

IVAN CHVATIK

Jan-Patočka-Archiv (Praga)

HEIDEGGER PO CZESKU

Mija właśnie trzy i pół miesiąca od czasu, kiedy czeskie tłumaczenie *Sein und Zeit* ukazało się wreszcie w oknach wystawowych praskich księgarni. Mówię „wreszcie”, ponieważ tłumaczenie to ma za sobą dość długie dzieje. Gdybym teraz miał opowiedzieć o tym jakąś sensowną historię, musiałbym zacząć od młodego studenta Jana Patočki, który jako stypendysta Humboldt-Stiftung udał się do Berlina, a następnie do Husserla, do Freiburga. Mówię „do Husserla”, ale Husserl był już wówczas emerytem. Oficjalnie więc Patočka był studentem przy katedrze Martina Heideggera. Głównym powodem pobytu Patočki we Freiburgu była fenomenologia Husserla, który przyjął go serdecznie jako utalentowanego młodego filozofa i krajana, albowiem twórca fenomenologii pochodził z Proßnitz na Morawach, które, jak wiadomo, stanowią dziś połowę Republiki Czeskiej. Patočka odbywał rozmowy z mistrzem i ponadto był powierzony opiece jego asystenta - Eugena Finka. Fink nie tylko wtajemniczał Patočkę w tajemnice fenomenologii, lecz wprowadzał go również na wykłady Heideggera. W rozmowach prywatnych Patočka opowiadał, że Fink musiał go na nie wprowadzać potajemnie, ponieważ Husserlowi one już nie odpowiadały.

Z Freiburga do Czech powrócił więc nie tylko przekonany do orientacji husserlowskiej fenomenolog, który już w roku 1936- a więc w tym samym, w którym ukazał się wygłoszony w Pradze wykład Husserla o kryzysie nauk europejskich¹ - obronił swoją znaną pracę habilitacyjną *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*², lecz zarazem dożgonny krytyk Husserlowskiego idealizmu metafizycznego, jego teorii absolutnej *epoché*, która miała docierać aż do ostatecznej podstawy ważności transcendentalnej świadomości. Inaczej mówiąc: Patočka przez całe życie pozostał wiemy koncepcji

* Artykuł ten stanowił podstawę wystąpienia Autora (*Wie es eigentlich war? Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von >Sein und Zeit<*) na międzynarodowej konferencji poświęconej tłumaczeniu prac Heideggera i Husserla na języki słowiańskie, która odbyła się w październiku 1996 roku w Pradze.

¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. W: 'Philosophia', hrsg. v. A. Liebert. Beograd 1936, s. 77-176 (wyd. polskie: E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*. Kraków 1987).

² J. Patočka: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*. Stuttgart 1990.

Husserla, ale od początku wiedział, że jej Heideggerowska korekta jest nieuchronna. Po odrzuceniu Husserlowskiej teorii danych hyletycznych, widział konieczność uzupełnienia jego rozważań o „świecie naturalnym” przez filozofię dziejów. Już we wstępie wspomnianej pracy habilitacyjnej zaznaczył, że jednym z członów jego „długoplanowego programu jest także inna refleksja, mianowicie refleksja na temat dziejów ludzkości - filozofia dziejów”³.

Jednakże nie zadowalał go również Heidegger. Znajdował coraz to nowe punkty, w których nie mógł się z Heideggerem zgodzić i trzeba było poza Heideggera wykroczyć. Te zmagania z oboma wielkościami w fenomenologii stanowiły właściwą treść wykładów, które Patočka w latach 1967-1972 wygłosił na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze.

Po tym, jak po odwilży praskiej wiosny totalitarny klimat komunizmu znowu się ochłodził, Patočka musiał opuścić uniwersytet. Tylko mimochodem zaznaczę, że ten największy czeski filozof naszego stulecia w całym swoim życiu tylko osiem lat uczył w uniwersytecie: cztery lata po wojnie i cztery po praskiej wiosnie.

Znow musiał więc pozostawać w domu i my, którzy pragnęliśmy z nim i z jego filozofią pozostawać w kontakcie - po tym, jak poznaliśmy go podczas jego drugiego okresu nauczania w uniwersytecie, i nie mogliśmy już sobie wyobrazić naszego filozofowania bez niego - musieliśmy odwiedzać go w jego mieszkaniu. Wkrótce odwiedziny te przekształciły się w regularne seminarium. Za jego temat wybrał Patočka lekturę *Sein und Zeit*. Lektura ta nie była bynajmniej powierzchowna. Objaśniał i komentował każde słowo, a niekiedy przez cały wieczór przeczytaliśmy jedynie kilka zdań. Przez pozostały czas Patočka wygłaszał zaimprovizowany wykład bądź to na temat przeczytanego tekstu, bądź też na temat, którym się właśnie zajmował. W ten sposób, w ciągu owych lat zapoznaliśmy się w formie zarysów połączonych z dyskusją, z ustnymi wersjami wszystkich artykułów, które wówczas pisał.

Przychodziliśmy do niego prawie co tydzień, przez pięć długich lat, aż do Bożego Narodzenia 1976 roku. Potem, kiedy po 1 stycznia następnego roku Patočka został jednym z rzeczników Karty 77, aż do jego śmierci w marcu tegoż roku, nie było to już możliwe.

O myśli Heideggera po jego tak zwanym „zwrocie” nie słyszeliśmy od Patočki zbyt wiele; po jego późne teksty sięgał rzadko. Raz, np. kiedy składaliśmy mu życzenia urodzinowe, powiedział: „dziś weźmiemy coś odświętnego” - i zamiast *Sein und Zeit* czytaliśmy *Das Ding*. Początkowo myślałem, że nie rozmawiał z nami o późnej filozofii Heideggera dlatego, że nie byliśmy dostatecznie zaawansowani, ale później, kiedy przejrzałem jego niepublikowane teksty, zobaczyłem, że polemika ze spuścizną Husserla - i w tym

³ Tamże, s. 51.

kontekście badanie koncepcji Heideggera - była dlań o wiele ważniejsza niż systematyczne zajmowanie się późnym Heideggerem.

Po lekturze *Sein und Zeit* jeszcze bardziej niecierpliwie pragnąłem wniknąć w dalsze dzieła i myśli Heideggera. I, jak można sobie wyobrazić, przedzieranie się przez tę gęstwinę bez spolegliwego przewodnika nie było łatwe. Rozejrzałem się więc za nielicznymi rozproszonymi ówczesnymi tłumaczeniami by sprawdzić, czy mogą mi być w tym pomocne. Nie znalazłem prawie żadnego, a te, które znalazłem były prawie bezużyteczne. Stopniowo uprzytomniłem sobie, iż najbardziej niezawodną metodą zrozumienia trudnego tekstu jest próba przetłumaczenia go. Wspierany przez przyjaciół prowadzących wówczas ożywioną działalność w filozoficznym podziemiu, gruntownie przerobiłem i na nowo opracowałem istniejące dotąd nieudolne tłumaczenia takich tekstów Heideggera, jak *Was ist das - die Philosophie?*; *Grundsätze des Denkens*; *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* oraz *Mein Weg in die Phänomenologie*, i jesienią 1977 roku zadedykowałem je mojemu przyjacielowi, Jirzemu Nemecowi, który po Patoczce został głową praskiej fenomenologicznej rodziny⁴.

Kiedy spostrzegłem, że moje próby tłumaczenia Heideggera przyjęte zostały dość życzliwie, postanowiłem podjąć się tłumaczenia dalszych, późniejszych jego prac. Do roku 1981 przełożyłem *Was ist Metaphysik?* wraz z *Einleitung* i *Nachwort*, *Das Ding...* *dichterisch wohnet der Mensch*; *Hebel - der Hausfreund* oraz *Die Sprache*⁵. Tymczasem stało się jednak jasne, że uczestnicy naszych podziemnych seminariów, którzy nie byli wprowadzeni w filozofię Heideggera za pośrednictwem *Sein und Zeit*, niezbyt sobie z tymi jego późnymi tekstami radzili. Odbierano je bardziej jako specyficznego rodzaju poezję niż jako filozofię. To właśnie wówczas, około roku 1982, pojąłem, że konieczne jest podjęcie się tej wielkiej pracy i przetłumaczenie wreszcie *Sein und Zeit* - by w ten sposób szerszemu środowisku filozoficznemu przekazać doświadczenia wyniesione z lektury Heideggera pod kierunkiem Patočki.

Było jasne, że nie sposób tego zrealizować z dnia na dzień, zwłaszcza w warunkach tzw. „normalizacji” narzuconej w okresie totalitarnego 'realnego' socjalizmu. Po przetłumaczeniu około dwudziestu stron i przedstawieniu ich do oceny w kręgu przyjaciół, a więc faktycznie po przygotowaniu ich

⁴ Te i niżej wymienione przekłady ukazały się w roku 1985 dzięki angielskiemu towarzystwu ATHAENEUM w Oxfordzie jako kserokopia nieoficjalnego podziemnego wydania praskiego opublikowanego w zbiorze *Konec filosofie a ukoi mysleni* i zostały następnie potajemnie z powrotem przesłane do Czech. Pot. także przypis następny.

⁵ Por. poprzedni przypis. Po przemianach [1989] gruntownie przejrzałem te przekłady i w wersji dwujęzycznej opublikowałem w trzech tomikach: *Co je metafizika?*; *Basnický bydlí člověk* oraz *Konec filosofie a ukol mysleni*. OIKOUMENH-Verlag. Praha 1993.

do druku, wpadłem na pomysł, że nie zaszkodziłoby wydawanie kolejnych fragmentów tłumaczenia w formie zeszytów; oczywiście zawsze po gruntownym przebadaniu, krytyce i opracowaniu z pomocą filozoficznych przyjaciół, spośród których, po pierwszych próbach, zostało się przy tym trzech: wspomniany już Jirzi Nemeč i dwaj współuczestnicy seminarium Patočki: Pavel Kouba i Miroslav Petricek.

Nie spieszyliśmy się wówczas. Każde słowo mojego wstępnego tłumaczenia było analizowane i omawiane, aż po możliwie najściślejszej weryfikacji, bądź przekształceniu przez surowych w tym względzie przyjaciół można było przejść do następnego zadania. W ówczesnej sytuacji politycznej, w której nie było wprawdzie pod dostatkiem bytu, było natomiast wiele czasu, mogliśmy sobie na to pozwolić. W roku 1984 Jirzi Nemeč, jeden z głównych autorów Karty 77, został zmuszony do emigracji. Zostało więc nas trzech. Do przemian roku 1989 przekazaliśmy naszemu podziemnemu wydawnictwu łącznie 17 zeszytów, czyli 57 paragrafów (280 stron). Resztę przygotowałem już wprawdzie prawie w całości w rękopisie, ale nowa sytuacja przeszkodziła nam w kontynuowaniu naszych prac w dotychczasowym trybie; stanęliśmy bowiem wobec nowych zadań.

To, o czym dawniej jedynie marzyliśmy, teraz musieliśmy naprawdę urzeczywistnić: organizować Archiwum Patočki, reformować Instytut Filozofii, reformować Akademię Nauk, Uniwersytet, Katedrę Filozofii na Wydziale Filozoficznym, czasopismo filozoficzne, budować Międzynarodowy Uniwersytet Europy Środkowej, Centrum Studiów Teoretycznych, przekształcać wydawnictwa podziemne w nowe redakcje wydawnictw oficjalnych, wydawać nowe książki Patočki itp. Poza tym wyjazdy za granicę, przyjmowanie licznych gości, organizowanie konferencji, mediów i wiele innych rzeczy, których nie sposób wyliczyć. Nadmiar bytu -niedostatek czasu. Ale nieautentycznego, jakby powiedział Heidegger. Niekiedy jednak także autentycznego. Ale czyż można było postępować inaczej? Oczywiście, ale nikt inaczej postępować nie chciał. Po latach komunizmu było tak pięknie...

Na początku 1995 roku zrozumiałem wreszcie, że trzeba podjąć decyzję: teraz, albo nigdy. Na Miroslava Petricka nie można już było liczyć; działalność dydaktyczna i inne zajęcia pochłaniały go całkowicie. Pozostaliśmy więc we dwóch z Pavlem Koubą. W ciągu ostatniego roku opracowaliśmy resztę książki i całą ją ponownie starannie przejrzelśmy. Ostatnie korekty przeczytał też Miroslav Petricek i wreszcie w czerwcu 1996 roku książka ukazała się w całości. Po długich piętnastu latach. Bogu dzięki.

*

Jak było jednak z terminologią i innymi trudnościami technicznymi?

Jak już powiedziałem, duże części *Sein und Zeit* czytaliśmy - czyli ustnie tłumaczyliśmy na język czeski - już z Patočką. Dyskutowaliśmy z nim przy tym, oczywiście, o trudnościach terminologicznych i próbowaliśmy różnych rozwiązań. Często zadawaliśmy się bezpośrednim naśladowaniem niemieckiego słowotwórstwa (kalka językowa) lub nawet w rozmowach posługiwaliśmy się słowem niemieckim z czeską końcówką. Samo ustne parafrazowanie zdań z oryginałem w rękę jest jednak czymś innym niż wierne oddanie tekstu na piśmie w mowie ojczystej w taki sposób, by można go było zrozumieć i bez posiłkowania się oryginałem. Niektóre z utworzonych w ten sposób przez naśladownictwo słów można było w pisemnym tłumaczeniu wykorzystać, wiele innych natomiast brzmiało w języku pisanym okropnie i na papierze wyglądało wręcz nieznośnie.

W wyszukiwaniu i tworzeniu odpowiednich słów ważne jest zawsze to, by mieć jasność w kwestii tego, czy dane słowo jest rzeczywiście terminem technicznym, którego znaczenie trzeba jednoznacznie ustalić, aby w kolejnych przypadkach móc go używać jako nazwy własnej określonego pojęcia, czy też chodzi o wyrażenie, które w języku przekładu nie występuje, ale którego nie trzeba koniecznie tłumaczyć przy użyciu jakiegoś ściśle określonego terminu. ponieważ to, co on oznacza, można wyrazić w inny sposób. W przypadku tłumaczenia Heideggera często jest tak, że dla jakiegoś jego terminu nie znajdujemy odpowiednika w języku przekładu. Wówczas znajdujemy się w sytuacji, w której znajdował się i sam Heidegger; dla rozwiązania tego problemu wskazane jest wtedy posłużenie się metodą, którą on sam się posługiwał. Na przykład pojęcie *In-derWelt-sein*. Bierze on jakieś zdanie, albo część zdania, wprowadza łącznik i sprawa załatwiona. Czy można tak postąpić także w języku czeskim? Dlaczego nie? Jednakże wprowadzanie łączników, i w ogóle słów złożonych [zrostów] jest czeskiemu słowotwórstwu obce.

Problem ten rozwiązałem wprowadzając zwykły cudzysłów. Za jego pomocą można naśladowczo tworzyć nie tylko odpowiedniki połączonych łącznikiem słów Heideggera, lecz także korzystać z tego przy budowie czeskich równoważników innych wieloczłonowych zrostów i odsłownych rzeczowników niemieckich bez łącznika. Należy jednak starannie rozważyć, co można ująć w cudzysłów, a co trzeba poprzedzić przydawką [przymiotnikiem], aby tę nową strukturę słowną uczynić bardziej zrozumiałą dla słuchacza. Niektóre z tych przymiotników - zwłaszcza gdy dana struktura słowna zbyt często się w tekście powtarza i jest sama przez się zrozumiała - można opuścić. Jednak w innych przypadkach są one bardzo użyteczne, ponieważ z ich pomocą odporne wyrażenia można odpowiednio nagiąć, co w językach słowiańskich, zwłaszcza w czeskim, w którym nie ma rodzajników gramatycznych i występuje siedem gramatycznych przypadków, jest bardzo ważne.

Jako przykład weźmy pojęcie *das Man*. Patočka często określał go mianem *verejny anonym* - *anonim publiczny*. Owszem, można go tak używać, jeśli się go najpierw tak określi. Czy nie można jednak wyrażenia *das Man* odwzorować naśladowczo tak, by był powiązany także z [innym] zwrotem języka przekładu? [Niemiecki] zwrot „mówi się” (*man sagt*) po czesku znaczy tyle, co „to się powiada” (*es sagt sich*), ale ponieważ w języku czeskim podmiotu gramatycznego zwykle się nie wypowiada, więc powiemy tu „mówi się” (*rika se*). Dla określenia anonimowości i nieokreśloności podmiotu, wyrażenie to można jednak oddać także za pomocą zastępnika podmiotu gramatycznego „to się powiada” (*ono se rika*). Rozwiązaliśmy ten problem w sposób następujący: słowo „to” (*ono*) i „się” (*se*), które się w tym zwrocie ciągle powtarzają, ujęliśmy w cudzysłów pojedynczy 'to się' (*es sich*) i poprzedziliśmy odpowiednią przydawką tak, że całość można było dostosować do wymogów gramatycznych i powstał termin *neurcite 'ono se'*, (nieokreślone 'się'). Z początku używaliśmy zwrotu *neosobni 'ono se'* ('się' bezosobowe), ale w trakcie pracy to wcześniejsze rozwiązanie okazało się lepsze. Wiele kwestii pozostaje jednak sprawą własnego wycucia językowego.

W tym względzie długi czas, jaki w przypadku tego przekładu mieliśmy do dyspozycji, okazał się bardzo korzystny, ponieważ można było wypróbować przydatność różnych rozwiązań. Bardzo ważne były przy tym wspomniane lektury seminaryjne. Przez kilka lat czeskie tłumaczenie [*Sein und Zeit*] czytałem z młodszymi kolegami na podziemnym seminarium, najpierw w ramach programu, który dla młodych, zainteresowanych się filozofią zorganizował w swoim mieszkaniu Daniel Kroupa, będący dziś jednym z czołowych polityków konserwatywnych, a potem miałem własną grupę. Po przełomie [1989 roku] tekst ten czytałem ze studentami Wydziału Filozofii Uniwersytetu Karola. To były naturalnie najostrejsze testy jego czytelności, zrozumiałości, a także, co chciałbym podkreślić, jego piękna; zwłaszcza kiedy studentom, którzy go nigdy przedtem nie słyszeli, ani nie znali w języku niemieckim, każe się go czytać na głos. Wówczas słyszy się, czy zdania brzmią właściwie. I kiedy się potem samemu dyskutuje o rzeczy w języku ojczystym, widzi się, czy jego słowa rzeczywiście mówią, czy też stawiają mówiącemu opór

Pod koniec pracy wiele pomógł nam *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'* Rainera A. Basta i Heinricha P. Delfosse, na którego podstawie można było wiarygodnie sprawdzić jednoznaczność terminów.

Cóż jeszcze można by powiedzieć o problemach tłumaczenia? Przede wszystkim trzeba starannie korzystać z języka ojczystego i tam, gdzie to możliwe, wyrażenia i idiomy języka własnego przedkładać nad słowa oryginału. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że tłumacząc bierzemy na siebie odpowiedzialność. Nie można już wymawiać się tym, że autor wyraża się

wręcz tak ciemno, iż nie sposób tego jasno przetłumaczyć. Nie twierdzą, iż takich tekstów nie ma: nie powinno się ich jednak wówczas tłumaczyć. Z trudnością taką nie mamy jednak do czynienia w przypadku młodego Heideggera. Może się zdarzyć, że przy pierwszym czytaniu niezbyt dobrze się go rozumie i można się z nim nie zgadzać, ale można być pewnym, iż jego twierdzenia są trafne i, jak często powtarzał Jiri Nemeč, ostatnią rzeczą, do której odwołuje się prawdziwy tłumacz, jest wyjaśnianie znaczenia jakiegoś zdania lub wyrażenia uwagą w przypisie i powiadanie, że mamy to do czynienia z „nieprzekładalną grą słów...”. Naturalnie, można jednak być do takich koncesji zmuszonym przez specyfikę języka autora i granice języka własnego.

To wszystko jednak nic, w porównaniu z trudnościami, jakie mogą wiązać się z niektórymi podstawowymi dla całej książki terminami filozoficznymi. Jednym z podstawowych dla *Sein und Zeit* pojęć jest pojęcie *Eigentlichkeit*. Przełożyliśmy je jako autentyczność, podobnie jak jest ono tłumaczone w innych językach. Rzeczownik ten łączyliśmy następnie z czeskim przymiotnikiem *vlastni* (właściwy) i w ten sposób przybliżaliśmy się nieco do oryginału. Niestety, z czeskiego przymiotnika nie można utworzyć użytecznego rzeczownika i trzeba się tu było zadowolić tym [etymologicznie] greckim słowem.

Leksykalne problemy z pojęciem autentyczności nie były jednak najważniejsze. Z pojęciem autentyczności mieliśmy merytoryczne problemy już podczas tłumaczenia i coraz bardziej czuliśmy, że właśnie w tej problematyce należy upatrywać główny powód, dla którego Heideggerowi nie udało się iść dalej początkowym szlakiem jego myślenia i musiał dokonać swego zwrotu. Powstaje jednak pytanie, czy zwrot ten, w sposób, w jaki został dokonany, stanowi rozwiązanie problemów, które w ujęciu egzystencji ludzkiej powstają wskutek polaryzacji: autentyczność - nieautentyczność? Po przetłumaczeniu całej książki i gruntownym doświadczeniu genialności jej autora, mogłem podjąć próbę wyraźniejszego sformułowania trudności, które niezbyt wyraźnie dostrzegałem.

Polaryzacja autentyczność - nieautentyczność pojawiła się już na początku ekspozycji zdania pracy w ramach formalnej definicji przedmiotu jej dociekań:

„Ponieważ zaś z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swą możliwością, może ono w swym byciu «wybierać» samo siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko >pozornie<”(42/59)⁶.

⁶ Poniższe cytaty i paginacja *Sein und Zeit* według wydania Niemeyera. Polskie cytaty według tłumaczenia B. Barana: *Bycie i czas*. Warszawa 1994; pierwsza liczba oznacza stronę oryginału niemieckiego, druga - powyższego wydania polskiego.

Kiedy książkę tę czytamy po raz pierwszy, mamy nadzieję, że w dalszych rozważaniach autor wyczerpująco to fenomenologicznie wykaże. Tutaj jednak, moim zdaniem, tak nie jest. Już w następnym zdaniu bowiem zdumiewa nas to, że Heidegger mówi o „istocie” jestestwa bez cudzysłowu:

„Utracić się lub jeszcze się nie odzyskać może ono tylko o tyle, że zgodnie ze swą istotą jest ono czymś możliwym właściwym (*eigentliches*), tj. własnym (*sich zueigen*)” (42/59).

Do pojęcia *Wesen* dodany więc zostaje cudzysłów i rozumie się go zgodnie z wcześniej przyjętym założeniem [że]:

„*Istota jestestwa tkwi w jego egzystencji*” (42/59).

Niełatwo jednak iść tu za tokiem jego myśli. Moje bycie może być moim, ale tak, że nie jest [byciem] mi właściwym, [czyli] że nie jest samym sobą. Nadal jednak niezbyt to rozumiem, więc pozwalam uspokoić się twierdzeniem:

„Niewłaściwość jestestwa nie oznacza jednak wcale jakby «mniej» bycia, lub niższego stopnia bycia. Może ona raczej określać jestestwo według jego najzupełniejszego ukonkretnienia w sferze jego zajęć, emocji, zainteresowań, korzystania z przyjemności” (43/59 n.).

Potem z entuzjazmem zajęliśmy się pojęciem *In-der-Welt-sein*, metodologiczną maksymą nakazującą rozpoczynanie badań od pierwszych i najczęstszych spraw codziennych, cudowną analizą troszczenia się, różnicą między *'Zuhandenheit'* a *'Vorhandenheit'*, *'Bewandtnis'*, *'Bedeutsamkeit'* i *'Weltlichkeit'* itd. i doszliśmy do rozdziału VI, w którym zostaje postawione pytanie o to, kim jest jestestwo.

Ze zrozumieniem substancjalnej duszy jako możliwych odpowiedzi na to pytanie (114, § 25), ale problem zaostrza się, kiedy czytamy:

„Być może owym «kto» powszedniego jestestwa właśnie *nie* zawsze jestem ja sam” (115/164).

A na całej następnej stronie śledzimy Heideggerowską obronę przed pułapką możliwego samointerpretowania się Ja jako danej, wcześniej już istniejącej gotowej substancji. W zdaniach przeczących, odrzucających [substancję] słyszy się jednak między wierszami, że pewne prawdziwe Ja (*Selbst*) jest tu zakładane:

„A może takie ukonstytuowanie jestestwa, że jest ono zawsze moje, stanowi podstawę tego, że jestestwo zrazu i zwykle *nie jest sobą samym?* ” (115-116/165).

To przeczące 'nie', a także negowane przez nie 'Ja', także niekiedy ujmowane jest w cudzysłów by pokazać, że tej negacji nie traktuje się tu w sensie ściśle logicznym:

„«Ja» może być pojmowane tylko w sensie nieobowiązującego, *formalnego wskaźnika* czegoś, co w danym fenomenalnym kontekście bycia odsłania się, być może, jako jego «przeciwieństwo». Przy tym «nie-ja» nie oznacza wtedy wcale bytu,

któremu z istoty brak «charakteru ja» (*«Ichheit»*), lecz pewien określony sposób bycia samego «ja», np. samozagubienia” (116/165-166).

Słysząc tu więc to, co sam autor ma niejasno na myśli: samozagubienie.

Moim zdaniem, mu simy tu odróżnić mniej więcej sześć przedmiotów logicznych: 1. Ja owej „ontycznej oczywistości tego, że jestestwo jest zawsze moje” (116/166); 2. Zanegowane substancjalne Ja; 3. Ja formalnej podmiotowości; 4. Samozagubienie Nie-Ja; 5. *Implicite* przezuwane Ja-sam; 6. Ja, które stawia sobie pytanie o to, kim jest jestestwo?

W § 26 jestestwo, poza codziennym byciem-w-świecie, oprócz poręcznych narzędzi i obecnej przyrody omawianych w rozdziale poprzednim, spotyka w tym świecie inne współbytujące z nim jestestwa. Prowadzi to do rozwinięcia problematyki egzystencjału współbywania. Następuje po tym fragment, pozwalający oczekiwać, że nastąpi po nim analiza napotykania samych siebie. My, to znaczy czytelnicy tekstów filozoficznych, jesteśmy przecież jednak na to przygotowani i, jak Heidegger sam w § 18 wspomina:

„Wskazanego tu związku, który od struktury powiązania prowadzi do bycia samego jestestwa jako do właściwego i jedynego «ze względu na co», nie będziemy jeszcze w tym wstępnym badaniu śledzić” (84/120).

Jednak zamiast bardziej wnikliwego zbadania w tym miejscu tego powiązania i umożliwienia ukazania się samego codziennego bytowania jestestwa w tym świecie, Heidegger mówi co innego:

„Odniesieniowy kontekst oznaczoności jest w byciu jestestwa ściśle sprzężony z jego najbardziej własnym byciem; z tym byciem z istoty nie może on mieć żadnego powiązania. Jest ono raczej byciem, ze względu na które samo jestestwo jest tak, jak jest” (123/175).

Heidegger zna już więc owo najbardziej własne bycie jestestwa, które można uzgodnić z pozostałym tekstem na temat właściwego Ja (tu nr 5) wcześniej niż w ogóle spotyka w tym świecie jakiegoś Ja. Albowiem kiedy w trakcie wykładania w § 26 kwestia spotkania Drugiego w otaczającym świecie zbliża się do tej tematyki najbardziej, powiada:

„Ten najbliższy i elementarny, światowy sposób spotykania przez jestestwo idzie tak daleko, że nawet *własne* jestestwo «daje się znaleźć» przez siebie samo *najpierw* na drodze *abstrahowania* od (bądź w ogóle jeszcze «niewidzenia») «przeżyć» i «aktowego centrum». Jestestwo znajduje «samo siebie» najpierw w tym, *czym* się zajmuje, czego używa, oczekuje, co chroni - najpierw w obejmowanym przez *zatroskanie* czymś poręcznym w otoczeniu” (119/169 n.).

Heidegger mówi więc o spotkaniu Innego w świecie, ale nie przeprowadza analizy spotkania w nim jestestwa z samym sobą, aczkolwiek trafnie dyskutuje tam kwestię identyczności i różnicy przysłówków miejsca i zaimków osobowych. Nawet w zdaniu, w którym uchwytuje już problem spotkania jestestwa z sobą samym w codziennym troszczeniu się [o swoje bycie]

posługuje się nim jedynie dla zasygnalizowania kwestii zagubienia, którą zamierza omawiać w następnym paragrafie (tu nr 4).

„Słowem «tu» zanurzające się w swoim świecie jestestwo nie zwraca się ku sobie, lecz od siebie ku «tam» czegoś przeglądowo poręcznego, ale ma na myśli mimo wszystko *siebie* w egzystencjalnej przestrzeni” (120/171).

A w zdaniu następnym czytamy:

„Jestestwo rozumie siebie zrazu i zwykle na podstawie swego świata, a współjestestwo innych jest wielorako spotykane na podłożu tego, co wewnątrz świata poręczne” (120/171).

Jednakże zdanie to zaczyna nowy akapit, w którym chodzi o sposób napotykania Innego. Jednak analizy tego, w jaki sposób codzienne bytowanie rozumie siebie w kontekście swojego świata, a więc w jaki sposób spotyka samo siebie, w całej książce, jak sądzę, nie ma. W ostatnim akapicie rozdziału 26 Heidegger blokuje sobie raczej ostatecznie drogę do takiej analizy i na tym poprzestaje:

„Własne jestestwo, podobnie jak współjestestwo innych, jest spotykane zrazu i zwykle na podstawie wspólnego, objętego w otoczeniu zatroskaniem świata. Zanurzone w objęty zatroskaniem świat, co oznacza zarazem we współbycie ku innym jestestwo nie jest samym sobą. *Kto* zatem przejął bycie jako powszechne wspólne bycie?” (125/179).

W następnych paragrafach odpowiedzią na to pytanie jest, jak wiadomo, „Się” (*das Man*). Jednak ta mistrzowska analiza, w której badanie nie chce się tu obszerniej wdawać, mojej trudności nie dotyczy.

W dalszych partiach książki śledzimy niepokój Heideggera o to, że jego nowa metoda filozoficzna, czyli dziejowo-hermeneutyczna analiza egzystencjalna bytowania jestestwa, wytyczonego celu, czyli, powiedzmy, sensu bytowania jestestwa, osiągnąć nie jest w stanie. Miast rozstrzygnięcia ciągle problematycznej kwestii jedności i całości bytowania wyłaniającej się z analizy śmierci i dziejowości, Heidegger kończy na odrazie wobec świata i wstępnym zarysie idei egzystencji właściwej.

Przyjrzyjmy się jeszcze krótko kilku dalszym fragmentom tekstu. Czym różnią się moje możliwości właściwe od tych, które jestestwo

„zanurzając się w Się, pozwoliło je sobie podsunąć publicznej wykładni?” (270/381).

W obu przypadkach słyszę siebie samego, aczkolwiek z tą różnicą, że słucham siebie pośrednio, a więc za pośrednictwem świata, czyli raz słucham siebie

„przez to, że jako rozumiejące współbycie mogę słyszeć innych” (271/381), innym razem natomiast słucham siebie

„w niezapśredniczonym staniu-się-wezwanym” (271/381).

Czy jest to jednak możliwe? Czy nie jest raczej tak, że skończone jestestwo może nie tylko innych, ale i siebie samo spotkać tylko w świecie w taki

sposób, że o żadnym niezapśredniczeniu nie może być w ogóle mowy? Czy Heidegger nie fałszuje tu danych fenomenowych i nie popada w sprzeczność z pojęciem bycia-w-świecie, kiedy „niezapśredniczonemu byciu-wezwany” przeciwstawia następujące określenie jestestwa:

„Wraz ze swym światem jestestwo jest dla siebie tu oto, zrazu i zwykle tak, że na podstawie «świata» swego zatroskanie otwiera ono sobie możliwość bycia” (270/380).

Czy jest konieczne umieszczanie słowa „świat” w drugim przypadku, w którym w powyższym zdaniu występuje, w cudzysłowie? Albo: czy w takich jak to miejscach nie jest tak, że Heidegger nieświadomie, bądź nawet wbrew kierunkowi swej myśli, zachowuje dawną przepaść oddzielającą stare, prawdziwe, a teraz nazywane 'właściwym', Ja, z jednej strony, od starego «świata» platońsko-chrześcijańskiej metafizyki z drugiej? W tej kwestii Heidegger poucza nas w następnym paragrafie następująco:

„Wezwanie «Siebie» w «Siebie-się» nie wtlacza go w siebie, w jakieś wnętrze, by je przez to odgrodzić od «świata zewnętrznego». Wszystko to zew przekracza i niszczy, by móc wezwać wyłącznie Siebie, które wszelako nie jest inaczej niż w sposób bycia-w-świecie” (273/384).

Zacytowałem oba te zdania, żeby pokazać bardzo wyraźnie, jak sędzę, występujące między nimi napięcie. Najpierw obrona przed rozdzielaniem bycia-w-świecie na metafizyczne wnętrze i świat zewnętrzny, a potem przeskok do Ja. Jednakże i pojęcie zewu [sumienia] które [Heidegger] przeskakuje, oraz Ja, *ku któremu* przeskakuje, należą do tradycyjnego sposobu widzenia. Z ostatniego z tych zdań podrzędnych wnosimy jednak, że Ja traktowane jest właśnie jako bycie-w-świecie. Wówczas jednak Ja trzeba rozumieć w ramach dziejowo-hermeneutycznego koła, które wyklucza wszelkie „bezpośrednie bycie wezwany”.

Tę początkową dwuznaczność można w tekście bardzo dobrze i szczegółowo prześledzić. Tu chciałbym przytoczyć tylko jeden przykład:

„To, co zew otwiera, jest mimo to jednoznaczne, nawet jeśli w jednostkowym jestestwie, odpowiednio do jego możliwości rozumienia, bywa różnorako interpretowane. (...) «Złudzenia» powstają w sumieniu na skutek przeoczenia siebie (pomięcia siebie przez zew), lecz dopiero z powodu sposobu, w jaki zew zostaje usłyszany - powstają one przez to, że zamiast być zrozumianym właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie-Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu” (284/385).

Zew sumienia zresztą - to „wyróżniony sposób mówienia jestestwa” (277/390). W tym dziejowo-hermeneutycznym kręgu żadna mowa po prostu nie może być „właściwie rozumiana” (274/385). Naturalnie chodzi tu o sposób, „w jaki zew zostaje usłyszany” (274/385), ale nie można tego *a priori* wyznaczyć. A jednak Heidegger wie z góry, co jest słuszne:

„Poprawne słyszenie wezwania jest wówczas tożsame z rozumieniem siebie w swojej najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. w projektowaniu się na *najbardziej własną* właściwą możliwość stawania się winnym” (287/404).

W cytacie tym nie można nie dosłyszeć osobliwej kumulacji superlatywów; mam tu na myśli akcentowaną tu „najbardziej własną” możliwość, która w kombinacji z możliwością „właściwą” występuje przed „możliwością stawania się winnym”, której musi wystarczyć przymiotnik 'właściwy'.

Można mi jednak ripostować, że Heidegger, dodając tu:

„Rozumiejące dopuszczanie-przyzywanie-się ku tej możliwości zawiera w sobie wyzwalanie się jestestwa od zewu: gotowość do możliwości stania się wezwanym. Rozumiejąc zew, jestestwo *jest posłuszne najbardziej własnej możliwości egzystencji*. Wybrało samo siebie” (287/404)

ma właściwie na myśli hermeneutyczny krąg. Rozumienie wezwania zakłada więc wybór, a siebie samego wybierać można rzecz jasna tylko wtedy, gdy:

„to, co tak poświadczono, zostaje «ujęte» w słyszeniu rozumiejącym zew w sposób wolny od zniekształceń” (295/414, § 60).

O jaki krąg tu chodzi? Czy jest to krąg hermeneutyczny?

Tak, o ile znajduję siebie w konkretnych okolicznościach mego bycia-w-świecie, wraz z moimi możliwościami i moją wolnością; jeśli mogę je podjąć, albo pominąć i jeśli przez to zawsze w jakiś sposób, wolność tę faktycznie urzeczywistniam, doświadczając przy tym negatywności (wynikającej z tego, że możliwości te są „rzucone”) i wolności oraz przez to, że utrzymuję siebie w postawie samoprojektowania siebie i powtarzania możliwości; a więc o tyle, o ile jestem czasową, dziejową egzystencją.

Nie, jeśli w kręgu tym chodzi o słyszenie, które z góry już wie, jakie jest właściwe znaczenie tego zewu: wzywający i słuchający jest bowiem wówczas *a priori* tym samym, a tylko dlatego, że zew ten jest nieprzyjemny, nie chce on siebie właściwie zrozumieć.

W § 60 otwartość najbardziej własnej możliwości bycia wyznaczona jest przez rozumienie, położenie i mówienie. O upadku się [tam] już nie mówi, ponieważ właśnie przed nim i jego gadaniną, to milczące zdecydowanie - tzn. właściwa otwartość jestestwa - się broni. Heidegger ciągle próbuje wprowadzić zasypać przepaść, którą swoim ujęciem Ja właściwego wytworzył zapewniając nas bezustannie, że:

„Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa jestestwa od tego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skora przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie*? Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” (298, pol. 419).

Jednakże jeśli to znajdowanie przez jestestwo siebie samego nie zostaje przez ów dziejowo-hermeneutyczny krąg wykazane, to tego świata nie można już odzyskać dzięki jakiemuś suwerennemu dekretowi.

Wyprzedzające zdecydowanie winno ostatecznie doprowadzić do pojęciowego ujęcia źródłowej struktury jestestwa. Z niej wydedukowana zostaje następnie czasowość. Niepowodzenie kręgu hermeneutycznego przez wprowadzenie [kategorii] właściwości powiązane zostaje jednak z postulatem hermeneutycznej dziejowości. Przez to jednak trudności te się powtarzają.

*

Na tym pragnę moją próbę interpretacji zakończyć. Wierzę, że wszystkiego, co tu przeciw Mistrzowi powiedziałem, nauczyłem się od niego. Sądzę jednak, że Heidegger nie zawsze był wiemy swej koncepcji pojęcia bycia-w-świecie, i że w sposobie i trybie, w jakim się nim w swej pracy posługiwał, ciągle jeszcze obowiązuje u niego dawne rozdzielenie Ja od świata. Dlatego w kontekstach, w których mówi o świecie obrał terminologię pejoratywną (rujnowanie, upadanie). O wiele za bardzo zajmował się też ujmowaniem pojęciowym i utopijnym - jak się później okazało - dążeniem do faktycznego dotarcia do utopijnej źródłowości, i to nie tylko samego siebie, lecz także swojego narodu, czy wręcz całego świata. O tym jednak napisano już wiele książek.

Z języka niemieckiego przełożył:
Zbigniew Zwoliński