

**Daniel Sobota**

## Miejsce Heideggera w dziejach filozofii

### 1. Wprowadzenie

W roku 1953 na łamach *Philosophische Rundschau* pojawił się głośny artykuł Waltera Schulza pt. „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers” („O filozoficzno-dziejowym miejscu Martina Heideggera”). We wstępie tego artykułu jego autor zauważa, że dotychczasowe próby zrozumienia filozofii Heideggera przez pryzmat dziejów oscylowały między dwiema skrajnościami: albo próbowały one ukazać filozofię Heideggera jako coś absolutnie nowego, jako początek „nowego myślenia”, które zostawia za sobą, „przewycięża” dawną „metafizykę obecności” i „metafizykę podmiotu”, albo też, odwrotnie, próbowały one deprecjonować myśl Heideggera, pokazując, że jest ona w istocie bądź jakąś odmianą znanych z tradycji stanowisk filozoficznych – ot, choćby myśli Kierkegaarda, Hegla czy mistyków niemieckich – bądź też jakimś gatunkiem „metafizyki światła”, „metafizyki źródła” czy „metafizyki refleksji”. W przeciwieństwie do tych prób, których – dodajmy z naszej strony – do końca XX wieku pojawiły się dziesiątki najprzeróżniejszych mutacji, proponuje Schulz „pokazać, że filozofia Heideggera wtedy tylko zostanie *rzeczowo* pojęta, gdy się ją zrozumie *dziejowo* jako wewnętrzny koniec dziania się zachodniej metafizyki”<sup>1</sup>. Oznacza to, że nie jest ona ani całkowicie wpisana w tradycję, ani całkowicie czymś od niej odciętym. Jako najważniejsze założenia swojego historiozoficznego stanowiska wymienia Schulz dwie „hipotezy”: po pierwsze, że „zachodnia metafizyka jest w sobie obda-

<sup>1</sup> Korzystam z późniejszej publikacji tego artykułu: W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, w: O.Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts: Athenäum 1984, s. 97.

rzonym sensem aktem dziania się (*sinnhafter Geschehensvollzug*)”, tzn. że dzieje metafizyki prezentują sobą określony rozwój, na który wskazuje konkretna interpretacja następujących po sobie systemów filozoficznych. Rozwój ten, w obrębie którego każdemu myślicielowi przysługuje odpowiednie miejsce, interpretuje Schulz jako „przemianę” od naiwnego przyjmowania świata jako czegoś po prostu danego do samoistnego myślącego podmiotu. Po drugie, że ten dziejowy proces dobiegł końca, który przedstawia sobą właśnie filozofią Heideggera. Zdaniem Schulza, „Heidegger przynależy do postidealistycznej epoki filozofii podmiotowości, w której podmiot jest odsubstancjalizowanym podmiotem”<sup>2</sup>. Podstawowym rysem filozofii podmiotowości nie jest w pierwszym rzędzie wcale to, że wszelki byt przykrawa się na miarę podmiotu, lecz to, że dąży się do samoustanowienia (*Selbstbehauptungswille*). Także Heidegger poszukuje możliwości samoustanowienia, doświadcza jednak istotowej niemocy jego realizacji. *Dasein* nie jest bytem ustanowionym przez samego siebie – jak Hegłowski duch – ale też nie jest ustanowiony przez Boga – jak Kierkegaardowskie indywiduum. *Dasein* jest wprawdzie „projektem”, ale projektem „rzuconym”. Rzuconym nie przez Boga, lecz przez nicłość, którą po tzw. zwrocie (*Kehre*) nazywa Heidegger samym byciem (*Sein, Seyn*). Dopiero to odniesienie do samego bycia pozwala Heideggerowi w pełni przezwyciężyć filozofię podmiotowości<sup>3</sup>.

## 2. Problem hermeneutyczny

Ocena słuszności zaproponowanej przez Schulza interpretacji uzależniona jest od pozytywnego rozpatrzenia dwóch kluczowych problemów, które ona sama odsłoniła. Dotyczą one *de facto* nie tylko myśli Heideggera. Wydaje się bowiem, że natrafia na nie każda próba usytuowania dzieła danego myśliciela w kontekście dziejów filozofii. Po pierwsze, chodzi o problem wykładni całościowego sensu dziejów. Po drugie – o rozumienie podstawowego przesłania danej filozofii i jej wewnętrznego stosunku do całości dziejów. Te dwa problemy są ściśle z sobą związane. Opisuje je znana figura tzw. „koła hermeneutycznego”: to, jak rozumiemy dzieje, uzależnione jest od wyników interpre-

<sup>2</sup> Ibid., s. 104.

<sup>3</sup> Ibid., s. 116.

tacji konkretnych historycznych zjawisk, te ostatnie z kolei możliwe są do uchwycenia tylko w ramach szerszej perspektywy, obejmującej koniec końców całość dziejów. Ponieważ jednak interpretator nigdy nie stoi poza dziejami, lecz jest ich efektywną częścią, wobec czego także jego własna perspektywa w spotkaniu z dziejami musi zostać przez niego samego uwzględniona. Innymi słowy, to, jak rozumiemy dzieje, jest pochodną aktualnego samorozumienia, to z kolei, jak rozumiemy siebie samych, zależy do tego, jak rozumiemy dzieje. Za tą dialektyką całości i części idzie napięcie między bliskością i dala, swojskością i obcością. Jeśli bowiem chce się zrozumieć dany system filozoficzny, w naszym wypadku dzieło Heideggera, co – jak zauważyliśmy – jest równoznaczne z umiejscowieniem go w przestrzeni dziejów, nie można z jednej strony traktować tego systemu i dziejów jako dwóch całkowicie obcych sobie wielkości, z drugiej strony nie można ich całkowicie z sobą utożsamiać i, biorąc pod uwagę nasze obecne zadanie, patrzeć na dzieje tylko i wyłącznie z ograniczonej perspektywy prac Heideggera, albo też, odwrotnie, interpretować myśl Heideggera, wychodząc od jakiejś całkowicie obcej mu całościowej wizji dziejów. Można by wprawdzie traktować tę ostatnią jako efekt badań systematycznych, w świetle których ujęty na drodze egzegezy historycznej system filozoficzny jawiłby się jako bardziej lub mniej zbliżony do „rzeczy samych”, jednakże, jak uczy hermeneutyka filozoficzna drugiej połowy XX wieku, takie „niedziejowe” badanie samych rzeczy pozostaje pobożnym, naiwnym życzeniem. Każde tzw. systematyczne pojęcie dziejów jest w istocie historyczne, ale też odwrotnie: każde „czysto” historyczne spojrzenie na dane zjawisko pozostaje uwięzione w ramy „systematycznego” rozumienia podstawowych pojęć („sposobów bycia”). Zresztą stosunek Heideggera do dziejów jest naznaczony nie tylko tą formalno-hermeneutyczną ambiwalencją. Dodatkowe – materialne – trudności wynikają stąd, że jednym z istotnych składowych myśli Heideggera jest jego własna propozycja filozofii dziejów, w obrębie której mieszczą się jego oryginalne interpretacje filozoficzno-historyczne. Jeśli więc pytamy o miejsce Heideggera w dziejach filozofii, to musimy uwzględnić stosunek między przyjętą przez nas koncepcją dziejów a tą, którą zaproponował sam Heidegger. Wydaje się więc, że powodzenie interpretacji myśli Heideggera na tle historycznych przemian filozofii europejskiej zależy od uwzględnienia splotu zarysowanych powyżej wzajemnych zależności. Pytanie o miejsce He-

ideggera w dziejach filozofii jest pytaniem *stricte* hermeneutycznym, tzn. takim pytaniem, które nie tylko dotyczy ogólnych problemów podejmowanych przez hermeneutykę filozoficzną, ale także pyta o własne *rozumienie* samego siebie. A zatem zajęcie stanowiska wobec wyżej zarysowanej koncepcji Schulza stanie się możliwe dopiero po wskazaniu najbardziej właściwego rozumienia sensu tego pytania.

### 3. Hermeneutyczne pojęcie dziejów i doświadczenie problematyczności

Pierwszym problemem, na który zwróciliśmy uwagę podsumowując nasze przedstawienie interpretacji Schulza, był problem rozumienia dziejów jako całości. Schulz proponuje w tym względzie traktować dzieje jako metafizykę podmiotowości. Być może nie jest to koncepcja całkowicie fantastyczna, brakuje jej jednak wyraźnego umotywowania. Pojawia się ona – jak sam mówi o niej Schulz – jako „hipoteza”. Musimy zrezygnować z takiej drogi na skróty. Podejmując kwestię dziejów, nie pytamy o to, czym są dzieje same w sobie, jaki jest ich metafizyczny sens, dokąd one zmierzają itp., lecz pytamy o nie w kontekście pojawiających się konkretnych trudności ze zrozumieniem filozofii Heideggera. Zauważamy przy tym, że tematyka „dziejów w kontekście rozumienia” jest nie tylko centralnym obszarem hermeneutyki filozoficznej, ale także jednym z podstawowych „kłopotów”, który określa naszą dzisiejszą tożsamość. Tym samym podejmując zagadnienie hermeneutycznego doświadczenia dziejów, nie tyle celujemy w rozwiązanie jakiegoś naukowego, metodologicznego problemu dostępu do zjawisk historycznych, ale przede wszystkim żywimy nadzieję dotarcia do rzeczywistego, aktualnego doświadczenia dziejów, w ramach którego stanie się możliwe właściwe wyznaczenie miejsca myśli Martina Heideggera.

Centralnym momentem hermeneutycznego zwrotu filozofii XX wieku jest myśl Hansa-Georga Gadamera. W kontekście problematyki rozumienia określa on dzieje przez ich „oddziaływanie” (*Wirkungsgeschichte*)<sup>4</sup>. Dzieje jawią się tylko w rozumieniu. Dzieje są dynamiczną jednością obejmującą tego, który podejmuje się trudu rozumienia, oraz tekst, który ma być rozumiany. Tekst oddziałuje na samorozumienie

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter esse 1993, s. 285 n.

interpretatora, praca interpretatora natomiast oddziałuje na sens tekstu. Rozumienie jest procesem, w którym dochodzi do „stapiania się horyzontów” teraźniejszości i przeszłości<sup>5</sup>. U podstawy tak pojętego rozumienia leży tzw. doświadczenie hermeneutyczne, w ogniu którego zarówno doświadczający, jak przedmiot wypróbowują swą prawdę. Gadamer porównuje je z rozmową między dwoma osobami: „tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteście równie związani jak ja z ty”<sup>6</sup>. Warunkiem możliwości porozumienia między interpretatorem a tekstem jest wzajemna otwartość, która dopuszcza stałą możliwość zawieszenia własnych przekonań na rzecz innego. Oznacza to, że logiczną strukturą otwartości jest pytanie. „Rozumieć tekst oznacza rozumieć pytanie”, które stawia on interpretatorowi<sup>7</sup>. „Przekaz tradycji, który do nas się zwraca – tekst, dzieło, ślad – stawia pewne pytanie i wystawia przez to nasze mniemanie na otwartą przestrzeń. Aby odpowiedzieć na to postawione nam pytanie, musimy – zapytywani – sami zacząć pytać”<sup>8</sup>. Albowiem „rozumienie problematyczności czegoś zawsze jest już zapytywaniem”<sup>9</sup>.

Zdaniem Gadamera doświadczenie dziejów *istotowo* związane jest z doświadczeniem problematyczności (*Fraglichkeit*). Przy tym Gadamer ma wyraźną świadomość, że ta koncepcja dziejów stanowi filozoficzną odpowiedź na pewne *historyczne* doświadczenie, którego początki sięgają pierwszej połowy XIX wieku. Rodząca się wówczas tzw. „świadomość historyczna” stanowi efekt zawieszenia obowiązywania dotychczasowych form życia społecznego, gospodarczego, politycznego i religijnego. Zainteresowanie problematyką rozumienia dziejów jest więc odpowiedzią na tą pogłębiającą się problematyczność życia, która w wieku XX osiągnęła swoje apogeum. Hermeneutyka filozoficzna próbuje doprowadzić tę problematyczność do samoświadomości.

Problematyczność (*Fraglichkeit*) jest podstawowym znamieniem czasów współczesnych. Przenika ona wszystkie zjawiska, czyniąc je czymś kruchym i łamliwym (*fragil*). Jak mówi Wilhelm Weischedel, dla współczesnego człowieka rzeczywistość nie oznacza

<sup>5</sup> Ibid., s. 290.

<sup>6</sup> Ibid., s. 334.

<sup>7</sup> Ibid., s. 344.

<sup>8</sup> Ibid., s. 347.

<sup>9</sup> Ibid., s. 348.

nic innego jak problematyczność jako taką – problematyczność, która unierzeźwistnia domniemaną na początku rzeczywistość i okazuje się bardziej niż ona rzeczywistą. Właściwie rzeczywiste nie jest domniemane istnienie rzeczy i mojej osoby. Właściwie rzeczywista nie jest jednak także nicłość jako domniemany, choć negatywny pewnik. Właściwie rzeczywisty jest raczej ów proces, w którym wszystko, co domniemanie rzeczywiste, wyslizguje się w niepochwytłość. Właściwie rzeczywiste jest to, że nie ma niczego pewnego, niczego stałego: wątpliwość, niesamowitość, nieswojość, spowijająca wszystko zasłona oddalenia. Bycie bytów to ich zawieszenie w stanie problematyczności, w nigdy niemożliwym do ustalenia, wciąż znoszącym siebie środkiem pomiędzy byciem i niebyciem<sup>10</sup>.

Wyraźną świadomość tej problematyczności miał również Walter Schulz. Filozofia Heideggera stanowi dla Schulza moment, w którym metafizyka podmiotowości staje się widoczna przez pryzmat swego końca. To właśnie ów koniec jest tym, co przez nas doświadczane. Znamienne jest to, że Schulz mówi o końcu metafizyki podmiotowości, powołując się na „ogólnie znany stan rzeczy, że tradycja nasza stała się dla nas problematyczna (*fraglich*) i że myślenie Heideggera ma z tą problematycznością (*Fraglichkeit*) do czynienia”<sup>11</sup>. Ta problematyczność w oczach Schulza uzasadnia przekonanie o końcu dziejów metafizyki. Możemy się na to zgodzić: zewsząd płynące słowa o kryzysie, końcu, śmierci, zamknięciu itp., które w niezliczonej ilości pojawiają się również na kartach pism Heideggera, nie wynikają bynajmniej stąd, że – jak chciał Heidegger – „zapomnieliśmy bycie” albo też, że przypomnieliśmy sobie o jego niepamięci – wydaje się, że właśnie ta myśl Heideggera jest najmniej dziś żywa, że w sposób najmniej znaczący określa ona świadomość naszych czasów – lecz raczej stąd, że to, co wcześniej uchodziło za oczywistość, dziś jawi się jako problematyczne (*fraglich*). Jeśli więc u podstaw świadomości końca dziejów metafizyki leży doświadczenia problematyczności wszystkiego, to dlaczego to właśnie koniec, a nie ową problematyczność czyni Schulz podstawowym założeniem swej „filozofii dziejów”? Zamiast konstruować „metafizykę podmiotowości” dlaczego nie zatrzymać się przy owej problematyczności i z jej perspektywy nie spróbować zrozumieć sensu dziejów?

<sup>10</sup> W. Weischedel, „Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu”, przeł. G. Sowinski, w: *Znak*, 6 (469), s. 23

<sup>11</sup> W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, op. cit., s. 98.

#### 4. Podstawowa myśl Martina Heideggera

Ostatnie nasze rozważania służyły wskazaniu doświadczenia, na którym można by ugruntować potrzebne nam rozumienie dziejów. Odwołując się między innymi do hermeneutyki Gadamera, stwierdziliśmy, że jest nim doświadczenie problematyczności. W oparciu o nie dzieje jawią się jako rozmowa. Oczywiście dzieje można doświadczać i rozumieć wielorako, jeśli jednak odnosimy się do nich w ramach problematyki filozoficzno-hermeneutycznej, a taką jest niewątpliwie zagadnienie miejsca Heideggera w dziejach filozofii, wówczas musimy się oprzeć na jakimś wyraźnym filozoficzno-hermeneutycznym doświadczeniu. Pojęcie dziejów jest pierwszym z dwóch wcześniej wyróżnionych problemów, na które wskazała prezentacja interpretacji Schulza. Drugim problemem jest zrozumienie podstawowej myśli Heideggera i jego stosunku do dziejów. Przy czym – jak to już wcześniej zauważyliśmy – nie chodzi o zestawianie z sobą dwóch różnych problemów, lecz – o znalezienie wspólnego dla nich horyzontu, o danie im możliwości wzajemnego oświeclania się.

Zgodnie z przyjętym z góry hipotetycznym określeniem dziejów jako „metafizyki podmiotowości” Schulz ustawia myśl Heideggera na ich końcu. Oznacza to jednak, że dokonał on wcześniejszego rozstrzygnięcia, co jest najważniejszą myślą Heideggera. Tradycyjnie już o laur pierwszeństwa walczą między sobą analityka egzystencjalna i pytanie o bycie. Schulz jest zdania, że pytanie o sens bycia ma uzasadnienie tylko w ramach analityki egzystencjalnej, która ze swej strony jest ostatnim tchnieniem metafizyki podmiotowości<sup>12</sup>. Jak jednak przedstawia się zasadnicza myśl Heideggera, gdy w miejsce metafizyki podmiotowości przyjmiemy takie rozumienie dziejów, które wychodzi od doświadczenia problematyczności? Pytając w ten sposób oczekujemy jednocześnie, że niejasne do tej pory doświadczenie problematyczności dozna ze strony myśli Heideggera niezbędnego rozjaśnienia.

W celu uzyskania adekwatnego pojęcia dziejów w kontekście problematyki rozumienia, sięgnęliśmy do hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Można jednak zapytać, czy takie wpisywanie myśli Heideggera w „obcą” mu perspektywę rozumienia dziejów, nie zakłada od początku fundamentalnego zafałszowania. Wydaje mi się, że z sytuacją taką spotykamy się właśnie w przypadku „metafizyki podmioto-

<sup>12</sup> Ibid., s. 106-107.

wości” Schulza. A jak to jest z filozofią Gadamera? Biorąc pod uwagę znany powszechnie fakt, że Gadamera koncepcja dziejów i rozumienia wyrasta z bliskiego spotkania z myślą filozofa z Meâkirch, jednak nie jest z nią tożsama, możemy być pewni zachowania w tej materii umiarkowanego dystansu. Nie tylko bowiem przeglądanie myśli Heideggera w obcym zwierciadle takiej na przykład metafizyki podmiotowości daje w efekcie jej krzywy obraz, ale takiego samego zafalszowania możemy oczekiwać również wtedy, gdy zgodzimy się na te historiozoficzne tezy, które proponuje sam Heidegger. Sytuowanie Heideggera w dziejach filozofii na podstawie tylko jego własnej koncepcji dziejów byłoby nieuprawomocnionym ograniczeniem. Przede wszystkim zauważyliśmy wcześniej, że lansowana przez Heideggera teoria dziejów „zapomnienia bycia”, podobnie zresztą jak Schulzowska „metafizyka podmiotowości”, wyraża co najwyżej w sposób pośredni to podstawowe doświadczenie, które nazwaliśmy doświadczeniem problematyczności. Stawiamy z naszej strony żądanie zachowania w tej kwestii maksymalnej źródłowości. To, że Heidegger określa dzieje mianem „zapomnienia bycia”, nie znaczy jednak, że zupełnie zasłania tym wskazane doświadczenie problematyczności. Wręcz przeciwnie. Właśnie za najważniejszą myśl Heideggera uważamy podniesienie doświadczenia problematyczności do kwestii pytania. Zgadza się tu z Gadamerem, który zauważył, że w istocie nie chodzi o przypomnienie bycia, lecz „przypomnienie przedtem zapytanego, przypomnienie zagubionego pytania”<sup>13</sup>. Przypomnieć pytanie zaś nie oznacza nic innego jak po prostu pytać. Stoimy na stanowisku, że podstawową myślą Heideggera nie jest bycie, lecz pytanie o nie. W ten sposób Heidegger okazuje się być jednym z pierwszych, który wskazane wcześniej doświadczenie problematyczności, podniósł do rangi podstawowego przesłania filozofii.

O tym, że od początku Heidegger próbuje w sposób bezpośredni, tzn. na drodze refleksji erotetycznej, wyrazić to napierające doświadczenie problematyczności, przekonuje lektura jego najwcześniejszych prac. Już podczas swych pierwszych badań logicznych zwraca on uwagę na kwestię pytania. Wraz z sądami negatywnymi i impersonalnymi zdania pytajne należą do tych wyrażeń językowych, z którymi nie radziła sobie zorientowana na sąd ówczesna logika i teoria poznania. Już w roku 1912, wychodząc z pozycji badeńskich neokantystów, dla

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, „Autobiografia”, przeł. J. Wilk, w: K. Bal, J. Wilk (red.), *Gadameriana*, Wrocław 2006, s. 46.



których pytanie było formą pośrednią między idealną formą poznania i jego wraźniową materią, Heidegger wskazuje właściwą – fenomenologiczną – drogę dalszych jego badań: „Myślę przede wszystkim o problemie *pytania*, który nie jest do rozwiązania ani drogą czysto logiczną ani drogą czysto psychologiczną”<sup>14</sup>. O tym pośrednim charakterze pytania pisze on również w liście do Rickerta z roku 1914: „Podstawowa myśl mojego wystąpienia otworzyła mi się przy problemie pytania – które chciałbym w najbliższym czasie opracować w większym artykule – kiedy zapytałem, jaki jest rodzaj ‘bycia’ ‘sensu’ pytania. Obowiązanie nie. Czy stojąc poza obowiązaniem jest więc czymś fałszywym? Ostatecznie także nie. Być może czymś ‘pomiędzy tym?’”<sup>15</sup>. W zgodzie z podstawowym przesłaniem filozofii transcendentальной, dla której warunki możliwości poznania są zarazem warunkami możliwości przedmiotu poznania, kwestia pytania ma nie tylko charakter formalno-logiczny, lecz przede wszystkim ontologiczny. Jeśli sądowi odpowiada na poziomie bytu połączenie formy i materii, to do czego odnosi się pytanie, które stanowi element je zapośredniczający? Według dość często powtarzanego przekonania elementem łączącym formę i materię w sędzie jest spójka. Na poziomie bytu odpowiada jej formalno-materialna jedność substancji. Jeśli pytanie jest czymś pośrednim między poznawczą formą i materią, to zajmuje ono podobne miejsce w strukturze poznania co spójka. O ile jednak spójka *decyduje* o połączeniu formy i materii, o tyle pytanie to połączenie trzyma w *zawieszeniu*. Ten związek pytania z byciem potwierdzają pierwsze paragrafy Husserlowskich *Ideí*, w którym młody Heidegger może przeczytać, że wszelka wątpliwość kieruje się z istoty na bycie<sup>16</sup>. Oznacza to, że między pytaniem a byciem istnieje szczególny związek. Na to samo wskazuje platońskie pojęcie szukania, które Heidegger nie tylko identyfikuje z aktem zapytywania, ale również łączy z procesem odsłaniania egzystencji<sup>17</sup>. Związek pytania z byciem ujawnia jeszcze inna oko-

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1978, s. 32.

<sup>15</sup> M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 – 1933 und andere Dokumenten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2002, s. 19 (list nr 7).

<sup>16</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 89.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Znak 2006, s. 184-185, 244.

liczność. Rzecz *istnieje* o tyle, o ile jest formalno-materialną *całością*. Na tę całość wskazuje Heidegger również podczas swych badań nad pytaniem. W roku 1915 podczas seminarium Rickerta wygłasza Heidegger referat pt. *Frage und Urteil (Pytanie i sąd)*. Wniosek, do jakiego dochodzi, brzmi następująco: „To, czym jest zapytanie, pozwala się *całe* jedynie *przeżyć*”<sup>18</sup>. Istota pytania ujawnia się jedynie podczas jego *faktycznego* zadawania. Nie oznacza to bynajmniej, że analiza pytania winna dokonywać się na drodze badań psychologicznych, lecz, że jedyną drogą zbliżenia się do sensu jego bycia jest przyjęcie perspektywy samego życia (bycia). Pytanie wskazuje na życie. Pytanie o sens bycia zapytywania prowadzi do pytania o sens bycia. Podczas wykładu z roku 1918/1919 Heidegger kontynuuje swoje rozważania erotetyczne. Wychodząc od pytania „czy coś w ogóle istnieje?”, wskazuje on na życie jako na pierwotną przestrzeń „pomiędzy”. Teoretyczne podejście do życia powoduje, że z tej jednolitej przestrzeni zostają w sposób abstrakcyjny wyodrębnione elementy formy i materii. Nie oddają one jednak źródłowego obrazu życia, którym jest pytajność (*Fraglichkeit*), lecz stanowią jego odżyciowienie (*Entlebung*). Ażeby zbliżyć się do tego pytajnościowego podłoża życia, Heidegger postuluje nowy rodzaj filozofowania. Polega ono na totalnym zapytywaniu, które absolutnie niczego nie pozostawia poza sobą. Ów postulat nieograniczonego zapytywania stanowi radykalizację Husserlowskiej problematyki dostępu do rzeczy samych. Chodzi o maksymalną otwartość, która umożliwia płynięcie z prądem życia, nieskrępowane towarzyszenie życiu<sup>19</sup>. Podczas wykładu marburskiego z roku 1923/1924 Heidegger dokonuje ostatecznego, publicznego rozstania z tą wersją fenomenologii, którą zaproponował Husserl. Zdaniem Heideggera Husserl nie mógł zrealizować w pełni swojego hasła „do rzeczy samych!” z tego powodu, że „pomylił” pytanie z problemem. Tzw. problem transcendencji poznania, który leży w punkcie wyjścia fenomenologii Husserla, jest dogmatycznie przejętym z tradycji problemem teorii poznania, które opiera się na zupełnie fałszywych założeniach. Konsekwencją akceptacji tych założeń jest wyodrębnienie dziedziny czystej podmio-

<sup>18</sup> Idem, „Frage und Urteil”, w: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 – 1933 und andere Dokumenten*, op. cit., s. 88.

<sup>19</sup> Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1987, s. 63-120.

towości i przeciwstawienie jej realnemu światu. Heideggerowska odpowiedź na tę „komedię omyłek” jest następująca: trzeba, po pierwsze, uświadomić sobie, że pytanie nie jest żadnym problemem – w ten sposób Heidegger odrzuca również neokantowskie „dzieje problemów” – oraz, po drugie, trzeba zbadać, czym jest samo pytanie<sup>20</sup>. Idąc tą drogą, dochodzimy oto do paragrafu drugiego *Bycia i czasu*. Zawarta tam analiza formalnej struktury pytania stanowi jeden z najtrwalszych motywów całej filozofii Heideggera. W tej samej postaci pojawia się on na początku jego filozoficznej drogi, mianowicie w roku 1913<sup>21</sup>, jak i na jej końcu, w roku 1973<sup>22</sup>.

Spróbujmy wyraźnie uświadomić sobie znaczenie analiz pytania w *Byciu i czasie*. Do tej pory bowiem interpretatorzy spuścizny Heideggera nie mieli jasnego pomysłu, co z nimi zrobić. Podstawowe przekonanie Heideggera pokrywa się z tym, które legło u podstaw tzw. *linguistic turn*: język jest tym podstawowym medium, przez które widzimy świat. Każda forma językowego wyrazu otwiera przed mówiącym świat w inny sposób. Nie znaczy to jednak, że każda z nich jest równie „źródłowa”. Zdaniem Heideggera sąd, mający za wzór gramatyczną formę zdania oznajmującego, jest formą zupełnie pochodną. Zdania typu „młotek jest ciężki”, którego logicznym sensem byłoby stwierdzenie, że przedmiotowi młotek przysługuje własność, jaką jest ciężar, w codziennym obchodzeniu się z rzeczami „początkowo” w ogóle nie występują<sup>23</sup>. Jeśli więc w punkcie wyjścia filozoficznego poznania stawia się sąd i z jego perspektywy opisuje świat, to w ten sposób już na samym początku odbiera się sobie możliwość dotarcia do źródłowego obrazu życia. Z perspektywy sądu byt jawi się jako obiekt „zakończony kropką”, a więc obecny, trwały, zamknięty, gotowy, przejrzysty, w pełni określony itp. Co innego jeśli w punkcie wyjścia przyjmujemy pytanie. Otwiera ono perspektywę, z której rzeczy jawią się jako nie w pełni obecne, jako niezamknięte, jako pewne możliwości, nie do końca

<sup>20</sup> Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2006, s. 71 i nast.

<sup>21</sup> Idem, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1978, s. 161.

<sup>22</sup> Idem, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1997, s. 115-116.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 2004, s. 202.

określone, dopuszczające ciemność i fałsz. Z perspektywy pytania rzeczy są „nie-skryte”, tzn. pełne negatywności. Ta ostatnia nie jest czymś, co należałoby na drodze poznania usunąć, lecz czymś, co należałoby sobie uświadomić, jako że należy ona immanentnie do rzeczy. W ramach tej erotetycznej perspektywy, której otwarciu służy paragraf drugi *Bycia i czasu*, Heidegger wskazuje na różnicę ontologiczną i wyróżnioną funkcję ludzkiego *Dasein*. Fundamentalny brak dotychczasowych interpretacji *Bycia i czasu* polega na tym, że postawione na wstępie pytanie o bycie traktuje się jako coś obojętnego, ewentualnie przygotowawczego dla całości dzieła. Stąd wyrasta później problem pogodzenia analityki *Dasein*, dla której pytanie o bycie wydaje się być czymś obojętnym, z późniejszymi rozważaniami Heideggera, które – jak się uważa – wyprowadzają bycie z cienia analityki egzystencjalnej i stawiają w samym centrum jego myślenia. Tak powstaje znany problem stosunku Heideggera I do Heideggera II. Przeocza się w ten sposób, że zarówno *Sein*, jak i *Dasein*, zostają wydobyte na jaw w ramach rozważań nad pytaniem, które zapewnia im stabilne podłoże wzajemnego odnośnienia się.

##### 5. Dzieje, pytanie i bycie

Z całą pewnością Heidegger nie jest pierwszym filozofem, który patrzy głęboko w oczy problematyczności bytu i próbuje na niej budować. Jest jednak jednym z pierwszych, którzy to doświadczenie problematyczności próbują *ontologicznie* opracować. W pierwszej kolejności bowiem doświadczenie problematyczności wychodzi na jaw nie w kontekście oderwanych rozważań nad bytem, lecz w ramach porządku społecznego, obyczajowego, moralnego czy religijnego. Tym, co łączy te pojedyncze doświadczenia, jest to, że wyrażają się one w odniesieniu do czasu – „że wszystko już się skończyło”. Także Heidegger, wykładając problematyczność w postaci pytania, nie rezygnuje ze wskazania na czas. Czas jest „transcendentalnym horyzontem pytania o bycie” – brzmi tytuł części pierwszej *Bycia i czasu*. Ponieważ czas jest warunkiem możliwości dziejów, pytanie ma charakter dziejowy:

opracowanie pytania o bycie musi więc czerpać wskazania z najgłębszego sensu bycia samego zapytywania jako dziejowego, pytać o jego własne dzieje, tzn. stać

się historyczne, aby przyswajając sobie pozytywnie przeszłość, w pełni zawiadnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania<sup>24</sup>.

To właśnie oznacza sławna „destrukcja dziejów ontologii”. Tutaj tkwią też korzenie Gadamerowskiego rozumienia dziejów przez pryzmat pytania<sup>25</sup>. Tym samym widzimy wyraźny związek między przyjętym przez nas wcześniej rozumieniem dziejów a zaproponowaną przed chwilą wykładnią podstawowej myśli Heideggera.

Nie miejsce tu, aby opisywać szczegółowe różnice i podobieństwa między klasycznym już połączeniem dziejów z problematycznością, które zawiera na przykład neokantowska teoria „dziejów problemów”, z Heideggerowskim pytaniem o dzieje bycia. Odnotujmy tylko, że koncepcja dziejów problemów, która stanowi swego rodzaju poprzedniczkę Heideggerowskiego pytania o dzieje, pojawia się w XIX wieku jako odpowiedź na próby całkowitego uhistorycznienia filozofii, które ze swej strony stanowią ofensywę skierowaną przeciwko spekulatywnym dziejom filozofii Hegla. Jak zauważył Hegel, historia filozofii wydaje się być pojęciem wewnętrznie sprzecznym: celem filozofii jest niezmienna i wieczna prawda, natomiast historia zna tylko to, co zmienne i przemijające<sup>26</sup>. W zależności od tego, któremu czynnikowi przypiszemy pierwszeństwo, historia filozofii jawi się albo jako „zbiór przypadkowych przygód” albo też jako „świątynia samowiednego rozumu”. Koncepcja „dziejów problemów” stanowi swego rodzaju kompromis między tymi dwoma podejściami do historii filozofii. Wbrew historyzmowi twierdzi ona, że ruch dziejów jest nakierowany na prawdę, wbrew Heglowi jednak uważa, że ów ruch jest nieskończony i że nie da się go do końca porównać z „następowaniem po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym”<sup>27</sup>. W miejscu, w którym Hegel sytuował „ducha świata”, przedstawiciele „dziejów problemów” (np. W. Windelband czy N. Hartmann) lokują wieczny problem. Heidegger odrzuca wszystkie te podejścia. Każde z nich bowiem w większym lub mniejszym stopniu zafałszowuje miarodajne doświadczenie problematyczności. Historyzm dostrzega tylko negatywną stronę tej problematyczności, filozofia Hegla – tylko pozytywną. Dlaczego jednak Heidegger

<sup>24</sup> Idem, *Bycie i czas*, op. cit., s. 27.

<sup>25</sup> H.-G. Gadamer, „Autobiografia”, op. cit., s. 25.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN 1994, s. 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 59.

odrzuca również „dzieje problemów”? Po pierwsze dlatego, że koncepcja ta zbudowana jest według projektu tradycyjnej metafizyki, która przeciwstawia formę, to, co idealne, wieczne, konieczne, temu, co materialne, zmienne i przypadkowe. Po drugie dlatego, że problemy te w istocie są już pewnymi „odpowiedziami”, wyrosłymi na podstawie przyjętej wcześniej bazy teoretycznej. Te tzw. wieczne problemy są to problemy, które mają całkiem określony historyczny rodowód. Ich uogólnianie powoduje zamaskowanie zarówno przeszłych problemów, które rzeczywiście nurtowały dawne epoki, jak i problemów aktualnych, które wynikają nie tyle z uprzednich rozstrzygnięć teoretycznych, co z rzeczy samych. Mówi o tym Heidegger między innymi na początku swego *Natorp-Bericht* z roku 1922<sup>28</sup>, które miał okazję czytać także młody Gadamer. To właśnie to hermeneutyczne wprowadzenie do interpretacji pism Arystotelesa stanowi najważniejszy impuls dla wykształcenia się Gadamerowskiej hermeneutyki<sup>29</sup>.

Dla Heideggera (i Gadamera) dzieje nie są tylko gigantyczną areną, na której pojawiają się w historycznym przebraniu wciąż te same wieczne problemy, lecz dzieje są czystą problematycznością. Tę czystą problematyczność Heidegger interpretuje ontologicznie: dzieje są pytaniem o dzieje bycia – wydarzeniem (*Ereignis*). Jego wewnętrzna dynamika decyduje o różnicach między epokami. Na jakiej podstawie daje się je określić? Skoro warunkiem otwarcia na dzieje jest doświadczenie problematyczności, a to wyraża się najpełniej w przypomnieniu pytania o bycie, to właśnie różnice w tym ostatnim stanowią miarę rozumienia punktów zwrotnych dziejów. Idąc tropem różnic w sposobie zadawania pytań, stajemy się świadkami epokowych przemian wydarzania. Inaczej mówiąc, istnieje wyraźna analogia między modalnościami filozoficznego zapytywania a modalnościami bycia i charakteryzującymi poszczególne okresy dziejów sposobami rozumienia życia i świata. W ramach tej erotetyczno-ontologiczno-historycznej jedności można teraz spróbować bliżej określić miejsce, tzn. sposób zapytywania Heideggera. Do tego potrzebne jest jeszcze dokładniej-

<sup>28</sup> M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, (hrsg.) H.-U. Lessing, w: *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, nr 6, s. 237.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer, „Heideggers „theologische” Jugendschrift”, w: *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, nr 6, s. 228-229.

sze opisanie wskazanego tu związku. Realizacja tego zadania wykracza jednak poza granice filozofii Heideggera.

#### 6. Miejsce Heideggera w erotetyczno-ontologicznych dziejach filozofii

Zauważyliśmy, że każdej z modalności bytu odpowiada pewien sposób zapytywania, temu zaś – pewien okres dziejów, w którym ów sposób zapytywania pełni funkcję „paradygmatyczną”. Idąc tropem tych analogii, można pokusić się o zarysowanie pewnej – wymagającej oczywiście gruntownego uzasadnienia i zilustrowania, na które nie ma tu niestety miejsca – propozycji rozumienia filozoficzno-dziejowego rozwoju Europy. I tak trzem modalnościom bycia: możliwości, konieczności i rzeczywistości, odpowiadają kolejno trzy sposoby zapytywania: pytanie o warunki możliwości, pytanie o rację dostateczną oraz pytanie o istotę. Zgodnie z erotetyczno-ontologicznym pojęciem dziejów pytania te stanowią swego rodzaju „paradygmaty”, które determinują sposób periodyzacji historii filozofii. Trzy epoki w dziejach kultury europejskiej daje się przyporządkować trzem różnym modalnościom pytania: „co?”, „dlaczego?” i „jak?”. „Co?” stanowi horyzont starożytności. Odpowiedzią na to konstytuujące epokę pytanie jest rozumienie bytu jako rzeczywistej istoty, jako świata (*physis*). Platon poszukuje tego, co naprawdę istnieje. Jego odpowiedź porusza się w ramach przeciwstawienia prawdy i pozoru. Pytanie „dlaczego?” stanowi erotetyczny „paradygmat” średniowiecza. Odpowiedź na nie uzyskuje się przez podanie uzasadniającej racji, usprawiedliwiającej konieczności. Jest nią koniec końców Bóg. Konieczność jego istnienia zostaje przeciwstawiona przypadkowości świata. Wreszcie pytanie „jak?” tworzy epokę nowożytną, która poszukuje warunków możliwości wiedzy. W centralnym punkcie stawia się człowieka i jego możliwości poznawcze. Podstawowym rozróżnieniem jest podział na warunek i to, co uwarunkowane. Oczywiście nie da się ustalić jednoznacznych punktów, w których jedna epoka się zaczyna, a druga kończy. Wskazywałbym raczej na długie okresy przejścia między epokami. Liczy się żywotność pewnych tendencji. I tak Arystotelesowskie utożsamienie i w końcu zastąpienie pytania „czym jest?” pytaniem „dlaczego jest?” stanowi – jak sądzę – o rozpoczynającym się końcu starego i początku nowego sposobu myślenia. Naprzeciw tej rozpoczynającej się od Arystotelesa tendencji wychodzi filozofia chrześcijańska, która widzi w Bo-

gu ostateczną rację i podstawę wszelkiego „dlaczego?”. Sytuacja zaczyna się zmieniać wraz z filozoficznym wystąpieniem Kartezjusza, niemniej potrzeba będzie jeszcze jednego stulecia, kiedy pytanie o warunki możliwości stanie się pytaniem przewodnim. Niewątpliwie epoka nowożytna stoi pod znakiem możliwości. Jak silne jest pojęcie możliwości pokazuje jego użycie w stosunku do tego, co konieczne. Kartezjańska hipoteza złośliwego demona jest w stanie zakwestionować konieczność reguł matematyki, Pascal nie dowodzi konieczności istnienia Boga, lecz jedynie jego wielkie prawdopodobieństwo, Leibniz z kolei uważa, że zanim udowodnimy istnienie Boga, trzeba najpierw ukazać jego możliwość itd. Filozofia Leibniza za sprawą wyeksponowania pojęcia możliwości z jednej strony, z drugiej ich umiejscowienia w Bogu jako ostatecznej racji i zasadzie wszystkiego, co jest, wyznacza pewną granicę. Leibnizjańskie pytanie „dlaczego jest raczej coś niż nic?” stanowi zwieńczenie sposobu pytania „dlaczego?”. Dopiero Kant wraz ze swoim pytaniem „jak możliwe?” dokonuje faktycznego przejścia i otwiera nowy rozdział w erotetycznym biegu dziejów.

Przyglądając się wypowiedziom Heideggera na temat tradycyjnych określeń bycia, możemy odnieść wrażenie, że Heidegger odrzuca znane ontologiczne odróżnienie trzech jego modalności. Czy w ten sposób nie wpisujemy jego myślenia w obcy mu schemat periodyzacji? Nie trudno zauważyć, że mimo wyraźnego sprzeciwu myślenie Heideggera pozostaje silnie zdeterminowane przez te tradycyjne dystynkcje. Dotyczy to wszystkich wymiarów jego myślenia. Wystarczy wskazać na następujące przykłady. O fenomenologii mówi on, że „wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*”<sup>30</sup>, o *Dasein* – że jest ona „byciem możliwym”<sup>31</sup>, o egzystencji – że oznacza ona „radikalne życie w możliwości”<sup>32</sup>, o byciu samym – że jest ono „dającym moc i sprzyjającym tym, co możliwe (*das vermögend-mögende Mög-liche*)”<sup>33</sup>. Temu prymatowi możliwości odpowiada sposób, w jaki Heidegger pyta o bycie. Pytanie o bycie kieruje się na „warunki możliwości”, pyta „jak możliwe...?”<sup>34</sup>. Ponieważ pytanie o warunki możliwości jest pytaniem transcenden-

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 48.

<sup>31</sup> Ibid., s. 184.

<sup>32</sup> Idem, *Fenomenologia życia religijnego*, op. cit., s. 245.

<sup>33</sup> Idem, „List o humanizmie”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Warszawa: Spacja 1999, s. 274.

<sup>34</sup> Np. idem, *Bycie i czas*, op. cit., s. 15.



talnym, Heidegger poszukuje transcendentального horyzontu. W ramach myślenia transcendentального kluczową rolę odgrywają przede wszystkim dwa problemy: problem metody i podmiotowości. Myślenie Heideggera, przynajmniej z okresu *Bycia i czasu*, doskonale wpisuje się w tę problematykę. Nie tylko powiada on, że „fenomenologia oznacza najpierw pojęcie metody”<sup>35</sup>, ale wręcz, że „wszelkie pytania filozofii są w gruncie rzeczy pytaniami o „jak” – w ścisłym sensie pytaniami o metodę”<sup>36</sup>. Do tego dochodzi ontyczno-ontologiczny prymat *Dasein*. Dlatego wydaje się, że rację mają ci, którzy filozofię *Bycia i czasu* uznają za kontynuację myślenia nowożytnego ze szczególnym uwzględnieniem transcendentalizmu.

Ta kontynuacja filozofii Kanta polega na radykalizacji jego sposobu pytania. Już w samym pytaniu mianowicie określa Heidegger warunki możliwości jako coś źródłowo możliwego. Niewątpliwie tego rodzaju rozumienie zostało przygotowane przez myślenie transcendentalne Kanta, który za najwyższe warunki możliwości myślenia uznał transcendentalne idee. Te ostatnie są pewnym nieskończonym zasobem *możliwości*, które zakreślają horyzont *możliwemu* badaniu. Temu podkreśleniu możliwościowego charakteru możliwości towarzyszyła u Kanta desubstancjalizacja czystego rozumu. Rozum zostaje odrzeczynistniony, a konieczność jego struktury jest – by tak rzecz – możliwą koniecznością. Czysty rozum jest władzą (*Vermögen*), mocą, która źródłowo umożliwia. „Przypomniane” przez Heideggera pytanie o bycie ma więc sens pytania o możliwość możliwości: jak możliwe jest to, co możliwe? Pytaniem tym Heidegger doprowadza myślenie nowożytne do punktu kulminacyjnego.

Czy jednak całe myślenie Heideggera daje się podporządkować temu transcendentalnemu sposobowi pytania? Czy myślenie Heideggera nie dokonało na swej drodze sławnego „zwrotu” i nie odwróciło się od transcendentalnego stylu filozofowania? Owszem, nie można przeoczyć tej ewidentnej zmiany, która dokonała się w rozwoju Heideggerowskiej filozofii mniej więcej pod koniec lat dwudziestych. Słabość niektórych interpretacji myśli Heideggera w duchu transcendentalizmu – w tym miejscu należałoby wymienić egzegezę C. F. Gethmanna<sup>37</sup> –

<sup>35</sup> Ibid., s. 35.

<sup>36</sup> Idem, *Fenomenologia życia religijnego*, op. cit., s. 82.

<sup>37</sup> C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag & Herbert Grundmann 1974.

polega na tym, że próbują one na siłę tłumaczyć tzw. zwrot jako nieuchronną kontynuację myślenia transcendentального. Zaproponowany tutaj przez nas sposób wykładni tekstów Heideggera, który nastawiony jest na poszukiwanie leżących u podłoża całości dyskursu pytań, prowadzi do odmiennych wniosków. W rzeczy samej da się odnotować dwie gruntowne przemiany, których dostąpiło myślenie Heideggera. Jak mówi Schulz „pytanie o związek między Heideggerem a tradycją konkretyzuje się do pytania o związek jego dzieł z samymi sobą”<sup>38</sup>. Pytanie o miejsce Heideggera w dziejach filozofii przechodzi tym samym w pytanie o dzieje jego myślenia i ich stosunek do dziejów. Uwzględniając wyżej zasugerowane powiązanie charakteru danej epoki z formą jego podstawowego pytania, można, przeprowadzając podobne zestawienie, pokusić się o swego rodzaju periodyzację filozofii Heideggera. Niewątpliwie periodyzacja ta ma w sobie na pierwszy rzut oka wiele sztuczności i potrzeba by osobnych, szczegółowych badań, ażeby wyeliminować to nieprzyjemne wrażenie i potwierdzić jej wiarygodność. Dla zakreślenia pewnego horyzontu, w którym winny podążać dalsze badania, stwierdzamy jedynie, iż droga myślowa Heideggera przebiega niejako odwrotnie do dziejów filozofii. W ten sposób interpretujemy Heideggerowski „zwrot” (*Kehre*) i pojęcie „zwinienia” (*Verwindung*) dziejów metafizyki. *Kehre* oznacza zarówno zwrot w sensie odwrócenia, jak zwrotkę (*strophe*), a więc pewien okres, w którym pyta się w określony sposób (*tropos*). Twórczość Heideggera dzielimy na trzy okresy-zwrotki:

1. W pierwszym okresie do tzw. „pierwszego zwrotu” (koniec lat dwudziestych) filozofia Heideggera pozostaje realizacją pytania „jak możliwe jest to, co możliwe?”. Jest to, powiedzmy, transcendentálny okres filozofii Heideggera.

2. W drugim okresie do tzw. „drugiego zwrotu” (lata pięćdziesiąte)<sup>39</sup> Heidegger przechodzi na pozycje metafizyczne. Dominującym tematem jego prac staje się metafizyka i jej przewyciężenie. Myślenie metafizyczne utożsamia Heidegger ze stawianiem pytania „dlaczego?” – „dlaczego jest raczej coś niż nic?”. Pyta ono o istotę podstawy. Jego zainteresowania historyczne skupiają się wokół „ostatniego metafizy-

<sup>38</sup> W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, op. cit., s. 98.

<sup>39</sup> Na temat pierwszego i drugiego zwrotu zob. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 69 n., 145 n.

ka” – Fryderyka Nietzschego. Drugi okres więc nazwałbym „okresem metafizycznym” filozofii Heideggera.

3. Wreszcie okres po „drugim zwrocie” charakteryzujący się wyjściem poza szukanie warunków możliwości i racji w stronę filozoficzno-poetyckiego opisu, „czym coś jest”. Rozstanie z pytaniem „dlaczego?” Heidegger zaznacza za pomocą słów mistyka Anioła Słazaka: „Róża jest bez dlaczego; rozkwita, bo rozkwita, / Na siebie nie zważa i czy ją widzą nie pyta”. Heidegger cytuje też słowa Goethego: „Jak? Gdzie? Kiedy? – milczą Bogowie! / Porzuć *Dlaczego*, trzymaj się *Bo-wiem*”<sup>40</sup>. W tym trzecim okresie Heidegger zwraca się ku presokratykom i poszukuje innego początku. Pojawia się „czwórnia” świata. Jest to filozoficzno-poetycki okres w twórczości Heideggera, który odpowiada pytaniu „czym coś jest?”.

4. To zwinięcie metafizyki, które odbywa się w przejściu przez trzy sposoby zapytywania, odpowiadające ze swej strony trzem okresom dziejów filozofii, prowadzi Heideggera do odsłonięcia czystej problematyczności. To ona porusza całym myśleniem filozoficznym. To, że Heidegger wychodzi z charakteryzującego nowożytną filozofię sposobu zapytywania o warunki możliwości, następnie radykalizuje ów sposób do postaci pytania o samo to pytanie, nie znaczy, że można jego filozofię odczytywać jako spełnienie filozofii nowożytnej i zakończenie dziejów. Wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że stanowi ona raczej dopiero ich faktyczne otwarcie. Wychodząc od doświadczenia problematyczności możliwe staje się takie rozumienie dziejów, które nie dopuszcza już żadnego ich zamknięcia, lecz utrzymuje je w czystej, otwartej problematyczności. W ten sposób Heidegger inicjuje dzieje jako przestrzeń, w której możliwe staje się zajmowanie miejsca zgodne ze sposobem zapytywania.

Daniel Sobota

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński 2001, s. 53 i 170.