

## Karolina M. Cern

Norbert Leśniewski, Ewa Nowak-Juchacz (Hrsgs.), *Die Zeits Heideggers, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2002, Reihe: DIA-LOGOS: Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften, Band 2, s. 208.*

Redaktorzy tego tomu zorganizowali jesienią 2002 r. w Poznaniu międzynarodową konferencję *Czas Heideggera*. Zgodnie z intencjami redaktorów, tytuł ten miał nie tylko wskazywać na czasowość jako przewodni temat filozofii Heideggera, lecz również na czasy, okoliczności, w jakich „fenomen Heideggera” zaistniał. Tym samym otworzył on horyzont kontrowersyjności, w którym filozof i jego myślenie pojawiają się i są dyskutowane.

Precyzując, we wskazanych wieloznaczności tytułu tomu obszarach filozoficznych, penetrowanych w zawartych w nim pracach, można wyróżnić, po pierwsze te, które dotyczą *historii* rozumianej jako (*światowo-dziejowe*) wydarzenia, w rozwój których Heidegger był osobiście zaangażowany (Theodore Kisiel, *Heidegger als politischer Erzieher: Der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat: 1933-34*), jak i rozumianej jako rozwój myśli filozoficznej, pewnych filozoficznych idei czy projektów (Ewa Nowak-Juchacz, *Lehrer, Meister, Führer. Die Macht und Ohnmacht der Philosophie (Kant – Fichte – Hegel)*). Po drugie, sama koncepcja czasu wczesnego Heideggera przedyskutowana jest w trzech niejako aspektach: (I) pod względem jej wewnętrznej konstrukcji (Marion Heinz, *Der Zeitbegriff im Frühwerk Martin Heideggers*; Bernd Irlenborn, *Zeitlichkeit und Zeitrechnung beim frühen Heidegger*), (II) w kontekście jej odniesień i powiązań z kluczowymi pojęciami czy ideami filozofii wczesnego Heideggera (Manuel Jiménez Redondo, *Der kategorische Imperativ in Begriffen von „Sein und Zeit“*; Norbert Leśniewski, *Befindlichkeit und Zeitlichkeit*), (III) w konfrontacji z innymi koncepcjami lub poglądami na kwestię czasowości (Goran Gretie, *Das Problem der subjectiven Zeit. Heidegger und Bergson*; Thomas Reghely, *Historische und erfüllte Zeit – Walter Benjamins Kritik an Heideggers Antrittsvorlesungen über den „Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“ (1916)*; Maciej Potępa, *Der Begriff der Zeit bei Husserl*; Andrzej Przyłębski, *Wie ein Fuchs im Schnee. Heidegger, Simmel und die Zeit*). Po trzecie, nie zabrakło również badań wyprowadzających konsekwencje z Heideggerowskiej filozofii lub odsłaniających jej założenia (Tomasz Banaszak, *Historie und Ontologie in den Schriften von Heidegger und Patoëka*; Robert Marszałek, *Heidegger und Myhos*).

Traktując jako przesłankę dla niniejszej recenzji Heideggerowską myśl, że początek rozumienia (dziejów bycia) jest przed nami, postaram się częściowo dookreślić powyższy schemat projektu badawczego zrealizowanego w *Die Zeit Heideggers* wskazując najpierw na wieńczący ten tom tekst Ewy Nowak-Juchacz *Lehrer, Meister, Führer. Die Macht und Ohnmacht der Philosophie*.

Autorka tego artykułu, w sposób błyskotliwy i z pewną dozą swady, stara się zlokalizować myślenie Heideggera na mapie filozoficznych przedsięwzięć poprzez ukazanie źródła czy też filozoficznych racji dla jego opozycji wobec kantowskiego ujęcia roli filozofii oraz zadań filozofa w społeczeństwie. Model autonomicznej jednostki, która stwarza samą siebie poprzez działanie, czyny, wyznaczone przedstawieniem obiektywnego prawa (imperatyw kategoryczny), jest przesłanką dla budowanej przez Kanta sfery politycznej i etycznej, tj. sfery wolności jako przestrzeni komunikacji (na wzór antyczny) pomiędzy jednostkami (autonomicznymi). To właśnie w tej przestrzeni i dla tej przestrzeni filozof odgrywa kluczową, odpowiedzialną rolę „wolnego nauczyciela prawa”, zarazem wychowującego naród w duchu poszanowania praw i obowiązków. Filozof, jako nauczyciel i wychowawca, funkcjonuje w i dla tej przestrzeni komunikacji jako wolna, samookreślająca się jednostka na równi z innymi jednostkami. Zobowiązany jest tymi samymi prawami co one, a tym samym nie zmierza do objęcia przywództwa nad nimi ani nawet nie ma żadnych przesłanek do wysunięcia tego typu roszczeń, które mogłyby zakłócić równowagę sfery publicznej, w której, jako sferze komunikacji pomiędzy autonomicznymi jednostkami, jest – czy miałby być – realizowany w rzeczy samej użytek z rozumu. Dla logiki wyводу Nowak-Juchacz jest to kwestią centralną, jako że, przywołując Heideggerowską refutację imperatywu kategorycznego, stawia tezę, że u jej podstaw znajduje się krytyka sfery tego, co wspólne i publiczne, jako sfery *Się*, czyli sfery zdyskredytowanej przez Heideggera i przeciwstawionej *właściwemu byciu Sobą*, uprawniającemu, na wzór Fichtego, do wychowywania, a w konsekwencji objęcia przywództwa w sferze publicznej.

Zdaniem autorki *Lehrer, Meister, Führer...*, choć badania nad Fichtem wykazały słabość argumentów za tezą o narodowo-ideologicznym rodowodzie Fichtego jako rzekomego poprzednika Heideggera, to można pokazać myślowe dziedzictwo idei „godności i etyczności” podmiotu. Wskazując wprzód na Heideggerowską krytykę Fichteańskiej koncepcji transcendentnego podmiotu na rzecz faktycznie egzystującego *Dasein*, ze względu na które przeformułowaniu ulega pojęcie wolności a co za tym idzie również pojęcie *praxis* – z samookreślania się w zgodzie z prawami na rzecz wyboru właściwej egzystencji – dochodzi do pojęcia *prawdziwej egzystencji*. W Fichteańskim poglądzie, że wiedzę praktyczną wystarczy w ludziach tylko *rozbudzić*, w przekonaniu, że „tylko energiczne myślenie nie skrywa prawdziwego bycia (*Seyn!*) i pozwala mu być takim, jakim ono jest”, w poszukiwaniu

„metafizyki sfery publicznej”, „duchowego życia”, w które Fichte chciał nas wprowadzić, wspartego na egzystencji całkowicie różnej od tej powszedniej, w przyjęciu, że mowa i język stanowią o istocie człowieka a zarazem podwaliny pod jego stowarzyszenie się w „państwie potrzeb”, którego „prowizoryczność” znieść może jedynie rozumne „wolne współdziałanie”, do którego wszelako ludzie muszą *dorosnąć* – widzi Nowak-Juchacz załączek Heideggerowskiego stanowiska wobec sfery *Się*. Ponadto, wskazując na rolę, jaką ma, zdaniem Fichtego, odegrać filozof dla „wychowywania” ludzi do wolnego współdziałania w publicznej sferze komunikacji, która jest zaś z istoty sferą polityczną w sensie narodowościowym, zatem na rolę nie tylko *wychowawcy*, lecz również, jeśli nie głównie – *przywódcy*, ujmuje tego przedstawiciela niemieckiego idealizmu jako filozoficznego antenata Heideggera. Potwołując się na *Einleitung in die Philosophie*, gdzie jest *explicite* mowa o potrzebie *rozbudzenia* prawdziwego wolnego filozofowania, „puszczenia go w ruch” („*in Gang zu bringen*”), o byciu filozofem, które nie ma tylko instytucjonalnego charakteru, lecz jest szczególnego rodzaju powołaniem, dowodzi ona pełnego dojsścia do głosu w filozofii Heideggera Fichteańskiej idei filozofa jako wychowawcy – narodowego przywódcy, który stając się sumieniem innych (już w *Byciu i czasie*), rozbudza, wychowuje i prowadzi swych rodaków na przeciw ich dziejowo określonej doli.

Z takim ujęciem myślenia „filozofa ze Schwarzwaldy”, zogniskowanym wokół pojęcia przywództwa i przewodzenia, na przekór kantowskiemu imperatywowi kategorycznemu, który uprawniał tylko do roli nauczyciela, odgrywanej przez jedną z autonomicznych jednostek, możemy się zgodzić lub nie. Ponieważ sama seria *Dia-Logos* ma na celu stworzenie pewnego forum międzynarodowej dyskusji, a *Die Zeit Heideggers* otwiera przed nami horyzont „kontrowersyjności” udostępniający nam pewne momenty myślenia Heideggera, toteż w samym tym tomie możemy odnaleźć głosy tak za, jak i poniekąd przeciw powyższemu stanowisku. Mam tutaj na uwadze teksty: Theodora Kisiela *Heidegger als politischer Erzieher. Der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat*, konkretyzujący powyższe ujęcie na bazie (głównie) przemówień i wystąpień Heideggera z okresu jego rektoratu, jak i Manuela Jiménez Redondo *Der kategorische Imperativ in Begriffen von „Sein und Zeit”*, który co prawda nie porusza kwestii pojęcia przywództwa czy wychowawstwa w koncepcjach filozoficznych, wszelako odnosi myślenie Arystotelesa, Kanta, Hegla i Heideggera do siebie, poszukując pewnej przewodniej nici jednoczącej ich myślenie, obierając za punkt wyjścia problem podstawy działania moralnego – imperatywu kategorycznego. Innymi słowy, w nieco innej perspektywie oraz w nieco innych terminach niż Nowak-Juchacz odczytuje Jiménez Redondo relację czy napięcie pomiędzy pojęciami właściwej i niewłaściwej egzystencji.

Tak zatem, Theodore Kiesel wskazuje w swym artykule na Heideggera jako „rektora-przywódcę” (i członka NSDAP), co zdaje się być faktyczną

konkretyzacją wskazanej przez Nowak-Juchacz idei narodowego wychowawcy i przywódcy, który stawia sobie za zadanie wmurowanie „cegły” w prześpaść pomiędzy uniwersytetem a narodem (wątek tej korelacji odcisnięty jest, jak już wspomniano, w *Einleitung in die Philosophie*). Treścią zaś tego pojęcia okazuje się być „praca”, mająca u swych podstaw istotowe określenie *troski* (*Sorge*). To w niej i poprzez nią naród zdobywa wiedzę, co jest wyrazem „wolnej siły zdecydowania” do ustanowienia „woli bycia odpowiedzialnym za siebie”. Samą „pracę” należy oczywiście rozumieć jako duchową, albowiem dzięki niej zdobyta wiedza jest raczej *wyznawaniem* się w świecie, dotyczy odpowiedzi na pytania *dlaczego* i *ze względu na co* każdy pracujący „jest tam, gdzie jest” będąc zawsze „w całości narodu i doli narodu zakorzenionym”. Tym miejscem okazuje się zatem, zdaniem Kisiela, „narodowo-socjalistyczne państwo jako miejsce prawdy”, które pełni wychowawczą rolę. Pokazuje on bowiem, powołując się na *O istocie prawdy*, że „polityczność” jest podstawowym i wyróżnionym sposobem egzystencji *Dasein*, na którym wzniesione jest „państwo” jako „wehikuł” narodu (używając określenia Younga). Dlatego „polityczne wychowanie” dotyczy wiedzy o istocie człowieka, czyli zawsze człowieka ujętego w perspektywie jego narodu stanowiącego niejako „substancję” państwa, i powinno być zadaniem „przywódcy”, „męża stanu”. To polityka jest tym postępowaniem, do którego odnosi się pojęcie *siły zdecydowania*, polityka jest sposobem, w jaki naród odnosi się do własnego państwa, jest zatem istotową i podstawową „wiedzą”, która jest tożsama z działaniem. Można powiedzieć, że polityka, jako istotowe, zdecydowane działanie i współdziałanie (dotyczy przecież narodu) jest działaniem się dziejów narodu, jako jego *doli*.

Tym sposobem, „zaczynając” swoją wypowiedź w pewnym sensie od „konkretyzacji” tezy Nowak-Juchacz, Kisiel kończy ją ciekawym filozoficznym ujęciem pojęcia polityczności u Heideggera, tym ciekawszym, że nieco różnym od tego, które kończy pierwszy ze wspomnianych artykułów. Jako epilog, jak sądzę dla intelektualnej uczciwości, podaje Kisiel alternatywne ujęcie pojęcia polityczności, odwołujące się do Carla Schmitta i dialektyki „wróg – przyjaciel”, określającej istotę tegoż.

Nowak-Juchacz opiera się w swym tekście na odrzuceniu przez Heideggera imperatywu kategorycznego jako podstawy działania moralnego u Heideggera; dla Kisiela istotne jest ujęcie *zdecydowania*, jako *wolnej siły zdecydowania*, określającej polityczne odnoszenie się do całości swego narodu, tudzież państwa. Tymczasem Jiménez Redondo, cytując obszerny fragment z *Grundprobleme der Phänomenologie*, stara się pokazać, że pojęcie *ze względu na* odsyła do jestestwa jako ostatecznego celu działania, kantowskiego celu samego w sobie, a stąd można mówić o imperatywie kategorycznym działania, pozwalającym innemu (*Dasein*) być w modus *właściwej możliwości bycia*. Węzłową rolę odgrywa tutaj pojęcie *wybiegania w śmierć*, które pozwala na uchwycenie strukturalnej całości bycia *Dasein*, jako *jak* jego egzystencji, czy-

li czasowości (*Zeitlichkeit*). Precyzyjniej, pojęcie *ze względu na* wiedzie do „*jak*” *współbycia*. W tym momencie wywodu pojawia się bardzo ciekawa – i jak mi się wydaje owocna – teza, wsparta na lekturze *Der Begriff der Zeit*, że *współbycie* jest nie do pomyślenia u Heideggera bez ujęcia go w terminach „komunikacyjnej wolności”. Przy czym „subiektywna i komunikacyjna wolność kształtują jedną i tę samą wolność”.

Jiménez Redondo zauważa, że, z drugiej strony, pojęcie *jak* egzystencji, prowadzące do *współbycia* jako celu samego w sobie wchodzi w grę z Arystotelesowskie pojęcia z *Etyki Nikomachejskiej* – *hexis* i powinno być zatem wyłożone w sensie arystotelesowskiego pojęcia *praxis*. Chodzi o to, że tak jak *praxis* jest działaniem nieposiadającym celu na zewnątrz (celem jest tutaj samo powodzenie tegoż działania), tak jestestwo jest takim odnoszeniem się do bytów, które jest zawsze odnoszeniem się do siebie samego (*hexis*), a zatem i do *współbycia*, tj. zawsze jest również *ze względu na jak* egzystencji (*współbycia*). Jiménez Redondo stawia tezę, że kantowska zasada woli jest *strukturalnie* identyczna z arystotelesowskim pojęciem *phronesis*. Identyczne byłyby też: idea sumienia moralnego i Arystotelesowskie pojęć *phronesis* oraz *arete*. Można byloby zatem powiedzieć, że Heidegger odczytuje Arystotelesowską *Etykę* na kantowski sposób, aczkolwiek Jimenez Redondo obstaje przy konceptualnym nowatorstwie Heideggera, które po prostu ma swoje mocne korzenie.

Na tym nie koniec pomysłem w tym artykule. Jego autor wprowadza bowiem do kręgu dyskusantów Hegla i to w dodatku z nadzieją na uzyskanie ogólnej zgody między wszystkimi czterema filozofami. Powiada zatem, że Hegla definicja *etyczności* (*Sittlichkeit*) z *Zasad filozofii prawa* po pierwsze pochodzi z Arystotelesowskiego pojęcia *praxis*, a po drugie *odzwierciedla* Heideggerowską ideę *jestestwa* jako *bycia-w-swiecie* oraz strukturę *ze względu na*. Cel swoich wywodów przedstawia Jiménez Redondo następująco: jeśli Arystoteles jest równy (*ist gleich*) Kantowi (poprzez Heideggera, należałoby dodać), Arystoteles też jest równy Heglowi (dodać należałoby to samo, jak mniemam!), toteż i Kant musi być równy Heglowi w odniesieniu do „zasady” *etyczności*, co oznaczałoby udowodnienie, że formalizm kantowskiego imperatywu kategorycznego oraz materialność heglowskiej *etyczności* odzwierciedlają li tylko pewne warianty pewnego wspólnego im bazowego czy fundamentalnego, pojęcia

Swe przedsięwzięcie realizuje autor za pomocą narzędzia, którym jest Heideggerowskie pojęcie *wybiegania w śmierć* (*Vorlaufen in den Tod* – w polskiej terminologii mówi się raczej o *byciu ku śmierci*), które na podstawie wykładu Heideggera (wciąż jeszcze dostępnego wyłącznie jako manuskrypt) *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, odnosi do Arystotelesowa pojęcia *peras* (*granica*). Następnie wykazuje zbieżność pomiędzy Heglem i Heideggerem na podstawie analizy pojęcia *bycia wolnym*, które u pierwszego z tych dwóch filozofów przedstawia „odnoszenie się do możli-

wości nie-możności-bycia”, czyli śmierci, w którym istota myśląca powraca do samej siebie, jako istoty wolnej. Z wypracowanymi w ten sposób narzędziami pojęciowymi pokazuje, że chociaż *struktura* zasady (*Grundprinzip*) działania (moralnego / etycznego) jest u Arystotelesa i częściowo u Hegla pojęta materialnie, natomiast u Kanta – formalnie, to w swej istocie jest ona im wspólna.

Do pojęcia *zdecydowanego wybiegania* odwołują się również (podobnie jak u Jimeneza Redondo) niezwykle precyzyjne i zdradzające skupienie nad każdym użytym w tekście słowem analizy Marion Heinz. Ponieważ przyświeca im przede wszystkim wskazanie i rozjaśnienie sensu Heideggerowskiej koncepcji czasu, przeprowadzane są one zatem w innej perspektywie, toteż wskazuje ona (za dziełem *Kant a problem metafizyki*) również na Kanta jako prekursora tejszej koncepcji, wszelako w opozycji do rozwiązania zagadnienia czasu przez Arystotelesa.

Podkreślając, że niemieckiemu filozofowi chodziło o pokazanie zakorzenienia dotychczasowych ujęć czasu – formułowanych przede wszystkim na gruncie filozofii przyrody i opierających się na pojęciu homogenicznego „teraz”, stanowiącego podstawę do wprowadzenia miary czasu – w „czasowości źródłowej” wskazuje na węzłowe rozstrzygnięcia metodologiczne i metodyczne jego koncepcji. Wychodzi od postawionego w *Byciu i czasie* pytania o sens bycia (którym jest czas) jestestwa i poprzez rozjaśnienie metody hermeneutyczno-fenomenologicznej – wraz z objaśnieniem fazy inicjującej i radykalnej rozumienia oraz wynikającej z tegoż potrzeby fenomenalnego wykazania w sferze ontycznej analiz egzystencjalnych – dochodzi do przedstawienia nerwu Heideggerowskiej koncepcji, jakim jest zagadnienie schematów horyzontalnych.

Jak zauważa Heinz, autorka książki *Zeitlichkeit und Temporalität beim frühen Heidegger*, niemiecki filozof nie zdołał wypracować w swym dziele z 1927 r. pytania o bycie w ogóle, tzn. przejścia od ontologii fundamentalnej do ontologii czasowej (*temporalen Ontologie*), a jedynie wstępnie zarysował je w *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, toteż zwraca się ona ku tej drugiej pozycji. Dostrzegając możliwość dokonania takiego przejścia poprzez pojęcie *bycia-w-świecie*, rozjaśnia Heideggerowskie ujęcie możliwości intencjonalnego odnoszenia się do bytu, zakładanej, jego zdaniem, już przez rozumienie bycia tego, co intendowane (*Intentum*), które, jako transcendencja, jest przekraczaniem czy wykraczaniem ku światu. Jedność intencjonalności i transcendencji ugruntowana jest w czasowości, toteż w niej zasadza się możliwość ujmowania sensu bycia, wszelako czasowość (*Temporalität*) nigdy nie stanowi dedukcyjnej zasady *a priori* (*apriorisches Deduktionsprinzip*), lecz horyzont (uschematyzowany) faktycznych, konkretnych sposobów egzystencji (a zatem i intencjonalnego odnoszenia się do bytów).

W tak zarysowanej perspektywie dookreśla Heinz funkcję Heideggerowskich pojęć potocznej i tradycyjnego czasu (tj. dotychczasowych jego ujęć)

jako potwierdzających ekstatyczno-horyzontalne ujęcie źródłowego fenomenu czasu (a zatem nie jako bytu obecnego), w którym ugruntowane są *modi* bycia *Dasein*. Czy jednak pojęcia te – potocznego i tradycyjnego rozumienia czasu – nie rozszadają li tylko strukturalnych i metodycznych ram rozważań Heideggera i czy nie wpisują się w nie mniej ważny projekt Heideggerowskiej filozofii, mianowicie *krytykę czasów mu współczesnych?*

Taką odmienną tezę – od bronionej w dwóch wskazanych przeze mnie na początku artykułach, ale też i sformułowaną w oparciu o inne przesłanki (i nieco inne prace Heideggera) oraz różny od przedstawionego wcześniej tok argumentacji – formułuje Bernd Irlenborn. Krąg jego analiz wyznaczają: mierzalność czasu oraz krytyka (tak pojętego) czasu stanowiące, jego zdaniem, nerw czy też oś późnej myśli Heideggerowskiej, dotyczącej wykorzenia człowieka określonego przez technikę. Jakoż załazek tej myśli dostrzega Irlenborn już w *Byciu i czasie* oraz zawartych tam rozstrzygnięciach dotyczących pojęć „teraz, kiedy...” (*Jetzt, da...*) oraz „teraz” (*Jetzt, hier...*). Podczas, gdy to pierwsze odnosi się do jestestwa w jego życiowym kontekście i jest ugruntowane w *rachubie* czasu związanej z naturalną przemianą dnia w noc i nocy w dzień, tak to drugie, umożliwione z istoty przez tę *rachubę*, ufundowane jest jednak w rozumieniu czasu jako homogenicznych i mierzalnych „teraz”. Cechuje je funkcjonalność wobec sporządzanych przez ludzi planów i ich realizacji oraz zakrycie powiązania leżącej u podstaw miary *rachuby czasu* ze wspomnianym kontekstem życiowym. Takie rozumienie czasu przesłania zatem, zdaniem Irlenborna, leżącą u podstaw ludzkiej egzystencji – jej skończoność.

Następstwem powyższego jest „nieumiarkowanie” i „brak miary”, gdyż „wraz z tykaniem zegara gubi się takt życia”. Posługując się Heideggerowskimi określeniami „prymitywnego” i „zaawansowanego” jestestwa pokazuje, że wyższość tego drugiego, polegająca na umiejętności „przemiany nocy w dzień” (i rozjaśnienia wszystkiego) za pomocą techniki (zegara) jest tylko pozorna, albowiem dla niemieckiego filozofa „noc nie jest niedostępną ciemnością, w której człowiek jest ślepy i niczego już więcej nie widzi”, lecz wprost przeciwnie, „jasna noc Niczego” funduje pewien wyróżniony modus bycia, dzięki któremu jest możliwa do osiągnięcia dostępność „prawdy” bycia. Na podstawie tak przeprowadzonego wywodu ob staje też Irlenborn przy tezie o skonstrastowaniu, przeciwstawieniu przez Heideggera dwóch *modi* bycia *Dasein*: właściwego i niewłaściwego.

Jak zatem „należy” rozumieć filozofię Heideggera, co znaczą „zdecydowanie” i „niezdecydowanie”, *resp.* „właściwe” i „niewłaściwe” *modi* bycia? Czy dostępność Heideggera w *Die Zeit Heideggers* w horyzoncie kontrowersyjności umożliwia dokonanie jakichkolwiek rozstrzygnięć w odniesieniu do niego – jako człowieka, filozofa – czy też projektowanych przez niego problemów filozoficznych? Czy toczone się w tym tomie dyskusje, z których tylko jedna została przeze mnie wskazana, prowadzą nas do jakis konkluzji? Z drugiej

strony – czy dyskusja oznacza lub *powinna* oznaczać sposób dojścia do ostatecznych rozstrzygnięć czy raczej *dla* dyskusji ważniejszy jest *w* niej udział, czyli starania, by jasno wspólnie ujrzeć, o czym w niej mowa? Tekst Norberta Leśniewskiego *Befindlichkeit und Zeitlichkeit* pokazuje, że *pole* możliwego rozumienia, stanowiące znaczenie Heideggerowskiego pojęcia *położenia*, jest dzięki czasowości strukturą otwarcie-skończoną (*open-ended*). Przypuszczam zatem, że sensem dyskusji nie byłoby podanie jednoznacznej odpowiedzi na rozpoczynające ją pytania – i takich też odpowiedzi w tym tomie raczej się nie znajdzie. Co zatem jest (czasowym) sensem *pola* możliwego rozumienia, skoro nie jednoznaczne jego dookreślenie? Wydaje mi się, że w powyższym tekście „zdecydowane i powtórzeniowe przyjście do Siebie” przez *Dasein*. Rzekłabym zatem: (wspólne) rozumienie – sama dyskusja.

Do wzięcia udziału w (przynajmniej) jednej z tych toczących się w *Die Zeit Heideggers* dyskusji gorąco wszystkich zachęcam. Ich różnorodność, odmiennosc zabieranych w nich głosów, rozmach, ale i precyzja oraz rzetelność myślenia są godne polecenia wszystkim zainteresowanym wczesną fazą twórczości Martina Heideggera.

Karolina M. Cern

---