

ANDRZEJ NAWROCKI

Akademia Pedagogiki Specjalnej
w Warszawie

IDEA WINY: KWESTIA PODSTAWY ONTOLOGICZNEJ I PODSTAWY, JAK MOŻE DLA NIEJ STANOWI DONACJA

W artykule tym chciałbym skierować uwagę na zagadnienie egzystencjalnej podstawy dla idei winy - na przekonanie, że idea winy może istnieć tylko dzięki winie egzystencjalnej - i przedstawić hipotezę, że to raczej donacja, a nie ontologia, może być podstawą, czy też warunkiem dla tej idei. Kwestia egzystencjalnego warunku idei winy, naszkicowana wstępnie przez Martina Heideggera w dziele *Bycie i czas*¹, nie doczekała się rozwinięcia w późniejszej jego twórczości. W komentarzach do rozważań zawartych w tej książce często podkreśla się odległość dzieła przekonania Heideggera o winie egzystencjalnej od tradycyjnych ujęć winy". Niekiedy badacze poszukują kontynuacji tego w tekście etycznym w późniejszych pismach Heideggera². Kiedy indziej starają się wyakcentować wypowiedzi niemieckiego filozofa, w których odcina się on od wyrażonych w *Byciu i czasie* przekonań etycznych, a więc także od kwestii winy³. W artykule tym skoncentruję się przede wszystkim na tekstach samego Heideggera, by wskazać w nich w tym, co dotyczy winy i dotyczy donacji. Chcę rzucić nowe światło na zagadnienie warunku idei winy, kierując uwagę na to, że idea ta może być uwarunkowana donacją, pod warunkiem, że kwestia bycia zostanie oddzielona od donacji - jak to przedstawia Jean-Luc Marion. Poruszenie tego w tekście wydaje się ważne, bo mimo upowszechniania się przekonania o trudności w określeniu stopnia odpowiedzialności człowieka za swoje czyny w odwołaniu się do

¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994.

² P. Dybel: *Panie Heidegger, kiedy pan napisze etyk? (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera)*, w: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1/4 (1990), s. 326-337.

³ K. Stachewicz: *Martina Heideggera mylenie gruntu etyki*. „Etyka” nr 37 (2004), s. 127-138.

⁴ J. Jaxa-Rożen: *Wina i sumienie w dziele Martina Heideggera*, w: P. Dybel (red.): *Sumienie, wina, melancholia*. Warszawa 1999, s. 68-71.

poczucia winy i mimo rzeczywistej niejasności kategorii winy⁵, zagadnienie winy wydaje się być związane z najbardziej podstawowymi elementami rzeczywistości ludzkiej⁶.

Podstawowe przesłanki. Rozważanie o winie, czy długu (*Schuld*) egzystencjalnym w dziełach Heideggera pojawiło się tylko jeden raz. Poruszył on tę kwestię w 58 paragrafie *Bycia i czasu*, przy okazji analizy dotyczącej sumienia. Kwestia winy stanowi w tym dziele zagadnienie dodatkowe, wprowadzone z powodu konieczności wyjaśnienia, w jaki sposób zew (*Ruf*) sumienia przyzywa jestestwo, znajdując się w niewłaściwym położeniu, do położenia właściwego. Wina okazuje się tu elementem wzajemnego oddziaływania zewu sumienia i odzewu na niego. W języku tego dzieła mówi się, że zew sumienia "odsyła" do odzewu. Słowo „odsyłanie” nie ma sugerować, jakoby odzew funkcjonował samodzielnie. Zew sumienia i odzew stanowi sprzeczność z sobą, co oddane zostało w polskim tłumaczeniu przez zapis graficzny słowa „odzew” jako „od-zew”. Odzew jest więc tym, co towarzyszy w jestestwie zewowi sumienia. Jeśli zadać pytanie o to, co staje się słyszalne dzięki zewowi sumienia, odpowiedź przychodzi następująca: słyszalne staje się odzew. Odpowiedź na pierwsze pytanie przynusza do zadania kolejnego pytania i to ono doprowadza do kwestii winy. Po przedstawieniu zagadnienia zewu i odzewu Heidegger zapytał: „co jest zawsze w zewie z istoty dane do zrozumienia”⁸? Pytanie to nie dotyczy samego zewu, czy odzewu, ale tego, co jest słyszalne we wzajemnym odsyłaniu pomiędzy nimi. W odpowiedzi Heidegger wyjaśnił: „przyzywając od-zew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że (...) jest winne”⁶.

Myśl Heideggera dotycząca winy egzystencjalnej uwypukla fakt, że gdy pytamy, co daje do zrozumienia zew, sięgamy naszym pytaniem w miejsce, z którego zew wzywa. Miejsce, w które zew odsyła, nie może być różnym od tego, z którego on wychodzi. Jeśli więc zew wzywa, musi

⁵ R. Piłat zwraca na przykład uwagę, że poczucie winy: "nie jest wiarygodnym świadectwem popełnionej krzywdy" (R. Piłat: *Krzywdy i zado uczynienie*. „Etyka”, 1996 (29), s. 30). Stwierdzenie to zostało podtrzymane w publikacji księżkowej tego autora (*Krzywdy i zado uczynienie*. Warszawa 2003, s. 17), a nawet podkreślone zdaniem: "twierdzę, że dla rozważań o krzywdzie i zado uczynieniu kwestia winy jest stosunkowo nieistotna, a przynajmniej może być zawieszona" (tamże, s. 99).

⁶ Wymownym świadectwem takiego przekonania w ostatnim czasie stała się książka M. Grabowskiego *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej* (Toruń, 2001).

⁷ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

⁸ Tamże, s. 403.

w jestestwie pojawia się jakiś brak, jakaś niemoc, o której sam ten zew wiadczy. To właśnie ta niemoc jest dana do zrozumienia w odzwiedleniu, a wiadomo, że tej niemoci, wiadomo tego braku, Heidegger nazywał winę (długiem).

W prowadzonym w *Byciu i czasie* wywodzie żadne sformułowanie nie wskazuje na to, by wina egzystencjalna miała jakikolwiek związek z przewinieniem. Zew sumienia ujawnia, że egzystencja jestestwa nigdy nie jest pełna. Niepełność egzystencji jestestwa nie jest jednak wynikiem zaniedbania z jego strony. Niepełność ta wiadczy natomiast o tym, że jestestwo nie troszczy się sprawnie o siebie. Okazuje się bowiem, że jego działanie nieustannie paraliżuje jakieś „ziarnko piasku”. Choć więc z sobą jestestwa jest troska i nie może ono zatroszczyć się o siebie tak, by ustanowić siebie jako podstawę egzystencji i zrealizować swoje projekty, brak pełnej troski o siebie nie jest przewinieniem jestestwa.

W rozważaniu Heideggera „pozywanie” nie ma charakteru oskarżenia. Filozofowi nie chodziło o przypomnienie niedoskonałości ludzkiej, ale o skierowanie uwagi na zagadnienie winy, pojmowanej w jej najgłębszym sensie - dla Heideggera w sensie egzystencjalnym. Z pewnych względów wydaje się jednak, że prowadzone przez filozofa rozważanie nie jest spójne. Niespójność wywodu wychodzi na jaw, gdy podkreśla się, że autor w odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się idea winy w ogóle, stwierdził, że idei tej nie można na sobie w sposób dowolny wymyślić⁹. Dodał on przy tym, że bycie winnym u podstawy swego bycia „stanowi dopiero ontologiczny warunek tego, że jestestwo faktycznie egzystuje, może stać się winne”¹⁰. Tym samym owiadczył, że wina egzystencjalna stanowi warunek, dzięki któremu może stać się idea winy. Stwierdzenie to wywołuje wątpliwość: jak wina egzystencjalna, pozbawiona aspektu przewinienia, może stać się warunkiem idei winy? Przecież aspekt przewinienia jest nierozdzielnie związany z ideą winy. Słowa Heideggera, w których podkreśla on, że wina egzystencjalna stanowi warunek idei winy, wydają się wiadczyć przeciwko niemu, bo okazuje się, że starał się on wskazać egzystencjalną winę, która warunkuje ideę winy, ale która nie ma nic wspólnego z przewinieniem, a ona jest nierozdzielczym elementem wszelkiego namysłu o winie. Czy więc egzystencjalna wina (dług), ze względu na brak w niej aspektu przewinienia, nie pozostaje raczej bez związku z ideą winy?

Istnieje jeszcze jeden aspekt myśli Heideggera dotyczący winy, który wzbudza sprzeciw. Niemiecki filozof dołożył wiele starań, by

⁹ Tamże s. 395.

¹⁰ Tamże s. 402.

przekona, że u podstaw idei winy leży wina egzystencjalna. Jego zdaniem, najlepszą ilustracją tych zależności uzyska powinniśmy analizując sytuację zadłużenia - bycia winnym w sensie posiadania długu. Heidegger wspominał tu o sytuacji, w której „należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje”¹¹. Dzięki temu przykładowi możemy sobie uświadomić, że wina egzystencjalna odnosi się do egzystencjalnej troski. Filozof napisał bowiem: „bycie winnym» takiego typu odnosi się *do tego, o co się można troszczyć*”¹². Jednak idea zadłużenia, z jaką mamy tu do czynienia, tylko w niewielkim stopniu uwarunkowana jest egzystencjalną winą, bo i dług, i troska ujawniają się we współbyciu z innymi - czego nawet Heidegger nie zapomniał odnotować¹³. Dług egzystencjalny i troska egzystencjalna są związane tylko z troską o siebie. Wina egzystencjalna byłaby podstawą dla idei zadłużenia, gdyby posiadanie przez mnie długu wynikało z tego, że sam nie jestem w stanie zadbać o siebie, a ów dług jedynie z tego powodu pozostawał dla mnie niespłacalny. Niestety, długim zaciągamy również z przyczyn od nas niezależnych i w sytuacjach, gdy jesteśmy w stanie o siebie zadbać. „Zatroskanie we współbyciu” tak samo dla Heideggera oznacza zatroskanie o innego i wyraźnie pisze on w tym kontekście o „współbyciu z innymi”¹⁴. Nic to nie wskazuje, by na tym etapie swej twórczości pojmował on „innych” niewłaściwie i w rzeczywistości czynił ich to samymi z nami. Wszystko to oznacza, że idea zadłużenia zawiera odmienną zawartość treściową, niż to umożliwiłaby wina egzystencjalna. By dług był metafizycznym długiem, musi istnieć zarówno dłużnik, jak i ten, u którego się ktoś zadłuża - wierzyciel różny od dłużnika. Gdy wierzyciel utożsamia się z dłużnikiem, dla dłużnika ginie. Tak właśnie dzieje się w sytuacji winnego jestestwa: rzeczywisty dług przestaje tu istnieć. W sytuacji egzystencjalnej nie jestem w stanie odpowiedzieć na pytanie, u kogo mam dług. W sytuacji tej odnosi się tak samo do siebie, że sam zadłużyłem się u siebie. Takie zadłużenie nie ma jednak nic wspólnego z ideą winy, jako długu. Patrząc w perspektywie metafizycznej, zadłużenie u samego siebie jest absurdem.

Drugi przykład podany przez Heideggera dotyczy bycia przyczyną, sprawcą, czy też powodem czegoś - bycia winnym moralnie z powodu popełnienia czynu zakazanego. Gdy Heidegger pisał o tego rodzaju winie, podkreślił, że jego kolejny przykład nie pokrywa się z poprzednim.

¹¹ Tamże, s. 395.

¹² Tamże, s. 396.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Dług i wina nie oznaczają tego samego, gdy można być dłużnym, nie będąc temu winnym - może bowiem być tak, że to ktoś inny zaciągnął dług w moim imieniu. Mimo że mamy tu do czynienia z odmienną sytuacją niż w przypadku długu, również ta idea winy moralnej nie wydaje się być uwarunkowana sytuacją egzystencjalną. Gdy rozważa się tego rodzaju winę, kwestia osoby, wobec której się jest winnym, staje się jeszcze bardziej aktualna, niż w poprzednim przykładzie. Można samego siebie czynić winnym - jak pisze Heidegger - łamiąc prawo, czy powodując zagrożenie egzystencji innego. Winę zaciągamy również wtedy, gdy sprowadzamy egzystencję innego na manowce lub łamiemy ją. Wszystko to może mieć miejsce wraz ze złamaniem prawa lub bez łamania prawa publicznego, ale z pogwałceniem wymogów obyczajowych. Choć w pierwszym momencie chodzi o „czynienie siebie winnym”, a w drugim o *stawanie się winnym wobec innych*¹⁵, wiadomo, że jest się winnym wobec kogoś innego, nie zanika w żadnej z tych sytuacji i Heidegger wyraźnie zdawał sobie z tego sprawę. Czynienie siebie winnym wobec prawa, które jest racjonalne, tylko z pozoru wyklucza innego i czyni go tym samym, co my. Choć rozum nie może wystąpić przeciw sobie, inny jest tu obecny, chociażby jako dawca prawa, ten, który je sankcjonuje, lub chociażby tylko jako ten, kto czyni je obowiązującym - nawet w przypadku prawa nie odnoszącego się do osób: całkowicie formalnego. Z tego też powodu wina egzystencjalna, wbrew przekonaniu Heideggera, nie stwarza warunku do zaistnienia idei winy moralnej. Gdy przyjmujemy perspektywę egzystencjalną - jak zauważył Emmanuel Levinas - zawsze tracimy z oczu innego.

W przedstawianej tu argumentacji nie chodzi o uwypuklenie powszechnie znanego faktu, że rozważanie o winie, zaproponowane przez Heideggera, jest pozbawione odniesienia do Boga. Choć brak tego odniesienia zadziwiłaby każdego czytelnika, wiadomego związku poglądów zawartych w *Byciu i czasie* z życiem religijnym tego filozofa w okresie, w którym dzieło to powstawało¹⁶, nie chodzi o to, by obecnie położyć akcent na sprawy wiary. Należy raczej skierować uwagę na fakt, że idea winy, związana jest z odniesieniem człowieka do tego, co od niego inne i to właśnie tego odniesienia w rozważaniu o winie egzystencjalnej jest brak. Jeśli więc w kulturze zachodniej mamy do czynienia z ideą winy, to idea ta funkcjonuje niezależnie od egzystencjalnego ujęcia winy z

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por.: O. Pöggeler: *Filozofia i teologia w "Sein und Zeit"*. "Edukacja Filozoficzna", 1997 (23); J. Tischner: *Mylenie według wartości*. Kraków 2002, s. 114-144.

dwóch powodów: powodu braku w ujęciu egzystencjalnym aspektu przewinienia, i z powodu braku odniesienia do tego, co inne.

Gdy Hannah Arendt pisała: „najwyraźniej Heideggerowi nigdy nie przyszło do głowy, że czyniąc wszystkich ludzi słuchającymi «głosu sumienia» równie winnymi, w rzeczywistości ogłosił powszechnie winno: kiedy wszyscy są winni, nikt nie jest winny”¹⁷, zwracała uwagę na rozmycie kwestii winy w dziele Heideggera. Wypowiedź ta może być jednak rozumiana również inaczej. Można w niej dopatrzeć się skonstatowania faktu, że gdy jestestwo jest winne w sensie Heideggerowskim, zanika idea winy, bo wszyscy stają się tacy sami. Przy takiej interpretacji myślicielka ta okazuje się również stwierdzać, że wina egzystencjalna nie jest podstawą idei winy. Jeżeli bowiem wina egzystencjalna byłaby warunkiem idei winy, to powinna uwypuklać winę człowieka w jej najbardziej właściwym sensie idealnym, a tak nie jest - ona winę nie rozmywa.

Istnieje jednak pewien sposób rozumienia idei winy, który wydaje się być uwarunkowany egzystencjalnie winą. Uwarunkowanie to ma miejsce wtedy, gdy idea winy staje się dla nas bytem pojęciowym, istniejącym obiektywnie - takim bytem pojęciowym, o którym mówił Edmund Husserl. W ten sposób o idei winy mówi ten, kto podkreśla, że pojedynczy człowiek nie sięga ideału wyznaczonego dorobkiem innych ludzi - tak jak jest to sugerowane w dziele późniejszym od *Bycia i czasu*, w *Kryzysie nauk europejskich*¹⁸ Husserla. Idea winy oznaczałaby w tym wypadku rozbieżność między zadaniami człowieka jakiegoś sobie wyznaczył i tym, co z nich on realizuje. W tej sytuacji sama ludzkość jest odpowiedzialna za to, że nie wznosi się do ideału, jaki sobie wyznaczyła, a więc jest zadłużona i winna wobec samej siebie. Przykłady przytaczane przez Heideggera pokazują jednak, że w słowach o idei winy nie należy zbyt dopatrywać się krytyki, przeczuwanego zapewne już przez niego na tym etapie, choć jeszcze nie obecnego w dziele Husserla, aspektu myślenia.

Ostatni element, na który należy zwrócić uwagę, omawiając podstawowe przesłanki przedstawianego tu rozumowania, to kwestia donacji. W dziele Heideggera zagadnienie donacji poruszone zostało zaledwie jeden raz: w późnym jego dziele i w sposób szczególny. Stało się to podczas seminarium *Czas i bycie*. Filozof podkreślił wtedy, że istnieje koincydencja pomiędzy darem i byciem bytu. Bycie bowiem, „od zarania zachodnioeuropejskiego myślenia po dzień dzisiejszy”¹⁹, oznacza „wyista-

¹⁷ H. Arendt: *Wola*. Warszawa 2002, s. 256.

¹⁸ E. Husserl.- *Kryzys nauk europejskich*. Toruń 1999.

¹⁹ M. Heidegger: *Czas i bycie*, w: M. Heidegger: *Ku rzeczy myślenia*. Warszawa 1999, s. 6.

czanie” (*Anwesen*)²⁰. Właśnie ze względu na tę koincydencję nie można mówić, że bycie „jest”, lecz że „daje” (*es gibt*). Heidegger wyraził wtedy przekonanie, że z powodu odkrycia tej koincydencji kwestia bycia powinna być przemyślana na nowo – tym razem ze względu na dar bycia. Zasugerował przy tym, że należy porzucić myślenie bycia jako gruntu, na rzecz dawania – tego, co „daje” (*es gibt*) bycie. Bycie bowiem przynależy dawaniu, jako dar tego, co daje. Perspektywa wyistaczania bycia pozwoliła Heideggerowi dostrzec „wydarzenie” (*Ereignis*) bycia. Dostrzegł on bowiem, że „to”, ze stwierdzenia: „to daje”, po wiadcza się jako *Ereignis*.

Niemiecki filozof nigdy nie dokonał reinterpretacji fenomenologii ze względu na donację. Tym drogę poszedł dopiero współczesny fenomenolog francuski Jean-Luc Marion. W opinii Mariona stwierdzenie o koincydencji bycia i daru było pomyłką Heideggera. W *Dieu sans l'être* zwrócił on uwagę, że samo słowo „dar” (ale też i dawanie daru) można rozumieć na dwa sposoby: bez względu na dawcę (to rozumienie rezonuje w słowach malarza spoglądającego na swoje płótno i pytającego samego siebie: „co to daje [*ce que ça donne*]?”) i ze względu na dawcę²¹. Jego zdaniem, ten pierwszy sposób rozumienia daru (i dawania) był charakterystyczny dla Heideggera w eseju *Czas i bycie*. Heidegger pisał patrząc z perspektywy jestestwa niezdolnego do wzięcia pod uwagę dawcy daru – może dlatego, że *es gibt* w języku francuskim najbliższe jest *ça donne*. Ten sposób nie odzwierciedla jednak rzeczywistości donacji. Rozważanie w ten sposób daru w filozofii nie doprowadza do uwolnienia go od bycia i powoduje pomijanie kwestii dawcy daru. U Heideggera człowiek otrzymuje tylko to, co daje bycie, a jeżeli przestaje słyszeć roszczenie bycia, to w jego przeświadczeniu bycie przestaje również dawać. Marion zdecydował się na przemyślenie drugiego sposobu rozumienia słów „dar” i „dawanie”. Jego zdaniem, donacja nie ogranicza się tylko do tego, co bytuje. Można dać słowo, ofiarować przyjaźń i dać wiele innych darów, które nie są bytami. W swoich najważniejszych publikacjach: *Reduction et donation* i *Étant donné* przekonuje on, że donacja powinna być pojmowana ze względu na dawcę i w oddzieleniu od bycia”.

Droga prowadząca od hipotezy o uwarunkowaniu idei winy przez donację. Z upływem lat słowo „wina” niemal przestało pojawiać

²⁰ Tamże.

²¹ J.-L. Marion: *Dieu sans l'être*. Paris, Quadrige-PUF 1991 (polski przekład: *Bóg bez bycia*. Kraków 1996, s. 149).

²² J.-L. Marion: *Reduction et donation*. Paris, PUF 1989; J.-L. Marion: *Étant donné*. Paris, PUF 1998.

si w pismach Heideggera. Nie wydaje si , by stało si tak w wyniku wiadomie podj tej decyzji my liciela o zaniechaniu poruszania tego zagadnienia. Zmiana ta była raczej efektem pewnych przesuni akcentów i dokonała si przede wszystkim wskutek porzucenia rozwa a o zewie (*Ruf*) sumienia - w wyniku kierowania si uwagi filozofa ku roszczeniu (*Anspruch*) bycia. Poniewa nic nie wskazuje, by porzucenie zagadnienia winy było przez Heideggera zamierzone, warto zada pytanie, czy rzeczywi cie w pó niejszej jego twórczo ci nie ma miejsca na kwesti winy (jako idei lub winy egzystencjalnej)? Je li za oka e si , e miejsce takie jest, to trzeba zapyta , czy wina wtedy wspomniana nie prowadzi refleksji ku zagadnieniu donacji?

W *Byciu i czasie* rozwa anie dotyczyło jestestwa - bytu, który u wiadania sobie kwesti własnego bycia. W dalszej twórczo ci Heidegger skoncentrował si na samym byciu, a te dwa obszary zagadnie , cho - zgodnie z wol filozofa - powinny stanowi ci gło , z punktu widzenia zagadnienia winy wydaj si dwiema odr bnymi cz ciami jego dzieła. Przecie gdy refleksja Heideggrea przybrała nowy kierunek, pytanie z *Bycia i czasu*: „co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do zrozumienia?”²³, przestało odgrywa jak kolwiek rol . Uległo ono przeobra eniu w tak ogromnym stopniu, e w zasadzie zatraciło charakter problemu filozoficznego. Przekształciło si ono w indagacj dotycz c sposobów odpowiadania przez człowieka na roszczenie bycia. Cho wi c człowiek w dalszym dziele Heideggera wci pozostaje uwa nym słuchaczem, nastraja sw wra liwo na inne kwestie ni gło sumienia. Niemiecki filozof w pó niejszych dziełach nie koncentrował si ju na głosie, który płynie ze wiadomo ci, ale na głosie bycia. W zako czeniu eseju *Czym jest metafizyka? Postowie*, Heidegger o wiadczył, e w roszczeniu bycia człowiek wzywany jest do ofiary i poszukiwania słów, którymi przemówi prawda bycia - do tworzenia, dzi kczynienia i my lenia²⁴. Czy oznacza to, e wraz z dokonuj cymi si zmianami Heidegger porzucił zajmowanie si zagadnieniem warunku idei winy na rzecz rozwa ania o my leniu?

Tre *Listu o „humanizmie”* sugeruje, e na postawione przed chwilk pytanie nale ałoby odpowiedzie twierdz co. W eseju tym my liciel zaproponował bowiem refleksj nad godno ci człowieka i miejscem warto ci w naszym yciu, ale nie uwypuklił potrzeby zajmowania si win . Co wi cej, podkre lił, e to, o czym pisze na tym etapie, poprze-

²³ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

²⁴ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Postowie*, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1999, s. 270.

dza rozdział na filozofii teoretyczną i praktyczną²⁵, a zatem list nie określa sposobu, w jaki mylenie miałoby się odnosić do idei winy. Heidegger zauważył ponadto, że dotychczas - a słowo „dotychczas” należy w tym wypadku odnosić również do prezentowanego przez niego przed „zwrotem” ujęcia - mylenie nie było przywrócone swemu wywołowi. Gdy więc refleksja filozofa dotyczyła warunku idei winy, nie było to jeszcze właściwe mylenie. Właściwe mylenie jest myleniem bycia, a to oznacza mylenie „wydarzane” przez bycie i byciu temu przynależne. Wydaje się oczywiste, że takiego mylenia w *Byciu i czasie* brakło. W *Liście o „humanizmie”* Heideggerowi chodziło o mylenie, które wsłuchuje się w bycie. Wyraził on te przekonanie, że bez takiego ujęcia mylenia filozofia wynaturza się i staje tylko wyjątkiem. Refleksja o warunku idei winy byłaby więc w świetle tych słów tylko wyjątkiem i nie byłaby myleniem.

Heidegger pisał swój list z intencją wskazania związku istoty człowieka z byciem. Podkreślił przy tym, że człowiek ujawnia się w swej istocie tylko wtedy, gdy został „ugodzony” przez wezwanie bycia - tylko bowiem dzięki temu ugodzeniu może on odnaleźć „w czym mieszka jego istota”²⁶. Mimo dokonanej w ten sposób radykalnej, w porównaniu z *Byciem i czasem*, zmiany tematyki, w liście tym padło słowo „wina”. Heidegger napisał, że zapomnienie pytania o związek między istotą człowieka i byciem jest właściwe dla metafizyki i dokonuje się z Jej winy”²⁸. Niemiecki myśliciel oskarżył w ten sposób ujęcie metafizyczne - w którym prawda bycia nie tylko jest zapomniana, ale jeszcze ustawia się przed nią bariery² - o oddalanie się od istoty człowieka. Słowa o winie, które tam zostały użyte, nie odnoszą się do winy egzystencjalnej, ale do idei winy. W tym ujęciu - co warto podkreślić - idea winy jawi się jako uwarunkowana nie tyle winą egzystencjalną, co zapomnieniem o byciu. W świetle tych ustaleń trudno jest wyciągać ostateczne wnioski co do miejsca dla zagadnienia winy w późniejszej twórczości Heideggera, jedna rzecz wydaje się jednak pewna: z upływem lat kwestia warunku idei winy nie przestała nurtować niemieckiego filozofa, mimo że przestała się wprost pojawiać w jego pismach. Zagadnienie winy jest jednak na tym etapie rozwoju w oddzieleniu od bycia. Wyraźnie obecny w przedstawionej tu wypowiedzi Heideggera, oskarżycielski ton wobec metafizyki, w dalszej części listu został znacznie osłabiony. Osłabiło

²⁵ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1999, s. 307.

²⁶ Tamże, s. 279.

²⁷ Tamże, s. 278.

²⁸ Tamże, s. 297.

go skierowanie całego rozważania na zagadnienie myślenia bycia. Heidegger starał się w kolejnych akapitach przekonać, że człowiekiem rządzi prawda bycia, a nie wiadomo. Wytoczone przeciw metafizyce oskarżenie w dalszym tekście traci więc na znaczeniu o tyle, o ile okazuje się, że żadne bazowanie na wiadomości, w tym także na wiadomości winy, niczego w dotychczasowej refleksji o byciu nie zmieni.

Przedstawianemu tu wywodowi o istnieniu w późniejszej myśli Heideggera miejsca dla problematyki winy można na usiłowania przeciwstawić stwierdzenie przeciwne, wynikające z konstatacji, że rozważanie prowadzone w *Byciu i czasie* umożliwia pisanie o winie tylko dlatego, że nie ma w nim mowy o tym, jak bycie w człowieka godzi. Gdy więc Heidegger zdecydował się pisać, że człowiek działa pod wpływem ugodzenia bycia - że myślenie bycia - w jego refleksji musiało zabraknąć miejsca na winę egzystencjalną. Słowa o winie z *Listu o „humanizmie”* należałyby tym samym uznać za stwierdzenie pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. W odpowiedzi na ten zarzut należy podkreślić, że mimo zmiany tematyki, nowego eseju Heideggera należy uważać za próbę zdemaskowania dotychczasowego ujęcia i odrzucenia dotychczasowej wykładni. Myślenie podkreślił bowiem w nowym dziele, że *Bycie i czas* było drogą do do wiadczenia prawdziwej godności człowieka, choć wiele kwestii winnych się z tymi problematykami zostało w tym piśmie zaledwie zaznaczonych, czy te przedstawiono je w niewłaściwych postaciach. W *Byciu i czasie* - przekonywał w liście Heidegger - występowało myślenie i myślenie to skierowane było przeciw tradycyjnie pojmowanemu humanizmowi²⁹. A zatem została już tam w jakim stopniu ukazana droga do do wiadczenia prawdziwej godności człowieka i godzenia bycia w człowieka, mimo że miało wtedy miejsce rozważanie o winie.

Heidegger pisał, że „dzięki byciu zaczyna się przewycięenie braku ojczyzny, w którym błąka się nie tylko człowiek, lecz i sama istota człowieka”³⁰. Słowa „błąka się” zasługują w tym cytacie na szczególne uwagi, gdyż niemiecki myśliciel zaznaczył, że człowiek błądzi po bezdrożach metafizyki, a więc tam, gdzie zapomniano o byciu i tam, gdzie do wiadcza się odzywającego w jestestwie zewu sumienia. Skoro owo „błąkanie” dokonuje się w obszarze zapomnienia o byciu, w znacznym stopniu określa to samo, co w *Byciu i czasie* określała nazwa „upadanie”. Heidegger pisał bowiem: „zapomnienie prawdy bycia” wyznacza sens wprowadzonej w tamtym dziele nazwy „upadanie”³¹. Gdy pisał on o

²⁹ Tamże, s. 284.

³⁰ Tamże, s. 292.

³¹ Tamże, s. 286.

braku ojczyzny, którego do wiadczej c, człowiek zaczyna bła ka si , dodawał: „ów brak przesłany został przez bycie pod postaci metafizyki”³². Słowa filozofa ujawniaj wi c, e bła kanie si jest ukazane w *Li cie o „humanizmie”* jako element reprodukuj cy upadanie z *Bycia i czasu*. W ten sposób okazuje si , e bła kaj cy si człowiek, tak samo jak jestestwo, ma szans usłysze głos sumienia. Je li wi c istnieje ci gło mi dzy dwoma omawianymi tu dzidami Heideggera, to widoczna jest ona zwłaszcza wtedy, gdy zwraca si uwag , e człowiek, rzucony w prawd bycia, nie staje si oboj tny na głos sumienia i kwestii winny.

Z przedstawionego dotychczas wywodu płynie nast puj cy wniosek: nie jest prawd , e człowiek, rzucony w prawd bycia, w sposób trwały przestaje słysze głos sumienia, a my lenie, które si wtedy w nim rozpoczyna, zupełnie uniemo liwia zrozumienie, e jest si winnym. Wniosek ten nale y godzi z faktem, e gdy Heidegger pisał o „bła kaniu si ” i „braku ojczyzny”, nie czynił tego w kontek cie uwag sugeruj cych jak - kolwiek przewin człowieka - e ponosimy win za zapomnienie o byciu. Heidegger zwracał bowiem uwag na sytuacj , w której to „bycie opuszcza byt”³³. Cho „opuszczenie jest oznak zapomnienia o byciu”³⁴, nie jest spowodowane zapomnieniem bycia - jest efektem działania samego bycia.

Kwestia ukrywania si bycia za ledwie zasygnalizowana w *Li cie o „humanizmie”*, znalazła rozwini cie w eseju *Powiedzenie Anaksymandra*. Dopiero to trzecie dzido pozwala odnale drog do donacji. Zdaniem Hannah Arendt, w eseju tym pojawia si kwestia winy i jest ona obecna w sformułowaniach mów i cych o bła dzeniu człowieka³⁵. Heidegger pisał esej o powiedzeniu Anaksymandra w 1946 roku - w czasie, gdy w Niemczech pojawiła si szansa na rozpoczę cie nowego etapu w dziejach. Wydarzenia tamtego czasu natchn ły go do szerszej refleksji nad dziejowo ci , kwestii bła dzenia zostały tu jednak po wi cone przynajmniej dwa akapity. Mo na w nich przeczyta o tym jak bycie, „prze-wituj c”, wprowadza byt w bła dzenie. Heidegger wyra nie stwierdził, e to bycie w tym wypadku ukrywa si przed człowiekiem. Podkre lił w ten sposób, e człowiek myli si dlatego, e bycie przed nim si skrywa: „mylenie si człowieka odpowiada skrywaniu si prze witu bycia”³⁶. Je li wi c byt bła dzi wokół bycia, to dlatego, e bycie jest ledwie co

³² Tam e, s. 292.

³³ Tam e.

³⁴ Tam e.

³⁵ H. Arendt: *Wola...* s. 267.

³⁶ M. Heidegger: *Powiedzenie Anaksymandra*, w tego : *Drogi lasu*. Warszawa 1997, s. 273.

do wiadczone, bo prze wit skrywa si . Bez bł dzenia nie byłoby dziejów - one nie s przecie niczym innym, jak bł dzeniem bytu. W dziejach bycie powstrzymuje si przed swoj prawd i to jest powodem bł du, lecz zarazem bł dzenie umo liwia wydarzenie si wiata. wiat wydarza si wła nie wtedy, gdy bycie powstrzymuje si w swym udzielaniu si - wiat wydarza si w bł dzeniu jako posiadło dla bł du.

Z tak prowadzonego rozwa ania wynika kolejny wniosek, i ten ma ju kluczowe znaczenie dla poszukiwa w dziele Heideggera drogi ku donacji: im wi cej skrywania si bycia, tym wi cej wydarzania si wiata. Wniosek ten zmusza do porzucenia twierdzenia, e donacja powi zana jest z byciem. Tutaj bowiem wida wyra nie, e skrywanie si bycia powi ksza donacj .

W *Byciu i czasie* kwestia winy stała si wa na z powodu konieczności podkre lenia elementarnej niemo no ci jestestwa. W obecnej chwili, pod wpływem lektury eseju o powiedzeniu Anaksymandra, mo na stwierdzi , e podkre lone zostało wtedy, i mylenie si , bł dzenie jest wpisane w egzystencj ludzk . Je li jednak mylenie si odpowiada skrywaniu si bycia - tak zostało to przedstawione w tym eseju - gdy tylko bycie pozostaje nieskryte, bł dzenie powinno okaza si niemo liwe. Alternatywa pojawiaj ca si w tym momencie dzieła Heideggera jest jasna: albo wina, albo my lenie. W tym eseju ukazane zostaje wi c to, co w dotychczas omawianych pismach nie uzyskało jasnego wyrazu i było zacierane stwierdzeniami o ci głó ci wywodu prowadzonego przez Heideggera w kolejnych jego dziełach - ci głó ci maj cej miejsce mimo dokonanego „zwrotu”. Alternatywa: „wina albo my lenie” jest brzemienne w konsekwencje, gdy okazuje si , e w zale no ci do przejawiania si bycia zachodzi fundowanie wiata lub nie. Człowiek mo e sta w prze wicie, słysze głos bycia i nie bł dzi , lecz wtedy nie wydarza si wiat. Bycie mo e jednak pozostawa przed nim zakryte - człowiek wtedy bł dzi, jest winny i wydarza si wiat. A zatem: to winny człowiek do wiadcza donacji.

Wywód o winie rozpocz łó pytanie zaczerpni te z *Bycia i czasu*: „co jest zawsze w zewie z istoty *dane* do zrozumienia?”³⁷. W toku prowadzonego rozwa ania okazało si , e wbrew opinii autora tego dzieła, wina egzystencjalna nie stanowi warunku idei winy, a wi c, e filozof ten niewiele ma do powiedzenia w kwestii winy w ogóle. A jednak wła nie to pierwsze dzieło Heideggera wywołuje niepokoje prze-

³⁷M. Heidegger: *Bycie i...*, s. 394.

wiadczenie, a kwestia winy została w nim jako odsłonięta³⁸. W fenomenologii donacji wypracowywanej przez Mariona podstawową tezę, która rozpoczyna jego drogę ku donacji, jest teza o możliwości zamknięcia roszczenia bycia. Przekonanie to zostało w jego dziele podane po raz pierwszy w wyniku refleksji nad esejem Heideggera *Czym Jest metafizyka?*³⁹. Nie jest to wywód przekonujący, gdy założono w nim, że znużenie, o którym pisał Heidegger, ma taką samą naturę jak znużenie opisywane przez Pascala. W swoich pracach myśliciel ten zwrócił jednak również uwagę na fakt, że w zasadzie w dziele *Bycie i czas* bycie również milczy, gdy kwestia bycia została tam przesłonięta analityką bytu wiadomego własnego bycia. Analityka jestestwa po prostu zagłuszyła tam mowę bycia. Marion pokazał także, że mimo doprowadzenia do zagłuszenia roszczenia bycia, Heidegger w dziele tym wspominał jednak o donacji, gdy używał w różny sposób odmienianego słowa *es gibt*⁴⁰ („to daje”). Ta uwaga Mariona wydaje się trafna, gdy okazuje się, że słowa *es gibt* Heidegger napisał w cudzysłowie, a w ten sposób starał się podkreślić, że nie chodzi mu o istnienie bycia - nie o to, że bycie „jest” - ale o coś innego, czego nie był w stanie na tym etapie precyzyjnie ująć⁴¹. W późniejszych swoich pracach Marion oparł się na przekonaniu, że za pomocą tych słów Heidegger wyrażał donację, choć niemiecki myśliciel nie był tego jeszcze wiadom. Zdaniem Mariona, donacja wspomniana jest w tym przypadku jako uwolniona od bycia, gdy jest o niej mowa w momencie, w którym Heidegger jeszcze nie osiągnął bycia samego⁴². Marion usiłował więc wykazać, że sposób, w jaki Heidegger używał stwierdzenia *es gibt* w *Byciu i czasie* pozostaje w sprzeczności z uwagami tego autora zawartymi w eseju *Czas i bycie*, w których to uwagach podkreślał on, że to „bycie daje”⁴³.

Wywód Mariona nie do końca jest zgodny z przedstawianymi tutaj poglądami Heideggera - z licznymi podkreśleniami zawartymi w *Liście o „humanizmie”*, a jego myśliciel, mimo „zwrotu” stanowi cię głębiej, a w *Byciu i czasie* dostąpił do bycia został już w pewien sposób ukazany. W tym wczesnym dziele roszczenie bycia jest przeciwieństwem w pewien sposób

³⁸ Wymownym świadectwem takiego przekonania jest teologia P. Tillicha, a zwłaszcza jego książka *Między stworzeniem a byciem* (Poznań 1994).

³⁹ Por. J.-L. Marion: *Reduction et donation* Paris, PUF 1989.

⁴⁰ J.-L. Marion: *Étant...*, s. 52.

⁴¹ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer 1993, s. 212, 230, 316.

⁴² Teza o zasłonięciu przez analitykę jestestwa głosu bycia szeroko została omówiona przez Mariona w *Reduction et donation*.

⁴³ M. Heidegger: *Ku rzeczy...*, s. 27.

do wiadczone. Istnieje jednak takie miejsce w *Byciu i czasie*, w którym roszczenie bycia milknie z całą pewnością, i w którym - równocześnie - jest mowa o donacji. Marion nie wskazał tego miejsca. W obecnym rozważaniu było ono jednak przywoływane już wielokrotnie. Chodzi właśnie o moment, w którym głos sumienia zagłusza roszczenie bycia, a mimo to Heidegger podkreśla, że w zewie sumienia co jest „dane do zrozumienia”⁴⁴, czy też, że „przyzywajcy odzew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że (...) jest winne”⁴⁵. Gdy zwróci się uwagę na te wypowiedzi Heideggera i przyjmie uwagi Mariona o poruszaniu przez niemieckiego filozofa zagadnienia donacji już w *Byciu i czasie*, można na wyciągnięcie wniosku, że te wypowiedzi przede wszystkim ujawniają, iż kwestia winy jest powiązana nie tyle z egzystencją, co właściwie z donacją. Wniosek ten ma zasadnicze znaczenie dla prowadzonego tu wywodu i, co najważniejsze, jest zgodny z wnioskiem przed chwilą wyprowadzonym z analizy dwóch esejsów Heideggera.

Donacja, przewinienie i to, co inne. W perspektywie egzystencjalnej zamknięcie głosu bycia powoduje utwierdzenie się w bytowości - w bycie bliździe, funduje bytowi. Byt bliździe ma jednak wiadomo swego bliździe, a więc ma również wiadomo winy i zadłużenia. Analizy dotyczące idei winy pokazują, że wina, która jest podstawą dla tej idei, powinna być powiązana z przewinieniem i ukierunkowaniem na to, co od nas inne. Gdy Heidegger pisał o zewie sumienia, podkreślał, że jest on otwarciem. W obecnej chwili udaje się odpowiedzieć na pytanie o naturę tego otwarcia. Zgodnie z przedstawionymi tu analizami i sugestiami Mariona, jest to otwarcie na donację uwolnioną od egzystencji - co bowiem jest tu nam, egzystującemu, „dane” do zrozumienia, choć nie dane przez bycie. Gdy ginie głos bycia, w fenomenologii Heideggera czyni się krok do przodu - w kierunku przeciwnym niż „unik” (*Entzug*). Krok ten jest sprzeczny z kierunkiem myślenia Heideggera, ale nie doprowadza do zawężenia perspektywy do wiadczenia - raczej powoduje jej rozszerzenie. Wydawało się do tej pory, że byt słyszy tylko własną wiadomo. Gdy jednak byt bliździe, do wiadczenia ogromu, który go otacza, przestrzeni, którą wypełnia swą intuicją, mimo że nie jest to przestrzeń egzystencji. W tym wypadku wiadomo winy okazuje się być efektem do wiadczenia tego, co inne i do wiadczeniem dysproporcji pomiędzy ogromem obszaru donacji i skromnością obszaru egzystencji.

Słowa Heideggera o fundowaniu bytu przez jestestwo bliździe nabierają w przedstawianej tu interpretacji specyficznego sensu. Gdy Ma-

⁴⁴ M. Heidegger: *Bycie i...* s. 394.

⁴⁵ Tamże, s. 403.

rion pisze o donacji, wspomina o ustawicznym przekształcaniu przez człowieka tego, co si daje w to, co si ukazuje. Jest to rzeczywiste fundowanie wiata, gdy jest to przemienianie tego, co zaledwie dane w to, co manifestuje si w swej egzystencji. Fundowanie nie oznacza w tym wypadku nic innego, jak tylko ukazywanie wiata danego. W dziele Heideggera samo fundowanie wiata okazuje si by działaniem niczym nie ograniczonym dla jestestwa. Jestestwo działa tutaj w granicach własnej dowolno ci. W tym wypadku fundowa wiat to tworzy co z niczego - w zasadzie stwarza . Jak ju zaznaczyłem, takie fundowanie pozostaje w sprzeczno ci z do wiadzeniem człowiecze stwa. Człowiek przecie nie stwarza wiata - my jedynie przemieniamy jedne byty w inne: budujemy, przebudowuj c i rozbudowuj c, i nie mamy nieograniczonej mo liwo ci twórczego działania. Twórczo nasz powstrzymuje chocia by to, e obszar dla naszych działa pozostaje ju z góry ograniczony. Co go ogranicza? Heidegger twierdził, e bycie. Odpowied , jaka pada ze strony fenomenologii Mariona, jest odmienna: granic stanowi donacja. Takie ograniczenie jest jednak rzeczywistym rozszerzeniem obszaru działa - mo emy działa nie tylko w obr bie tego, co jest, ale i w obr bie tego, co dane. Fundowa wiat mo e oznacza jedynie: przemienia donacj w fenomen egzystencji.

Przemiana taka zawsze jest przewinieniem, bo cho nie jest niczym zakłócana, pozostaje zawsze niepełna. Obszar dania zawsze przecie przekracza to, co si ukazuje (egzystuje). Ukazywanie jest wtórne wobec dania i tylko cz ciowe. Przemienianie tego, co si daje w to, co si ukazuje zawsze zwi zane jest z poczuciem wykonywania tylko cz ci zadania, które si ma do spełnienia i jest działaniem nast puj cym zawsze z opó nieniem - Marion pisze o tym wyra nie, cho nigdy nie wspomina w tym kontek cie o winie⁴⁶. Opó nienie to powoduje wiele problemów w rozwa aniu o donacji. Z powodu tego opó nienia łatwo, na przykład, o poczucie, e podmiot donacji to fikcja, czy te kto , kto nie posiada własnej indywidualno ci. Gdy akcentuje si owo opó nienie, mo na usiłowa podwa y samo przemienianie dawania w ukazywanie, gdy wydaje si , e przemiana ta nie wynika ze zwi zku konieczno ciowego. Wszystkie te problemy ulegaj jednak rozwi zaniu, gdy samo opó nienie zostanie ukazane jako przewinienie. Có bowiem znaczy opó nienie si , je li nie to, e nie wypełnia si zobowiazania, które jest mi - podmiotowi donacji - najbardziej własne: przemienianie tego, co si daje w to, co si ukazuje?

⁴⁶J.-L. Marion: *Étant...*, s. 396.

Podsumowanie. Heidegger pisał, że nie można w sposób dowolny wymyślić idei winy i przypisać jej jestestwu. Wniosek ten wydaje się trafny, gdy tylko weźmiemy pod uwagę, że mimo niejasności pojęcia winy i licznych trudności w rozważaniu tego zagadnienia, kwestia winy wytknęła silnie towarzyszy człowiekowi. Uwaga na lekturę *Bycia i czasu* zmusza do konstatacji, że w tym dziele filozof nie podał warunku, który umożliwiłaby zaistnienie idei winy. W naszej kulturze posługujemy się zazwyczaj ideą winy w której „by winnym” i „posiada dług” oznacza dla nas coś więcej niż tylko brak realizacji własnych projektów: oznacza również przewinienie i ukierunkowanie na to, co inne. Co więc warunkuje ideę winy?

Prace Mariona i przedstawione tu analizy mają przekonać, że słowa odnoszące się w *Byciu i czasie* do donacji oznaczają donację uwolnioną od bycia i powiązaną z kwestią winy. Trudno na tym etapie powiedzieć, jakiego rodzaju jest to powiązanie. Gdy jednak spojrzymy na człowieka jako na egzystencję wydobywającą siebie i świat z tego, co dane, łatwo jest o konstatację, że to właśnie do wiadczenia donacji stanowi warunek idei winy. Do wiadczenia donacji odzwierciedla bowiem zarówno aspekt przewinienia, jak i do wiadczenia tego, co inne. Przewinieniem naznaczone jest przemienianie tego, co się daje w to, co się ukazuje; a samo do wiadczenia donacji jest dla egzystencji do wiadczenia tego, co inne. Chciałbym podkreślić, że przedstawiane tu przekonanie ma jedynie charakter hipotezy i wymaga dalszego badania. W przyszłych pracach przede wszystkim ustali należałoby, co miał na myśli Heidegger, gdy pisał o „warunku dla idei”, i czy ten aspekt jego myślenia odnaleźć w fenomenologii donacji wypracowanej przez Mariona. Należałoby też wskazać więcej strukturalnych połączeń między ideą winy a do wiadczeniem donacji.

Summary

In this article a criticism of the belief of existential basis of the idea of guilt shall be presented - the belief that the idea of guilt can exist only owing to the existential guilt. Additionally, a hypothesis has been presented that it is rather donation and not ontology that may be the basis or condition of this idea. The author concentrated predominantly on texts by Martin Heidegger and showed strands concerning guilt and donation therein. To justify the presented hypothesis the author also addressed the works of Jean-Luc Marion. The issue of condition of the idea of guilt can be viewed in a new light as it is emphasized that the existential problem may remain detached from donation and the very phenomenology of donation needs to be supplemented with the category of guilt.