie jest”, ale również nigdy nie jest „czymś”. Logika ukazuje nam przeto pytanie i odpowiedź dotyczące nicości, jako jednakowo wewnątrznie sprzeczne¹³. Ta niemożliwość logicznie poprawnego zapytywania i wypowiedzania się na temat nicości wypływa z samej istoty naszego myślenia, poddanego na co dzień wyłącznemu władaniu logiki. Wszak logika uczy nas bezustannie o tym, jak „się” poprawnie myśli o czymkolwiek, co „jest”. „Skoro myślenie jest zawsze z samej swej istoty myśleniem o czymś, przeto jako myślenie o nicości wykraczałoby ono przeciwko swej istocie”¹⁴. W tych bezwzględnych rządach logiki – jako „logiki bytu” – nad naszym codziennym myśleniem dochodzi do głosu

¹¹ Por. tamże, s. 39.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ Por. tamże, s. 31.

¹⁴ Por. tamże, s. 31.

– zdaniem Heideggera – ta bezosobowa siła, którą określał terminem „man” (tj. „się”). Ona to właśnie nieustannie poucza nas o tym, jak się-poprawnie (tzn. logicznie) myśli.

Jednakże z faktu, iż logika panuje niepodzielnie nad dziedziną wszelkiego myślenia o bycie, nie wynika bynajmniej w żaden sposób to, że musi ona również panować nad dziedziną myślenia o samej nicości. Wszak niemożliwość logicznie poprawnego ujęcia (i wyłuszczenia) istoty nicości świadczy wymownie jedynie o tym, że nicość jest „tym”, co zasadniczo obce dziedzinie naszego codziennego myślenia i mowy.

Przede wszystkim jednak – podkreśla Heidegger – wbrew protestom logiki (oraz poddanego jej „zdrowego” rozsądku), nicość staje się niekiedy rzeczywiście dostępną dla człowieka¹⁵. Takie zaś pierwotne udostępnianie się człowiekowi samej nicości dokonuje się w tym fundamentalnym nastroju, jakim jest nastrój trwogi (*Angst*)¹⁶, ilekroć stanie się (niespodziewanie) udziałem człowieka w jego codziennym bytowaniu. Nastrój ten, podobnie zresztą jak wszelkie (przeciwstawne mu) nastroje codziennego zatroskania, rozumiał Heidegger ontologicznie, nie zaś psychologicznie. Nastroje w sensie psychologicznym – wskazywał – stanowią bowiem pewną szczególną postać (odmianę) tzw. przeżyć świadomych. Wiążą się one przeto z tym sposobem bycia człowieka, który polega na jego byciu-świadomym-czegoś. Jednakże wszelkie bycie-świadomym-czegoś jest w ogóle możliwe tylko na gruncie bardziej pierwotnego bycia-otwartym-na-bycie czegokolwiek. Dlatego też nastroje w sensie ontologicznym, jako rozmaite zmienne modyfikacje owego pierwotnego bycia-otwartym-na-bycie (czegokolwiek), są czym pierwotniejszym (bardziej fundamentalnym) niż jakiegokolwiek nastroje w sensie psychologicznym.

W nastroju trwogi, ilekroć on „opadnie” człowieka, zostaje jak gdyby „wyrwany” z codzienności swego bycia-pod-panowaniem-logiki. Wraz z tym zostaje mu wówczas źródłowo udostępniona sama nicość, jako stanowiąca całkowite przeciwieństwo wszelkiego bytu. W ten sposób nastrój trwogi faktycznie „uchyla” zasadność roszczeń logiki do panowania nad całością naszego myślenia. Ujawnia tym samym możliwość „innego” myślenia, czyli myślenia dokonującego się w oparciu o samą nicość. Heidegger podkreślał też, że wszelkie występowanie negatywności („nie...”) oraz zaprzeczenia możliwe jest tylko w oparciu o nicość, która już uprzednio została nam jakoś udostępniona. Jawność nicości – wskazywał – jest rzeczywiście czymś pierwotniejszym w stosunku do wszelkiego „nie” oraz do zaprzeczenia¹⁷, czyniąc je dopiero w ogóle możliwymi. „W jakim bowiem sposób – zapytywał – za-

¹⁵ Por. tamże, s. 33.

¹⁶ Por. tamże, s. 35.

¹⁷ Por. tamże, s. 40 n.

przeczenie wyprowadziłoby samo z siebie owo „nie”, skoro może ono zaprzeczać tylko wtedy, gdy uprzednio zostało mu dane coś podlegającego zaprzeczeniu? W jaki zaś sposób coś podlegającego zaprzeczeniu, coś, co ma być zaprzeczone, dałoby się dostrzec jako „negatywne”, gdyby wszelkie myślenie jako takie nie zawierało już owego „nie” w swoim spojrzeniu? Z kolei owo „nie” może być ujawnione wtedy tylko, gdy jego źródło, nicościowanie nicości w ogóle, a wraz z nim sama nicość, wydobyte zostały z ukrycia. „Nie” nie rodzi się z zaprzeczenia, przeciwnie, zaprzeczenie ugruntowane jest na „nie”, które bierze swój początek z nicościowania nicości”¹⁸.

NICOŚĆ CZYNI JAWNYM NAUCE JEJ WŁASNY PRZEDMIOT

Heidegger podkreśla, że pomiędzy nastrojami codziennego zatroskania a nastrojem trwogi zachodzi zasadnicza różnica. Albowiem wszelkie nastroje codziennego zatroskania ujawniają człowiekowi bycie napotykanych przezeń bytów tylko jako ich bycie-mu-oparciem do bycia na sposób określonych możliwości (jego własnego) bycia-w-świecie. Ten, odkrywany przez człowieka dzięki codziennym nastrojom sposób bycia bytów, określał Heidegger terminologicznie jako ich „poręczność-do-bycia” (*Zuhandenheit*)¹⁹.

Zasadnicza odmiennność nastroju trwogi polega na tym, że ogarnięty trwogą człowiek doświadcza tego, jak oto wszelki byt (byt w całości) – wraz z jego własnym ludzkim bytem – „wyślizguje się” mu jakby. W ten sposób nastrój trwogi ujawnia w sposób źródłowy m.in. istotową odmiennność człowieka, tj. bytu ludzkiego, oraz tzw. „Dasein”, czyli „bycia przytomnego”, które zostało „wydarzone” w każdym z nas. Albowiem tym „czymś”, co w nastroju trwogi pozostaje z człowieka, któremu wszelki byt wraz z jego własnym bytem „wyślizguje się”, jest samo to jego (własne) „bycie-przytomne” (*Da-sein*) owemu totalnemu wyślizgiwaniu się wszelkiego bytu.

W jakim to znaczeniu wszelki byt wyślizguje się jakby strwożonemu człowiekowi (*Dasein*)? Otóż, wszelki ten byt wyślizguje się mu wtedy jako „oparcie”, którego on na co dzień potrzebuje, ażeby w ogóle móc być na sposób jakichkolwiek określonych możliwości swego bycia-w-świecie. Wszak w codziennych (zwykłych) nastrojach ujawnia się nieustannie jego ciągle „zatroskanie” o jego własne możliwości bycia-w-świecie, ażeby je ciągle na nowo (spontanicznie) podejmować w oparciu o napotykaną przezeń nastrojowo byty. W nastroju trwogi to „zatroskanie” okazuje się dramatycznie daremne. Wszelki byt wyślizguje się mu wtedy nieubłaganie jako tego rodzaju „oparcie” – od-

¹⁸ Tamże, s. 40 n.

¹⁹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 69.

mawia mu jakby jakiegokolwiek bycia-dla-niego-oparciem²⁰ Innymi słowy: nastrój trwogi ujawnia człowiekowi (*Dasein*) bycie wszelkiego bytu na sposób bycia-dlań-nicością-oparcia. Oznacza to, że w nastroju tym całość bytu nie zanika po prostu, lecz zatraca dla strwożonego człowieka (*Dasein*) wszelkie znaczenie jako „oparcie”, którego on nieustannie potrzebuje, ażeby móc być na sposób swej codziennej egzystencji. Właśnie to znicestwienie znaczenia bytów jako – potrzebnego mu – oparcia, przepaja nastrój trwogi tak dlań charakterystycznym kolorytem przejmującej grozy. Wszak strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) ciągle nadal „chodzi o” jego własne bytowanie, tj. o jego własne możliwości bycia-w-świecie, ażeby je ciągle na nowo podejmować. Żaden jednak byt nie pozwala mu się odkryć w nastroju trwogi²¹ jako to, co go trwoży i w oparciu o co (tj. ze względu na co) mógłby on spontanicznie podjąć takie sposoby (tj. możliwości) swego bycia, ażeby dzięki temu mógł on chronić swoje bycie jako takie przed straszliwością groźby czającej się jakby w trwodze. Wszelki byt – pod tym względem – wyslizguje się mu jakby, cofa się przed nim, odmawiając mu jakiegokolwiek „oparcia”²². W tym jakby wyslizgiwaniu się (cofaniu się) wszelkiego bytu jako oparcia, którego strwożony człowiek (*Dasein*) tak bardzo potrzebuje, pozostaje mu tylko to jedno: „żadne oparcie” (*kein Halt*)²³, czyli właśnie nicość-oparcia.

W takiej to przeto postaci – czyli jako nicość-oparcia – ujawnia się nam w nastroju trwogi sama nicość. W oparciu o tę nicość-oparcia człowiek, przekształcony trwożą w czyste „bycie-przytomne” (tj. *Dasein*)²⁴, nie może już podejmować jakichkolwiek możliwości swego bycia-w-świecie. Oznacza to, że człowiek (jako *Dasein*), znajdując się w obliczu tak rozumianej nicości, znajduje się tym samym wobec możliwości swej własnej niemożliwości jakiegokolwiek egzystowania²⁵: jakiegokolwiek bycia-w-świecie. Tak oto dzięki trwodze człowiek (*Dasein*) odkrywa, że całość jego bycia została ukształtowana na sposób bycia-ku-śmierci.

W zreferowanych tu krótko przemyśleniach Heideggera najważniejsze jest dla nas obecnie to, iż dopiero na gruncie jawności (w trwodze) samej nicości, staje się dla człowieka (*Dasein*) pierwotnie pojmowalny wszelki byt jako taki. Heidegger tak o tym pisał: „W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To „nie zaś nicością”, przez nas dopowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym

²⁰ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 36.

²¹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 186.

²² Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, s. 9.

²³ Por. tamże, s. 9.

²⁴ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 37.

²⁵ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 250.

ujawnianie się bytu w ogóle; istota tej nicości pierwotnie nicościującej polega na tym, że ona dopiero stawia przytomność wobec bytu jako takiego. Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości²⁶. Wszelki zaś byt dlatego staje się pierwotnie zrozumiały na gruncie – ujawniającej się oto w trwodze – samej nicości, ponieważ nicość ze swej natury nie przyciąga do siebie ludzkiej przytomności (*Dasein*), lecz jest dlań odpychająca. Odpycha ona mianowicie ludzkie *Dasein* straszliwą grozą swej bezdennej (otchłannej) przeraźliwości²⁷. Odpychając zaś od siebie ludzkie *Dasein*, spycha je jakby tym samym ku bytom, jako ku temu, co jest-całkowicie-inne niż straszliwa nicość. W taki to sposób nicość sama siebie pierwotnie kontrastuje z wszelkim bytem i tak dopiero ujawnia źródłowo wszelki ten byt jako całkowite przeciwieństwo samej siebie, czyli jako to, co jest-niezmiernie-fascynujące i przyciągające do siebie ludzkie *Dasein*²⁸

POTWIERDZENIE FAKTU, ŻE TRWOGA STAWIA NAS WOBEC NICOŚCI

To, iż trwoga rzeczywiście stawia nas wobec nicości, poświadczają, zdaniem Heideggera, (zwłaszcza) dwa następujące fenomeny. Pierwszym z nich jest dowolna, bezmyślna „gadanina” (*ein wahlloses Reden*), która staje się naszym udziałem, gdy ogarnie nas trwoga. Powodem tej gadaniny jest fakt, że trwoga odbiera nam wszelkie słowo (*die Angst verschlägt uns das Wort*)²⁹. Czyni to ona – jak się wydaje – w dwojaki sposób. Albowiem – po pierwsze – słowa naszej mowy są całkowicie nieodpowiednie do tego, ażebyśmy mogli przy ich pomocy wysłować nicość, gdy nam się ona ujawni w grozie nastroju trwogi. Dlatego w obliczu nicości wszelkie słowa zamierają jakby na naszych ustach. Słowa te dotyczą – po drugie – wyłącznie bytów jako tego, co dla nas, w naszej codziennej egzystencji, ma znaczenie „bycia-dla-nas-oparciem” do spontanicznego podejmowania określonych możliwości naszego bycia-w-świecie. Lecz w trwodze wszelki byt wyślizguje się nam jako tego rodzaju „oparcie” i tak ujawnia nam nicość-oparcia. W tej sytuacji w naszych ustach zamilknąć musi wszelkie słowo dotyczące bytu jako tego, co „jest” dla nas oparciem. Otóż, wszystko to razem ujął Heidegger zwięźle w słowach: „Trwoga pozbawia nas (wszelkiego – dod. mój) słowa. Ponieważ byt w całości wyślizguje się (*entgleitet*) i tak narzuca nicość, przeto wobec niego milknie wszelkie mówienie, że coś „jest” (dla nas oparciem – dod. mój)”³⁰ Przynależni

²⁶ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 38 n.

²⁷ Por. tamże, s. 38.

²⁸ Por. tamże, s. 38.

²⁹ Por. tamże, s. 36.

³⁰ M. Heidegger, *Wegmarken...*, s. 9.

trwogą, spontanicznie usiłujemy zapełnić tę pustkę milczenia bezmyślną gadaniną³¹. Wszak względem bytu w całości, jako bytu zniestwionego dla nas zupełnie w swoim znaczeniu (bycia-dla-nas-oparciem), odpowiednie jakby są tylko słowa pozbawione rzeczywistego znaczenia. Właśnie to zniestwienie znaczenia słów naszej mowy w trwodze i przekształcenie jej przez to w dowolną „gadaninę”, stanowi wyraźne świadectwo tego, iż trwoga rzeczywiście postawiła nas w obliczu wszystko nicościującej nicości³².

Drugim z kolei fenomenem, który – według Heideggera – również wyraźnie świadczy o fakcie napotkania przez nas w trwodze samej nicości, jest sposób naszego spontanicznego wypowiedania się na temat tego, „o co” (*worum*) i „przed czym” (*wovor*) trwożyliśmy się w trwodze, gdy ona już nas właśnie oto opuściła. W trwodze jedno i drugie jest dla nas całkowicie nieokreślone. Nie trwożymy się bowiem przed jakimkolwiek konkretnym bytem, lecz przed tym, co „jest” całkowicie inne względem wszelkiego bytu. Tego zaś, co „jest” całkowicie inne względem wszelkiego bytu w żaden sposób nie daje się określić. Podobnie też i to, „o co” się w trwodze trwożymy, nie jest jakąś określoną możliwością naszego bycia-w-świecie. Wszak w trwodze staje się oto dla nas niemożliwe podejmowanie jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie. Oznacza to, że w trwodze trwożymy się o możliwość podejmowania przez nas jakichkolwiek w ogóle możliwości naszego bycia-w-świecie. Takie zaś „coś”, tzn. możliwość jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie, przedstawia się nam jako to, co „jest” całkowicie dla nas nieokreślone. W tej swojej totalnej nieokreśloności owo „o co” (*worum*) trwogi okazuje się przeto zbieżne z nicością, która również w żaden sposób nie pozwala się określić.

Tak więc w tym zupełnym zniestwieniu określoności owego „o co” oraz „przed czym” trwogi, ujawnia się dobitnie fakt napotkania przez nas „tego”, co wszystko nicości: nicości. Dlatego też, gdy trwoga właśnie już oto przeminie, wówczas – jak pisał Heidegger – „Przenikliwość spojrzenia, którego dostarcza nam świeże wspomnienie, zmusza nas do powiedzenia: to, przed czym, i to, o co lękaliśmy się, było właściwie” niczym. Jakoż sama nicość jako taka była tu obecna³³.

JAWNOŚĆ NICOŚCI – WARUNKIEM MOŻLIWOŚCI METAFIZYKI ORAZ NAUKI

W chwili, gdy w trwodze ma miejsce pierwotne różnicowanie się nicości z wszelkim bytem, wszelki ten byt zostaje źródłowo ujawniony

³¹ Por. tamże, s. 9 n.

³² Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 36.

³³ Tamże, s. 37.

jako to, co „jest” całkowicie inne niż straszliwa nicość. Od tego też momentu ludzka przytomność (*Dasein*) zostaje ogarnięta wyłączną fascynacją wszelkim bytem jako takim. W tym procesie pierwotnego różnicowania się nicości z bytami widzi Heidegger faktyczne, choć na co dzień przez nas zapomniane, źródło metafizyki, dla której wszak wyłącznym przedmiotem zainteresowania jest wszelki byt jako taki. Lecz jest to zarazem – według niego – pierwotne źródło wszelkiego naukowego badania, zajmującego się z trwałą pasją określoną dziedziną bytu.

Nasuwa się obecnie następujące pytanie: Czy ta – właściwa dla metafizyki oraz dla wszelkiego naukowego badania – trwałość fascynacji bytem nie zakłada w jakiś sposób trwającego nieprzerwanie (choć skrycie) działania nicości? Wydaje się bowiem być bardzo wątpliwe to, ażeby trwałość tej codziennej fascynacji bytem, która jest udziałem człowieka (*Dasein*) zarówno wtedy, gdy uprawia metafizykę, jak i wtedy, gdy oddaje się z pasją naukowym badaniom, mogła być sprawiona przelotnym jedynie popadnięciem przezeń niekiedy w trwogę.

Otóż – zdaniem Heideggera – codzienna ludzka egzystencja (dokonująca się czy to jako „uprawianie metafizyki”, czy też jako „oddawanie się” naukowym badaniom), uwarunkowana jest stałym, choć skrytym, działaniem nicości: jej nieustannym skrytym nicościowaniem³⁴. Trwoga stale więc – choć skrycie – „podgryza” jakby naszą codzienną egzystencję. To codzienne, nieprzerwane i skryte nicościowanie nicości stanowi ten podstawowy proces, jaki dokonuje się w fundamentach naszego (codziennego) przytomnego bytowania. Wraz z uprzytomnieniem sobie tego, uzyskujemy odpowiedź na pytanie, jakie Heidegger postawił na początku swojego wykładu: „Co istotnego dzieje się z nami w fundamentach naszego przytomnego bytowania, skoro nauka stała się naszą namiętnością?”³⁵ Fakt codziennego skrytego dokonywania się owego procesu nicościowania nicości wyjaśnia nam właśnie to, dlaczego nauka – zajmująca się określoną (taką lub inną) dziedziną bytu – stała się na co dzień taką namiętnością dla uprawiającego ją człowieka. Wszak to dzięki nicościowaniu nicości wszelki byt – a więc i byt należący do tej lub owej dziedziny – staje się dla człowieka (*Dasein*) tym, co go tak trwale i wyłącznie fascynuje jako całkowite przeciwieństwo straszliwej nicości. Dlatego to właśnie człowiek nauki, pragnąc wysłowić istotę pasjonującej go naukowej działalności, spontanicznie odwołuje się do nicości i stwierdza, że interesuje go wyłącznie byt – i więcej nic. Daje on przez to bezwiednie świadectwo jej nieprzerwanemu, skrytemu dzia-

³⁴ Por. tamże, s. 41 n.

³⁵ Tamże, s. 28.

laniu, oraz swej własnej „ucieczce” przed grozą nicości ku bytom, które dla niego są-tak-fascynująco inne, niż nicość.

Naszkiecowane tutaj zwięzłe przemyślenia Heideggera, dotyczące istoty nauki, zdają się sugerować, iż wszelkie metafizyczne dociekania oraz wszelkie badania naukowe są sobie zawsze istotowo pokrewne. To zaś ich istotowe pokrewieństwo uwarunkowane jest – wskazywał – faktem iż posiadają one to samo źródło czy też podłoże. To, wspólne dla nich źródło, stanowi nieprzerwany proces nicościowania nicości, który na co dzień jest przed nami ukryty, a który zostaje nam źródłowo odsłonięty jedynie w przemijającym nastroju trwogi. Albowiem ów proces – podkreślał Heidegger – czyni pierwotnie jawnym (tj. zrozumiałym) dla człowieka (*Dasein*) wszelkie „coś-będącego” (tj. byt) jako coś-będącego-całkowitym-przeciwieństwem straszliwej nicości. Tak oto – dzięki nicościowaniu nicości – wszelki byt, należący zawsze do określonej dziedziny, zostaje trwale uznany przez człowieka (*Dasein*) za to, co jedynie jest godne jego dociekliwego myślenia oraz badawczego zaangażowania.

Skryte na co dzień „nicościowanie nicości” warunkuje nie tylko postawę metafizycznej bądź naukowej fascynacji wszelkim bytem (jako takim, bądź jako należącym do określonej dziedziny), lecz warunkuje zarazem tę „postawę” – czyli sposób bycia – człowieka, którą można by określić jako „wola mocy” (co do możliwości własnego bycia). Skoro człowiek (*Dasein*) może być na co dzień jedynie w „oparci” o byty, które nastrojowo napotyka, dlatego im bardziej zabezpiecza on sobie dostępność tych bytów, tym bardziej swobodnie może on „być” na sposób bycia-dysponującym-nimi. Oznacza to, że może on tym bardziej dynamicznie i swobodnie „być” na sposób najrozmaitszych możliwości swego bycia-w-świecie, o które się wszak nieustannie troszczy. Wszak człowiekowi (*Dasein*) – wskazywał Heidegger – w jego bytowaniu „chodzi o” (*geht um*) to jego własne bytowanie³⁶, tzn. o to, ażeby móc ustawicznie podejmować jego coraz to nowe możliwości. Tak rodzi się w człowieku (*Dasein*) coraz to mocniej władające nim pragnienie, ażeby coraz bardziej podporządkowywać sobie całość dostępnego mu bytu, i ażeby – dzięki temu – coraz bardziej utwierdzać moc swego własnego bycia-w-świecie. To przemożne pragnienie sprawia, że człowiek coraz bardziej „pograża się” w bytach – coraz bardziej zdaje się on na byty i w nich się zatracą. Tutaj tkwi właśnie źródło „techniki”, jako działania ukierunkowanego na podporządkowanie i zabezpieczenie człowiekowi (*Dasein*) całości bytu, ażeby on mógł być coraz pełniej na sposób wybranych przez siebie swobodnie możliwości swego bycia.

³⁶ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 48.

REFLEKSJE KRYTYCZNE NA ZAKOŃCZENIE

Naszkiecowane wyżej przemyślenia Heideggera nasuwają rozmaite pytania oraz krytyczne zastrzeżenia. Chciałbym tutaj nieco bliżej pokazać niektóre z nich. Idzie mi tu najpierw o to, że – zgodnie z tokiem analiz Heideggera – pierwotny proces nicościowania nicości ujawnia człowiekowi (*Dasein*) w sposób prawdziwie źródłowy to, czym wszelki byt – jako taki – właściwie jest. Otóż, wszelki ten byt przynależy już zawsze do określonego „typu” bytów (do określonej ich dziedziny). Odpowiednio też, przedmiotem zainteresowania każdej poszczególnej nauki jest wszelki byt, lecz tylko określonego typu: tego a nie innego. Parafrazując przeto stwierdzenie Heideggera z jego wykładu inauguracyjnego pt. *Czym jest metafizyka?* (por. punkt 2 tego artykułu), można by tak to ująć:

- (A) Tym, czego dotyczy właściwy każdej poszczególnej nauce związek ze światem, jest wszelki byt określonego typu – nigdy zaś byt jako taki.
- (B) Tym, z czego postawa badawcza, właściwa każdej poszczególnej nauce, czerpie swój kierunek, jest wszelki byt określonego typu – nigdy zaś byt jako taki.
- (C) Tym, z czym ma do czynienia wszelkie naukowe badawcze działanie, właściwe każdej poszczególnej nauce, jest zawsze „sam byt” jako byt określonego typu – nigdy zaś byt jako taki.

Narzuca się obecnie pytanie: Skoro tak właśnie rzeczy się mają, to czy rzeczywiście – zgodnie z tokiem wywodów Heideggera – pierwotny proces nicościowania nicości czyni źródłowo jawnym każdej poszczególnej nauce właściwy przedmiot jej zainteresowania? Wszak proces ten nie ujawnia bynajmniej wszelkich poszczególnych bytów – należących do określonego typu (dziedziny) – jako właśnie należących do tego to a tego określonego typu (dziedziny), lecz ujawnia wszelkie poszczególne te byty jedynie „jako takie”, czyli jako „to-co-będące”. Ujawnia je mianowicie – mówiąc dokładniej – jako to-co-będące całkowitym przeciwieństwem straszliwej nicości, a więc jako coś-będącego-fascynująco-przyciągającym ludzką przytomność (*Dasein*).

Nigdy zatem – na gruncie ujawniającej się w trwodze nicości – wszelkie poszczególne byty nie zostają ujawnione źródłowo jako przynależące do określonego typu (dziedziny). Są one natomiast ujawnione wtedy jedynie „jako takie”, czyli jako to-co-będące całkowitym przeciwieństwem nicości. Czyż to nie oznacza tym samym, że na gruncie pierwotnego ujawniania się nicości przynależność każdego poszczególnego bytu do określonego typu (tj. dziedziny bytowej) zostaje całkowicie jakby przesłonięta?

Wszystko to zdaje się prowadzić do wniosku, iż nicość nie tylko nie ujawnia źródłowo każdej poszczególnej nauce właściwy dla niej

przedmiot (tj. wszelki byt określonego typu), lecz właśnie przeciwnie: nicościowanie nicości „przesłania” jakby każdej poszczególnej nauce ten, właściwy jej, przedmiot.

Dochodzimy tutaj – jak widać – do stwierdzeń, które wydają się być jawnie sprzeczne z naszkicowanym w niniejszym artykule poglądem samego Heideggera. Czy jednak rzeczywiście uważne przemyślenie „logiki” Heideggerowskich wywodów prowadzi nas nieuchronnie do tego rodzaju krytycznej konkluzji? Czy nie da się tego w jakiś sposób harmonijnie uzgodnić z jego poglądem?

Otóż, zgodnie z wewnętrzną „logiką” wywodów Heideggera rysuje się nam w tej sprawie następująca możliwość. Nicość, ujawniając pierwotnie wszelki poszczególne byt – należący już zawsze do określonego typu (dziedziny) – ujawnia go jedynie jako to-co-będące całkowitym przeciwieństwem jej samej. Oznacza to – jak pamiętamy – że nicość, kontrastując się z wszelkim bytem, ujawnia go jako to-co-jest-fascynująco-przyciągające ludzką przytomność (*Dasein*). Tylko też dlatego człowiek (*Dasein*) może się tak wyłącznie zwracać na co dzień ku bytom: tylko im poświęcać całą swoją uwagę. Otóż, zajmując się nieustannie bytami, człowiek (*Dasein*) spontanicznie odkrywa, iż różnią się one w rozmaity sposób między sobą, przynależąc do odmiennych typów (dziedzin bytowych). Tego rodzaju odkrywanie rozmaitych odmian bytów może się dokonywać właśnie tylko dlatego, ponieważ wszelki poszczególne byt został już uprzednio (dzięki nicości) ujawniony człowiekowi (*Dasein*) jako to, co jest – fascynująco godne jego uwagi.

Analizy Heideggera nasuwają jeszcze inne krytyczne zastrzeżenie. Sugerują one bowiem, że nicość zostaje ujawniona człowiekowi (*Dasein*) jedynie w nastroju trwogi. Właśnie dlatego Heidegger określa trwogę jako „nastrój podstawowy” (*Grundbestimmung der Angst*). Jak pamiętamy – zgodnie z tokiem analiz Heideggera – nicość zostaje ujawniona strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) w bardzo szczególnej postaci, mianowicie jako „nicość oparcia”, którego człowiek (*Dasein*) potrzebuje do spontanicznego podejmowania jakichkolwiek możliwości swego bycia-w-świecie. Czy jednak rzeczywiście – zgodnie z „logiką” wywodów Heideggera – jedynie w nastroju trwogi nicość zostaje ujawniona człowiekowi (*Dasein*) w takiej właśnie postaci? Czy to samo nie dokonuje się również w innych tzw. codziennych nastrojach, na przykład w nastroju „nudy”? Przyjrzyjmy się temu obecnie bliżej.

W swoim wykładzie inauguracyjnym pt. *Czym jest metafizyka?*, Heidegger stwierdził m.in.: „Nicość jest kompletnym zaprzeczeniem ogółu bytu”³⁷ Z tego zaś wyprowadził on następujący wniosek:

³⁷ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?...*, s. 33.

„Przede wszystkim musi być dany ogół bytu, by mógł on być poddany jako taki zasadniczemu zaprzeczeniu, w którym miałyby się ujawnić sama nicość”³⁸. Z kolei też stwierdza, że taki „ogół bytu” (całość bytu) ujawnia się nam na przykład, ilekroć opadnie nas nastrój nudy (*Langeweile*). Heidegger tak to ujął: „Owo głębokie znudzenie, ciągnące się jak milcząca mgła w przepaściach naszej przytomności, pokrywa rzeczy i pokrywa ludzi, i wraz z nimi pokrywa nas samych – sprawiając, że wszystko to po równi staje się nam osobiwie obojętne. W znudzeniu tym ujawnia się całość bytu. Innej możliwości takiego ujawnienia dostarcza radość z obecności kogoś innego – nie po prostu innej osoby – lecz umiłowanego człowieka”³⁹.

Czy wraz z tą całością bytu nie ujawnia się człowiekowi (*Dasein*), ogarniętemu nastrojem nudy, szczególnego rodzaju nicość – mianowicie „nicość-oparcia”? Wszak człowiek (*Dasein*), znajdując się w nastroju głębokiego znudzenia doświadcza tego, że oto wszelki byt – wraz z jego własnym bytem – „wyslizguje się” mu, „odmawia mu” oparcia do tego, ażeby on mógł być na sposób bycia-czymś-żywo-zainteresowanym. W tym wyslizgiwaniu się mu jakby wszelkiego bytu pod tym właśnie względem, ujawnia się znudzonemu głęboko człowiekowi (*Dasein*) tylko to jedno: obecność „nicości-oparcia”, którego on wszak potrzebuje, ażeby – dzięki owemu „oparciu” w bytach – móc spełniać określone możliwości swego bycia-czymś-oto-żywo-zainteresowanym, i ażeby w ten sposób „wyrwać się” jakby z dotychczasowego nastroju głębokiej nudy. Czyż to wszystko najwyraźniej nie wskazuje, iż również w nastroju znudzenia człowiekowi (*Dasein*) zostaje ujawniona w sposób pierwotny sama nicość – jako „nicość-oparcia”?

Różnica pomiędzy nastrojem trwogi a nastrojem głębokiego znudzenia polegałaby – jak się wydaje – tylko na tym, iż nastrój trwogi ujawniałby człowiekowi (*Dasein*) nicość-oparcia potrzebnego mu do podejmowania jakichkolwiek możliwości jego bycia. Natomiast w nastroju głębokiej nudy byłaby mu ujawniana nicość-oparcia, potrzebnego mu do podejmowania określonych możliwości jego bycia. Byłyby to mianowicie te możliwości jego bycia, które polegają na byciu-czymś-oto-żywo-zainteresowanym, przejętym. Wszystko to razem zdaje się wskazywać, iż – wbrew sugestiom Heideggera – nicość sama, jako nicość-oparcia, ujawnia się pierwotnie człowiekowi nie tylko w nastroju trwogi.

³⁸ Tamże, s. 33.

³⁹ Tamże, s. 34.

THE METAPHYSICAL ESSENCE OF SCIENCE
ACCORDING TO M. HEIDEGGER

S u m m a r y

In 1920s there were suggested two basically different ways of understanding of the essence of science. The first of the suggestions expressed the views of the scientists and philosophers grouped in the so-called Vienna Circle (Wiener Kreis). Their opinion was that science is something completely opposed to metaphysics which is only an imitation of a real cognition. The second suggestion was formed by M. Heidegger. He maintains that science (i.e.all the scientific research) and metaphysics have the same essence, science being in fact a kind of an extension or continuation of metaphysics. Both metaphysics and science are interested exclusively in thing-that-is (*Seiende*) and are never interested in nonentity which, however, is the original form of being (*Sein*). This article concisely presents the reason of Heidegger's opinion.