

Joachim Piecuch

Mistrz Heidegger

O Heideggerze napisano już bardzo dużo, jednak w ostatnim czasie zainteresowanie jego filozofią oraz osobą nieco zmalało. Po ukazaniu się prac historycznych H. Otto, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* oraz V. Fariasa *Heidegger et le nazisme*, traktujących o powiązaniach Heideggera z narodowym socjalizmem, na pewien czas rozgorzał spór wokół osoby filozofa z Meßkirch. Na polskim gruncie nawiązał do niego również Cezary Wodziński w pracy *Heidegger i problem zła*. W Niemczech, w 1994 roku, kiedy wydawało się, że temat ten został już wyczerpany, niespodziewanie na rynku pojawiła się książka Rüdiger Safranskiego *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Wydawało się, że praca ta nie może zasadniczo wnieść nic nowego, bowiem autor korzystał ze źródeł znanych już wcześniej. Tymczasem całościowemu wydaniu prac Heideggera, liczącemu dzisiaj około czterdziestu pozycji, daleko do kompletności. Listy i inne prace, które mogłyby rzucić nowe światło na biografię i dorobek myśliciela, pozostają nadal w posiadaniu rodziny i nie podlegają publikacji. Praca Safranskiego nie mogła zatem zgotować żadnych niespodzianek ani przynieść nowych zaskakujących informacji. Niemniej jest to bardzo dobra książka, której wartość polega między innymi na tym, że w sposób niezwykle przystępny przybliżyła trudną myśl Heideggera. Jest ona filozoficzną biografią, uwzględniającą wydarzenia, zarówno polityczne jak i kulturowe, w których rodziła się i rozwijała myśl Heideggera.

Po wielkich dyskusjach, które często nie były wolne od emocji, Safranski przedstawił pracę bardzo wyważoną. Stawia sobie bowiem za cel możliwie filozoficzne wyjaśnienie myśli i biografii Heideggera, zachowując zdrowy dystans – bez gniewu i bez fałszywej uniżoności.

Safranski nie przymusza również do zajęcia określonego stanowiska wobec myśli Heideggera. Kto przed lekturą książki z jakichś powodów odrzucał poglądy Heideggera, może to uczynić i po lekturze, a kto jest zafascynowany jego myślą, może przy swej fascynacji pozostać. Nie oznacza to wcale, że pracy brakuje pasji pisarskiej lub zdrowych ocen i krytyk. Co zatem przynosi ta praca? Niewątpliwie lepsze rozumienie myśli Heideggera. Dlatego też warto, przynajmniej po krótko, spojrzeć ponownie na tę postać, przywołując na pomoc wnikliwe spostrzeżenia i analizy Safranskiego.

„Arystoteles urodził się, pracował i umarł” – tak rozpoczął Heidegger swój wykład o Arystotelesie. Co wypełniło życie Heideggera od narodzin do śmierci, co stało się treścią jego bycia-ku-śmierci? Dramat jego filozoficznego myślenia splata się nierozzerwalnie z dramatem jego życia, co jest chyba przeznaczeniem każdego wielkiego myśliciela, który poważił się wejść w żywioł myślenia. Filozofia i życie Heideggera przypadły na wiek wielkich katastrof, namiętności i odkryć. Jego myśl zdaje się być szczególnie związana z wydarzeniami tego okresu. Myśl ta wypowiada zagrożenia i nadzieje naszego wieku. Jest to myśl dziejowa, będąc zarazem filozofią początku i filozofią przyszłości. Heidegger szuka więc początków greckiego myślenia. Ale czym kierowane jest poszukiwanie istoty początku greckiej filozofii? Tym, aby w niej znaleźć miejsce, dzięki któremu filozofia teraźniejszości może wyruszyć w przyszłości. Gdzie jest to miejsce? Tam, gdzie pośrodku życia na nowo rodzi się prawdziwe myślenie. Myślenie, które nie jest technicyzowanym rachowaniem, które sięga głębiej niż wiedza, które może człowieka w jego istocie ocalić.

Filozofia, w której myślenie i życie są tak mocno ze sobą splecione, nie mogła być obojętna wobec wydarzeń wstrząsających naszym wiekiem. Stąd polityczne uwikłanie Heideggera. Nie polityczne, lecz filozoficzne racje skłoniły go do pójścia w kierunku rewolucji narodowo-socjalistycznej i to filozofia pomogła mu również wyzwolić się z politycznego fałszu. Na życie składa się bowiem nie tylko prawda, ale i iluzja. Nie ma życia bez iluzji. Zadaniem myślenia jest wyzwolenie się z iluzji. Stąd związane z życiem myślenie Heideggera wykazuje również napięcia między oboma czynnikami, zwłaszcza w momencie popadnięcia w iluzję. Bo myślenie Heideggera jest po-

szukiwaniem, zapytywaniem, a nie udzielaniem odpowiedzi. Pytanie jest *pobożnością myśli*. I nie jest to żadne drugorzędne pytanie o rozwiązanie jakiegoś filozoficznego czy naukowego problemu, lecz pytanie zasadnicze i pierwotne, pytanie o samo bycie. To jedno pytanie przenika myśl Heideggera przez całe jego życie. Wszystkie inne wyrastają z tego podstawowego pytania: „Czym jest bycie?” Siła tego pytania jest tak ogromna, że utrzymuje myślenie w ruchu i otwiera ustawicznie nowe horyzonty.

Rzucenie

Heidegger wprowadził do słownika filozoficznego pojęcie rzucenia. Rozumie przez nie sytuację, w której człowiek się znalazł i która go określa niezależnie od jego woli. Jest to świat takiej, a nie innej tradycji, z której wyrastamy, są to napotkani na drodze naszego życia ludzie, którzy mają na nas wpływ, a których nie wybieramy, lecz spotykamy; są to też możliwości, ale i ograniczenia naszej cielesno-duchowej struktury. Jaki jest świat, w który rzucony został sam Heidegger? Urodził się w środowisku tradycyjnego katolicyzmu, który cechował region Szwarzwaldu. Na początku XIX wieku na terenie tym, szczególnie w większych miastach, pojawiały się trendy liberalne, które jednak w sferze działań politycznych zanikały na przestrzeni wieku. Również gimnazjum, do którego uczęszczał, było na wskroś przeniknięte duchem katolickim. Kiedy zaś rozpoczął studia teologiczne we Fryburgu, znalazł się w centrum rozgorzałego sporu modernistycznego, ale, za przykładem swego nauczyciela Carla Braiga, staje się antymodernistą. Pierwsze artykuły Heideggera zwracają się nie tylko przeciwko duchowi modernistycznemu, ale również przeciwko panującym nastrojom dekadenckim, które, jego zdaniem, dotyczą jedynie powierzchni życia, a nie sięgają głębi.

Istotnym momentem rzucenia jest dla Heideggera spotkanie z filozofią, które miało miejsce za sprawą biskupa Conrada Gröbera. Conrad Gröber podarował młodemu Heideggerowi, kiedy był on jeszcze uczniem gimnazjum, pracę habilitacyjną Franza Brentany *O wielorakich znaczeniach bytu u Arystotelesa*. Postawione tutaj pytanie o byt stanie się kluczowym problemem myśli Heideggera. W toku rozwoju tej myśli okaże się, że bycie posiada swoją dynamikę,

a wobec tego nie może być ujmowane w perspektywie wieczności, lecz musi być rozpatrywane z uwzględnieniem jego czasowości i dziejowości.

Poprzez Franza Brentanę, Heidegger odkrywa Husserla i jego *Badania logiczne*. Filozofia Husserla dostarcza mu racji dla przyjęcia istnienia obiektywnie istniejących prawd, które są przedmiotem roszczeń logiki. Mamy więc dwa podstawowe momenty, które raz na zawsze wyznaczają duchowe rzucenie myśli filozofa z Meßkirch: dziejowość bycia i taka próba jego ujęcia, która czyniłaby zadość roszczeniom do obiektywności ponadindywidualnego obowiązywania. Zdają się one pozostawać w sprzeczności. Jak pogodzić czasowość niosącą ze sobą ustawiczne zmiany z czymś, co ponadczasowo obowiązuje? Z analizy tego napięcia wyrasta Heideggerowskie pojęcie nicości. Heidegger próbuje podejść do niej wpierw od strony logicznej, badając, na czym polega negacja. Partykuła „nie” w sądach wskazuje na „coś”, do czego się odnosimy, ale co nie jest obecne. W późniejszych pracach Heidegger poświęci wiele miejsca nicości i ujmie ją jako pierwotniejszą od negacji wyrażonej w sądzie. Te rozważania wyznaczyły jego przyszłą drogę filozoficzną.

Heidegger pracuje nad habilitacją. Zgłębia średniowieczną myśl scholastyczną. Analizując tekst skotysty Tomasza z Erfurtu, wówczas uchodzący za tekst samego Dunska Szkota, pyta o stopień rzeczywistości przysługujący myśleniu i rzeczywistości. W analizach tych jawi się mu jako istotne pojęcie indywidualności. „To, co realnie egzystuje, jest indywidualne” – brzmi ważne stwierdzenie Heideggera. Nie bez wpływu na jego dalszy rozwój filozoficzny pozostaje również spotkanie ze scholastycznymi określeniami prawideł działania ducha ludzkiego. Nie są one bowiem niczym innym, jak opisami pola czystej świadomości, które głębszym badaniom poddał Husserl i które inspirowały fenomenologiczną metodę Heideggera.

Fenomenologiczna reguła „powrotu do rzeczy samych”, głoszona przez Husserla, wymagała badania wszystkiego, co obiektywne w taki sposób, w jaki jawi się to świadomości. Świadomość poprzez swoją intencjonalną strukturę nigdy nie jest oderwana od bytu. W postawie fenomenologicznej odrzucić trzeba wszelkie uprzednio posiadane teorie i sądy. Należy tylko patrzeć, a to, co ujrzone zatrzymać w świadomości.

W tym czasie, kiedy Heidegger pracuje nad habilitacją i spotyka się z fenomenologiczną metodą Husserla, intelektualną atmosferę Europy określają tryumfy, jakie święci Bergsonowska filozofia życia oraz teorie neokantystów. Neokantyści proponowali, aby do rozwijających się nauk przyrodniczych zastosować refleksję metodyczną Kanta. Również w analizach wartości należy, ich zdaniem, sięgać do dorobku filozofa z Królewca. Neokantyści pragnęli w dwojaki sposób odegrać rolę sumienia epoki: jako „sumienie metodologiczne” rozwijających się nauk i jako sumienie etyczne. Ani filozofia Bergsona, ani neokantyzm nie wywarły jednak żadnego wpływu na początkującego w filozofii Heideggera. Ta obojętność może wydawać się dziwna, bowiem wiele wątków tego myślenia znajdujemy w jego późniejszej twórczości. Ale dla Heideggera musi wprawdzie runąć cały dotychczasowy świat, aby nowy mógł się narodzić. Dokonuje się to po pierwszej wojnie światowej. Z końcem tej wojny odchodzi pewna epoka, ale życie toczy się dalej i szuka nowych prawd i form wyrazu. To doświadczenie rzuca Heideggera w „metafizyczną bezdomność”. Dopiero ona pozwoli mu na nowo odkryć płynące życie, które określi technicznym terminem „egzystencja”.

Własna droga

Słynny stał się pierwszy wygłoszony po wojnie wykład Heideggera, zatytułowany *Idea filozofii a problem światopoglądu*. Daje w nim Heidegger opis przeżycia (percepcji) katedry w sali wykładowej. Mówiąc o przeżyciu i wprowadzając kluczowe pojęcie światowości, autor wychodzi już poza Husserla. W przeciwieństwie do niego, stoi on bowiem na stanowisku, że w przeżyciu danego przedmiotu należy uwzględnić cały kompleks relacji, w który jest ten przedmiot zatoniony. Heidegger wykazuje, że sposoby dania rzeczy zostały przez Husserla ujęte jedynie przy teoretycznym nastawieniu świadomości, bez uwzględnienia całego kontekstu życiowego. Heidegger obiera własną drogę filozoficzną. Odtąd będzie szukał tego, co pierwotne w przeżyciach. W analizie przeżycia danego przedmiotu, jak na przykład owej katedry wykładowej, nie chodzi o sytuację, w której katedra jest mi dana, lecz o to, że to ja doświadczając znajduję się już zawsze w pewnej sytuacji życia. I na tym polega oryginalność Hei-

deggera. Odkrywa on nieustanną, uniwersalną samoprezentację życia i sprawia, że jej doświadczenie staje się naszym udziałem. Analizy naszych przeżyć służą Heideggerowi do naświetlenia podstawowego pytania o bycie. Są one próbą zbliżenia się do „bycia w sytuacjach” i szukania stosownego języka dla niego. Nie chodzi przy tym o to, aby te sytuacje przeżywania poznać dla nich samych, ale o to, aby poznać ujawniające się w nich sposoby bycia.

W czasie, kiedy krystalizują się preferencje filozoficzne Heideggera, dokonują się również szybkie i istotne zmiany w jego życiu. Przede wszystkim następuje zerwanie z Kościołem katolickim. Problematycznym staje się dla niego, jak powiada, „system katolicki”, co nie przeszkadza, aby chrześcijaństwo i metafizyka pozostawały nadal przedmiotem jego refleksji. Krótco po tym wydarzeniu podejmuje on wykłady z fenomenologii religii, w których zajmuje się tekstami św. Pawła, św. Augustyna i Lutra. Poszukuje w nich pierwotnych przeżyć.

Następną próbą odkrycia struktury życia są wykłady poświęcone fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa. W wykładach tych nie chodzi o przekazanie poglądów Arystotelesa na temat życia, lecz o zrozumienie sytuacji, w której Stagiryta filozofuje i dzięki temu poznanie własnej sytuacji. Nie chodzi tu więc o filozofowanie na temat życia, ale o filozofowanie z głębi życia. Po raz pierwszy pojawia się tutaj pojęcie troski. Troska, zdaniem Heideggera, umożliwia nam wgląd w istotę życia. W życiu zawsze „o coś nam chodzi”, zawsze jesteśmy zatroskani. W zatroskaniu sprawami świata, można się w tym świecie zagubić i zarazem zamknąć na samego siebie. Pojęcie troski stanie się centralnym terminem *Bycia i czasu*. Podstawę dla tego dzieła stanowiły również następne wykłady z ontologii, przeprowadzone w 1923 r. Tutaj po raz pierwszy pada termin „egzystencja”. Heidegger rozumie przez nią „podstawowy ruch ludzkiego jestestwa”. Ludzkie jestestwo (*Dasein*) można zrozumieć jedynie wówczas, kiedy ujęte zostanie w procesie określania swego sensu.

Na wiosnę 1920 roku w otwartym dla gości domu Husserla, Heidegger spotyka po raz pierwszy Karla Jaspersa. Jaspers był nową twarzą w środowisku filozoficznym, gdyż wcześniej zajmował się psychologią. Heideggerowi był już znany. Heidegger napisał bowiem

rok wcześniej recenzję jego książki: *Psychologie der Weltanschauungen*, będącej świadectwem zwrotu autora ku filozofii. Znajomość, która rozpoczęła się w domu Husserla, przerodzi się najpierw w przyjaźń, a potem będzie przechodzić bardzo burzliwe dzieje. Łączy ich wspólna perspektywa poszukiwań, ale od samego początku obierają oni odmienne drogi badań. Przyjaźń załamie się w czasach nazistowskich i zamieni się w bardzo nieregularnie utrzymywaną korespondencję po wojnie. Po zakończeniu wojny Heidegger będzie szukał wstawienictwa Jaspersa próbując oczyścić się z zarzutów o aktywną przynależność do przestępczej partii narodowosocjalistycznej i chcąc wrócić na uniwersytet.

Burzliwe okazały się również dla Heideggera lata spędzone w Marburgu, gdzie objął na uniwersytecie katedrę filozofii. Na zaproszenie R. Bultmanna, Heidegger wygłosił dla Marburskiego Związku Teologów wykład o pojęciu czasu. Po raz pierwszy zaprezentowany zostaje opis podstawowych struktur ludzkiego jestestwa, które określone są w perspektywie czasowej. Istotną rolę odgrywa tu fakt ludzkiej śmiertelności. Nowość w ujęciu Heideggera polega na tym, że analiza śmiertelności daje mu dostęp do fenomenu czasowości. Idea czasowości zaś dostarcza mu podstaw do polemiki z tradycyjnymi ujęciami metafizycznymi pomijającymi zjawisko czasowości i wiążącymi prawdziwość istnienia z wiecznością. Ideę czasowości i dziejowości zaczerpnął Heidegger od Diltheya. Lektura dzieł tego filozofa, w okresie, kiedy wraz z zakończeniem wojny światowej odchodził dawny porządek świata, doprowadziła Heideggera do przeświadczenia, że istniejące prawdy mają swoją historię – jak twierdzi Dilthey, „sens i znaczenie rodzą się w człowieku i jego dziejach”.

Bycie i czas

Na lata marburskie przypada powstanie *Bycia i czasu*. Sam tytuł podnosi pretensję do całościowego ujęcia rzeczywistości. We wprowadzeniu został przedstawiony sławny problem dzieła, mianowicie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens bycia, oraz zarysowany kierunek szukania odpowiedzi. Jest nim czas interpretowany jako horyzont każdego rozumienia bycia. Problem został podjęty i przeanalizowany, lecz nie znalazł ostatecznego wyjaśnienia na kartach

działa. Pytanie o sens bycia i jego związek z czasem stanie się filozoficznym wezwaniem, które wypełni całą twórczość filozofa.

Podstawowe pytanie o bycie i jego sens, stanowiące motyw przewodni *Bycia i czasu*, zakłada rozróżnienie między byciem, a bytem. Różnica ta nazwana została później przez Heideggera różnicą ontologiczną. Co jednak mamy na myśli używając terminu *bycie*? Heidegger stawia tezę, że dzieje filozofii zachodniej są dziejami zapomnienia bycia. Jak na nowo przypomnieć filozofii problem bycia?

Heidegger rozpoczyna od analizy ludzkiego jestestwa. Uprzywilejowanie jestestwa w kwestii pytania o bycie wynika stąd, że jest to jedyny byt, który odnosi się do własnego bycia. Na tym polega jego egzystencja. Jak zatem odpowiednio myśleć jestestwo i o nim mówić? Jako dobrze wprawiony w metodę fenomenologiczną, Heidegger musiał sobie postawić pytanie: „jakie nastawienie jest potrzebne, aby życie ludzkie ukazało się w jego specyficie?”. Jego sens wymyka się nam, kiedy usiłujemy je ująć i opisać w podejściu teoretyczno-obiektywizującym, zanika bowiem bogactwo światowych odniesień, które o nim stanowią. Heidegger szuka zatem nowego ujęcia.

Najogólniej można powiedzieć, że w filozofii istnieją dwa sposoby podejścia do rzeczywistości. Pierwsze tak ujmuje świat, że wyprowadza z niego świadomość. Mówimy wówczas o szeroko pojętym naturalizmie. Kiedy zaś twierdzi się, że świat konstytuowany jest przez świadomość, to mamy do czynienia z idealizmem. Heidegger wybiera trzecią drogę. Polega ona na kompleksowym ujęciu „bycia-w”. Nie doświadczamy wpierw siebie, a następnie otaczającego nas świata, i na odwrót – nie doświadczamy wpierw świata, a potem dopiero siebie samych, lecz w naszym doświadczeniu i jedno, i drugie pozostaje współobecne w nierozzerwalnym związku. Fenomenologia określiła tę relację mianem „intencjonalności”. Ale o ile Husserl dostrzegł w niej jedynie strukturę świadomości poznającej, o tyle Heidegger widzi w niej pierwotną sytuację jestestwa w ogóle. W ten sposób uniknął on polaryzującego ujęcia relacji przedmiotowo-podmiotowej. Nierozzerwalny związek człowieka ze światem znajduje wyraz w takich zbitkach językowych jak „bycie-w-świecie”, „współbycie-z-innymi”.

Punkt wyjścia rozważań Heideggera można nazwać pragmatycznym. Pierwotnie odnosimy się do świata w praktyce życiowej. Pozna-

nie i wszelkie nastawienia teoretyczne są jedynie funkcjami tego pierwotnego odniesienia. To, co napotykamy w świecie przyjmuje charakter narzędzia. My „używamy” świata. Podstawowa struktura jestestwa jako struktura zatopienia w świecie to troska (*Sorge*). Heidegger nadaje temu pojęciu bardzo szerokie znaczenie. Formalna struktura troski wyraża się w formule: „chodzi o...”. Troska, rozumiana jako wszelkie formy planowania, rachowania, przewidywania, jest podstawową charakterystyką *conditio humana*.

Jestestwo może być zatroskane jedynie dlatego, że posiada przed sobą otwarty horyzont czasowy. Troska jest formą przeżywania naszej czasowości. Rozpatrując siebie w horyzoncie czasowym zauważamy, że przed nami jest wiele rzeczy niepewnych, które są przedmiotem naszej troski. Jedno jest pewne: nasza śmierć. Ze śmiercią jesteśmy zaznajomieni, nie tyle przez fakt śmierci innych, ile przez własne przeżywanie przemijalności. Człowiek jest „byciem-ku-śmierci”. Nasza śmiertelność, czyli nasza skończoność stanowi o strukturze czasowej ludzkiego bytu. Podstawowa struktura czasowości sprawia, że człowieka nie można pojmować na sposób jakiegoś bytu, który jest przed nami obecny. Człowiek jest bytem, który realizując swoje możliwości podlega ustawicznym zmianom. Nie można go więc ujmować w sposób statyczny, jak to czyni tradycyjna metafizyka, zwana w związku z tym przez Heideggera „metafizyką obecności”, lecz dynamiczny, właściwie uwzględniający jego czasowość.

Jestestwo otwiera się na rzeczywistość w nastrojach. Nastroj lęku odgrywa tu zasadniczą rolę. Należy go odróżnić od strachu. Strach rodzi się w obliczu konkretnego przedmiotu, czy człowieka, który nam zagraża, lęk natomiast jest „bezgraniczny” i nieokreślony, nie odnosi się do konkretnego przedmiotu. W nastroju lęku świat, w który jesteśmy zanurzeni, traci swoje dotychczasowe znaczenie. Właściwym korelatem lęku jest nicość. W lęku człowiek, zrywając więzy uczestnictwa, konfrontowany jest z nagim faktem własnego istnienia i z faktem istnienia świata, który jest różny od niego. Tak dzięki lękowi człowiek otrzymuje wgląd w prawdę o sobie samym, a jest nią prawda o własnej wolności. Pierwotność tej wolności polega na tym, że człowiek stoi przed wyborem siebie samego. W tej perspektywie lęk odsłania się jako lęk przed własną wolnością. Człowiek ucieka od ciężaru własnej wolności, która jest zarazem ciężarem własnego bycia.

Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się Heideggerowskie analizy autentyczności i nieautentyczności. Nieautentyczny sposób bycia jestestwa został wyrażony za pomocą słowa „się”. Temat ten nie był oryginalnym pomysłem Heideggera. Nieautentycznym formom życia człowieka poświęciło uwagę kilku pisarzy (przede wszystkim Robert Musil, autor *Człowieka bez właściwości*). Heideggerowi zawdzięczamy jednak najgłębszą analizę tego fenomenu. Według niego, nieautentyczność jest pierwotnym kształtem naszego jestestwa. Wynika ono z naszej struktury bycia-w-świecie. Najczęściej człowiek rozprasza się w świecie swoich zajęć i obowiązków, w swoich opiniach i ocenach znajduje się pod wpływem ogólnej opinii publicznej. Żyje niejako „na zewnątrz siebie”. Żyje tak, jak „się” żyje. Człowiek nie jest sobą w sensie własnej sobości (*Selbst*). Podlega różnym wpływom – trendom, modom i duchowi danej epoki, opiniom innych.

Odkrycie prawdy własnego bycia dokonuje się poprzez usunięcie różnorodnych zasłon i pól oraz zerwanie z trendami, zgodnie z którymi się żyło. Moment, w którym człowiek zostaje przywołany do siebie samego, to moment lęku. W lęku bowiem zerwane zostają wszelkie powiązania ze światem, a człowiek odkrywa ważkość własnego bycia. Jak doświadcza swego bycia? Jako pustkę. Żaden obiektywny sens ani go nie wypełnia, ani go nie wspiera. Dotarcie do bycia doświadczane jest jako przeżycie własnej przygodności.

Problem autentyczności wyraźniej aniżeli w *Byciu i czasie*, formułuje Heidegger w rok po ukazaniu się tego dzieła, czyli w roku 1928, w wykładzie inauguracyjnym na Uniwersytecie Fryburskim. Filozofia, powiada on, rozpoczyna się tam, gdzie mamy odwagę spotkać nicość. W spotkaniu z nicością doświadczamy naszego rzeczywistego bycia i tego, że jesteśmy istotami twórczymi. Człowiek w autentycznym doświadczeniu siebie odkrywa, że jest miejscem, gdzie z nicości coś powstaje, ale również i to, że dana mu możliwość może się usunąć w nicość. Lęk naprowadza nas na tę alternatywę ewentualnego stawiania się lub zaprzepaszczenia możliwości. W ostatecznym rozrachunku lęk nie jest lękiem przed śmiercią, lecz lękiem przed życiem. Ludzkie jestestwo lęka się życia, które objawia się jako kontyngencja i jako możliwość. Stąd biorą się wszelkie próby poszukiwania określonych sensów mających dać życiu pewną podstawę

czy jakieś oparcie. Poszukiwania sensu kryją w sobie wyobrażenie czegoś obecnego. Sens ma być czymś obecnym w świecie albo poza nim. Stąd sensu upatruje się w Bogu lub w jakimś uniwersalnym prawie czy niezmiennych tablicach moralności. Faktycznie jednak nie można znaleźć żadnych stałych punktów oparcia dla naszego życia. Sensem życia jest czasowość, a nie stała obecność, zaś poszukiwanie trwałych form nie jest niczym innym, jak przesłanianiem możliwościowego charakteru naszego życia, czyli ucieczką od życia autentycznego. Autentyczność jest negacją negacji, przeciwstawia się bowiem tendencji ucieczki jestestwa od siebie samego. Nie odsłania ona przed nami żadnych nowych treści. Co więc daje? Otóż zmienia ona naszą relację do nas samych. Życie zostaje pojęte w jego radykalnej dynamice czasowości i zmienności, a my jesteśmy twórcami tego życia.

Z postawą autentyczności ściśle związane jest określenie jestestwa jako bycia-ku-śmierci. W postawie autentyczności jestestwo przyjmuje prawdę o swej śmiertelności. Heidegger odróżnia śmierć rozumianą jako fakt, którego świadkami jesteśmy każdego dnia, od autentycznej postawy wobec śmierci. W pierwszym przypadku traktujemy śmierć jako coś obecnego w świecie, co nam zwykle bezpośrednio nie zagraża. W drugim przypadku chodzi o przeżywanie faktu własnej śmiertelności. Śmierć nie jest tu więc rozumiana jako zdarzenie, z którym zetknemy się u końca naszego życia, lecz jako fenomen przenikający całe nasze bytowanie. Jesteśmy bowiem świadkami naszej śmierci, a śmierć nie jest dla nas wydarzeniem w czasie, lecz końcem naszego czasu. Tam, gdzie wyznaczony jest kres trwania, czas nabiera szczególnego znaczenia, doświadcza się jego nieodwracalnego upływu.

Zwyczaj ujmowania śmierci jako „faktu mającego miejsce w czasie”, zdaniem Heideggera, wiąże się z naszym przywiązaniem do kategorii przestrzennych. Istniejący „obszar czasu” jest tak duży, że jeżeli ktoś w tym czasie umiera, pozostaje jeszcze wiele „miejsca” na inne śmierci, a kiedyś na własną śmierć. Za takim ujmowaniem śmierci kryje się niewłaściwe przestrzenne pojmowanie czasu. Z kolei, dzięki takiemu podejściu, możemy czas traktować na sposób czegoś obecnego. To, co obecne i znajdujące się w przestrzeni wydaje się być zawsze dostępne, a skoro tak, to przesłonięta zostaje nieod-

wracalność wpływu czasu, jego przemijalność. Zapominamy o tym, że minione chwile już nie wrócą, uważamy, że zawsze jeszcze mamy wystarczająco dużo czasu. Takie rozumienie czasu wpływa również na przedmiotowe ujęcie człowieka. Tymczasem byt ludzki nie jest przedmiotem w czasie, lecz *ma swój czas*, jest istotnie czasowy.

Dlaczego człowiek dąży do przedmiotowego ujęcia siebie samego? W człowieku istnieje pragnienie trwania. W odkryciu swej autentycznej struktury czasowej widzi on zagrożenie dla swej stałości, dlatego szuka takich ujęć, które pozwoliłyby mu spoczywać w przepływie czasu na wzór przedmiotów. Znajduje to swój wyraz chociażby w pojęciu osoby jako substancji. Tutaj leżą źródła nieautentycznego rozumienia samego siebie.

Wobec tych analiz, wprowadzone na początku *Bycia i czasu* pojęcie sensu bycia również jawi się w nowym świetle. I ono nie może być ujmowane, jak to sobie zwykle wyobrażamy, jako coś trwałego, dającego nam oparcie. Heidegger powiada, że sensem bycia jest czas. Bycie należy więc pojmować w jego ustawicznej zmienności. Nie ma ono w sobie nic z niezmiennej obecności, lecz jest *wydarzeniem*. Ten zaś, kto posiadał odwagę myślenia swojej śmierci, odkrywa siebie jako skończone wydarzenie bycia. Odkrycie tej prawdy jest najwyższym przejawem rozumienia siebie samego czyli aktem autentyczności. Ważną rolę odgrywa tutaj sumienie. Nie komunikuje ono żadnej treści, nie podaje żadnych informacji o zdarzeniach w świecie, lecz jedynie „nawołuje” jestestwo. Do czego? Do zdecydowania się na siebie samego, do najbardziej własnej możliwości bycia. Nie chodzi tu już o grę tysiącami możliwości, które mi są dane, lecz o pojęcie siebie jako możliwości w sensie nieodwołalnej pierwotnej wolności. Stąd właśnie bierze się wszelka spontaniczność, inicjatywa i twórczość.

Cała droga filozofowania, którą idzie *Bycie i czas*, zmierza ku aktowi bycia autentycznym. Być autentycznym – to znaczy odkryć swoją pierwotną, metafizyczną bezdomność i pozostać jej wiernym, nie szukać z niej dróg ucieczki. Nie ma bowiem żadnej prawdziwej ucieczki poza czas. Jak długo żyjemy, czas nas przenika i tworzy. Skoro filozofia odsłoniła czasowy horyzont bycia, nie może pojmować siebie inaczej, niż na tle tego horyzontu. Nie może poza ten czasowy horyzont wyjść, sama jest momentem w strumieniu czasu. Nie może

więc oferować żadnych gotowych, wiecznych odpowiedzi, lecz musi pozostać ustawicznym zatroskanym zapytywaniem.

Dla pytającej myśli filozoficznej istotne staje się pojęcie momentu. Pojęcie to, począwszy od Kierkegaarda, robi karierę. W naszym stuleciu nawiązuje do niego Paul Tillich w swojej teorii *kairosu*. Ernst Bloch w analizach czasu mówi o „ciemności przeżytego momentu”. Również w sztuce i literaturze pięknej odnajdujemy wątki widzące w przeżyciu momentu zjawisko kluczowe w rozumieniu zachodzących zdarzeń. Kierkegaardowski moment to chwila, w którą wchodzi Bóg, a pojedynczy człowiek czuje się w niej wezwany do decyzji za, czy też przeciwko wierze. I dla Heideggera moment nie jest częścią monotonicznie upływającego czasu, lecz chwilą, kiedy człowiek dostrzega potrzebę decyzji otwarcia się w całej pełni na sytuację, w którą został rzucony. Moment nie jest zatem dany wraz z przeciętnym doświadczeniem czasu, lecz musi być przez jestestwo odkryty. Jest on osiągnięciem jestestwa, „cnotą autentyczności”.

Hannah Arendt

Heidegger swoją myśl filozoficzną określił mianem filozofii początku. Filozofię nowego początku proponuje również Hannah Arendt. Szkice tej filozofii rozwija ona w dziele *Vita activa*. Dzieło to jest odpowiedzią na poglądy Heideggera. Hannah Arendt była uczennicą Heideggera, a przez jakiś czas jego kochanką. Wydarzenia nazizmu i holocaustu oraz uwikłanie Heideggera w narodowy socjalizm udratyzowały jeszcze bardziej ich potajemny związek. Hannah Arendt poznała Heideggera w 1927 roku w Marburgu, kiedy był już żonatym mężczyzną, ojcem dwóch synów. Heidegger był od niej 17 lat starszy. Romans ukrywany był pieczołowicie przed wszystkimi. Swoją miłość do Heideggera Arendt określiła jako „ściśle oddanie się temu, co jedyne”. Heidegger w Hannah Arendt znalazł osobę, którą pokochał, i która go rozumiała. Wyznał jej, że stała się muzą do napisania *Bycia i czasu*, twierdził, że bez niej dzieło to nigdy by nie powstało. Im dłużej trwał związek między nimi, tym trudniej było go ukryć. Heidegger proponuje jej przeniesienie się z Marburga do Heidelbergu. Od tego momentu związek staje się coraz luźniejszy, aż do całkowitego zerwania w czasach nazistowskich. Nowy rozdział

tej znajomości rozpocznie się po spotkaniu w 1950 roku i będzie trwał, podtrzymywany korespondencją i sporadycznymi spotkaniem, aż do śmierci. Hannah Arendt umarła pół roku wcześniej od swego mistrza.

Niemieckie wydanie *Vita activa* ukazało się w 1960 roku. Hannah Arendt przesyła jeden egzemplarz Heideggerowi, a w liście zaznacza, że to dzieło bardzo wiele jemu zawdzięcza. I rzeczywiście, Hannah Arendt w swoim myśleniu filozoficznym idzie za przełomem dokonany w filozofii przez Heideggera. Również ona jest przekonana, że pierwotna relacja do świata nie jest teoretyczno-poznawcza, lecz praktyczna i oparta na trosce. Ale Arendt inaczej rozumie troskę bycia-w-świecie. Inaczej rozumie autentyczność. Kiedy dla Heideggera w życiu publicznym ludzki byt ulega zaciemnieniu i poddaje się tyranii powszedniego „się”, dla Arendt relacje współbycia z innymi odkrywają prawdę o świecie i o człowieku. Prawda, podobnie jak u Heideggera, ma postać nieskrytości, ale wydarzenie prawdy nie dokonuje się w relacjach między człowiekiem a przedmiotami, lecz między człowiekiem a człowiekiem. Jednak Hannah Arendt poszła w swoich rozważaniach jeszcze krok dalej. Istotne jest „pomiędzy”, czyli to, co rozgrywa się między ludźmi. Świat odsłania się w relacjach międzyludzkich i dlatego nie może być rozumiany jako suma rzeczy, ludzi i faktów, lecz jako „miejsce”, gdzie ludzie się spotykają i z tej perspektywy poprzez rozmowę pojmują całą rzeczywistość. Na Heideggerowską filozofię bycia ku śmierci odpowie Arendt *filozofią natalności*. Cudem, który ustawicznie przerywa bieg świata i rzeczy, nie jest śmierć, ale narodziny. Na egzystencjalny indywidualizm Heideggera Arendt odpowie filozofią pluralności i spotkania. Zamiast upadania w „się” i świat, Arendt tworzy filozofię *amor mundi*. Na jej gruncie Arendt rozwija też swoją koncepcję demokracji.

Niestety Heidegger właściwie nigdy nie zgłębił dzieła Hannah Arendt. Jedynie pobieżnie je przejrzał i nie zajął żadnego stanowiska wobec niego. Prawdopodobnie poczuł się nawet dotknięty tym dziełem. Ostatecznie nie wiadomo, czy ze względu na treść, czy też dlatego, że jego przyjaciółka samodzielnie publikując wyszła poza ramy, które chciał jej w życiu wyznaczyć. Mija następnych pięć lat milczenia zanim Heidegger znowu da o sobie znać, przesyłając życzenia z okazji 60 urodzin przyjaciółki.

Polityczne uwikłanie

W 1933 roku Heidegger wstąpił do NSDAP, a następnie przyjął rektorat na Uniwersytecie Fryburskim. Po niespełna roku zrzeka się tej funkcji, ale piętno tego wydarzenia określi jego dalsze losy. Na jego twórczość padł cień. Pytanie o udział jego myślenia w ruchu narodowosocjalistycznym i o jego aktywną osobistą działalność w tym ruchu ustawicznie powraca, ilekroć komentuje się myśl Heideggera. Również jego największe przyjaźnie, które nawiązał jeszcze przed rokiem 1933 później dramatycznie się skomplikują. Jaka była droga i okoliczności prowadzące do tych wydarzeń? Co skłoniło Heideggera do takich, a nie innych decyzji?

Polityczne uwikłanie Heideggera ma swoje tło filozoficzne. Na początku lat trzydziestych, czyli w czasach zmierzchu Republiki Weimarskiej i przed objęciem władzy przez nazistów, Heidegger intensywnie zajmuje się Platonem. Tu poszukuje filozofii autentyczności, która jest zarazem autentyczną filozofią. Jedynie ta może się ostać, czyli – jak to wyraża – „jest władna czasem”. Jej istota polegałaby na tym, że powinna być zdolna antycypować przyszłość, wyznaczać bieg wydarzeń.

Jak mają się do siebie: filozofia, która włada czasem i powrót do filozofii greckiej? Heidegger wyjaśnia, że powrót do źródeł wymagany jest dla znalezienia należytego dystansu do teraźniejszych wydarzeń i myśli. W ten sposób stworzona zostaje przestrzeń konieczna dla przygotowań, by wydostać się poza teraźniejszość. Teraźniejszość bowiem z natury swej domaga się ustawicznego przewycięzania. Dopiero dzięki zanurzeniu się w początkach myślenia poznamy to, co dokonuje się dzisiaj. Grecy filozofowie, przede wszystkim presokratycy, otwierają Heideggerowi horyzont, który go uskrzydla i daje poczucie swobodnego poruszania się w obszarze współczesnej myśli filozoficznej. Ale zanim Heidegger zajmie się presokratykami, jeszcze przez pewien czas będzie pochłonięty badaniami nad myślą Platona.

Dla Heideggera sensem bycia jest czas, przemijanie i wydarzanie, natomiast Platon prawdę o bytach umieszcza w wiecznych i niezmiennych ideach. Heidegger stanął więc przed zadaniem pogodze-

nia myśli Platonskiej z własną koncepcją czasu i prawdy. Rozwiązania szuka w metaforze jaskini. Uwięzieni w jaskini, patrząc na cienie rzeczywistości, żyją w świecie złudzeń. Celem zaś wszelkiego filozofowania jest uwalnianie się od złudzeń, czyli dochodzenie do prawdy. Proces ten rozpoczyna się w momencie, kiedy podejmuje się wysiłek wyjścia z jaskini iluzji. Dla Heideggera moment ten jest podstawowym wydarzeniem prawdy i dotyczy on zarówno człowieka, jak i otaczającego go świata. W odkrywaniu prawdy nie chodzi zatem o poznanie odwiecznych prawd, lecz o to, co nagle się wydarza, kiedy człowiek podejmuje próbę przejrzenia sytuacji, w której się znajduje.

W związku z badaniami nad Platonem, Heidegger wygłosił wykład zatytułowany *O istocie prawdy*. Prawda nie jest ani czymś subiektywnym, zawartym w wypowiedzi, ani czymś obiektywnym w sensie zgodności umysłu z bytem. Prawda jest wydarzeniem, dokonującym się w świecie, który człowiekowi się ujawnia w człowieku, który na ten świat się otwiera. W wydarzaniu prawdy zawsze jednak coś się odsłania, a zarazem coś zostaje zakryte. Człowiek może być tego świadom, ponieważ sam siebie doświadcza jako istoty, której prawda o sobie nie jest mu w pełni dana, lecz musi ją w sobie odkrywać. W podwójnym ruchu wydarzania prawdy człowiek nabiera dystansu do siebie samego i do świata, i wchodzi w przestrzeń gry wolności. Istotą prawdy, konkluduje Heidegger, jest wolność.

Nie istnieją zatem żadne ponadhistoryczne kryteria prawdy. Heidegger odrzuca również aproksymatywną koncepcję prawdy. Prawda wydarza się w dziejach. Wydarzanie prawdy to dzieje projektów bycia. Najprościej mówiąc, chodzi tu o paradygmaty, które określają epoki kulturowe lub typy cywilizacyjne. Każda z epok odkrywa jakąś prawdę o byciu, a jakąś zakrywa. Projekt bycia określający czasy nowożytny, wedle Heideggera, charakteryzuje się rachującym stosunkiem do natury. Na naturę patrzy się z perspektywy możliwości jej opanowania i manipulowania nią. Człowiek w ciągu swoich dziejów, podchodząc w różnoraki sposób do otaczającego go świata, równocześnie samego siebie ukazywał w coraz to nowym świetle. Cały ten proces ma charakter odkrywczy i twórczy zarazem.

Wydarzanie prawdy to jakby proces wychodzenia z jaskini, który musi z natury swej zmierzać do świata prawdziwego. Jaki jest ten prawdziwy świat? Heidegger udziela dobitnej odpowiedzi na to py-

tanie. Nie jest to świat żadnych niezmiennych bytów, lecz rzeczywistość widziana z perspektywy filozofii autentyczności.

W interpretacji Heideggera, kulminacją sytuacji opisanej przez Platona w metaforycznej opowieści o jaskini, nie jest osiągnięcie ekstatycznego punktu oglądu idei, lecz dramatyczny powrót do jaskini. W ten sposób stworzony został obraz heroicznego filozofa, filozoficznego wodza. Jego zadaniem jest rozbudzenie wydarzenia prawdy tak, by dotknęła ona wszystkich.

Heidegger stawia się w sytuacji takiego filozoficznego wodza, który innym ukazuje drogę do prawdy. Jako filozof myślenia autentycznego, który doświadczył prawdy, nawołuje do niej. Ale skoro filozofia autentyczna pojęta jest jak dzieło wyzwolenia z jaskini, a więc jako czyn, to nie musi ona nieść konsekwencji politycznych. Heidegger stoi przed możliwością opowiedzenia się za filozoficznym „współdziałaniem w dziejach”. I z tego punktu widzenia należy rozpatrywać przyszłe wydarzenia i decyzje, a przede wszystkim fakt objęcia rektoratu w uniwersytecie w Fryburgu.

Heidegger w rewolucji narodowosocjalistycznej upatruje siłę zdolną uporządkować chaos upadającej Republiki Weimarskiej. Była to opinia dosyć powszechna, ale Heidegger dostrzegł w niej również wymiar filozoficzny. Demokracja zdawała się potwierdzać tezę o nieautentycznej „gadaninie”, o życiu przyjmującym kształt „się”. W demokracji Republiki Weimarskiej owocującej masowym bezrobociem, narastało niezadowolenie. Niektórzy zaś myśliciele dokonywali duchowego obrachunku z demokracją. Mikołaj Bierdiajew, przebywający w Berlinie w latach dwudziestych, napisał *Nowe Średniowiecze*. Ocenia w niej demokrację jako „obojętność wobec prawdy” i jako „brak respektu wobec ducha”. Jedyną konsekwencją demokratycznej wolności wyrażania poglądów i myśli, jest w oczach niektórych relatywizm. Potwierdzają to opinie i twierdzenia wygłaszane w toczącym się właśnie sporze na temat socjologii. Rozpoczęło go spektakularne wystąpienie Karla Mannheim’a. Temat referatu brzmiał: *Znaczenie i konkurencja w obszarze ducha*. Była to ostatnia naukowo-polityczna próba ratowania liberalizmu w czasach zmierzchu Republiki Weimarskiej. Liberalizm pojął Mannheim jako pewien rodzaj ontologicznego pluralizmu. Ostatecznej racji nie można, jego zdaniem, przypisać żadnej partii, pozostają jedynie próby racjonal-

nego „wyrównywania” poglądów. Heidegger zapoznał się z myślą Mannheima, nie mógł się jednak pogodzić z koncepcją ontologicznego pluralizmu. Potrzeba zupełnie nowego rozumienia człowieka i świata, czyli wyjścia z platońskiej jaskini.

Rodząca się w takich okolicznościach idea narodowosocjalistyczna elektryzuje Heideggera, ale nie tyle ze względów politycznych, ile filozoficznych. Ona zdaje się przynosić nowe rozumienie rzeczywistości, nowy sposób bycia. W świecie, w którym doszło do zapomnienia kwestii bycia i w którym proklamowano „śmierć Boga”, Heidegger oczekuje przełomu, nadejścia takiej filozofii, która przewyżczyłaby dotychczasowe spekulacje. Znajdując się pod wpływem myśli Platona, skłaniającego się ku polityce i umieszczającego swoją metaforę jaskini w tekście *Państwa*, Heidegger domaga się nowej filozofii bycia, która pojawić się może jedynie wraz z dziejowo-politycznym przewrotem. Polityka staje się dla niego dziejową sceną filozofii. A czy narodowosocjalistyczna rewolucja nie mogła u swych początków wydawać się wydarzeniem oddziałującym na jestestwo, zdolnym przynieść nowe rozumienie bycia? Być może tutaj objawi się nowa filozofia „władna czasem”, która wyniesie dotychczasowe filozofowanie poza jej ograniczenie, wyprowadzi ją z jaskini. Heidegger widzi nowe możliwości, które go pociągają i elektryzują. Ale nie wie, co czynić. Od początku bowiem nie akceptował ideologii nazistowskiej odwołującej się do mitu krwi i ziemi. Kiedy w styczniu 1933 roku Hitler przejmuje władzę, Heidegger pojmuje rewolucję narodowosocjalistyczną jako kolektywne wychodzenie narodu z jaskini Platona. W lutym tego roku uznaje, że trzeba się aktywnie włączyć w coś, co jest czymś więcej niż tylko polityką, w dziejowy akt bycia. Tak tłumaczył swe postępowanie Jaspersowi. W marcu zwierza się w liście do Elizabeth Blochmann ze swojej bezradności, ale równocześnie wyraża obawy przed przejściem uniwersytetu przez partyjnych działaczy. Pierwszego maja wstępuje ostentacyjnie do partii, przyjmuje nominację na rektora, a 27 maja wygłasza mowę rektorską.

Na temat tej mowy napisano wiele. Można ją na wiele sposobów interpretować. Karl Löwith stwierdził, że po jej wysłuchaniu nie było wiadomo, czy wstąpić do SA, czy zająć się filozofią grecką. Na bankiecie po przemówieniu Heideggera, któryś z uczestników powiedział, że ma on chyba swój „prywatny narodowy socjalizm”. Jeszcze

raz uwidacznia się fakt, że motywy polityczne mieszają się z filozoficznymi.

Heidegger angażuje się w odnowę uniwersytetu. Odnowa uniwersytetów jest programem mającym objąć wszystkie uczelnie Niemiec. Ma się ona dokonać przez wprowadzenie zasady wodza, czyli przyznania szerszych praw rektorom i odebrania władzy senatowi. Heidegger interpretuje prymat wodza ponownie odwołując się do platońskiej metafory. Wódz to ten, którego obowiązkiem jest wyprowadzenie innych z jaskini. Heidegger odrzuca jednak dominację polityki w sprawach uczelnianych. Ministerstwo nie jest z niego zadowolone. 23 kwietnia 1934 r. Heidegger zrzeka się urzędu rektora. Podaje się różnorakie motywy odejścia. Jednym z nich jest to, że rewolucyjny ruch zatracił swoją czystość i nie mógł przynieść odnowy ducha zachodniego. Następuje zwrot od polityki do myślenia. Myślenie filozoficzne, które pchnęło Heideggera ku myśleniu politycznemu, teraz staje się odskocznią od polityki, ratunkiem. „Gdzie jesteście, kiedy myślimy?” pyta filozof z Meßkirch. Heidegger szuka swego miejsca myślenia w początkach filozofii w Grecji. Prysło marzenie urzeczywistnienia Grecji przy pomocy narodowego socjalizmu. Zostało jedynie myślenie początku, myślenie greckie.

Rewolucja narodowosocjalistyczna nie okazała się niczym innym, jak tylko wyrazem ducha nowożytnego myślenia, wyrazem zapomnienia o byciu i panowania nad bytem. Rektorat ocenia Heidegger jako nieudany. Nigdy nie przyznał się do tego, że popełnił pomyłkę i uległ iluzji. Raczej twierdził, że to *bycie* w nim i przez niego ukazało pewną formę iluzji.

Po rezygnacji z rektoratu Heidegger rozpoczyna wykłady o logice. Parmenides i Heraklit, jako przedstawiciele greckiego myślenia początku, wejść w obszar jego rozważań. Zajmie się również Hölderlinem oraz Nietzschem. W wykładach o Nietzschem, Heidegger rozprawia się z własnym rozczarowaniem, że metafizyczna rewolucja, której oczekiwał, nie znalazła swego politycznego wyrazu.

Bóg a pytanie o humanizm

W latach 1936-1938 Heidegger napisał *Przyczynki do filozofii*. Ukażały się pośmiertnie dopiero w 1989 roku. Dotyczą Boga. Ale nie

chodzi tu o Boga przekazywanego w tradycji, lecz o Boga, który wyłania się z myślenia bycia. Bóg ten doświadczany jest podobnie jak Bóg mistyków, mistrza Eckharta i Jakuba Böhmeo. *Przyczynki* są próbą nowego mówienia o Bogu. Heidegger usiłuje uniknąć substancjalnego ujęcia Boga. Wydarzenie, w którym się nagle znajdujemy, i które każe nam zadrzeć, jest „miejszem” gdzie otwiera się wymiar Boskości. Nie chodzi nawet o samego Boga, lecz o Boskość. *Przyczynki* nie tyle usiłują odkryć nastrój, w który mogłaby wkroczyć Boskość, lecz sprawiają wrażenie, że usiłują taki nastrój stworzyć. Stąd wiele powtórzeń, które przyjmują niemal charakter litanii. Nie ma tu żadnych opisów i wyjaśnień, mówienie samo jest *istoczeniem się bycia*. Bliskość Boga jest milczeniem. Ciekawe, że Heidegger w *Przyczynkach* zaczął posługiwać się archaiczną pisownią słowa *Sein* (bycie) – *Seyn*.

Po barbarzyńskich ekscesach drugiej wojny światowej, podczas której zresztą Heidegger zachowuje się źle (w związku z czym odebrano mu na jakiś czas prawo wykładania), napisał on słynny *List o humanizmie*. Jest to odpowiedź na egzystencjalizm Sartre'a. Po tragedii drugiej wojny światowej pytanie, czym jest humanizm, wydaje się istotne. Odpowiedź Heideggera brzmi: nie istnieją żadne wartości humanistyczne, istnieje jedynie każdorazowa sytuacja decyzji. Myślenie musi wyjść poza humanizm i zająć się samą sprawą myślenia. Jeśli myślenie w jakikolwiek sposób odnosi się do działania i praktyki, to ztraca swoją istotę i godność. Heidegger odrzuca wszelką techniczną interpretację myślenia.

Gdzie znajduje się właściwe miejsce myślenia? Myślenie musi rozpocząć od tego, co najbliższe, a jest nim samo bycie-w-świecie. Człowiek jest zaś tym miejscem, gdzie bycie dochodzi do głosu. Ale w *Liście o humanizmie* dokonuje się słynny zwrot w myśleniu Heideggera. Egzystencja nie oznacza już sposobu bycia bytu, któremu o to bycie chodzi, lecz oznacza stanie w „przeświecie” bycia. Pojęcie „rzucenia” zastąpi pojęcie losu, człowiek przedstawiony zostanie jako „pasterz bycia”.

Zwrot w myśleniu Heideggera interpretowano na różne sposoby, lecz jego istota polega na tym, że gdy próbą zbliżenia się do bycia w *Byciu i czasie* była analityka jestestwa, tak teraz myślenie dokonuje się od strony samego bycia. Człowiek rozumiany jest z perspe-

ktywy bycia. Bycie jest powołaniem dla człowieka i jego rozumienia. Myślenie od strony bycia nie jest ani teoretyczne, ani praktyczne, lecz wydarza się głębiej, przed tym rozróżnieniem. Takie myślenie nie może szczyścić się żadnymi konkretnymi wynikami ani sukcesami. Wystarcza swojej istocie i pozwala być byciu takim, jakie jest.

Jak się ma do tego humanizm? Zdaniem Heideggera, humanizm nie odkrył istoty człowieka. A kiedy człowiek odkrywa swą istotę? Kiedy dostrzega swoją istotę w tym, że jest pasterzem bycia. Chodzi tu o bogactwo relacji, w których człowiek się znajduje, i z których żadna nie jest ostateczna. Z tego względu nie można uzyskać stałego pojęcia istoty człowieka, jest ona bowiem ustawicznie zmienna. Myślenie dziejowości bycia musi sięgać do doświadczenia tego, co daje wsparcie działaniu, ale znaleźć tego nie potrafi. Jeżeli zaś takie doświadczenie staje się jego udziałem, nie jest ono niczym innym jak podarunkiem samego bycia.

Bóg nie jest ani byciem, ani podstawą świata, ale doświadczenie bycia jest *pobozne*, medytatywne, wdzięczne i przepiękne spokojem. Spotkanie Heideggerowskiego Boga możliwe jest w prześwicie. Krąg działania Boga to prześwit. Nie ma więc żadnych obrazów ani ujęć Boga. Aby Bóg mógł się objawić, człowiek musi wpieryw doświadczyć prześwitu bycia, odkryć siebie w tym prześwicie, jest on bowiem możliwością widoczności. Człowiek staje się miejscem samowidoczności bycia. Bez człowieka bycie byłoby nieme. Co z tego wynika? Myślenie niczego nie tworzy, lecz zmienia nasze odniesienie do świata. W ten sposób objawia się prawda.

Przeznaczenie techniki

Na początku lat pięćdziesiątych przywrócono Heideggerowi stanowisko profesora zwyczajnego (wówczas już emerytowanego). Heidegger znalazł tymczasem grupę słuchaczy w tzw. Klubie Bremańskim. Przedstawiciele tego klubu należeli do wielkomiejskiego środowiska liberalno-konserwatywnego. Przypadło mu ono do gustu. Jego filozofia odbierana była jako coś w rodzaju zeświecczonej religii, a on jako kapłan tejże religii. Wykłady Heideggera cieszyły się popularnością, chociaż nie wszyscy, czy wręcz nieliczni je rozumieli. Padły tu po raz pierwszy tajemnicze słowa o „czworokacie”, na który skła-

dają się ziemia i niebo, bogowie i śmiertelni. Heidegger odzyskuje swą sławę. Największym sukcesem był wykład wygłoszony w 1953 roku w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych w Monachium. W gronie słuchaczy znalazł się między innymi Werner Heisenberg oraz José Ortega y Gasset. Podczas tego wykładu zostało sformułowane słynne twierdzenie, że pytanie jest pobożnością myśli.

Heidegger w swej powojennej działalności wyjawiał lęki przenikające epokę. Lękiem zaczynała napawać technika i jej nieograniczone możliwości. Technika stała się przeznaczeniem współczesnego człowieka, powie Heidegger, cechą naszego nowożytnego bycia-w-świecie. Stała się ona naszym losem, nad którym już nie panujemy, lecz on panuje nad nami. Nie jest już ona środkiem służącym do osiągnięcia określonych celów. Industrialna produkcja produkuje również nowe potrzeby. Technika odmienia człowieka, jego rozumienie samego siebie i otaczającego go świata. Pod jej wpływem zmieniają się podstawowe sposoby percepcji człowieka, inaczej doświadcza on czasu i przestrzeni. Myślenie techniczne jest procesem mającym swoją własną dynamikę i obejmuje bez reszty całą rzeczywistość. Nie ma obszarów znajdujących się poza jego zasięgiem. Z jego perspektywy wszystko przybiera charakter „bytów rozporządzalnych”. Nie ma dla niego niczego, czego nie mogłoby dotknąć, nie ma obszaru świętości ani odczucia świętości. Nawet cele, które człowiek sobie stawia, okazują się technicznie zdeterminowane.

Technika zakorzeniona jest w nowożytnym nastawieniu do natury jako materiału, który należy opanować. Wszelkie formy opanowywania, określa Heidegger wspólnym pojęciem „wyzwania”. Współczesny człowiek nie pozwala naturze ukazać się taką, jaką jest, lecz widzi w niej wyzwanie dla własnych możliwości. Sam rzuca wyzwanie naturze tak, by ukazywała mu się w rachująco-sprawdzalny sposób i dostarczała całego systemu informacji o sobie. Naszemu spotkaniu z naturą towarzyszy nieodłącznie jakiś interes lub naukowa chęć poznania. Nie potrafimy się od takiego nastawienia uwolnić. Techniczno-naukowe ujęcie zmieniające naturę w rozporządzalny materiał, Heidegger nazywa „zestawem” (*Gestell*). Zestaw stanowi istotę techniki. Kwitnące drzewo nie przemawia do nas takim, jakim jest, bo za naszym patrzeniem na nie kryje się interes. Piękno tego drzewa widzimy jako coś, co *służy człowiekowi* albo wręcz myślimy

już o owocach, a kiedy chcemy je uchronić przed zagrożeniem zanieczyszczonego środowiska, znajdujemy się również w kręgu „rozporządzalności”.

Na czym polega zagrożenie i niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą technika? Technika domaga się coraz więcej techniki. Techniczno-rachujące podejście przyniosło bardzo wiele odkryć i wynalazków, ale równocześnie zrodziło wiele problemów i nowych pytań. Odpowiedzi na te pytania i rozwiązania powstałych problemów szukamy w nowych przedsięwzięciach technicznych. W ten sposób wchodzimy w *circulus vitiosus*, a zestaw jako istota techniki rozciąga nad nami nieskończoną dominację. Zestaw jest wyrazem zapomnienia bycia charakterystycznym dla cywilizacji cybernetyczno-technicznej. Jest ona dziełem człowieka, które wymierzone jest w ludzką wolność. Zestaw na mocy swej własnej wewnętrznej dynamiki dyktuje formy myślenia i patrzenia na świat oraz człowieka, a ze względu na niemożność uwolnienia się od niego, stał się naszym przeznaczeniem. Człowiek, żyjąc w świecie techniki i nie umiając uwolnić się od niego, zatracą, zdaniem Heideggera, możliwość doświadczenia pierwotnej prawdy, czyli świata takim, jaki się sam chce ujawnić. I to jest największe zagrożenie.

Jaką należy zatem przyjąć postawę wobec świata techniki? Heidegger powiada, że postawę zarówno akceptacji, jak i negacji, czyli – jak ujmuje to inaczej – „zachowania spokoju wobec rzeczy”. Rozważania o technice zakończone zostają pełnym nadziei stwierdzeniem zaczerpniętym z Hölderlina: „Tam gdzie niebezpieczeństwo jest największe, rośnie ratunek”. Nam zaś nie pozostało nic innego, jak spokojnie czekać. W niebezpieczeństwach bowiem dokonuje się zwrot. Ten zaś jest wydarzeniem, do którego można, jak sądzę, odnieść to, co św. Paweł powiedział o powtórny przyjsciu Chrystusa. Nadejdzie On niespodziewanie niczym złodziej w nocy. Nowe wydarzenie ratunku dla istoty człowieka ma zatem charakter kairolologiczny.

Joachim Piecuch