

Łukasz Kołoczek
Filozofia Heideggera
jako spór z platonizmem wyłożona

**Wprowadzenie do filozofii Heideggera od strony
hermeneutyki – krótki rys historyczny**

W tradycyjnym wykładzie hermeneutyki jej początki lokuje się gdzieś w medioplatonizmie, w I w. p.n.e. i wiąże się ze wzrostem nastrojów mistycznych i religijnych¹. Teksty religijne, podania i mity, urastają do rangi najwyższego autorytetu, zarazem jednak operują zmysłowymi wyobrażeniami,

¹ Tekst ten mam charakter wprowadzający i raczej popularny, dlatego przypisy pełnią tu funkcję wskazującą na dalszą lekturę uzupełniającą. Na temat dziejów hermeneutyki zob. W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290 – 311, H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, część druga, rozdział I: „Przygotowanie historyczne”, s. 249–366, J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007.

które nie pasują do wiecznych prawd boskich. Hermeneutyka jest sposobem na rozwiązanie tego napięcia. Greckie słowo ἐρμηνεύειν jest wieloznaczne i może oznaczać: wyrażenie czegoś, objaśnienie, wyłożenie czegoś oraz przełożenie czegoś. Figurą paradygmatyczną jest tu oczywiście Hermes: posłaniec między bogami a ludźmi, który wyraża boską wolę, objaśnia ją i przekłada na język zrozumiały dla człowieka. W tym czasie opracowywane zostają rozmaite techniki objaśniania tekstów świętych tak, aby odkryć w nich prawdziwe objawienie, prawdziwą wiedzę, która ukrywa się za fabularnymi opowiadaniem. W praktyce oznacza to, że w tekstach obdarzonych autorytetem rozróżnia się przynajmniej dwa sensy – jeden literalny, dosłowny, łatwy do zrozumienia dla każdego, kto czyta, ale też prześycony zmysłowymi wyobrażeniami, drugi zaś duchowy, ukryty za tym pierwszym, odnoszący się do rzeczywistości idealnej, prawdziwej. Hermeneutyka jest zatem sztuką odkrywania tego sensu duchowego, sztuką interpretacji tekstu dosłownego w taki sposób, aby ujawniał się sens idealny.

Bardzo szybko ten sposób czytania tekstów świętych zastosowany będzie do Biblii. Robi to Filon z Aleksandrii mniej więcej w czasach Chrystusa, wykładając alegorycznie Stary Testament. Mamy u św. Pawła w liście do Galatów słynną alegoryczną wykładnię Sary i Hagar, w której niewolnica jest zinterpretowana jako obraz starego przymierza, a Sara nowego. Orygenes rozpoznaje potrójny sens: literalny, psychiczny i duchowy, Jan Kasjan w V wieku odróżnia 4 sensy: literalny, alegoryczny, moralny i anagogiczny – ten podział uznany zostanie za klasyczny i będzie wykorzystywany przez chrześcijańską egzegezę aż do reformacji.

Reformacja jest bardzo skomplikowanym zjawiskiem, ale można na nią spojrzeć również przez pryzmat dziejów hermeneutyki. Jednym z haseł Lutra był powrót do pisma (*sola scriptura*), a to oznacza zanegowanie i odrzucenie wszystkich innych sensów poza sensem literalnym. Zrazem jednak przez to jedynie literalnie rozumiane Pismo ma przemawiać do człowieka Bóg. To rodzi poważne problemy teologiczne – np. czy każdy może rozumieć Biblię jak chce? No nie, musi istnieć jakaś kanoniczna wykładnia tego tekstu – mnożą się z jednej strony odłamy i sekty protestanckie, z drugiej zaś rodzi się nowożytna hermeneutyka tekstu, próbująca podać jakieś zasady interpretacji. Ta nowożytna hermeneutyka aż do wieku XX powstaje wyłącznie w kręgach protestanckich (Filip Melancton, Matthias Flacius, Johann Conrad Dannhauer, Johann Martin Chladni, Georg Friedrich Meier, Friedrich Schleiermacher, August Boeckh, Wilhelm Dilthey). W pewnych kwestiach przypomina wcześniejszą, katolicką tradycję – np. zasada czytania części w kontekście całości (tzw. koło hermeneutyczne – już u Augustyna), w pewnych się różni, ale co dla nas najistotniejsze: w jednej zasadniczej kwestii otwiera hermeneutykę na nowe pola. Otóż można obserwować tendencję do uniwersalizowania hermeneutyki, tzn. ogarnia ona coraz większy zakres tekstów. Dannhauer w roku 1630, napisał dziełko pt. *Idea dobrego interpretatora*, w którym zarysował projekt uniwersalnej hermeneutyki – *hermeneutica generalis*. Chodzi o znalezienie nowej metody nauk w zamian metody scholastycznej. Powinna istnieć ogólna nauka interpretacji, która byłaby propedeutyką do wszystkich nauk, bowiem wszystkie nauki mają do czynienia z interpretacją. (Na marginesie

można odnotować, że dzieło to ukazało się przed Kartezjańską *Rozprawą o metodzie* (1637) i jest w pewnym sensie konkurencyjną propozycją wobec logiki i dedukcji). Podobny projekt – tym razem znany i zapamiętany przez historię – tworzy w XIX wieku Schleiermacher. Głównym pojęciem w tej tradycji staje się z czasem rozumienie, chodzi oczywiście o rozumienie tekstu czy szerzej wypowiedzi, rozumienie Boga, innego człowieka, świata. Kiedy rozumieć, co musimy zrobić, aby rozumieć, czym jest rozumienie. Refleksja nad tymi zagadnieniami trwa nieprzerwanie aż do Diltheya, u którego dokonuje się fundamentalny zwrot.

Zwrot ten polega w dużym uproszczeniu na tym, że Dilthey rozważania nad interpretacją i rozumieniem, a więc nad technicznie rozumianą hermeneutyką (hermeneutka jako metodologia nauk humanistycznych), powiązał z filozofią życia. Nie dzieje się to u Diltheya od razu, raczej widzimy tu pewien rozwój koncepcji. Ale już we wczesnym, metodologicznym dziele pt. *Wprowadzenie do nauk humanistycznych* widać pewien załączek późniejszych idei. Otóż Dilthey występuje tu w obronie nauk humanistycznych przeciw redukcjonistycznym zapędom nauk przyrodniczych. Rzecz dotyczy przede wszystkim doświadczenia. Pozytywizm czyni z doświadczenia, z empirii, podstawowy miernik tego, co rzeczywiste: jeśli czegoś nie można sprawdzić w doświadczeniu, to mówienie o tym pozbawione jest sensu. Dilthey tymczasem sądzi, że doświadczenie jest czymś znacznie szerszym niż doświadczenie empiryczne i że rozwój nauk przyrodniczych opierając się na jednym rodzaju doświadczenia, uzyskując na jego podstawie olśniewające wyniki, dokonuje w pewnym sensie absolutyzacji tego rodzaju i unieważnia inne rodzaje.

Diltheyowi chodzi nie tyle o unieważnienie empirycznego doświadczenia, ile o uzyskanie dostępu do pełnego doświadczenia. Z tego ogólne przekonania Dilthey wprowadza naukę o treściach świadomości, która w jakiejś mierze antycypuje fenomenologię Husserla – nie będę się tym teraz zajmował. Ale zarazem współbrzmi ono z ideami głoszonymi przez Diltheya chwilę później, kiedy kategoria życia staje się dla niego podstawowa. Człowiek jest istotą żywą, egzystującą w pewnym środowisku przyrodniczym i kreującą w nim warunki dla przetrwania i rozwoju. Oznacza to, że człowiek nie jest wyłącznie intelektem, podmiotem poznającym, że intelekt działa w służbie życia, podobnie jak dwie inne fundamentalne struktury ludzkiej egzystencji: uczucia i wola. W tym miejscu pojawia się pierwsze przesunięcie, które chciałbym mocno zaakcentować: Dilthey używa pojęcia „rozumienia” inaczej niż dotychczas w tradycji: rozumienie nie oznacza już poznania czegoś, nie jest funkcją intelektu – jest jeśli można tak powiedzieć – sposobem odnajdywania się w swoim życiu. Dalej Dilthey mówi, że rozumienie zawsze jest zapośredniczone przez symbole, w których się wyraża. To jest bardzo ważna figura, którą spotkamy u Heideggera: życie artykułuje się w symbolach, ale nie jest tożsame z tymi symbolami, rozumienie jest odwróceniem artykulacji, czyli odkrywaniem życia stojącego za symbolami. Ale życie właśnie jest tu podstawowe. Dilthey napisze: „Życie jest faktem podstawowym, który musi stanowić punkt wyjścia filozofii”². A w innym miejscu: „proces

² W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład G. Sowinski, Kraków 1993, s. 41–96, 53.

rozumienia [to proces], dzięki któremu życie samo siebie rozjaśnia w swych głębinach”³. Świat człowieka – jego tradycja i przeszłość, jego sprawy codzienne i terażniejszość, jego pragnienia, marzenia i plany, a więc przyszłość – wszystko to zanurzone jest w życiu, które człowiek – każda jednostka – jakoś już rozumie, ale może rozumieć bardziej.

W zasadzie opowiedziałem tę historię po to, by doprowadzić ją do tego momentu. O ile bowiem Dilthey pozostał przy technicznej koncepcji hermeneutyki, a więc jako procedury uzyskiwania rozumienia różnego rodzaju symboli – ducha obiektywnego, jak się wyrażał, o tyle stworzył swoją filozofią życia nowe pole, nową perspektywę, którą Heidegger obierze za punkt wyjścia i z której wyciągnie daleko idące konsekwencje. Jeszcze tylko jedna uwaga istotna w tym kontekście. Dilthey być może nie był najwybitniejszym przedstawicielem filozofii życia. Ale rozumiał życie w sposób specyficzny, inny niż Schopenhauer, Nietzsche czy Bergson. Z całą pewnością nie jest to dla niego biologiczny substrat, na którym nadbudowują się wtórne formy. Życie wg Diltheya jest czymś specyficznie ludzkim. W późnych notatkach Diltheya znajdujemy takie określenia życia, które do złudzenia przypominają frazy Heideggera z tą tylko różnicą, że u Heideggera słowo „życie” zamienione jest przez słowo „bycie”. (np. „Słowo życie oznacza coś każdemu z nas najlepiej znanego, rzeczywistość najintymniejszą, ale równocześnie i najciemniejszą, ba! Zupełnie niemożliwą do zbadania”⁴).

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże, s. 87.

Miejsce filozofii Heideggera – egzystencja

To wprowadzenie w myśl Heideggera – które jak widzicie wcale nie jest opowieścią o filozofii Heideggera, lecz przedstawieniem pewnego układu odniesienia – służy na wskazanie pewnego zasadniczego miejsca, w którym rozgrywa się filozofia Heideggera (wprowadzenie rozpoczyna się od doprowadzenia do miejsca). Otóż dla Heideggera – przynajmniej we wczesnej jego filozofii – sprawą zasadniczą, tym, o co w filozofii chodzi, jest ludzkie życie, czy też ludzkie bycie, czy też ludzka egzystencja. Ale nie w tym znaczeniu, że ona właśnie miałaby być przedmiotem poznania filozoficznego, nie. Ona jest środowiskiem myślenia – uprawiając jakąkolwiek refleksję nigdzie poza nią nie wykraczamy, ona tworzy horyzont naszego myślenia, ale zarazem zawsze już w niej się znajdujemy, w nią jesteśmy zanurzeni, egzystencja znajduje się już zawsze, uprzednio po stronie założeń naszego myślenia – jest więc jego fundamentem. Jedyne co filozofia może robić – a nie jest to byle co – to rozjaśniać tę mroczną podstawę i niejasny horyzont. Jak to jednak ma robić? Pytając wytrwale o to, co w tym naturalnym środowisku człowieka ukryte, mówiąc językiem Diltheya: o życie, którego egzystencja ludzka jest wyrazem, mówiąc językiem Heideggera: o bycie, którego przejawem jest ludzka egzystencja.

(Jeśli rzeczywiście trafne jest przeprowadzanie analogii między Platonem a Husserlem, nauczycielem Heideggera, to moja wprowadzająca opowieść miała za zadanie pokazać, że Heidegger wykonuje analogiczny gest wobec Husserla,

co Arystoteles wobec Platona: jeśli Platon dążył do oglądania istot i wszystko to, co składało się na ludzką egzystencję mu w tym przeszkadzało i wymagało uciszenia, wzniesienia się intelektem ponad egzystencyjne warunki, to Arystoteles dostrzegał raczej te istotności w doczesności; jeśli Husserl warunkiem swojego badania czyni epokę, czyli zmianę nastawienia do przedmiotu badania, wzięcie w nawias życia codziennego, to Heidegger jest badaczem właśnie tej codzienności, czyli tego, co Husserl bierze w nawias i tego, od czego Platon – mówiąc w dużym uproszczeniu i z nadzieją, że uda się to tymczasowe twierdzenie w dalszym ciągu spolemetyzować – próbuje się wyzwolić).

Na potwierdzenie tej tezy, a nie wydaje mi się ona szczególnie kontrowersyjna, chciałbym przytoczyć kilka argumentów biograficzno-bibliograficznych. Zanim Heidegger napisze *Bycie i czas*⁵, podejmuje przez wiele lat szczegółowe badania przygotowawcze. Rzeczywiście namiętnie czyta i komentuje Arystotelesa. Robi to świadomie omijając tradycję odczytywania tego filozofa i próbuje lektury, powiedzmy umownie, fenomenologicznej, czyli próbuje się zastanowić, co Arystoteles miał przed oczami, gdy pisał to, co pisał, a więc próbuje uchwycić fenomeny Arystotelesa, albo mówiąc językiem późnego Heideggera – jego rzecz myślenia. To wymaga oczywiście pracy interpretacyjnej. To nie jest tak, że tekst starożytnego filozofa bezpośrednio odsłania nam opisany w nim fenomen. Raczej trzeba wykonać pewną pracę, aby tekst zrozumieć, czyli przejść odwrotną drogę niż artykulacja. Po to, aby pomyśleć to, co pomyślał Arystoteles.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

Sprawa oczywiście nie jest taka prosta. Heidegger, ani nikt z nas nie może stać się Arystotelesem, poza tym przystępując do lektury zawsze już z góry coś wiemy o Arystotelesie, a to co wiemy, wiemy z tradycji, która w tym wypadku nie służy pomocą, ale raczej utrudnia dostęp do pomyślanej rzeczy. A skoro zawsze już coś zakładamy, to dlaczego nie moglibyśmy założyć, że Arystotelesowi chodziło o tę jedną „rzecz” godną myślenia – czyli o bycie? Właśnie tak czyta Heidegger Arystotelesa – jakby myślał on o byciu.

Jednocześnie z wykładami o Arystotelesie, które wygłaszał systematycznie i które tak naprawdę przyniosły mu sławę zanim jeszcze opublikował swoje książki, bada różne ludzkie formy egzystencji. Na przykład egzystencję religijną pierwszych chrześcijan, której świadectwem jest najstarsze pismo Nowego Testamentu, czyli List do Tesaloniczan⁶. Znowu Heidegger interpretuje, ale interpretuje tak, aby uchwycić sposób egzystencji – wprawdzie nie ogólny, bo bardzo specyficzny i w dziejach świata jednak bardzo rzadki.

Ostatni argument za tym, że dla Heideggera egzystencja jest zasadniczą sprawą to *Bycie i czas*. Jaka jest najogólniejsza struktura tego dzieła? Wicie już chyba, a jeśli nie to trzeba to koniecznie odnotować, że Heidegger pisze tę rozprawę – jedną z najważniejszych rozpraw filozoficznych XX wieku – tylko po to, by opracować jedno pytanie: pytanie o bycie. Wielu komentatorów czyta tę książkę tak, jakby znajdowały się w niej twierdzenia o ludzkiej

⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002.

egzystencji, o świecie, o tym, co jest, i jakby te twierdzenia można było sobie wziąć jako słuszne i prawdziwe, ewentualnie niesłuszne i wymagające obalenia. Rzeczywiście sporo twierdzeń Heidegger tam wypowiada. Ale podstawowe zadanie tej książki polega na opracowaniu pytania. Heidegger wypowiada twierdzenia po to, żeby lepiej pytać. Żeby przygotować sobie dostęp do tego, o co chce zapytać. I teraz najważniejsze: jak Heidegger to robi? Jak postawić pytanie o to, co jest nam najbliższe, a zarazem najciemniejsze, o to, w czym zawsze już jesteśmy, zanim jeszcze zaczniemy mówić, poznawać, odczuwać i myśleć? Jak zadać pytanie o to, co już z góry jest warunkiem naszego zadawania pytania? Heidegger proponuje – a jest to właśnie gest diltheyowski, choć wykonany o wiele subtelniej i z większym rozmachem – aby przyjrzeć się ludzkiej egzystencji, temu jak człowiek żyje, a więc jak obchodzi się ze swoim byciem. Człowiek jest tu pomyślany jako szczególne miejsce, w którym można uzyskać dostęp do jego bycia. Dlatego Heidegger nazywa go słowem *Dasien*, tradycyjnym słowem, które ma dużą filozoficzną tradycję w języku niemieckim, ale które Heidegger w specyficzny sposób „nagina”. To „nagięcie” słowa polega na tym, aby nie przejmować się aż tak bardzo jego tradycyjnym znaczeniem, ale usłyszeć jego „składniki”: *Sein* – czyli bycie i *da* – czyli miejsce tu oto. To właśnie tu oto, w ludzkiej egzystencji, można uzyskać dostęp do bycia człowieka. Rzeczywiście potrzebna jest tu fenomenologia, aby uchwycić ludzką egzystencję tak, jak ona się dzieje – nie w tym lub tamtym przypadku, tylko zawsze i o ile człowiek jest człowiekiem. Ale sama fenomenologia tu nie wystarcza, ponieważ to, o co chodzi w tym

badaniu – samo bycie – nie ujawnia się, pozostaje niejako w tle za swoimi przejawami. Fenomenologia Heideggera musi być hermeneutyczna, to znaczy podjąć trud wyinterpretowania bycia z tego, w czym to bycie się przejawia. *Dasein* jest zatem zarazem tym, który stawia pytanie i chce wiedzieć coś o swoim byciu, jak i tym obszarem, po którym zapytywanie się porusza i w końcu tym, o co pytanie się dopytuje. Heidegger tę skomplikowaną hermeneutyczną strukturę wypowiada w formie quasi-definicji: *Dasein* to byt, któremu w swoim byciu chodzi o to właśnie bycie.

Wcześniej, bo w roku 1923 Heidegger wygłasza wykład dotyczący hermeneutyki faktyczności. Już wtedy Heidegger uprawia w ten sposób filozofię. Pisze np. tak: „Hermeneutyka ma za zadanie każdorazowo własne *Dasein* udostępnić temu *Dasein* w jego charakterze bycia, zakomunikować mu je, wytropić samowyobcowanie, którym jest dotknięte”⁷. Konieczny jest zatem wysiłek hermeneutyczny, ponieważ bycie *Dasein* nie jest mu dane samo z siebie. Trzeba sobie oczyścić pole, przygotować dostęp. Trzeba dostać się do swojego własnego bycia. Ale nie jest to proste – ponieważ zazwyczaj człowiek nie żyje swoim własnym byciem. Zazwyczaj zanurzeni jesteśmy w codzienności, a żyjąc w codzienności jesteśmy wyobcowani wobec swojego bycia. To jest kolejna podstawowa struktura Heideggerowskiej filozofii: bycie jest przed nami ukryte, trzeba je dopiero odkryć. *Dasein* jest zazwyczaj niewłasne, rzadko można uzyskać wgląd we własne bycie *Dasein*. Polski

⁷ M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Nowa Wieś 2007, s. 21.

tłumacz mówi o autentycznym i nieautentycznym byciu. Może i tak być, choć niewiele ma to wspólnego z późniejszym egzystencjalizmem.

W tym miejscu mógłbym, a z pewnego punktu widzenia nawet powinienem przejść do szczegółowego omówienia kolejnych egzystencjałów, czyli takich określeń ludzkiego bycia, które mu zawsze przysługują. To oczywiście bardzo pomogłoby nam w naszych dociekaniach, ale zapewne trwałoby zbyt długo. Wydaje mi się jednak, że najszersze pole sporu, jaki można dostrzec między tymi dwoma gigantami myśli – między Platonem a Heideggerem, już się zarysowało: To jest pytanie o to, gdzie, w jakim miejscu, w jakim obszarze, należy poszukiwać tego, co najbardziej godne myślenia: czy poza doczesnością, poza czasem, poza ludzką czasową egzystencją, czyli ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – poza jaskinią, czy też właśnie tu, w naszej czasowej, niedoskonałej egzystencji? Odpowiedź Platona – jakkolwiek wielowymiarowa i na pewno trudna do jednoznacznej oceny – jednak każe nam odwrócić wzrok od tutejszości (*diessaits*) i udać się na wędrowkę gdzieś tam (*jensseits*).

Właśnie tak chciałbym zinterpretować esej Heidegger *Platona nauka o prawdzie*⁸. Heidegger komentuje tu parabolę jaskini. Wszyscy wiemy, o czym ona opowiada. Tradycyjnie interpretuje się ją podług innego obrazu, tzw. metafory odcinka, to znaczy identyfikuje się kolejne stopnie bytu na drodze do słońca, czyli idei idei – idei dobra. Człowiek wznosząc się w górę, przechodzi przez kolejne sfery bytu

⁸ M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 97–128.

coraz bardziej rzeczywistego. Heidegger tymczasem zwraca uwagę nie tyle na poszczególne stacje tej drogi, ile raczej na ruch wznoszenia się i zauważa, że zgodnie z zapowiedzią objaśniającą, o czym będzie ta opowieść, traktuje ona o παιδεία, czyli o przekształceniu ludzkiej duszy. Kolejne stopnie prawdy, czyli odkrywania tego, co jest, wiążą się z παιδεία, z kształtowaniem mocy odbiorczych człowieka. Ta interpretacja w centrum wykładni Platona kładzie ludzką egzystencję, nie jakiś jej stan w tym lub innym momencie, ale właśnie przemianę. Przemiana ta skorelowana jest przemianą samej prawdy/nieskrytości.

Poza koło hermeneutyczne

Podstawową figurą hermeneutyki jest koło. Tradycyjnie oznacza ono, że część tekstu nabiera pełnego znaczenia w kontekście całości, całość zaś znaczy na mocy poszczególnych części. Nie sposób powiedzieć, co jest pierwsze: część czy całość. Wtedy, gdy ontologia staje się hermeneutyczna, tzn. gdy tę całość stanowi życie – jak u Diltheya, czy bycie – jak u Heideggera, to koło hermeneutyczne staje się podstawową figurą myślenia. Zawsze już zaczynamy myśleć jakoś ukształtowani, zanurzeni w jakiś język i w jakąś tradycję, zawsze już jakoś rozumiemy naszą egzystencję. Ale to „jakoś”, ten moment „zawsze już” nie jest właściwym, pełnym rozumieniem, ono musi się coraz bardziej klarować, rozjaśniać. Dlatego o nie pytamy, czegoś się o życiu / byciu dowiadując, zaczynając jakoś inaczej żyć – inaczej niekoniecznie w znaczeniu merytorycznym, tzn. inaczej postępując, ale z innym,

głębszym czy szerszym rozumieniem swojej własnej egzystencji. To nowe rozumienie naszej egzystencji rzuca nowe światło na nasze dotychczasowe założenia. Wiedząc więcej o tym, z jakim założeniami przystępujemy do pytania, do badania, rozjaśnia nam się też bardziej to, o co pytamy – i tak w kółko. Jesteśmy uwikłani w koło hermeneutyczne. Heidegger powiada w pewnym miejscu, że nie jest problemem to, że poruszamy się po kole, problemem jest jedynie to, jak w odpowiedni sposób w to koło wejść. Ta deklaracja oznacza zasadniczą różnicę w stosunku do Husserla, ale też do pewnej tradycji filozofowania, której Husserl jest ostatnim wielkim przedstawicielem. Chodzi mianowicie o przekonanie, że prawdziwa wiedza musi być bezzalożeniowa, że wtedy tylko będę pewien, że wiem z całą pewnością, gdy pozbędę się wszelkich założeń. Wprost taki postulat wypowiada Kartezjusz, dla Husserla jest to rodzaj obsesji. Heidegger tymczasem ma całkowitą jasność co do tego, że bez założeń myśleć nie podobna i to nie dlatego, że nasze myślenie jest ułomne, ale dlatego, że taka jest nasza egzystencja. Zawsze już jesteśmy i właśnie to „już jesteśmy” jest założeniem, którego nie możemy się pozbyć, że nasze zadanie myślenia polega jedynie na rozjaśnianiu tego założenia.

U Heideggera figura koła hermeneutycznego otrzymuje szczególny wyraz – mianowicie wyraz różnicy ontologicznej. Bycie zawsze już jest byciem bytu, byt jest o tyle, o ile ma swoje bycie. Pytamy o bycie, badając byt, ujmujemy byt ze względu na jego bycie. Wydaje się, że nie możemy się z tej różnicy wyrwać, że jesteśmy na nią skazani. W każdym razie różnica ontologiczna była we wczesnej filozofii

Heideggera – nawet jeśli samo pojęcie pochodzi z końcówki „wczesnej filozofii Heideggera” – „motorem” jego refleksji. Jeszcze w eseju *O źródle dzieła sztuki* (rok 1935/36)⁹ Heidegger porusza się po kole różnicy ontologicznej, choć jest to – powiedzmy metaforycznie – drugi obrót. Nie wchodzić w szczegóły, lecz skupiając się na strukturze tego eseju powiedzieć można, że Heidegger zakłada już o byciu to, co ustalił w *Byciu i czasie* oraz kilu tekstach późniejszych i teraz z tej perspektywy pyta o pewien szczególny byt, jakim jest dzieło sztuki – obraz van Gogha lub grecka świątynia. Na samym początku odrzuca tradycyjne wykładnie tego, czym jest byt dzieła sztuki, w tym zwłaszcza wykładnię Arystotelesa substancji złożonej z formy i materii. Nie trzeba tu rozpoczynać od potocznych wiadomości na temat dzieła sztuki. Mało tego, Heidegger wie już, że bycie jest dziejowe, że się wydarza i że dzieło sztuki jako byt jest momentem wydarzania się bycia. To znaczy, że byt – w przeciwieństwie do ludzkiego bytu z *Bycia i czasu* – nie jest już rozumiany w oparciu o powszechną, codzienną, zdroworozsądkową wykładnię, lecz już jako byt bycia, byt w horyzoncie zmienionego już rozumienia bycia. A ponieważ Heidegger obsesyjnie pyta o bycie, więc nie podejmuje tego zabiegu, aby zatrzymać się na tej konstatacji, lecz po to, aby w oparciu o to nowe ujęcie bytu – dzieła sztuki – zapytać powtórnie o bycie. Bycie teraz – jeśli można pozwolić sobie na takie skrótowe ujęcie sprawy – pokazuje się jako to, co się

⁹ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, ss. 7–66.

skrywa, gdy byt wychodzi na jaw. Wciąż jesteśmy tu w kole hermeneutycznym, wciąż w kole różnicy ontologicznej, ale na drugim obrocie. Być może dałoby się jeszcze powtórzyć obrót po raz trzeci, ale w pewnym momencie – nie wiadomo dokładnie kiedy, ale na pewno już w *Przyczynkach do filozofii*¹⁰ – Heidegger zdaje sobie sprawę, że musi przezwyciężyć tę figurę, że jeśli chce pomyśleć bycie, to musi to zrobić nie rozpoczynając od bytu, że musi pomyśleć bycie bez bytu, to znaczy bycie samo z siebie. To jest zasadniczy moment, który należałoby nazwać zwrotem w filozofii Heideggera – próbę wyrwania się z koła różnicy ontologicznej. I tu zaczyna się robić w tej filozofii naprawdę ciekawie, ale też bardzo nieprzejrzyste.

Wiadomo zresztą, skąd ta nieprzejrzystość się bierze – problemów jest cała masa. Zwrócę uwagę na dwa najważniejsze. Po pierwsze, filozofia traci swe oparcie w fenomenologii, a więc – najszerszej ją rozumiejąc – w nacożności. Pokazuje się zawsze byt, i dopóki w badaniu chodziło o tło, na jakim byt się ukazuje, to fenomenologia wprawdzie nie wystarczała, ale za to dawała pewne oparcie, ostatecznie wiadomo było do czego się odnieść. Teraz – w tym nowym, ezoterycznym projekcie – tego oparcia w bycie myśliciel zostaje pozbawiony. Żaden byt: ani dzieło sztuki, ani byt ludzki, ani taki niezwykły byt, jakim jest słowo – żaden byt nie jest tu punktem wyjścia. To odbiera nam grunt pod nogami.

¹⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

Poezja

Po drugie, problemem jest nasz język. Posługujemy się językiem po to, żeby się komunikować, żeby mówić sobie o tym, co jest, a więc o bytach. Język nie nadaje się do mówienia o byciu. Ono bowiem nie jest bytem. Heidegger wie, że nie da się stworzyć nowego języka przeznaczonego do mówienia o byciu. Czy wobec tego da się obejść tę trudność? Genialność tej późnej filozofii Heideggera, filozofii po zwrocie, polega nie na tym, że Heidegger wypowiada jakieś ważne treściowo twierdzenia, choć oczywiście można takie powiedzenia z jego dorobku wyrwać (np. człowiek jest stróżem bycia). Genialność polega raczej na tym, że wymyśla on pewien sposób używania języka. Chciałbym, żebyśmy to dobrze zrozumieli. Oczywiście każda ważna w dziejach filozofia polega na wytwarzaniu szczególnego języka. Platon, Arystoteles, Plotyn, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks, Nietzsche – to są twórcy nowych żargonów w filozofii. Za każdym z tych żargonów stoi nowe doświadczenie całości tego, co istnieje, które pozwala dostrzegać coś, czego pod rządami innych żargonów nie widać. Taki nowy język bez wątpienia wypracował także Heidegger w *Byciu i czasie*, także po zwrocie można znaleźć nowe terminy. Ale właśnie filozofia po zwrocie nie ogranicza się do tworzenia nowego języka. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że w ogóle nie ma u późnego Heideggera specyficznego żargonu, a każdemu, kto postawiłby mi dowolny jego tekst na dowód, że nie mam racji, odpowiedziałbym, że owszem, coś zasadniczego tu z językiem się dzieje, ale nie jest to wytwarzanie nowego

żargonu, tylko zupełnie nowy sposób używania języka. Musicie to twierdzenie przyjąć na wiarę, nie mogę go tu teraz udowodnić, ale dla uwiarygodnienia tej tezy powiem, że późny Heidegger niemal w każdym tekście używa innych pojęć. To, co w *Przyczynkach do filozofii* nazwane zostaje *Seyn* i odróżnione od *Sein*, gdzie indziej np. oznaczone zostaje jako *Sein* przekreślone na krzyż¹¹, a gdzie indziej jako *Austrag*¹², itd., a jeszcze gdzie indziej ponownie nazwane *Sein*. Ta dowolność w nazywaniu tego, co najbardziej godne myślenia – dowolność obserwowana między różnymi tekstami, choć daleko posunięta ścisłość w obrębie jednego tekstu – ona może być tłumaczona na różne sposoby, moim zdaniem chodzi tu jednak o to, że nie słowo, termin jest tu ważny, ale to, w jaki sposób język zostaje tu użyty.

Na czym polega ten nowy sposób używania języka? Powiedzmy sobie szczerze, jest on nowy w filozofii, ale spotkać go można też w poezji – a jest to okoliczność dla naszego rozważania nader istotna. Otóż chodzi o takie mówienie językiem bytu albo językiem metafizyki, czyli językiem bycia bytu, aby to, co nigdy nie może zostać wypowiedziane, było w tej swojej niewypowiedzalności zachowane, ochronione i jakoś przywiedzione do myślenia. Ale to ważne: jako takie, czyli w swoim negatywnym modusie, a nie z tej negatywności wydobyte na jaw, wyeksplikowane. Heidegger odkrywa taki sposób mówienia u Hölderlina – romantycznego poety, którego ceni ponad wszystkich

¹¹ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 183–218.

¹² M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyfikacja i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 67–181.

innych poetów i ponad wszystkich innych myślicieli. Czy Hölderlin przekazuje Heideggerowi jakieś treści, których ten nie znalazłby gdzie indziej? Raczej nie. Nie chodzi o to, co Hölderlin pisał, ale o to, jak to robił. Opasłe tomy zbierające wykłady Heideggera na temat poezji Hölderlina są detalicznymi komentarzami, rozważającymi każde słowo każdej wersji każdego wiersza, ale nie po to, aby z nich wyłoniła się jakaś wizja filozoficzna czy poetycka rzeczywistości. Nie. Wyłania się pewien sposób mówienia, poetycki sposób mówienia, który polega na osnuwaniu słowami niewypowiedzianego w taki sposób, aby dla odpowiednio nastawionego czytelnika słowa umożliwiały przeczuwanie skrywającego się w nich niewypowiadalnego.

Podam jeden przykład, który można interpretować jako taka właśnie zmiana sposobu posługiwania się językiem. Heidegger nadaje *Przyczynom do filozofii* szczególną formę – formę fugi. Fuga jest oczywiście formą utworu muzycznego, więc jest nieco dziwne i zastanawiające, co miałyby to oznaczać w odniesieniu do dzieła filozoficznego. W muzyce fuga – najogólniej rzecz biorąc – jest takim utworem, w którym jeden muzyczny temat, oczywiście szczególnie dobrany, podlega różnego rodzaju przekształceniom: grany jest od tyłu, albo w lustrzanym odbiciu, wolno lub szybko, w różnych harmonizacjach, podawany przez różne instrumenty. W każdym razie można powiedzieć, że temat złożony z kilku – kilkunastu dźwięków w fudze ujawnia swoje dodatkowe, niejako ukryte właściwości – właśnie to, że dany zestaw dźwięków nie tylko dobrze brzmi jako prosta melodia, ale ponadto dobrze brzmi w swoich rozmaitych przetworzeniach. *Przyczynki do filozofii* są fugą w tym znaczeniu:

podejmują jeden temat – bycie samo w sobie – na różne sposoby, w różnych przekształceniach, z różnych perspektyw. Różnica między fugą muzyczną a tym projektem polega na tym, że do konwencji fugi w muzyce należy podanie tematu na samym początku utworu. Wiele fug Bacha rozpoczyna się od „wystukania” jedną ręką prostej melodii na klawiaturze organów. Tu natomiast temat jest ukryty, nie poddający się prostemu wypowiedzeniu, a wszystkie przekształcenia mają za zadanie nie tyle go odkryć, ujawnić, unaocznic, ile utrzymać jako ukryty w przytomności.

W tym momencie – podobnie jak wtedy, gdy mówiłem o *Byciu i czasie* – mógłbym, a być może nawet powinienem, zająć się szczegółami tego projektu, opowiedzieć Wam, co z tej fugicznej formy dzieła wynika, jaki z niej wyłania się obraz, a przynajmniej jakimi pojęciami Heidegger się tu posługuje. To jednak bardzo wydłużyłoby moją opowieść i być może dla tych, których takie poetyckie myślenie nie pociąga, byłoby niestrawne. O jednej figurze organizującej *Przyczynki do filozofii* jednak za chwilę opowiem. Teraz jednak chciałbym podkreślić to powinowactwo późnej filozofii Heideggera z poezją. Refleksja nad stosunkiem poezji i filozofii zajmuje zresztą dość duży segment spuścizny po Heideggerze. Jak już powiedziałem, Hölderlin jest tu poetą nad poetami, bardzo dużo tekstów poświęcił mu Heidegger. Ale Heidegger pisze komentarze także do innych poetów – do Rilkego, do Trakla, Stefana Georgego. Filozofia i poezja okazują się swoimi sąsiadkami, którym w gruncie rzeczy chodzi o to samo, choć „to samo” podejmują innymi sposobami. Filozofia nie jest więc zdaniem Heideggera poezją, ani poezja filozofią, ale obie odnoszą się do tego samego – nazywają bycie, choć

oczywiście – w myśl powiedzianego wcześniej – nie mogą go wypowiedzieć, wyjawić, unaocznic.

Domyślcie się, że mówię to po to, aby skonfrontować ten stosunek Heideggera do poezji ze stosunkiem Platona. Tu ujawnia się dość poważna różnica. Nie chciałbym jednak o niej mówić i myśleć w kategoriach oceniających: Platon zły bo wyrzucił tych biednych poetów ze swojej *polis*, Heidegger dobry, bo ich na powrót przygarnął (albo odwrotnie). Chciałbym natomiast zwrócić uwagę, że pozycjonowanie się filozofii wobec aktywności niefilozoficznych jest istotną częścią samoświadomości filozofii. To, że począwszy od Platona filozofia coraz ściślej wiąże się z nauką, z wiedzą, która początkowo odróżniana jest od mniemania, ale z czasem uzyskuje walor pewności – to oczywiście wszystko ma swój rewers w postaci oddalania się i separowania się filozofii wobec poezji i – w nieco innym procesie – od religii. Filozofia jako nauka ścisła to pomysł obecny już u Kartezjusza, doprowadzony do doskonałości u Hegla, ale też Husserl jeszcze wierzy w to, że powrót do naukowości w filozofii jest remedium na kryzys, w jakim znalazła się Europa na początku XX wieku. To jest ważne rozpoznanie Gadamera w jego *Prawdzie i metodzie*: przynajmniej od czasów Kanta sztuka postrzegana jest jako aktywność w ogóle nie związana z jakąkolwiek wiedzą o świecie. Tymczasem Heidegger pokazuje, że filozofia może się czegoś nauczyć od poezji.

Można zaobserwować u Heideggera ciekawą zmianę na przykładzie eseju *Czym jest metafizyka?*¹³ (z roku 1929),

¹³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 9–24.

do którego Heidegger dopisał posłowie w 1943 roku¹⁴. Te dwie daty znajdują się po obu stronach tej zmiany w filozofii Heideggera, którą określamy mianem zwrotu. Punktem wyjścia eseju z 1929 roku są nauki. Pojawia się tam słynna fraza, że człowiek o naukowym sposobie bycia musi przyznać, że „tym, czego dotyczy związek ze światem, jest byt i nic więcej” i że nauka to właśnie nic odpycha od siebie i nie chce się nim zajmuje, podczas gdy filozofia z tym właśnie nic się musi mierzyć. W *Posłowniu* natomiast nie ma już słowa o nauce, w ogóle nie jest ona już punktem odniesienia dla filozofii. Pojawiają się natomiast rozważania na temat sąsiedztwa z poezją.

W każdym razie ten gest oddalania się od poezji lub zbliżania się do niej – nie jest zaledwie błahą kwestią dotyczącą tego, czy filozof czyta wiersze czy nie. Dotyczy ona raczej samego jądra filozofii – czym ona ma być, na czym polega jej uprawianie, do czego ma ona prowadzić. Wydaje mi się, że można póki co zaryzykować tezę, że mamy tu do czynienia z ostrym sporem.

Miejsce Platona w dziejach bycia

Wróć teraz na chwilę do Diltheya i do jego metodologicznych rozważań. Otóż głównym jego zamiarem i to zamiarem niezrealizowanym było przeprowadzenie krytyki rozumu historycznego, a więc powtórzenie Kantowskiej krytyki

¹⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, przeł. K. Walicki, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 89–96.

tyle że na innym materiale. Oczywiście główną stawką było tu ugruntowanie nauk historycznych, nad którymi głowili się już nauczyciele Diltheya, Boeck i Ranke. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, z jakich powodów takiej krytyki nie przeprowadził sam Kant. W końcu ugruntował on nie tylko nauki przyrodnicze, ale też naukę o moralności, a także estetykę. Czy nie mógł więc napisać jeszcze czwartej krytyki? Odpowiedź na to pytanie jest dość zaskakująca z naszej perspektywy, ale dużo mówi o tym, co się wydarzyło na początku XIXgo wieku. Otóż Kant nie mógł przeprowadzić krytyki rozumu historycznego, ponieważ w jego czasach historia nie była uznawana za naukę. Owszem opowiadano sobie dzieje, ale naukowe podejście do historii dopiero zaczęło się tworzyć. W ogóle powiedzieć można, że wiek XIX to wiek historii. W filozofii odkrywa to kolejne po Kancie pokolenie, przede wszystkim zaś Hegel, który dzieje filozofii czyni częścią filozofii. (Darwin, który w połowie XIX wieku mówi o rozwoju gatunków, oraz etnografowie, którzy tworzą teorię ewolucyjną). Dla Diltheya historia jest już prawdziwą nauką, brak jej tylko filozoficznego ugruntowania. Nie będzie mnie tu zajmowało to, dlaczego Diltheyowi ostatecznie nie udało się przeprowadzić tej krytyki, choć na podstawie tego, co już powiedziałem o nim, powinno to być jasne – zanurzenie w życie sprawia, że myślenie o fundamencie, początku, zasadzie, na której miałyby się oprzeć nauka o życiu zakłada wyjście poza to życie, a to nie wydaje się możliwe. Chciałbym jednak podkreślić, że to życie, o którym już mówiłem, jest wg Diltheya z istoty czasowe. Heidegger rozwija tę intuicję, a jego główne dzieło nosi tytuł *Bycie i czas*, a nie jest to bynajmniej przypadek, ponieważ

Heidegger rozpoznaje w ostatniej części tej książki czasowy charakter ludzkiego bycia. W książce tej, we wstępnych rozważaniach znajduje się także zarys pewnego projektu, który miał stanowić drugą część *Bycia i czasu*, część, która w formie książkowej nigdy nie powstała, choć właśnie nie można powiedzieć, że została zaniechana. Otóż projekt ten to projekt destrukcji metafizyki. Nie chodzi tu rzecz jasna o zburzenie metafizyki, o jej rozmontowanie i zniszczenie, ale raczej o coś na kształt pracy archeologa. Otóż Heidegger jest przekonany, że bycie, które jest tak bliskie człowiekowi, a zarazem tak nieznanne, popada wraz z rozwojem metafizyki w zapomnienie, że gdzieś u początków metafizyki filozofia naprawdę do bycia się jakoś odnosiła, ale z czasem popada ono w zapomnienie. Na marginesie dwie rzeczy chciałbym tu odnotować: po pierwsze, że mamy tu – podobnie jak u Hegla – wciąganie historii filozofii w obszar samej filozofii; a po drugie – co jest znakiem lat 20tych i 30tych XX wieku – Heidegger odwraca XIX wieczny optymizm, który wierzy, że historia świata polega na rozwoju. Na początku XX wieku dominują nastroje katastroficzne, a Husserl, który pisze o kryzysie człowieczeństwa i o kryzysie nauk europejskich nie jest wcale wyjątkiem. Wg Heideggera natomiast dzieje filozofii są dziejami zapomnienia bycia, a czas współczesny – to rozpoznanie wyartykułowane zostaje już po zwrocie – to znaczy czas panującej techniki, to epoka skrajnego zapomnienia bycia (zaraz powiem o tym, że jest to zarazem czas spełnienia się metafizyki, ale potrzebny tu będzie pewien komentarz). Destrukcja metafizyki miałaby zatem polegać na zdejmowaniu warstwa po warstwie tych skamieniałości metafizycznych, które niczym osad

zakrywają kwestię bycia. Celem jest dotarcie do czystego doświadczenia bycia. Taka przynajmniej jest początkowa intencja, która z czasem zostaje nieco zmodyfikowana.

To jest oczywiście także różnica w stosunku do Platona, dla którego historyczny wymiar ludzkiej egzystencji nie jest w ogóle dostrzegalny – ale nie jest to taka różnica, która charakteryzuje tylko stosunek Heideggera do Platona, ale w ogóle współczesną filozofię. Ja opowiadam o tym po to, żeby teraz powiedzieć kilka słów o tym, gdzie Heidegger umieszcza Platona w tej filozoficznie wyłożonej historii filozofii.

Destrukcyjna metafizyki – zarysowana w *Byciu i czasie* bardzo grubą kreską – dojrzewa w wykładach, które Heidegger wygłasza do swoich studentów i w zapiskach, które chowa w biurku. Myśl ta dojrzewa i przybiera postać przewyciężenia metafizyki. „Przewyciężenie” – zwłaszcza po polsku – to złe słowo, ponieważ przywodzi na myśl zwyciężenie metafizyki w jakimś boju, zniszczenie jej i budowanie czegoś nowego na jej gruzach. Tymczasem chodzi o coś zupełnie innego, na pewno nie o filozofowanie po metafizyce.

Obiecałem chwilę temu, że jeden termin z *Przyczynków do filozofii* jednak przywołam i to jest ten moment. W zasadzie będzie to para terminów: pierwszy początek i inny początek. Kiedy Heidegger wypowiada niemieckie słowo *Anfang*, czyli początek, to oczywiście – ponieważ zjadł zęby na komentowaniu starożytnej filozofii – wie, że jest to odpowiednik greckiej ἀρχή. Początek to nie tylko pierwszy element jakiegoś szeregu, lecz także zasada, która całym tym szeregiem rządzi – czasownik ἀρχεῖν oznacza

„rządzić” właśnie. Ἀρχή to także kraj, którym włada archont. Te wszystkie znaczenia kryją się w greckim terminie, a także w łacińskim *principio* – co w tym momencie nie jest tak bardzo istotne, choć w ogóle bardzo ciekawe. Kiedy Heidegger mówi o pierwszym początku, to ma na myśli początek metafizyki, ale nie początek chronologiczny, pierwszy moment, w którym rodzi się metafizyka, ale właśnie istotę metafizyki, zasadę metafizyki, która włada jej rozwojem, jej cały obszar. Zdaniem Heideggera – a jest to teza z jednej strony wyprowadzona ze słowa, a z drugiej strony o niezwykłych konsekwencjach – początek jest nieprześcigniony, nie do obejścia – *unüberholbar*. Nie można wyjść poza obszar, na którym włada początek. Jeśli wobec tego Heidegger chce przewyciężyć metafizykę, a jednocześnie mówi, że jej istota, jej zasada jest nie do przewyciężenia – to czy nie ma tu jakieś sprzeczności, albo przynajmniej aporii? Czy w takim razie jest inny początek, o którym zrazu wiadomo, że jest inny od pierwszego, oraz to że też jest początkiem? Otóż przewyciężenie metafizyki polega na zwinięciu jej w jej pierwotny impuls, w jej początek i wytrwanie w tym początku. Inny początek nie znajduje się gdzieś poza pierwszy, bo nie ma żadnego poza, lecz jest powtórzeniem (*Wiederholen*) pierwszego początku. Ale tu jeszcze jedno zastrzeżenie: inny początek nie jest takim zwykłym powrotem do źródeł, czyli próbą zbudowania nowej postaci filozofii na podstawie rekonstrukcji starożytnych systemów myślowych. Chodzi tu raczej o radykalny program destrukcji, to znaczy oczyszczenie wszelkich systemów filozoficznych z ich akcydentalnych form wyrazu i dotarcie do istoty metafizyki, która w każdym z tych systemów

się wydarza, ale w sposób skryty, niejawny, nie we własnej postaci. Przekonanie Heideggera mówi, że Bycie – które jest tym początkiem – ma charakter procesualny, wydarza się, a jednym z aspektów tego wydarzania się jest przesyłanie się myśleniu (ofiarowywanie mu) tak, że myślenie może je podjąć i próbować wyrazić lub zapomnieć o nim. Dlatego ważną częścią tego procesu przewycięzania metafizyki jest opowiadania jej dziejów właśnie z perspektywy dającego człowiekowi do myślenia Bycia.

Przypomnę, że Arystoteles był myślicielem dla Heideggera bardzo ważnym przed zwrotem, kiedy to kształtowało się Heideggera zapytywanie o bycie. Po zwrocie, w poszukiwaniu *arche* filozofii Heidegger zwraca się do presokratyków – nie dlatego, powtórzę, że są oni bliżsi chronologicznego początku filozofii, lecz dlatego, że ich myślenie nieskażone jeszcze tradycją metafizyczną pozwala jakoś inaczej trwać przy początku. W każdym razie u nich nie rozpoczęły się procesy zapomnieniowe, które tworzą całą naszą filozoficzną tradycję. Wydaje się, że Sokrates i Platon stanowią tu jakąś dziurę. A jednak w tej opowieści o dziejach metafizyki, miejsce Platona jest wyróżnione i niezwykle ważne. W jego dialogach bowiem można obserwować ześlizgiwanie się źródłowego myślenia w tradycję, a więc proces odpadania od początku i popadania w to, co zapoczątkowane, albo jeszcze inaczej: tu rozpoczyna się tradycja zapomnienia bycia, która trwa do dziś. Przy czym należy zachować ostrożność. Heidegger nie traktuje Platona jako filozofa całkowicie oderwanego od źródła, całkowicie od danego zapomnieniu, albo inaczej mówiąc Platon nie jest tu traktowany jako skończony przedstawiciel platonizmu.

Nie można jednak podważyć faktu, że to Platon dał początek platonizmowi i że to u Platona rozpoczynają się procesy prowadzące do platonizmu w różnych jego dziejowych wersjach (w interpretacji Heideggera nawet Nietzsche to platonizm, tyle że *a rebours*). W późnym tekście z 1964 – *Koniec filozofii i zadanie myślenia* – Heidegger powiada: „Myśl Platona w swych różnych postaciach jest miarodajna dla całych dziejów filozofii. Metafizyka to platonizm. Nietzsche określa swoją filozofię jako odwrócony platonizm. Odwrócenie metafizyki, dokonane już przez Karola Marksa, doprowadza filozofię do jej najbardziej skrajnej możliwości. Filozofia zbliża się w ten sposób do końca”¹⁵.

Z naszej perspektywy najważniejszy jest oczywiście esej Heideggera pt. *Platona nauka o prawdzie*, który jest komentarzem do mitu o jaskini. Tu Heidegger wystawia nam na tacy ten kluczowy moment założycielski metafizyki. Zasadnicze jest pewne przejście, którego dokonuje Platon i które stanie się stałą formą myślenia filozoficznego. Chodzi mianowicie o uobecnianie się bytu. Byt jest o tyle tylko, o ile uobecnił się, a więc pojawił się na tle procesu uobecniania się. Grecy zachowują jeszcze wrażliwość na ten proces, a Heidegger wiąże go z byciem – bycie bytu to proces uobecniania się bytu. Przejście, o którym mówi Heidegger, polega na tym, że w procesie uobecniania akcentuje się coraz mocniej uobecniony byt, zapominając o samym uobecnianiu się. W efekcie bycie bytu staje się zrozumiałe jako obecność bytu, a sama obecność jest czymś zrozumiałym

¹⁵ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 77–99, 79.

i oczywistym, w każdym razie czymś, o co nie warto pytać. Heidegger tymczasem chce spopularyzować ten proces. Używa w tym celu szczególnego słowa – *Anwesenheit* – które może oznaczać uobecnianie, ale które składa się z *wesen* – dziwnego słowa, oznaczającego wtedy, gdy użyte jest jako rzeczownik, istotę, lecz u Heideggera działa jako czasownik. Mamy po polsku problem z jego przełożeniem, ale nie chciałbym tu w te problemy wchodzić, więc pójdę za przykładem Janusza Mizery, który mówi o wyistaczaniu. Platon daje początek metafizyce, która zapomina o wyistaczaniu się bytu, upiera się natomiast przy rozumieniu bycia bytu jako obecności. Tymczasem w późnym projekcie Heidegger chodzi o myślenie – na różne sposoby – samego istoczenia, z którego wyistaczania się byt.

Da-sein

Na zakończenie chciałbym zarysować jeszcze jedno pole sporu, dość dyskusyjne. Otóż bardzo ciekawa jest kwestia rozumienia człowieka. Na jedną okoliczność już wskazałem, mianowicie Heidegger zajmuje egzystencja człowieka, jego sposób bycia – Platon raczej, a być może tylko platonizm, proponują ruch poza egzystencję: to co godne filozoficznego namysłu jest gdzie indziej. Oczywiście takie postawienie sprawy jest bardzo upraszczające, bo przecież ruch poza życie codzienne, na zewnątrz, ku światu idei wymaga przeobrażenia egzystencji ludzkiej. Platon mówi tu o duszy – ta musi odwrócić się od świata zmysłowego i zwrócić się do idei. U późnego Heideggera w gruncie rzeczy

filozof – myśliciel – też musi zerwać swoje związki z doczesnością, przestać rozumieć bycie w oparciu o doświadczenie codzienności, ale to, co się z nim dzieje wraz z rozwojem projektu, to są rzeczy dość niepokojące.

W *Byciu i czasie Dasein* jest pojedynczym człowiekiem. Rzecz jasna nie mną lub tobą, ale jednostkowym człowiekiem jako takim: każdy umiera swoją własną śmiercią. W latach 30-tych Heidegger mówi już o narodowym *Dasein* – co oznacza, że tym miejscem, w którym mamy dostęp do bycia nie jest już moja własna egzystencja, lecz egzystencja narodu. Potem jednak miejsce *Dasein* zajmuje *Da-sein* (dywiz ma tu wielkie znaczenie), które nie jest już ani człowiekiem, ani narodem, ale tym momentem wydarzania się Bycia, w które człowiek – ale nie jakikolwiek, lecz właśnie myśliciel lub poeta – może wskoczyć, rezygnując jednak ze wszystkich swoich bytowych określeń. Powiedzmy sobie szczerze: Heideggera wcale nie zajmuje Hölderlin jako człowiek z krwi i kości, żywa jednostka. Jest on ciekawy jako miejsce dostępu do Bycia – jego poezja, jego myśl tak, ale nie on jako człowiek. *Da-sein* jest miejscem wydarzania się Bycia, a człowiek, który w to miejsce wskakuje jest jedynie medium, przez które przesyła się Bycie. Człowiek ma być medium. To nie jest pojęcie samego Heideggera. On mówi o tym, że człowiek ma się przygotowywać na przesłanie Bycia, ma być stale gotowy, ma przeczuwać, oczekiwać. W tym nastawieniu nazwany jest stróżem bycia. Tak, ale żadne słowo nie może być traktowane jako jego słowo, lecz jako słowo Bycia wypowiedziane przez medium.

Moim zdaniem w tym momencie ujawnia się chrześcijańskie jądro filozofii Heideggera. Właście całkowite

oczyszczenie się dla Bycia, zrobienie miejsca dla Bycia jest rysem mistycznym. U Platona to ja, moja dusza ma oglądać idee. U Heideggera natomiast przemawiać przeze mnie ma Bycie. Poddaję tę tezę pod dyskusję, nie będę się przy niej zbytnio upierał – tzn. przy nazwaniu tego rysu filozofii Heideggera chrześcijańskim, bo oczywiście chrześcijaństwo jest bogatym kompleksem idei i jeśli by wziąć inne elementy z tego kompleksu, to myśli Heideggera już tak nazwać by się nie dało, niemniej wydaje mi się, że jest to pomysł zupełnie odmienny niż u Platona.