

MAJA PIETRZAK

## O POTRZEBIE NIEPEWNO CI. HEIDEGGERA KONCEPCJA BYCIA-W- WIECIE

„Dla powierzchownego po piechu nie mniej  
Jak dla skupionej rozważki musi to tak wyglądać,  
jakby nigdzie nie było tajemnicy”<sup>1</sup>.

**Wst p.** We wczesnych wykładach z lat 1918-1921 zebranych w tomie *Fenomenologia bycia religijnego*, Heidegger zauważa, że chrześcijańskie bycie nie zna pewności i że ta niepewność nie jest przypadkowa, lecz konieczna, ponieważ ci, którzy poszukują pewności i bezpieczeństwa, „grzeszą w doczesności”<sup>2</sup>. Człowiek nie włada ani prawdą, ani słowem, lecz przyjmuje to, co mu się objawia jako miarodajne. Pewność może się opierać jedynie na zawierzeniu i pokorze. Bycie-w-wiecie jest pierwotnie chaosem, jest cię głym ryzykiem i wszelkie próby zabezpieczenia *subiectum*, a zwłaszcza ujcie go jako *res cogitans*, uto samienie rozumu z „trybunałem wyrokującym o wszelkim bycie”, jak rzecz ujmuje Heidegger, wbrew intencjom musi prowadzić do zaciemnienia, do izolacji podmiotu rozsadzając w efekcie nowożytny racjonalizm. Wydaje się, że kondycja człowieka nowożytnego stanowi wynik zderzenia dwóch dności - mami cego przybliżenia i oswojenia wiata przez dopasowanie go do porządku narzuconego przez wiadomość, zakładając go przede wszystkim postawienie przedmiotu naprzeciw podmiotu i z drugiej strony - znoszenia pozorów, rozstrzygnięcia co jest, a co nie jest prawdą. Mamy zatem potrzebę tworzenia pozorów i jednocześnie jego znoszenia. Heidegger odrzuca tak wizję wiata wykazując konsekwencje wynikające z jej przyjęcia. Wszystko staje się jasne, wyrażalne, komunikowalne, sprawdzalne i dalej sterowalne przez wi-

<sup>1</sup> M. Heidegger: *Z rozmowy o języku*, przeł. J. Mizera, w: *W drodze do języka*. Kraków 2000, s. 108.

<sup>2</sup> Tenże: *Fenomenologia bycia religijnego*, przeł. G. Sowiński. Kraków 2002, s. 97-98.

domo . Pojawia si zało enie, a z czasem gwarancja egalitarnej dost p-  
no ci bytu. Znika tajemnica, poznaj cy podmiot pławi si w równomier-  
nej przeci tno ci zakrywaj cej rzeczywiste i indywidualizuj ce mo li-  
wo ci ka dego człowieka, poddaj cej go władzy tego, co wspólne, po-  
wtarzalne - Si , „najbardziej realnego podmiotu” b d cego na sposób  
przeci tno ci i niwelacji, unikaj cego *novum*, naprzeciw którego czło-  
wiek sytuuje si jako Nikt. W takim wiecie nie ma miejsca na wolno .

**Metafizyka jako dzieje zapomnienia bycia.** Filozofem, do którego  
Heidegger odwołuje si w tym kontek cie najcz cieiej, jest oczywi cie  
Kartezjusz, poniewa jego *Medytacje o filozofii pierwszej* otwieraj czas  
panowania *res cogitans*. To tu metodyczne w tpienie staje si wystar-  
czaj c gwarancj prawdy bez konieczno ci odnoszenia si do czego-  
kolwiek poza sob - „...moja istota polega wyl cznie na tym, e jest  
czym my l cym” - pisze Kartezjusz. Kiedy prawda przekształca si w  
rachuj c pewno przedstawiania, wiat „pozwany przed człowieka”  
udost pnia si jako obraz, istnieje o tyle, o ile jest wniesiony w ycie  
jednostki, by ta mogła wyrobi sobie o nim pogl d - wiatopogl d za-  
znaczaj cy centraln pozycj człowieka po ród bytu raczej ni sugeruj  
cy beczynn kontemplacj<sup>3</sup>. Niczym ponad to nie wydaje si by He-  
ideggerowi humanizm. Oczywi cie za ten stan rzeczy nie wini jedynie  
filozofii w jej nowo ytnej postaci, lecz raczej dysonans zaistniały po-  
mi dzy wiatem ducha (ostatecznie idealizmem niemieckim) a epok  
niezdoln mu dorówna , epok przeci tnego niezaanga owania niszc -  
cego wszelkie dostoje stwo. W swojej mowie rektorskiej stwierdza:  
„Duchem nie jest bowiem ani pusta bystro , ani niezobowuj ca  
dowcipna zabawa, ani nie znaj ca granic analityczna czynno intelektu,  
ani nawet rozum wiata, lecz duchem jest ródłowo nastrojone, wiedne  
zdecydowanie na istot bycia”<sup>4</sup>. Duch przekształcony w inteligencj jest  
ju jedynie narz dziem manipulacji słu cym schematyzowaniu rzeczy-  
wisto ci.

<sup>3</sup> Por. ten e: *Czas wiatoobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *Budowa , mieszka , my le . Eseje  
wybrane*. Warszawa 1977.

<sup>4</sup> Ten e, *Samoutwierdzenie si niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, w: *Heidegger  
dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodzi ski. Warszawa 1990, s. 367.

Nie bez powodu Heidegger dochodzi do wniosku, że jednym z najważniejszych zadań filozofii jest ochrona słów najbardziej elementarnych. U źródła zbłądzenia, za jakie uznaje wyróżnienie *res cogitans*, leży zapomnienie, czy zarzucenie pojęć takich jak prawda, świat, bycie, człowiek w ich najdawniejszym znaczeniu, które teraz filozofia musi odzyskać. To wielkie nieporozumienie zredukowało człowieka do wiadomości, a świat do bytów wewnątrz światowych, czyli rzeczy, do których należy także ludzkie ciało. Na czym polega przeoczenie fenomenu świata? Skąd od początku tradycji zachodnioeuropejskiej biorą się powroty do tego przeoczenia (Kartezjusz nie jest przecież pierwszym)? Dlaczego w miejsce świata wprowadzany jest byt z wnętrza świata? I dlaczego taka ontologia w sposób konieczny musi zostać uzupełniona za pomocą wartości? Oto podstawowe pytania, na które Heidegger stara się odpowiedzieć.

Poszukując pewności, Kartezjusz dzieli świat na rzeczy myślane i rozciągłe, w tych pierwszych odnajdując fundament wiedzy. Samo wiadomo staje się „punktem archimedesowym”, podstawą, źródłem i granicą wszelkich dociekań, tym, co umożliwia patrzenie, co pozwala w sposób jasny i wyraźny dostrzegać rzeczy w świetle prawdy. Ciało nie jest już nawet narzędziem, którym wiadomo posługuje się w procesie poznawczym, jako że zmysły mają znaczenie wyłącznie praktyczne, informują co jest, a co nie jest szkodliwe, wspierają głównie funkcje biologiczne stanowiąc co najwyżej okazję do uwiadomienia sobie przez rozum własnych idei wrodzonych. Jeśli tylko rozum działa w granicach, jakie Bóg mu wyznaczył, jeśli nie ulega zgubnym wpływom nieograniczonej woli, prawda pozostaje jego żywiołem. Rzeczy rozciągłe natomiast, to zaledwie zbiór substancji o geometrycznych właściwościach podlegających mechanicznym zmianom. Poznanie matematyczno-fizyczne jest, według Kartezjusza, jedynym właściwym sposobem bycia człowieka, a jednocześnie sposobem podejścia do bytów istniejących jako *extensio*. Matematyka uchodzi za naukę rzetelną, wykrywając proste składniki myślane i chwytając to, co pewne, ponieważ stałe, niezmiennie ulegające zmianom rzeczywistości. Odnosi byty, które rozważa do świata bliźszego sobie, idealnego. Skoro tylko matematyka opisuje właściwie istnienie rzeczy, jedynie te spośród nich, które są temu

poznaniu dostpne *istniej* *we wla ciwym sensie, tzn. zawsze s tym, czym s*. Tylko to, co jest z bytu matematyce dostpne niezale nie od zmian, jakim ów byt podlega, stanowi jego bycie. Kartezjusz uznaje, e takim niepodwa alnym byciem bytu jest rozci gło . Heidegger ujmuje t kwesti nast puj co: „A wi c tym, co pierwotnie okre la ontologi wiata, nie jest oparcie na pewnej przypadkowo szczególnie cenionej nauce, na matematyce, lecz z gruntu ontologiczna orientacja na bycie jako sta obecno , do uj cia którego poznanie matematyczne w pewnym wyj tkowym sensie wystarcza. W ten sposób Kartezjusz filozoficznie *explicite* przenosi wpyw tradycyjnej ontologii na nowo ytn fizyk matematyczn i jej transcendentalne fundamenty”<sup>5</sup>. Dostrzegaj c jedynie rzeczy rozci głe przeocz fenomen wiata jako sieci powi za istniej cych wokół i ze wzgl du na człowieka, a pozwalaj cych mu poczu si u siebie. Ujmuj c jestestwo jako poznaj c wiadomo nie dostrzega pozostałych modusów bycia. Od tej pory dociekanie prawdy staje si jedyn godn człowieka-rozumu form aktywnoci odnosz c si do tego, co stałe, niezmienne (prawda nie mo e by chwiejna), a jednocze nie tylko człowiek mo e o prawdzie, a wi c istnieniu i nieistnieniu rzeczy za wiadczy funduj c je na my leniu. Prawdziwa jest rzeczywisto zgodna z my l , nie odwrotnie.

Kartezjusz wyci ga oczywi cie konsekwencje z tradycji, której ródeł nale y doszukiwa si w koncepcji Platona. Dusza stanowi ca o wartoci człowieka nie jest jeszcze według Platona czynnikiem wiadomoci tylko ycia, ale staje si idealna, a w swoim w szym znaczeniu uto samiana jest z rozumem. Znajomo prawdy czyli znajomo wiata idealnego jest wrodzona, a anamneza to najpewniejszy rodek wyzwolenia duszy z ciała, ostatecznego rozdzielenia tego, co idealne i materialne, oderwania człowieka od wiata materialnego, który jako taki zawiera w sobie element niebytu. Poznanie musi dotyczy doskonałego, okre lonego bytu (idei) i by niezawodne. Na nic zda si tu wiedza zmysłowa, która do idei nie dociera i b d c domysłem raczej dotycz cym zjawisk, ulega złudzeniom. Ustalenie logicznej zale no ci zjawisk, zgodnie s dów o zjawiskach jest jedyn gwarancj ich prawidłowego pojmwania: „Zało ywszy za ka dym razem twierdzenie logiczne, które uwa am za

<sup>5</sup>Ten e: *Bycie i czas*, przel. B. Baran. Warszawa 2004, s. 123.

najsilniejsze - pisze Platon - to uwa am za prawd , co mi si zdaje by z nim zgodne, a za nieprawd , co z nim niezgodne". W VI ksi dze *Pa - stwa* czytamy, e tylko dusza, która niedowidzi czepia si tego, co powstaje i ginie, za ta, która ma rozum „mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy". Tylko widzenie rozumiane jako odniesienie do idei zapewnia dost p do tego, co znajduje si w obr bie jej jawienia. Prawda nie odnosi si tu do bytu, lecz do słuszno ci ludzkiego spogl dania, do my lenia dopasowuj cego si do idei. Cytuj c Heideggera: „Wła ciwy namysł zmierza ku zachowanemu i ukazanemu w jasno ci blasku jawieniu si tego wygl du, ten za umo liwia spojrzenie na to, w czym i jako «co» dany byt si nam uobecnia. Wła ciwy namysł dotyczy [...], jest czystym wieceniem. [...] Istota wszelkiej idei le y w umo liwianiu i uzdatnianiu do wiecenia, zapewniaj cego widzenie wygl du. [...] Nast pstwem upodobnienia odbioru w sensie do jest μ , a wi c pewna zgodno poznawania z sam rzecz ”<sup>6</sup>.

Idea Platona, czyli byt prawdziwy przejmuje zatem cechy bytu Parmenidesa: nie powstaje i nie ginie, jest wieczn tera niejszo ci , niezmienn , nieruchom , doskonał , kompletn , jednorodn cało ci , ograniczon i sko czon . U Parmenidesa znajdujemy ju tak e krytyk poznania zmysłowego dopuszczaj cego stawanie si i gini cie, a wi c byt i niebyt jednocze nie. Tymczasem byt jest i nie mo e nie by ; niebyt nie jest i nie mo e by - głosi słynna zasada prawdy. Byt jest jedyn rzecz , jak mo na pomy le i wyrazi , wszelkie my lenie aby by nim wła nie, musi by my leniem o bycie i w tym sensie my lenie i byt s tym samym. Zdanie to, cho rozumiej c je oczywi cie inaczej, powtórzyl Hegel i utrwali si ono w tradycji filozoficznej jako symbol panlogizmu.

**O niebezpiecze stwach wynikaj cych z my lenia według wartoci.** Tradycja plato sko-kartezja ska od pocz tku starała si pomin lub przynajmniej zlekcewa y fenomen wiata, rozdzierała byt i nobilitowała to, co racjonalne, idealne po to, by ugruntowa pozycj człowieka. Z jednej strony, człowiek jako rozum wyodr bniiony zostaje z bytu i przeniesiony w porz dek wolno ci, gdzie nie gro mu uwikłania przy czynowo-skutkowe, z drugiej, obecny jest tu niezwykle optymizm po-

<sup>6</sup> Ten e: *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: *Znaki drogi*. Warszawa 1995, s. 117-118.

znawczy i poczucie mocy - wiara, i myślna zdolna jest przeniknąć obcy byt (zarówno przyrodniczy, jak i społeczny), a człowiek-podmiot może zapanować nad światem dzięki nauce i technice. Potęga rozumu, na której opiera się tak wiara w postęp, jak idea równości ludzi, toruje drogę humanizmowi, dla którego człowiek staje się najwyższą wartością zasługującą, by jego dobru i szczęściu wszystko zostało podporządkowane. W tym sensie Heidegger jest zdecydowanym antyhumanistą. Zarzuca humanizmowi, że niewłaściwie określa istotę człowieka utożsamiając ją z rozumem, ale także, że w ogóle stara się ją określić, wychodząc z założenia, że człowiek to esencja, podczas gdy - o ile ten jest - funkcjonuje jako egzystencja. Ustalanie istoty człowieka, to w gruncie rzeczy jej narzucanie, przymierzanie realnych ludzi do prokrustowego łóżka groce w swych skutkach przemoc. Na tak rozumianą równość, według której bycie człowiekiem wymusza realizowanie jakiegoś dorazowo jakiejś istoty, jakiej wykładni człowieczeństwa, na której straszy stoi błąd wyrównanie gremium, błąd, jak ma to miejsce dziś, opinia publiczna wroga wszelkiej odmienności, oryginalności, Heidegger się nie godzi. Ale nie godzi się również na filozofię tracącą rys nomadyzmu odróżniającą ją od nauki. Myślna powinna być zawsze w drodze, a człowiek i świat winny być dla niej ciągle otwartym, stale ponawianym pytaniem. Tylko wtedy ma szansę do wiadczy tajemnicy, godzić się na jej nieusuwalność, rozumie raczej niż poznawać. Tylko wtedy, odrzucając dogmatyzm towarzyszący wszelkiemu poczuciu pewności, może zaświadczyc o wolności.

Humanizm tłumaczy także, dlaczego ontologia pomijając fenomen świata, a dostrzegając jedynie podmioty i przedmioty poznania domaga się uzupełnienia poprzez wartości. Świat to teren ekspansji człowieka, gdzie przedmiotom przyznaje się wartość po to, by łatwiej czyni z nich cel działania. Wartości stają się „miarami wartości wytwarzania i użytku”, a ich całokształt to kultura. Obszary aktywności związane z zaspokajaniem potrzeb życiowych się zyciem religijnym, twórczym, zostają podporządkowane myślnemu według wartości i zachowują swe dotychczasowe znaczenie tylko o ile niosą odpowiedzi na pytania stawiane przez aksjologię i antropologię podlegając jednocześnie ich ocenom. Podmiot jako dysponent prawdy sam uprawomocnia swe decyzje i niezależnie od tego, czy w swej praktyce odnosi się do rzeczy, człowieka,

społeczności, zawsze b dzie miał przed sob przedmiot. Prawda, któr dysponuje jego szacuj ca, rozs dkowa dowolno staje si czynnikiem decyduj cym o podziale władzy. Ja wcielone w My nie jest bynajmniej bardziej obiektywne. Proces demokratyzacji pojawiaj cy si w efekcie tej zmiany to jedynie organizacyjne usprawnienie sterowania masami ludzkimi i wykształcenie, jak rzecz okre la Heidegger - „planetarnego imperializmu technicznie zorganizowanego człowieka”. Wła nie nauka wydaje si dzi by warto ci najwy sz staj c si celem i narz dzim pomagaj cym zapanowa nad wiatem. Nowa nauka podstawowa, cybernetyka „odpowiada okre leniu człowieka jako istoty działaj cej i społecznej. Jest ona bowiem teori sterowania, planowaniem i organizacj ludzkiej pracy. Cybernetyka przekształca mow w wymian wiadomoci. Sztuki staj si sterowanymi i steruj cymi instrumentami informacji, [...] prawda naukowa zostaje zrównana z efektywno ci”<sup>7</sup>. Człowiek rozprasza si w Sob -Si , które nie jest podmiotem ogólnym lecz sposobem bycia odbieraj cym odpowiedzialno i wytwarzaj cym opini publiczn dla zabezpieczenia *status quo*. Jestestwo zdystansowane wobec innych (co nie oznacza odci te od tłumu, chyba e tak si akurat robi) czyni z nich stały punkt odniesienia, adna aktywno nie jest dokonywana ze wzgl du na siebie. Indywidualno zagubiona w przeci tno ci zabiega o to, co uwa a za sukces i unika wszystkiego, co nie przystoi niweluj c wszelk ró nic , oryginalno , gł bi . Powstrzymywanie zmiany, unicestwianie nowoci, komercjalizacja wszystkiego, co wyj tkowe i wybitne, zakrywanie tajemnicy to zabiegi uprawomocniaj ce funkcjonowanie wiata publicznego, na którego stra y stoi cybernetyka. Cech charakterystyczn tych zjawisk jest zewn trzno - im bardziej człowiek jest w wiecie, tym bardziej oddala si od siebie, a wi c i od wiata takiego, jakim by powinien. Nie mo na ju mówi o do wiadczeniu jako zamierzonej czynno ci, gdy cokolwiek ma miejsce, przydarza si jestestwu, napiera na nie jako efekt cudzych działań . Utrata kontaktu z bytami wewn trz wiatowymi i samym sob umo liwia jedynie powierzchowne rozumienie „stanu rzeczy” obejmuj cego równie to, co mu najbardziej własne - jego bycie. W ten sposób człowiek oswaja wiat, zapewnia sobie gwarancj nudnej nietykalno ci prze-

<sup>7</sup>Ten e: *Koniec filozofii i zadanie mylenia*, przeł. K. Michalski. „Teksty” 1976/4-5, s. 12.

kształcając życie w przyzwyczajenie. Tylko rezygnacja z nawyku i podjęcie ryzyka egzystencji autentycznej, uci liwej, tajemniczej ale i płodnej, jest szansą na uniknięcie władzy opinii publicznej.

Mylenie według wartości dotyczy również Boga. „Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację [...]. Pozwala jedynie na to, by być miał wartość jako jego przedmiot [...]. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniżasz istotę Boga. Mylenie według wartości jest tu i wszędzie największym błędem nierstwem”<sup>8</sup> - pisze Heidegger. Bóg żywy, Bóg, w którego można wierzyć i modlić się do Niego, Bóg chrześcijański do wiadczenia przeistoczył się w element kultury, i to odbóstwienie uznaje filozof, obok nauki, techniki maszynowej, przesunięcia sztuki w pole widzenia estetyki i kultury, za zjawisko charakteryzujące epokę nowożytną. Nie należy rozumieć go jako ateizmu, od którego myśliciel zdecydowanie się odwołuje. Odbóstwienie to, z jednej strony, chrystianizacja wiatroobrazu przez przypisanie jego podłożu cech takich jak: nieskończoność, bezwarunkowość, absolutność, a z drugiej - przeistoczenie chrześcijaństwa w wiatopogląd chrześcijański. Jest to stan „nierozstrzygnięcia o Bogu i bogach” przekształcający stosunek do nich w przeżywanie religijne. To ostatnie pozbawione jest jednak wszelkiej autentyczności i sprowadza się do „historycznego i psychologicznego badania mitu”, gdy „bogowie uciekli”. Dlaczego tak się stało? Bez wątpienia przyczyniła się do tego metafizyka funkcjonująca jako ontoteologia i wykorzystująca Boga - pierwszą przyczyną, najwyższym byt pośród wszystkich bytów - dla swego ugruntowania. Bóg dla *subiectum* stanowi problem z dwóch podstawowych powodów. Pierwszym jest problem poznawczy zmierzający do odczarowania rzeczywistości. wiadomo, godzi się na istnienie tego jedynie, co może sobie przedstawić i w ten sposób uprawnocnić. Tymczasem Bóg opiera się próbom rozumowego ujęcia. Druga wynika z założeń metafizyki, która wszelki byt, również ludzki, odnosi do Niego jako swej podstawy. Człowiek pragnie zatem zostać przez Boga ujrany, chce mieć pewność, że Ten stale na niego spogląda.

<sup>8</sup> Tenże: *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: *Budowa ...*, dz. cyt., s. 111; por. *Czas wiatroobrazu*, dz. cyt., s. 129.



Utwierdzeniu si w przekonaniu, e relacja taka stale zachodzi, słu y praktyka religijna, sankcjonowane przez tradycj „do wiadczenie” Boga. Heidegger powtarza za Augustynem: „«St d nawet w samej religii kusi si Boga, gdy da si znaków i cudów nie dla jakiego zbawionego celu lecz dla samego tylko do wiadczenia»” i dodaje: „Bóg musi si zgodzi , e b dzie czynnikiem w ludzkim eksperymentowaniu. Musi udziela odpowiedzi zuchwałej i pyszałkowej, pseudoprofetycznej ciekawo ci, to znaczy zaciekawionemu rozgl daniu si , które Jego ma na wzgl dzie, które nie stosuje si do swego sensu przedmiotowego, to znaczy pozostaje niestosowne”<sup>9</sup>. Człowiekiem nowo ytnym kieruje po dliwa ciekawo oczu niezdolna uchwyci istoty rzeczy, poniewa jej wła ciwym celem jest sama prezentacja, uczynienie czego obiektem dla potwierdzenia własnej mocy. Nie tre jest istotna, lecz akt odniesienia jako taki. By równa si poznawa . Skłonno do tylko-odbierania wiata ma pomóc wyzwoli si z niego (z bycia-w- wiecie), zast pi uczestnictwo samym tylko widzeniem. Niezabawianie w obj tym zatroskaniem otoczeniu, rozpraszanie si na mo liwo ci, z których adna nie jest człowiekowi własna, przelotno sprawiaj ca, e ciekawo jest wsz dzie i nigdzie, to typy zachowa pozwalaj ce utrzyma dystans wobec wiata. Taka postawa jest konsekwencj filozoficznej polaryzacji podmiot - przedmiot i uto samienia podmiotu z rozumem.

**Poznawa , czy by (w wiecie)?** Poznawanie jest zaledwie wtórnym sposobem odnoszenia si człowieka do rzeczy i ludzi, egzystencjaln modalno ci bycia-w, jeszcze-tylko-przebywaniem-obok. wiat to sposób bycia człowieka, moment jego struktury egzystencjalnej, uj ta niematycznie cało odniesie kształtuj ca si jako efekt zatroskania o rzeczy i troskliwo ci o ludzi, wcze niejsza od ka dego aktu poznawczego, poniewa człowiek odnajduje siebie zawsze jako ju b d -cego, rzuconego w wiat. Dlatego jestestwo nie przeciwstawia sobie wiata w postaci wypełniaj cych go bytów, lecz jest w wiecie, otwiera si na niego przekraczaj c nieustannie byty w stron ich bycia i w ten sposób rozumiej c bycie. Taki sposób funkcjonowania człowieka zwany jest przez Heideggera przytomno ci , transcendencj , a w pó niejszym okresie eksistencj i stanowi ródłowy warunek wszelkiej wiedzy (któr

<sup>9</sup>Ten e, *Fenomenologia ycia religijnego*, dz. cyt., s. 219.

Heidegger rozumie bardzo szeroko, jako czynno ci praktyczne, nastroje i dopiero wtórnie wiedz teoretyczn ). Jest manifestacj jego wolno ci stanowi c podstaw prawdy jako zgodno ci. Naley oczywi cie pami - ta , e rozwa ania nad istot prawdy, j zyka, wiedzy, nie odbywaj si tu na gruncie logiki czy teorii poznania, lecz ontologii. Wyodr bnienie wiata jako zbioru rzeczy pozwala spotka byt wewn trz wiatowy w czystym wygl dzie jako co tylko obecnego, ale jednocze nie zakrywa jego por czno . Powstrzymanie si od u ywania wyposa enia zakłóca odniesieniow cało oznaczono ci i skrywa najbli szy wiat powszedniego jestestwa - otoczenie. Miejsca i strony staj si niedost pne ust - puj c dowolnym punktom w przestrzeni. Człowiek nie jest ju u siebie, a w zwi zku z tym przestaje by sob : „Nie ma czego takiego jak «bycie-obok-siebie» pewnego bytu zwanego «jestestwem» i innego, zwanego «wiatem»”<sup>10</sup>. Bycie-w, to bycie-przy, zakładaj ce obeznanie, zajmowa - nie si . Heidegger posługuje si tu słowem „*habitare*” (mieszka ), ale równie trafnie stosunek człowieka do wiata oddaje termin „*habere*”, wskazuj cy nie tylko na zamieszkiwanie, ale posiadanie, obeznanie, objawianie. Jestestwo objawia swój wiat wskazuj c na byty wewn trz - wiatowe, lecz nie jako przedmioty aktywno ci poznawczej, raczej jako w-sobie narz dzia. wiat jest wła ciwie kiedy si nie anonsuje, kiedy umo liwia aktualn orientacj i po rednio pozwala człowiekowi zrozumie siebie. Jak podkre la Heidegger, jestestwo nigdy nie pojmuje swog - jego „tu” jako „gdzie” czego obecnego - „tu” zawsze oznacza „przy czym”. Ten podstawowy sposób powszedniego bycia człowieka poprzez zasiedlanie przestrzeni domaga si rezygnacji z postawy poznawczej.

Heidegger nie szuka pewno ci. Stanem po danym otwieraj cym człowieka na byt w cało ci jest trwoga, a wi c całkowite pewno ci zaprzeczenie. Nie interesuje go równie prawda - jedna, stała, absolutna, niezmienna, pozwalaj ca łowi istoty, co znaczy, e nie uwa a poznawania w jego nowo ytnym znaczeniu za czynno sprawiaj c , i człowiek jest człowiekiem wła nie. Nie jest tak e rzecz najistotniejsz to, co jestestwo poznaje, ale raczej, e rozumie i to rozumienie staje si jego sposobem bycia, jego byciem. Znikaj pozaczasowe idee, istoty, prawdy, wszystko co jest, trwa, nurza si w czasie, historii, wschodzi i jest zno-

<sup>10</sup>Ten e: *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 71.

szone. Przeszło kształtuje przyszło , a przyszło przeszło . Człowiek jako równie dziejowy jest nieustannie rozpięty na osi czasu pomiędzy swymi narodzinami a śmiercią , nie pamiętając początku, nie znając końca, ale interpretując nieustannie jedno poprzez drugie. Nie dostrzega Heidegger żadnego punktu archimedesowego, żadnego momentu zero, od którego winno się bezpiecznie i w sposób gwarantujący pewno rozpocząć poznawanie. Każda aktywność ludzka porusza się po kole warunkując otwarcie człowieka na byt w jego byciu, również na siebie. Tak Kartezjańskie poznanie, jak rozumienie Heideggera, wychodzi od człowieka, by do niego powrócić , ale Heidegger dostrzega po drodze wiat, w który jestestwo jest uwikłane i bez którego nie może być sobą .

Prawda jest procesem, ma charakter czasowy, nie jest przedstawiana, lecz dokonywana. Jej warunkiem jest wolno rozumiana przez Heideggera jako dopuszczanie władzy wiatu, zaprzęgnięcie wiatem, które ma miejsce w strukturze bycia-w-wiecie i pozwala ujmować byty w perspektywach ich możliwości. Ujmując rzecz, ujmujemy ją w jej porządku, transcendujemy ku jej byciu. Na tym polega przedpojęciowe rozumienie bycia stanowiące warunek wszelkiego poznania. W późniejszych pracach Heidegger dochodzi do wniosku, że prawda nie jest jedynie egzystencją człowieka. Nadal przez swój odkrywający sposób bycia (posługiwanie się narzędziami) jestestwo umoliwia zgodnie wypowiedzi i rzeczy, ale czyni to, ponieważ jest wydane prawdzie, stoi w przebiegu bycia (tym jest teraz wiat). Wolno to pozwalanie bytowi. Jawno bycia nie jest produktem ludzkiej egzystencji, lecz udostępnia się jej stając się miarą wolności człowieka. Bycie, które pozwala wyłaniać się wszystkiemu, co jest, jest niewyczerpywalne, nigdy nie ujawnia się w całości i zawsze ukrywa za bytem. Przeżywa przez wiat, ale nie da się go uchwycić w pełni i dookrelić - stąd nazwy Nico , Tajemnica Tajemnic. Dlatego też Heidegger twierdzi, że prawdzie pierwotnie właściwa jest nieprawda. Prawda bycia jest tajemnic , obecności i nieobecności zarazem. Człowiek zatrzymuje się zazwyczaj na jawności tego czy innego bytu biorąc z niego miarę i przebiegając miarę , gdy przykłada byt do siebie jako podmiotu. Takie przebieganie miary właściwe jest filozofii nowożytnej, dla której rozum jest nieomylnym trybunałem. Procesualność , niedomknięcie to prawdy jest jednocześnie

gwarancj pojawienia si *novum* oraz zaistnienia dziejów. Nie pewno podmiotu jest zatem miar przedstawiaj cego si bytu, lecz sama nieskryto w swoim umiarze. Tylko dlatego, e bycie ma charakter uobecniania, prawda mo e by do wiadczona jako nieskryto , a człowiek mo e sta si granic tego, co skryte w ka dorazowym kr gu do wiadczania wiata. Jak ujmuj e rzecz Heidegger: „Człowiek jest ka dorazowo miar uobecniania i nieskryto ci dzi ki umiarowi i ograniczeniu do najbliższego Otwartego, nie neguj c najdalszego zamkni tego i nie przypisuj c sobie rozstrzygni cia o uobecnianiu i nieobecno ci”<sup>11</sup>. Mo na by zatem powtórzy za Protagorasem, e człowiek jest miar wszystkich rzeczy, istniej cych, e s , nie istniej cych, e nie s , ale tylko w takim stopniu, w jakim bycie mu je udost pnia. Tylko wtedy jest w prawdzie.

Bycie to poj cie podstawowe dla ontologii Heideggera, a jednocześnie stawiaj ce jego my l w opozycji co całej tradycji zachodnio-europejskiej od czasów Platona (metafizyka to dzieje zapomnienia bycia). Przypomina nieco *apeiron* Anaksymandra, nieokre lon , niezniszczaln zasad rodz c wiat. Równie człowiek jako przytomno to byt zatrzymuj cy si wewn trz nico ci, czyli bycia, które poza doznaniem trwogi przesyła si zamaskowane. Bycie jest Tajemnic Tajemnic, tym, co niepoznawalne, ale co człowiek powinien stara si zrozumie , by móc pozna wszystko, co si dzi ki niemu objawia, co istnieje. Znac cy wydaje si tytuł, jaki Cezary Wodzi ski nadaje jednemu z artykułów po wi conych ontologii Heideggera - *Dlaczego jest raczej nic ni co ...Projekt ontologii apofatycznej*. Wszystkie zjawiska charakteryzuj ce epok nowo ytn i stanowi ce przejaw dezintegracji ducha s wynikiem pomijania bycia i postrzegania wiata jako zbioru bytów lub uznawania za byt jakiej jego cz ci (idealnej b d materialnej) przy jednoczesnym odmawianiu prawa istnienia pozostałej. W ten sposób człowiek dostarcza solidnej podstawy swemu istnieniu a jednocze nie uprawomocnia rzeczywiście własn wiadomo ci . Jednak wiat, którego istnienia nie trzeba ju udowadnia tylko pozornie staje si bli szy. W ko cu człowiek sam siebie uznaje za jeden z bytów wewn trz wiato wych, stale obecnych, niezmiennych. Wypowiadaj c si od tej pory w <sup>11</sup>

<sup>11</sup> Ten e: *Nietzsche*, t. 2. Warszawa 1999, s. 134-135.

zdaniach twierdzących, unieważnia wszelkie pytania zanim zostaną postawione, nie godzi się na wątpliwość.

Tylko doznanie trwogi może zburzyć ten porządek, zakwestionować gwarancję nietykalności, którą wiadomo podsuwa niczym piorunochron istnienia, i postawi wobec niebezpieczeństwa nieistnienia zarówno wiata, jak i siebie samego. Trwoga to wyrwa w nieautentycznej egzystencji ukształtowanej przez opinię publiczną, tę samą, która zarysowuje i podsuwa pierwszą, bezpieczną wykładnię wiata. To moment wyrzeczenia się zuchwałości poznawczej i przyjęcia postawy cierpliwie wyczekującej, nasłuchującej odbiorcy, moment bezsilności, wstrząsu, niepokoju, w którym jestestwo pozbawione wsparcia udzielanego na co dzień przez opinię publiczną ujawnia się jako *solus ipse* i zaczyna postrzegać siebie jako bycie-mo liwym, „wieczne niespełnienie”, któremu egzystencja nie jest dana, lecz zadana. Domknięcie dostępnego jest tylko za cenę bycia-w-wiecie i następuje w momencie mierci. Uznania tej ostatecznej mo liwości domaga się od człowieka trwoga.

Heidegger odchodzi z czasem od terminu „*Dasein*”, którym zwykła określa ludzkie bycie i wprowadza w jego miejsce pojęcie miertelnych. Mierć, jak czytamy w rozprawie *Rzecz*, jest „trumnicością”, „tajemnicą samego bycia”, „ukryciem bycia”, tym, co w byciu ludzkim najbardziej budzi, samym istnieniem. Miertelność jest „istotnym stosunkiem do bycia jako bycia”<sup>12</sup>. Zatem wszelkie próby uosobienia człowieka z poza wiatowym, pozaczasowym rozumem, z jakim stałym bytem idealnym zdolnym powoływać i niszczyć wiaty moc własnej myśli, jednocześnie samemu tym procesom nie podlegającym, nie jest, według Heideggera, mocowaniem jego wolności, lecz próbą ucieczki przed najbardziej nieprześcignioną i bezwzględnością mo liwości - mierci. Tylko bycie w horyzoncie nicości, bycie owym „pomiędzy”, gdzie „narodziny i śmierć są «w związkach» na łonie jestestwa” uwalnia od zatury w przypadkowych mo liwościach, indywidualizuje i nie pozwala zastępnąć w raz osi gnijącej tej formie egzystencji. Wszelka stałość - zarówno zatrzymanie w wieczności rozumianej jako *nunc stans* (tak istniejąca idea Platowska i poza wiatowe rozumy), czy fiksacja w *nunc fluens* (oka-

<sup>12</sup>Tenże: *Rzecz*, przeł. J. Mizera, w: *Odczyty i rozprawy*. Kraków 2002, s. 158.

mgnieniowa ywotno opinii publicznej), jak i redukowanie dost pnych *modi* egzystencji człowieka do jakiej ustalonej istoty lub formy aktywności (np. poznawczej) - zakrywa przed człowiekiem wiat, w którym ju jest, to znaczy wiat, którym sam jest.

Kartezja skie poznanie nie jest w stanie dosi gn prostoty wiata, poniewa miota si w poszukiwaniu niewła ciwie rozumianego pocztku. ródłem, centrum i spoiwem wiata jest bycie, którego nic nie warunkuje. Wskazuj na to takie okre lenia, jak: bez-grunt, przepastna podstawa, bez-podstawna podstawa. Pojawia si skokowo, z niczego, istoczy jakby go nie było darz c tym, co przyniosło ze swego ródła: sob . Bycie jest prawd . Prawda bycia jest Tajemnic Tajemnic, a tej nie mo na objawi , poniewa ka da próba rozja nienia jest wypaczeniem jej istoty. A jednak niezaprzeczalne jest jej władanie - przeczuwane, obezwładniaj ce, wskazuj ce siebie, lecz nigdy wskazywane przez człowieka. Filozofia winna by sztuk słuchania namowy bycia, „rzemiosłem my lenia”, które nigdy nie spoczywa w zgubnym poczuciu pewności.

### Summary

One of the basic Martin Heidegger's questions is what are the roots and conditions, both philosophical and historical, that culminated in modern viewpoint transforming *subiectum* into *res cogitans* due to safeguard its privileged position as the only and rightful owner of the truth. As he looks into the history of metaphysics, he conceives of the tradition, which started with Plato's conception of idea and which had been consistently followed until Cartesian *ego cogito* was set, as the ages of oblivion of being. *Esse est percipi*, to be means to make the world an object to confirm own potency. As Heidegger shows, this is only a secondary mode of human existence. The everyday being of Dasein rather than its consciousness is the stalling point of philosophy. That is why it should be led back to the question of being, which is also the only way to oppose humanism of modern technological society. Dasein's being-in-the-world is originally chaos and risk and therefore philosophy can never be crowned with certainty.