

MICHAEL PINHOLSTER

Boston College

## W SPRAWIE SOKRATESA, HEIDEGGERA I WSTĘPNEGO KURSU FILOZOFII

Problematykę tego artykułu wyznaczają dwa pytania. Pierwsze z nich zazwyczaj zadają uczestnicy moich zajęć wstępnych do filozofii, których często oczekują od wykładowcy prostej recepty na życie: „Jaka jest pańska filozofia?”. Słusznie, że to pytanie jest przynajmniej po części wyrazem nadziei, że powody uprawiania filozofii mogą być równie wyraźnie sformułowane jak motywy wyboru konkretnego zawodu. Drugie pytanie pada podczas rozmów o pracy. Przyszli koledzy – uwzględniając moje zainteresowania filozofii kontynentalną, o której napisałem pracę doktorską – zwykle chcą wiedzieć, czy osiągnę jakieś sukcesy nauczając Heideggera w ramach wstępu do filozofii. Pytanie zwykle brzmi: „Jak zabrałbyś się do objaśniania Heideggera studentom pierwszego roku”? Słusznie, że większość wykładowców uważa, iż wysiłek niezbędny do przekazania myśli Heideggera początkującym studentom jest dla nich zbyt wielki. Tak więc moja odpowiedź na to pytanie traktują oni jako okazję do oceny moich kompetencji, niemniej pytanie to nie jest podyktowane jedynie procedurą formalną, ale ma ścisły związek z pytaniami studentów. Moi rozmówcy naprawdę chcą wiedzieć, czy udało mi się rozbudzić u studentów filozoficzne powołanie w trakcie wspólnego czytania Heideggera.

Ten artykuł jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania: pokazuję tu sposób rozumienia filozofii przez Sokratesa i Heideggera w oparciu o podstawowe teksty. Staram się pokazać, jak pomagam studentom uzyskać filozoficzne perspektywy, która jest tak odpowiedzią na ich pytania, jak i podstawą mojej metody wprowadzania studentów w teksty Heideggera. Pomaga mi ona ożywić i rozwinąć myśli zawarte w *Obronie Sokratesa*; pomaga mi też zbliżyć je do własnych doświadczeń studentów, poszerzać treść zajęć poprzez włączenie do rozważań paragrafu 53 z *Sein und Zeit* Heideggera. W obrębie tego rozszerzonego spojrzenia pokazuję, jak stanowiska Heideg-

\* M. Pinholster: *Making it Matter: Socrates, Heidegger, and Introductory Philosophy*. "Teaching Philosophy", 21:1, March 1998. Artykuł przetłumaczony przez studentów Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestników filozoficznego translatorium angielskiego w r. akad. 2000/2001. A byli to: Michał G. Siorowski, Olga Kalinowska, Ewa Krzemińska, Jerzy Kunce, Michał Łoszewski, Paweł Łukaszewicz, Krzysztof Maciuszko, Dominika Majsak, Monika Matysiak, Zuzanna Narkiewicz, Matylda Nowak, Natalia Olszewska, Agata Ostrzycka, Anna Piotrowska, Oliwia Rogalska, Tomasz Stawiszski, Andrzej Stępnik, Katarzyna Szczerba, Dorota Szymborska, Joanna Szyszkowska, Michał Wierski, Dominika Witkowska, Katarzyna Wójcik, Aleksander Zbrzezny, Joanna Ziółkowska.

gera i Sokratesa dopełniaj si , oraz jak czytanie Heideggera w odniesieniu do *Obronny* ujawnia zasi g i doniosło my li zachodniej.

Praca, zgodnie tymi dwoma pytaniami, została podzielona na dwie cz ci. Po pierwsze, rozpoznaj i definiuj postaw filozoficzn wyra an przez Sokratesa w Plato skiej *Obronie*, i w małym wycinku korzystam z Heideggerowskiego *Sein und Zeit*. Mo na by rekonstruowa t postaw uwzgl dniaj c konkretne teksty Heideggera (by mo e na podstawie krótszych fragmentów *Was ist Metaphysik*, jak te krótszych partii *Sein und Zeit*), jednak e to rozszerzenie polega na dobrym okre leniu owej postawy Sokratesa - poprzez bardziej dogł bne badanie tekstów Heideggera. To wła nie wyra eniem owej postawy chc si zaj . Tak te w tym tek cie b d post pował.

Po drugie, artykuł ten zawiera równie istotne szczegóły dotycz ce tej postawy. Podkre laj one istotn sił zapytywa filozoficznych, która w tym wypadku si ujawni, i która czyni badania filozoficzne interesuj cymi dla nauczycieli i studentów. Przypominam, e nie zamierzam ocenia rezultatów tych propozycji, bo nikt nie powinien by s dzi we własnej sprawie.

**Postawa Sokratejsko-Heideggerowska.** Główny temat dzieła Heideggera *Sein und Zeit* dotyczy *Dasein*, kategorii zwi zanej z byciem ku mierci, przez które Heidegger rozumie osi gni cie „bycia sob ” poprzez zdecydowan akceptacj sko czono ci ludzkiej egzystencji, która odsłania ekstazy horyzont czasowo ci wyja niaj c znaczenie bycia bytu. W pracach powstałych po *Sein und Zeit* Heidegger podejmuje temat wzrastaj cych nast pstw ograniczenia ludzkiej egzystencji, a bie ce badania naukowe dotycz ce dorobku Heideggera koncentruj si na konsekwencjach tej radykalnej sko czono ci ludzkiego ycia i ludzkich działa z uwzgl dnieniem tego, e ludzie yj w zróżnicowanych społecze stwach. Dlatego radykalna teoria Heideggera jest eksploatowana po to, eby skonfrontowa j z kwestiami ludzkiej doskonałości, chocia opinie na temat sensowno ci tego przedsi wzi cia s spolaryzowane.

Wyniki tego zamierzenia maj zainteresowa tych studentów, którzy nie mieli wcze niej do wiadczycy skłonno ci filozoficznych. O ile dotycz one aktualnych spraw, studenci s pełni zapału w d eniu do własnej doskonałości (co mo na nazwa młodzie czym idealizmem), bowiem cz sto postzegaj wiat jako aren cynicznych manipulacji niwecznych takie zainteresowania.

Na razie, jak wskazuj poprzednie akapity, projekt u wiadomienia wagi filozofii Heideggera dla ich ycia jest przeladowany swoist terminologi (jak np. ekstazy horyzont czasowo ci) i pełen niemieckich wyra e , jak np. *Dasein*, dla których cz stokro brakuje angielskich odpowiedników. W tym, co nast puje, mam zamiar dotrze do istoty tego, co nazwałem składnikiem ograniczaj cym dla sko czonej egzystencji przez porównanie

do bardziej znanych filozoficznych osobowości, takich jak Sokrates w Platonskiej *Obronie*. Co więcej, staram się wykazać, jakie to rozumienie ma znaczenie dla studentów, i może to im pomóc w odnalezieniu się w nieprzyjaznym środowisku kulturowym, jeżeli chodzi o ich samodoskonalenie.

**Sokrates.** Na podstawie własnego doświadczenia w nauczaniu wstępu do filozofii sądzę, że Sokrates jest odbierany jako wzór filozofa. Jeżeli studenci wnoszą wcześniejsze doświadczenia filozoficzne do procesu nauczania, to wówczas „Sokrates” reprezentuje to doświadczenie bardziej niż jakakolwiek inna postać filozoficzna. Ponadto moi studenci pytani pod koniec semestru wymieniają Sokratesa częściej niż jakkolwiek inną osobę. Jednak ich wspomnienia niekoniecznie są zawsze pozytywne. Wielu z nich uważa Sokratesa za kłopotliwego szkodnika, którego powinno się usunąć i charakteryzują go jako cynika podejmującego cegę polemiki dla samych polemik. Taka charakterystyka zaprzecza temu, czego ich uczyłem, co powoduje moją konsternację. Niemniej trzeba przyznać, że studenci byli pod wrażeniem tej postaci. Mimo że w ocenie studentów był on szkodnikiem, to jest przez nich pamiętany; to w tym względzie wyróżnienie pozostaje nieosiągalne dla innych filozofów. Być może jest to jakiś znak naszych czasów. Studenci podziwiają odwagę Sokratesa, chociaż, z drugiej strony, wzbudza ona ich podejrzliwość. Jak ujawnił to jeden ze studentów, niechcący wyznaczył szacunek dla Sokratesa, potrafił on „zniszczyć rozmówcę”.

W rzeczy samej, kulminacja filozoficznej kariery Sokratesa następuje w momencie postawienia mu podwójnego oskarżenia. Zarzucono mu zdradę stanu (czczenie bogów innych niż ateistyczne) oraz to, co teraz mogłoby być nazwane zamachem na moralność: deprawacją młodzieży. Wysiłki Sokratesa, aby obronić się przed oskarżeniami, tak zniechęciły zgromadzenie, że za jego winę głosowała większość z nich rzeczywiście o tej winie przekonanych. Takie orzeczenie w dużej mierze było spowodowane oburzeniem odmową Sokratesa podporządkowania się regułom gry. Nie prosił o łaskę, nie pozwolił lamentować publicznie sobie i dzieciom, w żadnym stopniu nie okazał skruchy. Jednak decyzja o wymierzeniu kary śmierci była spowodowana sposobem, w jaki Sokrates zbagatelizował to zupełnie sensowną linię obrony, na którą składały się: obietnica zapłaty grzywny, zaniechanie praktyki filozoficznej oraz zostawienie w spokoju zapracowanych i wpływowych obywateli Aten.

Sokrates wykazywał niespotykaną wytrwałość w zadawaniu pytań, co nazywam „metodą Sokratejską” (albo inaczej: niszczeniem rozmówcy). Tej działalności nadawał wielką wartość, ale to ona właśnie przypieczętowała jego los. Według Sokratesa, sprawiedliwym karą za filozoficzne życie jest honorowy wikt, taki jak dla zwycięzców olimpijskich, a to dlatego, że jego poszukiwanie mądrości owocuje cnotą doskonałą, co z kolei dostarcza

szczęścia wiążącego i bardziej trwałego niż to, którego dostarczą obserwatorom zmagania olimpijskie.

Problem pojawiający się, kiedy porównujemy całkowity brak skromności w mowie Sokratesa z jego wcześniejszym wyznaniem: „wiem, a nic nie wiem” - jest czymś, co intryguje moje heideggerowsko nastawione ucho. Dziś ki wyroczni w Delfach wie on tylko tyle, a „nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrego” (23b). W szczególności, Sokrates nie posiada wiedzy o ludzkiej doskonałości (dzielności) czy doskonałej organizacji państwa, która ta wiedza usprawiedliwiłaby fakt, że Euenos z Paros może wydać 5 min za nauczanie uprzywilejowanych synów Aten. Kiedy czytamy ze studentami *Obronę Sokratesa*, realizujemy następujący porządek badań: Sokrates zupełnie nie miał pojęcia o człowieku i organizacji państwa, wiedział tylko tyle, a mimo to utrzymywał, że filozofowanie owocuje ludzką doskonałością i najwyższą formę szczęśliwości. Jak to możliwe? Zapada znacząca cisza, tak jakby bardziej cyniczni studenci się dziłi, i wstąpił do magicznej komnaty, w której mistrz odśpiewał bezcelowo i jałowo całą filozofii, której właśnie nie ma nauczać. Jednakże inni studenci widzą w tym jakiś problem i zaczynamy nad tym pracować. Wśród studentów nie pamiętam przeczytanego fragmentu dotyczącego Euenosa z Paros, więc czytamy go ponownie. Nie zauważają oni najważniejszego punktu, który my, zawodowi filozofowie, widzimy w zrównaniu cnoty i szczęścia (zob. *Obrona*, 36bc-e, mimo mojego uporczywego podkreślenia tego problemu), a więc pomagamy im to ponownie wydobyć. Niektórzy studenci pomagają Platonowi Sokratesowi wybrać z tej jawnej sprzeczności słusznie wskazując, że Sokrates nie twierdzi, jakoby posiadał mądrego bądź tę wiedzę o ludzkiej doskonałości, kiedy prosi o honorowy wyrok. Sądzi, że mieszkańcy Aten powinni podać za tymi cnotami, o ile pragną autentycznego zadowolenia. Lecz inni studenci nie są ukontentowani taką odpowiedzią. Moje początkowe pytanie czyni swoim własnym: „Jeżeli Sokrates nie wie, czym dokładnie jest doskonałość, to jak może twierdzić (o czym była mowa w paragrafie 36e), że czyni ona nas szczęśliwymi? A jeżeli pan (wskazując na mnie) nie wie, czym jest doskonałość, to jak pan może mówić, że cokolwiek jest dobre albo warto o nim w jakimkolwiek sensie?”. Wtedy zapada głęboka cisza.

Wreszcie któryś ze studentów proponuje komentarz w rodzaju: „Być może prawdziwa ludzka doskonałość nie polega na posiadaniu odpowiedzi, tylko na daniu ich?”. A ja na to: „A co, jeżeli z góry wiesz, że każda odpowiedź, której udzielisz na naprawdę trudne pytania dotyczące życia, będzie efemeryczna, ograniczona, a nawet zwodnicza pod jakim istotnym względem?”. Ten czy inny student odpowiada: „To nie znaczy, że się poddajesz - musisz cięgle próbować, bo to jedyny rodzaj doskonałości, jak mogę

mie ludzie”. A ja pytam: „Dlaczego? Dlaczego niepełna doskonałość jest jedyn , jak człowiek może posiadać? Jakże ktokolwiek ma prawo nazywać tę niedoskonałość - doskonałością?”. Mówimy o tym jeszcze przez chwilę , a czasem ktoś inny przedstawia taki komentarz: „Ludzka doskonałość jest niedoskonała, bowiem sami ludzie są niedoskonali, i nawet jeżeli uda ci się coś osiągnąć , to oczywiście jest , że kiedy popełnisz błąd, a któregoś dnia przeciwieństwo i tak umrzemy”.

W ciągu pięciu lat mojej praktyki dydaktycznej, kiedy omawiałem wcześniejsze dialogi sokratyczne, taka sytuacja zdarzyła się dwa lub trzy razy. Za każdym razem myślałem: oto moja szansa. Mogłbym omawiać *Państwo* jako idealistyczny manifest uwzględniający powyższe problematyki , lub zacząć od Heideggera. Podczas gdy całe przedsięwzięcie Platona może być rozumiane jako rozwiązanie trudno ci poruszonych wyżej poprzez odniesienie do najwyższej idei transcendentального dobra, to Heidegger jest pierwszym filozofem od czasów Sokratesa nawiązującym tak nieodparcie do kwestii, które pozostają w obrębie tego radykalnie określonego kontekstu. Żaden inny filozof nie zrobił tyle z takim pełnym zaangażowaniem, wypełniając to zadanie poprzez odwołanie się do tradycji. Obawiam się omawiania ze studentami pierwszego roku nawet niewielkiej części *Bycia i czasu*, ale przypuszczam, że jeżeli studenci zetkną się chociaż z małym fragmentem tego tekstu jako materiałem wiczeniowym służącym do kontynuowania rozmowy na temat *Obrony*, to byłby to paragraf 53 zatytułowany *Egzystencjalny zarys właściwego bycia-ku- mierci*.

**Heidegger.** Oczywiście studenci oczekują jakichś uwag dotyczących natury mojego wyboru. Jak już wspomniałem, dociekanie znaczenia bycia pozwala dotrzeć do Heideggerowskiego zobrazowania najwyższego poziomu ludzkiej egzystencji jako „najbardziej własnej możliwości bycia jestestwa ku mierci”. Cokolwiek znaczący określenie „wolność ku mierci”, służy ono Heideggerowi do zdefiniowania ludzkiej doskonałości. Kwestia sporna jest tu stopień , w jakim sokratejska ocena ludzkiej doskonałości wpływa na poglądy Heideggera, i stopień , w jakim Heideggerowska ocena tej kwestii wzmacnia argumentację sokratejską .

Heideggerowska definicja ludzkiej doskonałości jest próbą przywrócenia pytania o znaczenie bycia poprzez analizę poszczególnego ludzkiego istnienia, które zastanawia się , martwi się , a czasami - po prostu cieszy samym faktem własnego bycia, własnej egzystencji. Chodzi oczywiście o ludzką egzystencję , albo o *Dasein*, jak zwykły mawia Heidegger. Jeżeli istnieje pytanie o znaczenie bycia znajduje się u podstaw niesprecyzowanego namy-

<sup>1</sup> Według Heideggera, jesteśmy zobowiązani do przyjmowania naszej egzystencji w sposób nieuprzedzony, *Dasein* oznacza bowiem także dorazowe „tu-bycie”.

słu nad byciem, to musi ono być ci lej okrelone; zatem Heidegger dochodzi do wniosku, e cała egzystencja *Dasein* winna być nam dost pna.

Ta dost pno jest zaprezentowana w *Sein und Zeit* drog analizy wyró niaj cego si nastroju, w jakim *Dasein* konfrontuje si z własn egzystencj . Wynikaj ce st d zobrazowanie niepokoju jest przypuszczalnie jednym z elementów my li Heideggera, która przenikn ła do naszej kultury. Co wi cej, bior c pod uwag trudy studenckiego ycia, zwłaszcza na pierwszym roku studiów, niepokój jest wszechobecny w do wiadczeniu studenckim. Zatem, mimo e ten niepokój bez w tpienia pasuje do ogólnego wysiłku w dochodzeniu ró nic pomi dzy byciem a sposobami bycia, kluczem do akademickiej prezentacji jest wprowadzenie fragmentów pism Heideggera z uwagami skierowanymi w stron fenomenowi niepokoju, bez wyra nego eksploataowania problematyki ontologicznej. Kiedy ju studenci s nastawieni na fenomen niepokoju, nast pnym krokiem b dzie rozszyfrowanie zwi zku pomi dzy absolutn niedookrelono ci niepokoju a Heideggerowskim pojmowaniem mierci. Pewna wersja tego, co poni ej, pomo e studentom zmag si z tekstem.

Bezprzedmioto trwogi, jej nieukierunkowanie, które czyni j tak osobliw - ujawnia wedle Heideggera projekty, którymi w swej istocie *Dasein* jest. W do wiadczeniu studenckim destrukcyjna obecno trwogi odczuwana jest szczególnie po kolokwium lub nast pnego dnia po zako czeniu egzaminów (dni tu po maturze s podobne). Za wcze nie na wyjazd do domu, zaj cia dobiegły ko ca, a siedzi si w kampusie i nie ma co robi .  
rodkiem ucieczki od takiej sytuacji jest stosowanie rozmaitych form „znieczulenia”, co podkre ła niepowtarzalny charakter tego nastroju. W takich chwilach, mówi c j zykiem Heideggera, kto bezpo rednio konfrontuje si z przyszło ciow , potencjaln struktur ludzkiej egzystencji.

Z czym stykamy si w stanie trwogi? Ka dy z nas musi inicjowa dzia łanie od poziomu niezliczonej ilo ci mo liwo ci lub potencjalnych przebiegów dzia łania . Zwykle podejmujemy czynno w rodku ju trwaj cego przebiegu dzia łania. Robimy to, czego pragn rodzice, lub to, co jest konieczne, aby dosta si do szkoły prawniczej, albo to, co jest konieczne, aby uzyska prawo własnoci. Gdy znajdziemy si w sytuacji przed podj cciem dzia łania, charakter tej mo liwo ci jako takiej jest niepokoj cy, w rzeczywisto ci nas przytłacza, odczuwamy go jako trwog .

mier wdziera si w ten obraz jako granica dla osoby pozostaj cej w trwodze. Równie niepokoj cym co mo liwo ogołocona z aktywno ci, jest kłopotliwy aspekt egzystencji: mo liwo nieistnienia mie ci si w niesko czonym uniwersum ró nych mo liwych sposobów nieistnienia. Ta mo liwo , któr Heidegger definiuje jako mier , oznacza ustanie wszelkich mo liwo ci. Jest to wyj tkowa niemo no spo ród wszystkich, jakie mo e-

my napotka ; dla Heideggera mo liwo ustania wszelkich mo liwo ci jest podstaw wszelkich mo liwo ci i struktur , z której taka mo liwo si wyłania.

Porz dek wyja niania przebiega zatem od aktywno ci do mo liwo ci i od mo liwo ci do niemo no ci ( mier ). Wyj tkowa warto mierci polega na tym, e jest ona w stanie zamkn nieokre lono l ku w okre lonych granicach. Innymi słowy, po Heideggerze to nie rozwa anie na temat mierci, ale rozpoznanie egzystencjalnej totalno ci mierci przywołuje, jako potencjaln , niemo liwo istnienia.

**Konkretne aspekty filozofii sokratejsko-heideggerowskiej.** Zwró my uwag na słowa Heideggera w centralnym punkcie nast puj cego paragrafu: „Trwoga trwo y si o mo no bycia tak okre lonego bytu i otwiera w ten sposób mo liwo ostateczn . Poniewa wybieganie indywidualizuje jestestwo w zasadniczy sposób i tak zindywidualizowanemu pozwala naby pewno ci całokształtu jego mo liwo ci bycia, zatem to wychodz ce od podstawy jestestwa jego rozumienie siebie charakteryzuje podstawowe poło enie trwogi. Bycie ku mierci jest z istoty trwog . (...) Wybieganie odsłania jestestwu zatrat w Sobie-Si i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na pocz tku przez zatroskan troskliwo , mo liwo bycia sob , sob jednak e w nami tnej, wyzbytej złudze Si , faktycznej, pewnej samej siebie i twoczej si wolno ci ku miercii”<sup>2</sup>.

Droga do tego stwierdzenia w *Sein und Zeit* jest długa i uci liwa. Sugeruje to Haideggerowskie wprowadzenie wa no ci i pomylenie pytania o znaczenie bytu, jego decyzja, aby u y metody fenomenologicznej do wskrzeszenia tego zagubionego pytania, jego wyja nienia znaczenia bycia poprzez analiz „wiatowo ci” wiata, jego artykulacj egzystencjalnych charakterystyk ludzkiego bycia w wiecie i inne sprawy wa ne dla ucznia Heideggera. Te kwestie nie powinny by dla nas przeszkod w uchwyceniu istotnego wyd wi ku tego fragmentu, a nawet całego tekstu, mianowicie ochoty czy te nawet rado ci filozofowania, w obliczu wiadomo ci granic ludzkiego istnienia. Jest to radosna postawa gotowo ci, która daje nam zdolno zrozumienia i, pomimo trudno ci obcowania z tekstami Heideggera, wprowadza nas w twórczo Sokratesa.

Po pierwsze, u obu my licieli mo emy zauwa y zbie no w rozumieniu najwy szego poziomu ludzkiej egzystencji. Dla Sokratesa jest nim dociekanie prawdy, podczas gdy dla Heideggera jest to co , co nazywa on „byciem w mo liwo ci”. Sokrates z *Obrony* mo e pomóc studentom rozumie słowa Heideggera w ten sposób, e gdy Heidegger mówi o mo liwo ciach *Dasein*, to ma na my li aktywne, pozytywne nastawienie Sokratesa w poszukiwaniu

<sup>2</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeło ył B. Baran. Warszawa 1994, 266.

istoty rzeczy (doskonała); to rozwi zanie jest przynajmniej po cz ci nieznanne i prawdopodobnie niepoznawalne, ale jednak warte zachodu.

Dla Sokratesa z wczesnych dialogów znajdowanie odpowiedzi jest zawsze podporz dkowane udziałowi w procesie dociekania prawdy. Uwaga Platona w rednich i pó nych dialogach skupia si na takich problemach, jak teoria idei, nie miertelno duszy, czy struktura Kosmosu, ale tych w tków Plato skiej filozofii nie ma jeszcze w *Obronie*. Decyzj , aby do ko ca pozosta wiernym własnym zasadom, Sokrates podejmuje bez wzgl du na konsekwencje. Heideggerowska analiza autentycznej egzystencji, jako bycia-ku- mierci *Dasein*, doskonale pasuje do radykalnej postawy demonstrowanej przez Sokratesa. Według Heideggera, autentyczno egzystencji polega na u wiadamianiu sobie nieuchronno ci mierci. *Dasein* ani jej nie unika, ani jej nie osłabia, ani nie wyja nia. „Takie rozmy lania o mierci wprawdzie nie odbieraj jej całkowicie charakteru mo liwo ci, bo nadal rozwa a si j jako nadchodz c , ale osłabia j przez wyrachowan wol dysponowania ni ”<sup>3</sup>. Oto sens całego opisu zawartego w *Obronie*, gdzie ycie filozoficzne zyskuje swe najpełniejsze potwierdzenie jako najlepsza droga yciowa, zwłaszcza e Sokrates zostaje skazany na mier .

Mimo wszystko, decyzja Sokratesa nie jest aktem poddania si i nie mo e by rozumiana jako przyznanie si do pora ki. Ale jako zgoda na samounicestwienie si - mo e by rozumiana jako rozwi zanie pozytywne. Praca Heideggera pomaga to zrozumie . Podobnie jak u Sokratesa, stawianie czoła mierci jest czym przeciwnym rezygnacji. To dlatego, e bycie-ku- mierci jest aktywnym, samoafirmuj cym si procesem, wewn trz którego kto wchłania podstawow i ostateczn granic ludzkiej egzystencji. A to dlatego, e miertelno podkre la i zawiera w sobie wszystkie mo liwe działania i wybory, rozpoznaj c granice, w które s wpisane. Nie jest to tylko droga samorozumienia, jest to droga samowyzwolenia. Dla Heideggera stani cie twarz w twarz ze swoj sko czono ci jest wolno ci .

A jak to jest u Sokratesa? Pomimo dwuznacznego wniosku zawartego w *Dialogu* (co jest lepsze: ycie czy mier ? Bóg raczy wiedzie ), porównanie z Heideggerem sugeruje, e przyjaciele, którzy pod koniec dialogu otrzymuj błogosławie stwo Sokratesa na dalsze ycie, tak e mog robi to, co Sokrates i podlegaj temu samemu losowi. Liczy si wiadectwo, jakie człowiek daje radz c sobie z własnymi ograniczeniami; postawa yciowa Sokratesa została ukształtowana przez nieustann wiadomo własnej miertelno ci.

Dla celów edukacyjnych ten zwi zek mo e by wydobyty poprzez nast pnych pi aspektów antycypacji mierci, jak to Heidegger prezentuje

<sup>3</sup> Tam e, 261.



w paragrafie 53 (*Egzystencjalny zarys wła ciwego bycia ku mierci*): mier jako najbardziej własna mo liwo jestestwa, jako najbardziej bezwzgl dna mo liwo jestestwa, jako najbardziej nieprzezwy alna mo liwo jestestwa, jako najbardziej pewna mo liwo jestestwa i jako nieokre lona mo liwo jestestwa. W ka dym z tych aspektów mierci Sokrates i Heidegger wzajemnie si dopełniaj

**mier jako najbardziej własna mo liwo jestestwa** (*ownmost*). Sokrates, abstrahuj c od innych celów yciowych, nieustannie zwraca uwag na znaczenie doskonała ci. Bogactwo, powa anie i zaszczyty bledn w porównaniu z tym najwspanialszym mo liwym stanem duszy. Pod tym wzgl dem proces dociekania jest nierozzerwalnie zwi zany z rozpoznaniem tego, co jest wa ne i tego, co jest drugorz dne. Heideggerowski postulat potraktowania swojej egzystencji jako najbardziej własnego do wiadczenia (*eigenst*) mo e by zrozumiany zgodnie z Sokratejsk wypowiedzi dotycz c dóbr materialnych i doskonała ci duszy<sup>4</sup>, bowiem autentyczna egzystencja wyra a si w tym, co rzeczywi cie nale y do *Dasein*. To nie jest to, co inni ludzie - ogólnie mówi c - uwa aj za wa ne; doskonała jest raczej mo liwo ci , która nale y do *Dasein* w jego najgł bszym sensie. Jakkolwiek ograniczenie ustanawia fundament mierci, która okre la wszelkie mo liwe projekty stawiania czoła temu zagadnieniu, to liczy si ono bardziej ni cokolwiek inne. W rzeczywisto ci konfrontacja z tym ograniczeniem stanowi podło e wszystkich mo liwych działań i zawczasu wytycza ich wzgl dn doskonała .

Sokrates stara si wyja ni , e to nie postawienie go przed s dem konfrontuje go ze mierci , gdy on ma j przed oczami nieustannie. St d te jego apel o skierowanie uwagi na sko czon doskonała ułatwia nam zrozumienie Heideggerowskiego opisu mierci jako do wiadczenia najbardziej własnego, poniewa obaj my liciele podkre laj wag doskonała ci jako czego , co najbardziej przynale y ludzkiej osobie, oraz uwypuklaj jej sko czono . Opis Heideggerowski dostarcza rozwini cia Sokratejskiego naku, od kiedy mier jako granica i podło e ludzkiego wysiłku pomaga wyja ni , dlaczego decyzja Sokratesa znalezienia si w obliczu mierci jest przestaniem na temat tego, co jest dla niego najbardziej własnym do wiadczeniem.

**mier jako najbardziej bezwzgl dna mo liwo jestestwa.** Po drugie, to zobowi zanie do badania (lub te istnienia w mo no ci), poci ga za sob nie tylko uwzgl dnienie tego, co do kogo najbardziej nale y, ale tak e odgnanie si od szeroko poj tego nurtu ycia. Dla Sokratesa wyra a si to w odmowie prowadzenia „normalnego” ycia. (Nigdy nie pobierał opłat za nauczanie, nigdy nie szukał jakiegokolwiek wynagrodzenia i odmawiał peł-

<sup>4</sup> „(...) i mówi im, e nie z pieni dzy dzielno ro nie, ale z dzielno ci pieni dze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne” (Platon: *Obrona Sokratesa*, w przekładzie W. Witwickiego. Warszawa 1958, 30 b).

nienia jakichkolwiek funkcji publicznych.) Natomiast w przypadku Heideggera to wyobcowanie wyraża one jest poprzez niezależność od iluzji „Si”, które zawarte jest w przypuszczeniu, a najbardziej własną moją nie może być do niczego odniesiona. Sokratejskie pojęcie cienia prywatnego jest szczerze poparte przez Heideggera (przynajmniej w 1927 roku), a do stwierdzenia, że wszystkie bycia-z-innymi zawiodły nas, kiedy we miemy pod uwagę nasz, najbardziej własny moją istnienia.

**mier jako najbardziej nieprzewyci alna moją jestestwa.** Zwrócili my już uwagę na afirmatywny charakter Sokratejskiej zgody na mier. Jego decyzja, aby filozofować do mierni, wyraża wolność, która może być osiągnięta tylko poprzez akceptację czyichś swoistych ograniczeń. Dzieło Heideggera pomaga wyjaśnić to specyficznie ograniczone wolno, bowiem mier, według niego, nie może być przewyci ona.. Nie może na jej uniknąć, zignorować, odsunąć na bok - jest ona istotnym składnikiem ludzkiej egzystencji, który jest zarazem niezbywalny i wszechobecny. Wolna akceptacja tych ograniczeń, to znaczy, pełne uznanie niemoją ci przewyci enia skożonej egzystencji, jest najwłaściwszą wolnością. Słowa Heideggera, które trafnie opisują Sokratesa dumnie opuszczającego się, następują: „Najbardziej własną, bezwzględnie moją jest nieprzeżyciona. Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczną moją egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprzeżycioną ci jak niewłaściwie bycie ku mierni, lecz się jej dobrowolnie poddaje. Wybiegając wyzwalając się ku własnej mierni uwalnia od zatyry w ród przypadkowego natłoku moją ci, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne moją ci, które poprzedzają nieprzeżycioną”<sup>5</sup>.

Zatem i dla Sokratesa, i dla Heideggera bycie-ku- mierni oznacza uchwycenie sedna ludzkiej egzystencji, po to, aby w taki sposób, samookreślić się, uzyskać wolność.

**mier jako najbardziej pewna moją jestestwa.** Po czwarte, to oddanie się filozofii w obliczu mierni jest pewne (co obecnie oznacza akceptację skożonej struktury własnej egzystencji). Dla Sokratesa, jakkolwiek z jednej strony życie wypełnione dociekaniem jest zasadniczo niepewne co do ich wyniku (niepewne co do kwestii, czy doskonałość daje się zdefiniować), to z drugiej strony zasadniczo pewne jest, że taka droga jest najlepsza. Dla Heideggera pozostawanie w moją ci jest trwogą, ale również zawiera prawdziwe samoutwierdzenie się - utwierdzenie się, a ten napawający trwogą projekt jest znacznie lepszy niż ucieczka od skożoności przez pogranie się w codziennych sprawach.

<sup>5</sup> *Bycie i czas*, wyd., cyt., 264.

**mier jako najbardziej nieokre lona mo liwo jestestwa.** Jest to nie tyle pewno wiedzy o tym, e umrzemy (owo „kiedy” pozostaje trwale nieokre lone), ile pewno , e jeste my miertelni. Sokrates jest oboj tny wobec mierci jako rzeczywistego wydarzenia; co si liczy, to sposób, w jaki kto yje my l c o mierci jako ci głej, ale czasowo nieokre lonej mo liwo ci.

Zarówno Sokrates jak i Heidegger uznaj mier za integraln cz tego, czym jeste my i podkre laj wag ycia ze wiadomo ci mierci. Znowu, nie chodzi tu o rezygnacj w obliczu nieuchronnego ko ca, ale o piel gnowanie ycia w jego sko czonych granicach, które widoczne s tylko poprzez kontrast z całkowit niemo liwo ci okre lenia mierci. Dla Heideggera to piel gnowanie zachodzi poprzez ycie w trwodze, które odsłania prawd egzystencji jestestwa.

„Wybiegaj c ku w nieokre lony sposób pewnej mierci jestestwo otwiera si na wypływaj ce z samego jego «tu oto» ci głę zagro enie. Bycie ku kresowi musi trwa w tym samym zagro eniu i nie mo e go przesłoni , zmuszone raczej do wykształcenia nieokre lono ci pewno ci. Jak jest egzystencjalnie mo liwe rzeczywiste otwieranie tego stałego zagro enia? Wszelkie rozumienie poło enia jest poło one. Nastrój stawia jestestwo wobec rzucenia jego „ e-ono-jest-tu-oto”<sup>6</sup>.

Czy dla Sokratesa nie jest tak, e dociekania s oddaniem si niepewno ci w kwestiach nie tak znowu odległych od trwogi, któr Heidegger powy ej opisuje? Z pewno ci w wysiłku Sokratesa jest pewien spokój, którego nie znajdujemy u Heideggera. Tak te porównanie to skłania nas, aby przyjrze si nieco bli ej jego postawie. By mo e jego spokój jest bardziej frapuj cy ni si pocz tkowo wydawało.

Zbieraj c razem tych pi aspektów, mier jawi si jako wyznacznik nieprzejednanej sko czono ci całego procesu. Pod tym wzgl dem przykład Sokratesa pozwala na bardziej trafñ interpretacj . Heideggerowskie przekonanie, e bycie-ku- mierci jest równe autentycznemu byciu sob , niekoniecznie jest wiadectwem chorobliwej fascynacji schyłkowo ci popularnej w ród wielu niemieckich intelektualistów okresu mi dzywojennego (niektórzy dzisiejsi studenci my l podobnie); raczej wolno wobec mierci anga uje wolñ akceptacj granicy nale cej do ludzkich poczyna . Zatem Heidegger i Sokrates nie pojmuj mierci jedynie jako ko ca całego ludzkiego ycia, lecz równie - a nawet przede wszystkim - jako kres wszelkich ogranicze , jakich człowiek do wiadcza w swoim yciu. mier wyznacza pocz tek i koniec całej ludzkiej aktywno ci, poniewa jest ona ugruntowana w sko czono ci. Jeste my niedoskonali lub doskonali, lecz tylko w stopniu wła ciwym człowiekowi, mier za stanowi tego pierwszy przykład i wci

<sup>6</sup> Tam e, 266.

przypomina nam o naszej niedoskonałości. Kluczem zarówno dla Heideggera jak i Sokratesa jest uchwycenie granicy fundamentalnej dla ludzkiej aktywności, która jest podstawą dążenia do doskonałości czy też autentyczności.

**Konkluzja.** W tym tekście usiłowałem wydobyc wspólny, filozoficzny podstaw różnicy między Sokratesem a Heideggerem. Ta praca ma na celu przedstawienie pełnego, filozoficznego podejścia, które reprezentują Heidegger i Sokrates, nie zaś traktowanie *Obrony* czysto instrumentalnie jako narzędzia do objaśniania *Sein und Zeit*. Studenci nieustannie oczekują, że filozofowie mają coś i tworzą coś wspólnie nie będąc prezentami własnej filozofii. To oczekiwanie jest skierowane przeciwko wykładowcom, i dobrze, że tak jest. A jaka jest moja filozofia? Skłaniam się do tego, aby to pytanie odłożyło na bok, bowiem jego wyjaśnienie zaczęłoby kolidować z pracą nad Platonskimi dialogami. Mimo wszystko, zajęcia nie dotyczą moich poglądów, ale zawartości czytanych tekstów. Moim zadaniem jest wprowadzenie studentów w historię myślenia, a nie propagowanie moich własnych idei. Jednak unikanie tych pytań, sformułowanych skądinąd z dobrymi intencjami, powoduje utratę rzadkich okazji do przekazania czegoś naprawdę znaczącego: smaku autentycznego filozofowania. Podobnie moi przyszli koledzy po fachu, słusznie pytają o moje zamiary i do wiadomości dotyczącej wykładania Heideggera. Przypominam, że pomijam te pytania, bo i tak praca z początkującymi studentami i analiza wczesnych dialogów Platona jest wystarczająca dla siebie. Celem wstępnych zajęć nie jest rozwijanie detali mojej pracy doktorskiej, ale podstawowa konstrukcja tekstów filozoficznych. Tak czy inaczej można uznać, że wstępny kurs filozofii jest w jednakowym stopniu ukierunkowany na filozofowanie jak i nauczanie filozofii. Jeśli w kształceniu akademickim dziedzina filozofii ma jakąś znaczącą rolę do spełnienia, to opisana próba wychodzi temu zadaniu naprzeciw. Filozofia bowiem, to zarówno praca badawcza, jak i prezentowanie własnego stylu myślenia.

Próbowałem więc wykazać, że odpowiedź na pytania zasygnalizowane na wstępie uwzględnia to, czego oczekuje się od procesu dociekania filozoficznego, i co jest ugruntowane w całej tradycji filozofii zachodniej, od Sokratesa po Heideggera. Studenci wkraczają więc nie tylko do pracowni akademickiej, ale i w świat autentycznego filozofowania. Oni tymi problemami, za lektury chłoną równie intensywnie, jak inne impulsy myślenia. Nie ma co ukrywać, że nasza tradycja kulturowa jest osadzona na różnych pierwiastkach, co wszelako nie znaczy, że nie możemy określić naszych korzeni; jeśli więc możemy pomóc studentom w ledzeniu stylu filozofowania Sokratesa i Heideggera, to jest nadzieja, że będą oni samodzielnie rozszerzać swoje umiejętności w tym zakresie, tak niezależnie od poleceń swoich nauczycieli. Krótko mówiąc mamy szansę, aby stać się prawdziwymi miłośnikami myślenia.