

Grzegorz Sowinski

„Bycie i czas” – zamiast recenzji

I

Bycie i czas zaskakuje i zdumiewa swą osobliwą formą zewnętrzną. Sam Heidegger mówi *explicito* o „niezspojeniu” (*SuZ*, 38)¹ przedłożonego czytelnikowi tekstu. I rzeczywiście, co do swej budowy traktat sprawia wrażenie *coacervatio* raczej niż *articulatio* (by posłużyć się cokolwiek dziś zapomnianym, lecz jakże ważnym Kantowskim² rozróżnieniem), zdaje się raczej agregatem jedno- czy kilkuakapitowych składników niż wewnątrznie rozczłonkowaną całością – systemowa jedność dzieła wygląda, krótko mówiąc, na techniczną raczej, niżli architektoniczną (niestety, polskie wydanie dzieła Heideggera zagubiło ten szczególny rys graficzny, przedstawiając tekst jako jednorodny zapis). By wyraźniej wyeksponować i uzasadnić płynącą stąd trudność lektury, do której skromnym wprowadzeniem chcą być te wywody, musimy wskazać na osobliwą historię powstania ostatecznej redakcji *Bycia i czasu*. Sporo mówi o tym sam Heidegger w autobiograficznym tekście *Moja droga do fenomenologii*³. Dla uzupełnienia tamtego obrazu przytoczmy jakże ważne świadectwo Hansa Georga Gadamera: „*Bycie i czas* widzieć musimy, inaczej niż się to powszechnie przyjęło, jako w wielkim pośpiechu zmontowaną publikację. [...] Historia powstania *Bycia i czasu* jest historią pra-

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1993.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, A 832 n.

³ M. Heidegger, „Moja droga do fenomenologii”, przeł. G. Sowinski, *Pismo Literacko-Artystyczne* 1989, nr 9, ss. 27-33.

wdziwej improwizacji, opartej, rzecz jasna, na przebogatyh przygotowaniach. [...] Heidegger pokazywał mi pokój w przysiółku w dolinie ponad Todtnaubergiem, a poniżej jego własnej chaty – niewielki ten domek, wypełniony dziecięcym gwarem, nie był miejscem nadającym się do spisania dzieła. W tymże pokoju Heidegger jednym ciągiem, niczym w malarstwie *al fresco*, skomponował całość *Bycia i czasu*". Na tym wszakże nie koniec jeszcze niedogodności. Oto bowiem złożony z fragmentów traktat, który pierwotnie miał mieć dwie części, sam pozostał jedynie wielkim *fragmentem*, a druku doczekała się tylko część pierwsza, nader obszerna wprawdzie, ale przecież niepełna, bez ostatniego działu „Czas i bycie”, który byłby bodaj najważniejszy („Tu całość się odwraca”; W, 159)⁴. Dział ów nie ukazał się, ponieważ, jak czytamy dalej w *Mojej drodze do fenomenologii*, myślenie zawiodło przy próbie wysłowienia owego zwrotu swej drogi i nie było w stanie pokonać tej trudności z pomocą języka metafizyki, tak iż dopiero odczyt *O istocie prawdy* z 1930 roku „daje pewien wgląd w myślenie zwrotu, wiodącego od ‘bycia i czasu’ do ‘czasu i bycia’ ”. Natomiast z zamysłonej części drugiej, w której miał się dokonać stopniowo – poprzez Kanta, Kartezjusza i Arystotelesa – nawrót do źródeł „tradycji ontologicznej” (*SuZ*, 22) i początków myślenia bycia, tylko dział pierwszy ukazał się w formie osobnego tomu *Kant i problem metafizyki*.

Opublikowany tekst *Bycia i czasu* zaiste najlepiej byłoby w tej sytuacji nazwać *torsem* jedynie, celowo nawiązując tym określeniem do owego przejmującego posągu Apollina z wiersza Rilkego („Musisz swoje życie zmienić”). Wprawdzie, co najgenialniej ujął Bruno Schulz, „[...] istnieją tylko książki. Księga jest mitem”, to *Bycie i czas* może, dzięki swemu dramatycznemu wezwaniu do „najradikalniejszej indywidualizacji” (*SuZ*, 39), stać się dla niejednego *książką księgowaną w księgę*. To wezwanie wszakże, aby mogło zostać w ogóle posłyszane przez posłusznego odbiorcę, wymaga uprzedniego rozwiązania pewnego fundamentalnego zadania hermeneutycznego. Walter Biemel wspomina, że sam Heidegger, wobec wielu nieporozumień, z jakimi spotkało się jego dzieło u pierwszych interpretato-

⁴ Martin, Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Klostermann 1967.

rów, pod pseudonimem sporządził naprowadzające objaśnienie krytyczne, którego jednak w końcu nie opublikował, natomiast „pouczony długim doświadczeniem” (*BaR*, IX)⁵ skonstatował w późniejszym czasie: „Dzisiejsza publiczność żyje w przekonaniu, że myślenie myślicieli musi dać się zrozumieć w taki sam sposób, w jaki czyta się gazetę. Za rzecz całkowicie naturalną uważa się, że nie każdy potrafi odtworzyć myślowe wywody współczesnej fizyki teoretycznej. Nauczyć się myślenia myślicieli jest wszakże istotnie trudniej, choć nie dlatego, iżby było ono bardziej skomplikowane, lecz dlatego, że jest proste, wręcz zbyt proste dla ludzi biegłych w zwyczajowych przedstawieniach” (*WhD*, 145)⁶.

Hermeneutyczne zadanie, do którego pozywa *Bycie i czas*, zadanie, które z konieczności kieruje się słynną zasadą „*credo, ut intelligam*” (zawierzam, aby zrozumieć), polegałoby na „przeciągnięciu linii, narysowaniu figur” (Dilthey), które ukazująco odtwarzając, także przez ekstrapolację, architektonikę dzieła, stawiałyby czoła wewnętrznej dynamice traktatu i ujęły w karby jego konkretną żywiołowość: rozedrganie składowych, niepewność ruchu, nieklarowność znaczeń. Problem lektury *Bycia i czasu* ogólnie daje się zarysować tak: „Nie jest trudno czytać dzieło Heideggera, Heideggerowski język jest wyraźny, jeśli jest się gotowym go słuchać. Trudniejsza jest natomiast sytuacja, kiedy chce się uchwycić dzieło w jego podstawowej intencji, czytając je mianowicie pod kątem tematyki związku bycia i czasu jako kwestii centralnej. [...] Najtrudniejsze jest rozumiejące objaśnienie, które wyszłoby od końca rozwoju Heideggerowskiego myślenia [...] Do dzisiaj nie zostało to dokonane, chyba że przez samego Heideggera” – tak napisał w 1973 roku w swej popularnej monografii wspomniany już Biemel, a ocenę tę zachował i w jej szóstym wydaniu z roku 1981.

Z wielu powodów zadanie hermeneutyczne przyjmie tu diametralnie odwróconą postać: z perspektywy *początku* oznaczyć *pole*, zarysować *granice* pomiędzy jego *obszarami*, namierzyć jego *centra*,

⁵ Martin Heidegger, „Brief an Richardson”, w: Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Hague: Nijhoff 1963.

⁶ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen: Niemeyer 1971.

a przede wszystkim wskazać drogę, którą musi przebyć myślenie *Bycia i czasu* – oto jego pierwszy i ostatni cel. Drogę rozumiemy tu po części historycznie (jako drogę samego Heideggera), po części zaś strukturalnie – jako niezmienną drogę każdego pytającego, który, rzecz jasna, zawsze zapytuje w określonej sytuacji historycznej, którą generalnie dookreślić można jako: „przed Heideggerem” bądź „po Heideggerze” – w tym drugim przypadku zdaje się nam to *dzisiaj* znaczyć tyle, co „w ślad za Heideggerem”, koleinami zbudowanej przez niego dla innych drogi, długiej, z istoty kolistej, a w przemierzaniu pokrętej, także dla samego Heideggera, drogi, na której, zapytując, można przebywać „nawet całe życie” (*EiM*, 157)⁷. Śledząc drogę Heideggera, jego podróżowanie swą drogą, będziemy zatem stale wystawać w punkcie wyjścia jego zapytującego pochodłu, by właśnie z tego miejsca wyglądać bliższych, dalszych i najdalszych widoków, które winny się otwierać przed każdym wędrowcem, poruszonym przez pytanie podnoszone w centrum „pola, które obchodzimy” (*UzS*, 127)⁸.

Nie bez powodu chcemy tkwić właśnie w punkcie wyjścia i jedynie wypatrywać ekstatycznie za siebie czy przed siebie dla topologicznego ukazania całego pola Heideggerowskiego ruchu. Czynimy tak w poczuciu (i przekonaniu), że wprawdzie wiele daje się zawsze dostrzec z tej statycznej pozycji wyjściowej⁹, ale samemu rzeczywistoście postąpić szlakiem przetartym przez Heideggera jest po dwakroć trudno. Po pierwsze, z powodu stałej niepewności, czy trafnie odczytuje się językowe ślady Heideggera (to nie przypadek, że jego japoński rozmówca wyznaje, iż „pozostawiony samemu sobie, jestem bezradny, bowiem już sposób, w jaki używa Pan słów [...] jest dość dziwny” (*UzS*, 126)). Po drugie zaś, dlatego, że w drodze musi się zmieniać sam wędrujący, zwłaszcza gdy przychodzi mu odstąpić od obszaru metafizyki i zanurzyć się w żywioł prostego myślenia nieprzedstawiającego („Kiedy myślenie, zagadnięte przez swą rzecz,

⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1976.

⁸ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1986.

⁹ „Wprawdzie, w odróżnieniu od zwierząt, wszyscy ludzie myślą, ale nie każdy jest myślicielem” (*EiM*, 90).

postąpi za nią, może się mu zdarzyć, że w drodze samo się przeobrazi” (*IuD*, 9)¹⁰).

Pierwsze – *wyjściowe* – centrum jest (podobnie jak drugie – *przejściowe*) punktem granicznym. Dla zaznaczenia swoistości statusu punktów granicznych warto przypomnieć, że po części zdają się one same w sobie należeć zarazem i do jednego, i do drugiego z rozgraniczanych obszarów, po części zaś nie należeć do żadnego z nich jako neutralnie eksterytorialne. Wyjściowe centrum leży na granicy pomiędzy obszarem bytu¹¹, pod którą to nazwę, „obcą mowie potocznej” (*EiM*, 58), podpadają narzędzia, morza, góry, rzeki, lasy, drzewa, ptaki, insekty, planety, fugi Bacha, hymny Hölderlina, ludzie, bogowie etc. (jako obszar *teoretycznej* eksploracji ten ontyczny region stanowi dziedzinę badawczą „nauk ontycznych”), a obszarem bycia (z kolei ten ontologiczny obszar eksploruje metafizyka w sensie filozofii pierwszej). Z pierwszego punktu granicznego i wokół niego rozwija się kolista droga, która w swym odśrodkowym przebiegu coraz bardziej się od niego oddala, by następnie, przemierzwszy pewien – mianowicie fundamentalny – *region* obszaru ontologicznego, znaleźć się w pobliżu nowego centrum, wokół którego zaczyna się dośrodkowo związać, aż go w końcu dosięga, ale się w nim nie kończy, lecz, badawczo wstępując ponownie na pole metafizyki, półkoliście biegnie jeszcze dalej, co dokładniej znaczy: w głąb, ku „pierwocinowo powierzonym nam miejscu” (*UzS*, 127), miejscu „poruczonemu naszej istocie, którego atoli doświadczyć możemy dopiero w ostatniej kolejności”(ibid.).

Pytanie, które wyzwala cały ten ruch, zamyka nasze, ludzi, pre-ontologiczne dzieje i inauguruje już ontologiczną wyprawę ku pewnym szczególnie godnym myślenia miejscom i w ogóle ku rozległej „miejscowości” (zbiorowi w jedność ze sobą powiązanych miejsc), w której „właściwie już jesteśmy” (*IuD*, 21; por. *WhD*, 17), przy czym taki „powrót na stałe tam, gdzie już jesteśmy, jest nieskończenie

¹⁰ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 1986.

¹¹ Niemieckie *das Seiende* i greckie *on* należałoby przekładać nie jako „byt”, lecz jako „będące”. Ta imiesłowowa forma ma istotne znaczenie dla ontologii; por. wywody Heideggera w *EiM*.

trudniejszy od gorączkowych jazd tam, gdzie nas jeszcze nie było i gdzie nigdy nie będziemy” (*UzS*, 190). Podkreślenie powrotowego charakteru drogi zapytywania jest o tyle istotne, że widać teraz wyraźnie, iż droga wyznaczona przez pytanie, sama w sobie kolisto-spiralna, kolista jest ponadto w bardziej fundamentalnym sensie, jako doświadczający *powrót* do tego obszaru, z któregośmy wyszli jako rozumiejący bycie preontologowie, idąc przez całe pole naszej egzystencji jego *praktycznym* poboczem, a powracając *teoretycznym* – oczywiście pod warunkiem, że powstało nam w głowie inicjujące pytanie, które jako jedyne jest zdolne wyzwolić ów ruch. Z dystansu czasu, mianowicie w roku 1962, przyglądając się z perspektywy jej ostatniego, trzeciego centrum, sam Heidegger o drodze, którą rozpatrujemy teraz z perspektywy jej wyjściowego punktu, powiedział tak: „To, co dzięki retrospektywie, która stale staje się *retractatio*, można przedstawić kilkoma pociągnięciami, stanowiło, jeśli chodzi o jego rzeczywistą historię, dla mnie samego nieprzejrzysty proces. W sposób nieunikniony pętały go ówczesne przedstawienia i język, skutkiem czego moje objaśnienia własnego zamierzenia były nader niezadowolające” (*BaR*, XV). Przytaczamy to wyznanie, ponieważ kryją się w nim dwie ważne wskazówki, z których pierwsza właśnie *kierowata* naszymi ostatnimi poczynaniami; pod przestrzegającym *przewodem* drugiej za chwilę przyjrzymy się po raz drugi drodze – polu, centrom, przejściom, zakolom – Heideggerowskiego myślenia bycia, bacząc już wszakże bardziej na prostą treść niż na meandryczną formę.

II

Na początek tej rekapitulacji dobrze byłoby zapytać, skąd dzieło Heideggera czerpie swą *systemową* jedność. Odpowiedzieć na to przychodzi nam następująco: swiej systemowej jedności *Bycie i czas* nie zawdzięcza fenomenologiczno-hermeneutycznej konstrukcji („Jestestwo ma zostać skonstruowane [...]”) jako odpowiedzi na pytanie o egzystencję jako ludzkie bycie, lecz zupełnie innemu pytaniu, pod przewodem i w służbie którego została hermeneutycznie wzniesiona na fenomenologicznym fundamencie owa imponująca swą wielopoziomowością i rozległością konstrukcja („Jestestwo ma zostać skonstruowane

w swej skończoności, skonstruowane pod kątem wewnętrznego umożliwiania przez nie rozumienia bycia” (K, 226.)¹²).

Pytanie, na które odpowiedzią *nie jest jeszcze* konstrukcja mozołnie wznoszona w *Byciu i czasie*, nosi miano *pytania fundamentalnego*. Właśnie owo pytanie fundamentalne swoiście stanowi ramy okalające całego traktatu jako fragmentu. Dlaczego swoiście? Na to znów, cokolwiek paradoksalnie, należałoby odpowiedzieć tak: pytanie fundamentalne, które w traktacie jest nieustannie obecne, nie może w nim w ogóle zostać *postawione*, choć stale jest *podnoszone*. W *Byciu i czasie* nie ma miejsca na postawienie podniesionego pytania fundamentalnego, ponieważ pojawia się ono nie w porę. Owo „nie w porę” znaczy: za wcześniej („Być może jest to podstawową wadą *Bycia i czasu*, że za wcześniej poważyłem się posunąć za daleko” (UzS, 93)) i za późno *zarazem* (stąd też stwierdzenie samego myśliciela, że książka „prowadzi tylko na próg pytania, jeszcze nie w samo pytanie” (N, I, 29)¹³). Określenia „za wcześniej” i „za późno”, ustawiające moment „teraz” w relatywnej opozycji do tego, co było i co będzie, oznaczają jedno i to samo: że pytanie fundamentalne pojawia się i jest podnoszone w drodze („Wprowadzić myślenie na drogę, dzięki której dotrze ono do odniesienia pomiędzy prawdą bycia i istotą człowieka; otworzyć myśleniu ścieżkę, by na niej namyśliło się ono nad byciem samym i jego prawdą – w drodze do tego jest myślenie, którego próbuje się w *Byciu i czasie*” (W, 201.)).

„Za późno” to konkretnie: *już* w drodze; być *już* w drodze i, na niej się przemieszczając, podnosić pytanie, to tyle, co opuścić *już* i mieć za sobą owo miejsce, w którym jako jedynym ono samo dawało się postawić, jakkolwiek *realiter* nie mogło jeszcze zostać postawione, warunkiem *sine qua non* takiego postawienia jest bowiem uprzednie przynajmniej podniesienie pytania przez zapytującego, co, oczywiście, daje się dokonać wyłącznie na filozoficznej drodze tęskiego wędrowania. Z kolei „za wcześniej” to konkretnie: podnosić je dopiero w drodze do tegoż samego miejsca, w którym będzie je można rzeczywiście postawić, jakkolwiek może do tego w ogóle nie dojść, wa-

¹² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M 1973.

¹³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen: Neske 1986.

runkiem *sine qua non* takiego postawienia jest bowiem uprzednie *podjęcie*, a jeszcze lepiej *rozwinięcie* podniesionego pytania.

Z pytaniami jako takimi, zauważmy, zawsze tak się rzecz ma, iż każde posiada swe rodzinne miejsce, na którego gruncie można z powodzeniem poszukiwać odpowiedzi jako znajdującej się w najbliższej okolicy (*Nähe*) i odległej już tylko na wyciągnięcie ręki (przy czym „Istotne odpowiedzi zawsze są tylko ostatnim krokiem zapytywania. Krokiem atoli, którego nie da się wykonać bez długiego szeregu kroków – pierwszego i następnych” (*W*, 100)). W przypadku Heideggerowskiego pytania fundamentalnego miejsce to leży poza *Byciem i czasem* jako już opuszczone *zaplecze* i jako wciąż poszukiwane *przedmieście*, poszukiwane zresztą pod stałym przewodem właśnie podniesionego pytania fundamentalnego. Żadne pytanie teoretyczne bowiem nigdy nie jest absolutnie nie na miejscu, i dlatego nawet w najniegodniejszej chwili i w choćby najniegodniejszej postaci może nas ono niespodzianie najść i czas jakiś postać nam w głowie, bez widoku wszakże na odpowiedź już w tym momencie, miejscu i kształcie, w których zdarzyło się nam je podnieść z zawsze jednego i tego samego powodu („Zmienacka może nastąpić przypadek, że myślenie znajdzie się przyzwanym w pytanie, co oznacza to wielekroć wymieniane bycie” (*IuD*, 55)).

Pora bliżej dookreślić owo pytanie fundamentalne. Niewątpliwie jest jedno: pytanie dotyczy bycia. Ale przez *Bycie i czas* przewija się całe mnóstwo pytań bezpośrednio dotyczących się bycia: bezładnie przeplatają się one ze sobą, przechodzą jedno w drugie, pojawiają w rozmaitych konfiguracjach słownych i kontekstach rzeczowych – w trakcie długich przygotowań do jego postawienia, czyli w trakcie ruchu od pierwszego do drugiego centrum, pytanie fundamentalne uściśla się, przybliża do siebie, stale pozostając jednym i tym samym, choć nie jednakim pytaniem o nie jednakie jedno i to samo. Zmienne postacie pytania fundamentalnego, pojawiające się na drodze „myślenia przygotowującego”, dają się ustawić w szereg, którego zasadą porządkującą jest rosnąca precyzja sformułowania. Zanim na dwa sposoby – podając nazwę zbiorczą oraz wskazując fundamentalną postać pytania fundamentalnego – treściowo dookreślimy to pytanie, wymienimy za porządkiem najważniejsze pytania *Bycia i czasu*, które dzieją się wokół bycia: „pytanie o to, co właściwie ma się na myśli,

mówiąc o bycie” (*SuZ*, 1.); „pytanie o sens ‘bycia’” (2); „problem bycia” (3); „pytanie o bycie” (2); „pytanie o sens bycia” (1); „fundamentalne pytanie o sens bycia” (39); „najbardziej uniwersalne i najbardziej puste pytanie o sens bycia” (39); „przewodnie pytanie o sens bycia w ogóle” (17); „problem kardynalny, pytanie o sens bycia w ogóle” (37); „ontologii fundamentalnej pytanie o sens bycia w ogóle” (436). Można pociągnąć to wyliczenie poza *Bycie i czas*, a wówczas będziemy mieli także: „pytanie, czym jest bycie samo” (*N*, I, 26); „pytanie o ‘sens bycia’, a nie tylko o bycie bytu” (*N*, I, 26); „podstawowe pytanie o sens bycia, a nie o sens bytu” (*H*, 92)¹⁴; „decydujące pytanie o sens, tzn. o obszar projektu, tzn. o otwartość, tzn. o prawdę bycia, a nie tylko o prawdę bytu” (*W*, 97); „pytanie o prawdę bycia” (*W*, 201); „pytanie o prawdę bycia jako zakrytą podstawę wszelkiej metafizyki” (*W*, 204); „pytanie o *aletheia*, o nieukrytość jako taką” (*ZSD*, 77)¹⁵; „pytanie, dlaczego słowa *aletheia* nie tłumaczy się już obiegową nazwą prawdą” (*ZSD*, 76); „pytanie, co ma na myśli Parmenides, mówiąc o niedrzącym sercu nieukrytości” (*ZSD*, 75). Nazwą zbiorczą dla wszystkich tych postaci pytania fundamentalnego jest określenie „kwestia bycia” (*Seinsfrage*). Określając tą poręczną i poniekąd tradycyjną („Zgodnie z tradycją, filozofia przez kwestię bycia rozumie pytanie o byt jako byt” (*W*, 213)) formułą swe pytanie, Heidegger był świadom co najmniej jej dwuznaczności: „Termin ‘kwestia bycia’ – mówił w rozmowie z Wisserem – jest dwuznaczny. Kwestia bycia oznacza, po pierwsze, pytanie o byt jako byt. W pytaniu tym określa się, czym jest byt. Odpowiedź na to pytanie podaje określenie bycia odnośnego bytu. Kwestię bycia można wszakże rozumieć i w takim znaczeniu: na czym opiera się każda odpowiedź na pytanie o byt, tzn. co w ogóle jest fundamentem nieukrytości bycia”. Sens wyraźnie niejednoznacznej jeszcze w samym traktacie kwestii bycia można by już teraz uściślić, ale nie należy się z tym spieszyć.

Na postawienie pytania fundamentalnego jako kwestii bycia *teraz* – tzn. w okolicy *Bycia i czasu* – nie ma miejsca, ponieważ traktat jest

¹⁴ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M: Klostermann 1957.

¹⁵ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1988.

dopiero (i jeszcze) w drodze do miejsca jego stawialności. Mimo to – albo raczej właśnie dlatego – pytanie fundamentalne musi się w nim pojawić w punkcie wyjścia zapytującej peregrynacji i stale jawić się podczas niej w takiej czy innej swej postaci.

Jak w ogóle *głębiej* możliwe jest jego pojawienie się w owym nienajwłaściwszym, może wręcz najmniej właściwym miejscu i czasie? Najkrócej rzecz ujmując: dokonuje się to dzięki ekstatyczno-horyzontalnej czasowości naszego bycia i zakorzenionej w niej dziejowości. Stosownie do trzech umożliwionych przez czasowość ogniw źródłowo jednolitej struktury ludzkiego bycia jako zatroskania (*Sorge*), kwestia bycia pojawić się może w *Byciu i czasie* w trojakim sensie. Po pierwsze, jako *cel* myślenia przygotowawczego. Po drugie, jako *powtórzenie* pytania, które „dzisiaj popadło w zapomnienie” (*SuZ*, 2). Po trzecie, jako *nić przewodnia* „egzoterycznych” (jak określa je Theunissen) rozważań traktatu. Rozważania te nie tylko poruszają się do przodu pod stałym przewodem *podniesionego* i *podjętego* pytania fundamentalnego, ale i zaczynają próbą jego *postawienia*, przy czym „powtórzenie musi to pytanie, które krótko nazywam kwestią bycia, rozwinąć w problem” (*K*, 215). Próba ta jednak zaraz zawiesza samą siebie w czasie, odkłada siebie na potem, ponieważ zauważa, że dla postawienia *kwestii bycia* jako pytania o sens bycia niezbędne jest rozwiązanie *kwestii egzystencji* jako pytania o bycie pewnego bytu. Egzoteryczna kwestia egzystencji nie staje zatem w miejsce ezoterycznej kwestii (zapoznanego) bycia jako takiego, natomiast zostaje postawiona jako pierwsza dlatego, że na gruncie *Bycia i czasu* w miejsce stawialności kwestii bycia nie da się ot tak po prostu wskoczyć jednym susem¹⁶ – potrzebny jest tu metodyczny, zmagający się z metafizycznymi przeciwnościami przemarsz na z góry upatrzoną w mglistych zarysach pozycję.

¹⁶ Myślicielowi takie harce w ogóle nie przystoją: z zasady musi mu być obca „naiwność przypadkowego, ‘bezpośredniego’, bezmyślnego ‘ogłądania’ ” (*SuZ*, 37). A przede wszystkim: droga wzbogaca. Co nie wyklucza, że jej przebywanie można traktować jako męczące zło konieczne, że nie byłoby lepiej, gdy od razu można było być u celu.

Przygotowaniem do postawienia podniesionej kwestii bycia jest praca nad postawioną kwestią egzystencji. Kwestia egzystencji, czyli pytanie o egzystencję, to konieczne na drodze *Bycia i czasu* zapytanie o bycie tego bytu, który chce w ogóle postawić, a na razie tylko podejmuje czy podnosi kwestię bycia. Ów szczególny byt nosi u Heideggera w zasadzie nieprzekładalną nazwę *Dasein*, którą bodaj czynnie najlepiej byłoby tłumaczyć zwrotem „byt tutejszy” (Pöggeler: „Przez *Dasein* rozumie Heidegger człowieka jako miejsce ‘tutaj’, jako miejsce otwartości bycia”; por. także *EiM*, 156). Kwestia egzystencji stanowi zatem pytanie ontologiczne, jedno z możliwych pytań ontologii, które zostaje przez Heideggera tak przemyślnie postawione, że ontologicznym być przestaje, gdyż wyzwala ruch myślenia, który sięga poza obszar ontologii, wszelkiej ontologii: „Ontologia myśli zawsze jedynie bycie bytu. Dopóki wszakże nie jest myślana prawda bycia, dopóty wszelka ontologia pozostaje bez swego fundamentu. Dlatego też myślenie, które z *Bycia i czasu* próbuje wmyślić się w prawdę bycia, określiło siebie mianem ontologii fundamentalnej” (*W*, 187). Mówiąc nieco inaczej: do postawienia pytania fundamentalnego na jego właściwym i własnym miejscu droga prowadzi przez ontologię fundamentalną, która sama z siebie wychodzi poza siebie. Wychodząc poza siebie, ontologia fundamentalna, po pierwsze, sięga warunków możliwości samej siebie i wszystkich innych ontologii regionalnych; po drugie, wkracza w ten obszar, na którym, odpowiadając na postawione pytanie o sens troski, odpowiada się już *zarazem* na jeszcze nie postawione pytanie o bycie samo jako takie; po trzecie, przestaje być ontologią. Jak z tego widać, również i zwrot „ontologia fundamentalna” jest dwuznaczny, a dokładniej: połowiczny. I rzeczywiście, „Jeśli myśleć go z perspektywy metafizyki, to termin ów mówi coś trafnego, ale też właśnie dlatego wprowadza w błąd; chodzi bowiem o dotarcie do przejścia z metafizyki w myślenie o prawdzie bycia. A dopóki myślenie to określa siebie mianem ontologii fundamentalnej, dopóty tym nazwaniem staje sobie samemu na własnej drodze i zaciemnia ją. Termin ‘ontologia fundamentalna’ nasuwa bowiem mniemanie, iż myślenie, które próbuje myśleć prawdę bycia, a nie, jak wszelka ontologia, prawdę bytu, samo jest rodzajem ontologii. Wszelako myślenie o prawdzie bycia, jako nawrót ku podstawie metafizyki, już z pierwszym swym krokiem opuściło obszar wszelkiej ontologii” (*W*, 209).

Ta fundamentalna precyzacja nie jest wszakże jeszcze dostatecznie precyzyjna. Opuszczając obszar metafizyki, myślenie może bowiem bezstronnie stanąć w określonym punkcie na granicy pomiędzy metafizyką a prawdą bycia albo z rozpędu przekroczyć granicę i tym sposobem wkroczyć od razu w nowy obszar. Jak rzeczywiście wygląda to u Heideggera? Która z możliwości tu się spełnia? Może jeszcze jakaś inna? Jakkolwiek by było, jedno można powiedzieć już teraz bez cienia wątpliwości: odtąd całe myślenie będzie się działo na granicy i wokół granicy, którą, w sensie historycznym, wyznaczają nazwiska Anaksymandra, Heraklita i Parmenidesa.

We wspomnianym wywiadzie z Wisserem, sześćdziesięcioletni Heidegger podkreślił z całą stanowczością: „Podstawową ideą mojego myślenia jest właśnie ta, że bycie czy też jawność bycia potrzebuje człowieka oraz że, odwrotnie, człowiek jest człowiekiem jedynie dlatego, że stoi w jawności bycia”. Ale na to źródłowe i fundamentalne odniesienie pomiędzy wzajemnie się potrzebującymi byciem i człowiekiem patrzeć można z różnych perspektyw: albo od strony człowieka *raczej* niż od strony bycia, albo od strony bycia *raczej* niż od strony człowieka, albo bezstronnie. Powiedzmy krótko: w długich dziejach Heideggerowskiego myślenia mamy do czynienia po kolei z wszystkimi tymi możliwościami. Najpierw skupia się ono na człowieku – etap pierwszy. Następnie *raczej* na byciu – etap drugi. Na koniec staje twarzą w twarz wobec ich wzajemnej przynależności i zapytuje o jej źródło. Jak widać, sama droga kazała temu myśleniu dokonać *dwu* zwrotów: od układu „człowiek *a* bycie” do układu „bycie *a* człowiek” (zwrot pierwszy) oraz od układu „bycie *a* człowiek” do układu „bycie *i* człowiek” (zwrot drugi), przy czym w wyniku tego ostatniego całość nie odwraca się już, jak to z konieczności miało miejsce w trakcie pierwszego, lecz równoważy się poprzez półobrót. Samo zaś myślenie, które układnie daje się prowadzić swej *skręcającej* drodze, staje wreszcie na granicy metafizyki i obszaru prawdy bycia, by postawić tam swe pytanie fundamentalne.

Na każdym etapie obszar ten nosi *inne* miano *własne*, bo inaczej się ukazuje: od strony rozumiejącej bycie egzystencji jawi się jako *sens* bycia; od strony bycia samego jako jego *nieukrytość*; ze równoważonej pozycji granicznej jako grecka *aletheia*, przełożona na niemiecki jako *Lichtung*.

Zanim na zakończenie powiemy kilka słów o końcowych dziejach pytania fundamentalnego, winniśmy jeszcze zahaczyć o wątek refleksji historycznej w *dziele* Heideggera: droga jego myślenia ma zawsze niejako dwa pasma: systematyczno-rzeczowe i historyczno-historiozoficzne, przy czym każde inaczej skupia jego uwagę na każdym z etapów dziania się myśli. Etap pierwszy (konstatacja „zapomnienia bycia”) i trzeci (ogólne odwołania do całości dziejów metafizyki jako takiej i sporadyczne do poszczególnych filozofów, jak Husserl czy Hegel) to dominacja dociekań systematycznych, natomiast etap drugi to przede wszystkim czas długiej, wnikliwej rozmowy z dziejami zachodniego myślenia (w jej trakcie Heidegger, dokonując ruchu wstecz¹⁷, po raz pierwszy dociera do granicy i dysponuje miejscem stawialności pytania fundamentalnego¹⁸, ale jeszcze go nie stawia, ponieważ konsekwentnie pyta najpierw o pochodzenie różnicy i pod przewodem tego pytania wnika w obszar prawdy bycia samego¹⁹).

Wracając do pytania fundamentalnego: zapewne mogłoby się здаwać, że Heideggerowskie myślenie jak w zaklętym *kręgu* porusza się *wokół* swego drugiego centrum, wciąż nie mogąc osiągnąć go na stałe, i dla rekompensaty zajmując się stale czym innym. Ale to tylko pozór. Krąg okazuje się bowiem „ukrytą spiralą” (*W*, 238), która właśnie dzięki tym niby *ubocznym* zajęciom myślenia może się rzeczywiście zwinąć i stać skupiającym wszystko punktem granicznym. Powiedzieliśmy wcześniej, że stale się przeobrażające pytanie fundamentalne jest ciągle jednym i tym samym pytaniem o jedno i to samo. Istotnie, teraz, kiedy się je stawia, inaugurując trzeci etap myślenia, okazuje się ono pytaniem o Toż Samo (greckie *to auto*, łacińskie *idem*), o istotę tożsamości, którą skonstatował i zagadkowo wysłowił Parmenides swym: „Tymże samym jest mianowicie myśle-

¹⁷ Por. M. Heidegger, „O rozmowie z dziejami myślenia”, przeł. G. Sowiński, *Pismo Literacko-Artystyczne* 1989, nr 9, ss. 33-37.

¹⁸ Miejscem tym jest *różnica* bycia i bytu jako zakryta dla metafizyki podstawa metafizyki.

¹⁹ „Krok wstecz” jako „rodzaj ruchu myślenia” to w istocie dwa wielkie kroki: od historycznej całości metafizyki do strukturalnej istoty metafizyki oraz od tejże istoty do jej pochodzenia (źródła).

nie, co i bycie”, oraz jeszcze bardziej fundamentalnym pytaniem o owo Jedno, z którego wywodzi się jego istota. Między różnicą bycia i bytu a rozniesieniem (*Austrag*); między tożsamością bycia i myślenia a „właścią” (*Ereignis*); między zasięgiem mowy a miejscem ciszy (*Stille*); między nieukrytością a spokojnym sercem prześwitu (*Lichtung*) – wszystko to wyznacza i nazywa jeden i ten sam obszar trójkąta, w który zanurza się Heideggerowskie myślenie budujące, obszar, w którym dotychczas „myślenie i poetyzowanie poniekąd zawsze już było, jednakże nigdy nie budowało” (*W*, 251).

Kto z dzisiejszych czuje się bezdomnym w naszym czasie marnym, ten może, ba, winien puścić się tam za Heideggerem; w Heideggerowskiej *miejscowości*, co jest dla nielicznych, znajdzie dość miejsca dla budującego czy hermenutycznie architektonizującego zamieszkiwania. Jedyna, za to niebotyczna, przeszkoda w *lekturze* na tym polega, że, jak pisze Walter Schulz, wszystko to „trudno zinterpretować”. Jedyna znów, za to prawdziwie nieusuwalna, niedogodność w poetyckim bądź myślicielskim wędrowaniu bierze się stąd, że ów ostępowy obszar dziewiczym, by tak rzec, nigdy być nie przestaje, nigdy nie wyjawia wszystkich swych tajemnic, nigdy serca swego na oścież nie otwiera:

Myślący jedno i toż samo
w bogactwie jego tożsamości
drogami długimi żmudnie
ku prostocie coraz większej ciągną
ku jedni jego miejscowości
która odmawia siebie niedostępnie²⁰

Grzegorz Sowiński

²⁰ Martin Heidegger, „Miejscowość”, przeł. G. Sowiński, w: *Koniec wieku 1990*, nr 2/3, s. 17.