

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Band 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, (Hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2012, 272 ss. (GA 35)

*Nicht für uns Heutige, um irgendwann satt zu werden
– sondern für die Künftigen, daß der Hunger auf das Sein wachse.*

M. Heidegger, GA 35, s. 258.

Dzięki publikacji ostatniego tomu działu drugiego *Gesamtausgabe* Martina Heideggera – zapisu wykładu fryburskiego z semestru letniego 1932 r. pt. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* – dysponujemy obecnie wszystkimi wykładami filozofa z Meßkirch, wygłoszonymi przed i w czasie II wojny światowej. Tym samym uczyniono kolejny ważny krok w stronę zagwarantowania wszystkim przyszłym interpretacjom myśli Heideggera adekwatnej podstawy w postaci kompletnego i wiarygodnego materiału historycznego. Nie licząc potrzeby opublikowania pozostałych tekstów działu trzeciego i czwartego, następnym krokiem będzie przygotowanie krytycznego wydania prac Heideggera.

Prezentowany w t. 35 wykład z roku 1932 składa się z trzech części. Część pierwsza poświęcona została interpretacji powiedzenia Anaksymandra. Część druga, zatytułowana *Zwischenbetrachtung (Rozważania w przejściu)*, przedstawia egzystencjalno-dziejowe motywy podjęcia wykładni zachowanych tekstów presokratyków jako przedstawicieli „pierwszego początku”. Wreszcie część trzecia dokonuje twórczej interpretacji filozoficznego poematu Parmenidesa. Treść wykładu uzupełnia obszerny *Suplement*, zawierający projekty i uwagi do wykładu.

Na znaczenie tego wykładu w kontekście całości twórczości Heideggera wskazuje w *Posłowiu* krótko wydawca. Powiada on, że wykład stanowi rodzaj cezury. Nie tylko dlatego, że od czasu tego wykładu Heidegger ogranicza swoje zainteresowanie wielokrotnie wcześniej ponawianą interpretacją klasycznych tekstów greckiej filozofii autorstwa Platona i Arystotelesa na rzecz wykładni fragmentów presokratyków, ale – co z tym bezpośrednio związane – dokonuje przejścia („zwrotu”?) od myślenia pozostającego jeszcze w cieniu analityki *Dasein* do myślenia bycia. Zmieniłą cechą tego ostatniego jest odróżnienie i konfrontacja „pierwszego” i „innego” początku filozofii (s. 270-271). Ponieważ – dodajmy od siebie – wykłady wygłoszone w latach 1932–1944 rzadko wspominają o tym rozróżnieniu, tekst wykładu można uznać za „egzoteryczne” świadectwo i zapowiedź jednocześnie tego kierunku myślenia, który obiorą nie tyle publiczne wykłady, co nieopublikowane wówczas, „egzoteryczne” rozprawy o byciu (*Sein*) jako wydarzeniu (*Ereignis*)¹. Na rok 1932 jako na moment przelomowy, w którym

¹ Chodzi zwłaszcza o teksty zawarte w tomach: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann,

powstał pierwszy plan myślenia o *Ereignis*, wskazuje sam Heidegger². Jednak tekst wykładu jeszcze nie operuje tym pojęciem. Zresztą nie operuje także pojęciem „innego początku”. Heidegger mówi w jednym miejscu o „pierwszym początku” (s. 97), z czego można wnioskować, że jakiś inny, jakiś drugi początek jest lub był możliwy. Ale wykład tego nie przesądza.

Podczas prezentowanego wykładu Heidegger po raz pierwszy w swej twórczości podejmuje się interpretacji powiedzenia Anaksymandra. W następnych latach będzie do niego wracał kilkakrotnie³. Nie miejsce tu na szczegółowe analizy porównawcze kolejnych interpretacji. Zauważmy tylko, że zmiany dotyczą kilku kwestii. Po pierwsze – tego, co jest właściwym przedmiotem interpretacji. Heidegger udziela różnych odpowiedzi na pytanie, jakimi słowami właściwie zaczyna się i kończy oryginalna sentencja Anaksymandra: o ile omawiany wykład włącza jeszcze do swej interpretacji końcową część zdania na temat „porządku czasu”, o tyle późniejsze wykładnie kwestionują oryginalność ostatnich słów powiedzenia, dopuszczając do głosu tylko pierwszą jego część⁴. Po drugie, zmiany dotyczą oceny stosunku treści oryginalnej wypowiedzi Anaksymandra do pozostałych jego myśli, znanych jedynie z drugiej ręki. Podczas omawianego wykładu Heidegger uwzględnia w swej interpretacji przekaz doksograficzny, dotyczący poglądu Anaksymandra o ἀρχή jako ἄπειρον, innym razem rezygnuje z przytoczenia tego przekazu i jego konfrontacji ze zdaniem oryginalnym⁵. Po trzecie, interpretacje różnią się na poziomie tłumaczenia poszczególnych słów: np. greckie τὸ τίσις tłumaczy Heidegger raz jako *Entspruch* (zgodność, odpowiedniość), drugi raz jako *Ruch* (część), z kolei τὸ χρῆσθαι wyklada raz jako *Notwendigkeit*, *Nötigung* i *Zwang* (konieczność, przymus), drugi raz jako *Brauch* (użytek)⁶. Wreszcie, po czwarte, poszczególne interpretacje inaczej rozumieją wybrane słowa: np. τὸ ὄν, τὸ ἐόν tłumaczy Heidegger za każdym razem jako *Seiende* (byt, będące), lecz ten ostatni interpretuje podczas prezentowanego wykładu jako *Erscheinende* (zjawiające się), w późniejszym okresie zaś – jako *Anwesende* (istoczące)⁷.

Wykład zaczyna się mocnym wejściem. Jest to tyleż pytanie, co stwierdzenie: „Nasza misja: rozbiórka filozofowania? Tzn. koniec metafizyki wychodząc ze źródłowego

Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1989; *idem*, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 66: *Besinnung* (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997 (dalej cytowany jako: GA 66); *idem*, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 69: *Die Geschichte des Seyns*. 1. *Die Geschichte des Seyns (1938/1940)*; 2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/1940)*, (Hrsg.) P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1998; *idem*, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 70: *Über den Anfang*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2005 oraz *idem*, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 71: *Das Ereignis*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2009 (dalej cytowane jako: GA 71).

² GA 66, s. 424.

³ Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II, Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 51: *Grundbegriffe*, (Hrsg.) P. Jaeger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 94–124; GA 71; *idem*, *Gesamtausgabe*, III, Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes*, Band 78: *Der Spruch des Anaximander*, (Hrsg.) I. Schüssler, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2010; *idem*, *Holzwege*, I, Abteilung: *Veröffentlichte Schriften (1910–1976)*, Band 5: *Holzwege*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, s. 321–374 (dalej cytowane jako: *Holzwege*); polskie wydanie tego ostatniego zbioru: M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłumacze różni, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 263–301. W kwestii Heideggerowskiej interpretacji Anaksymandra zob.: K. de Boer, *Giving Due: Heidegger's Interpretation of the Anaximander Fragment*, “Research in Phenomenology”, 1997, 27, s. 150–166.

⁴ Por. GA 35, s. 16 i n. oraz *Holzwege*, s. 341 (pol. wyd.: *Drogi lasu*, s. 276).

⁵ Por. GA 35, s. 27 i n.

⁶ Por. GA 35, s. 14, 19–10 oraz *Holzwege*, s. 360, 366 (pol. wyd.: *Drogi lasu*, s. 291, 296).

⁷ Por. GA 35, s. 6–7, 24 oraz *Holzwege*, s. 347 (pol. wyd.: *Drogi lasu*, s. 280–281).

zapytywania o »sens« (prawdę) Bycia (*Seyns*)” (s. 1). Żeby jednak doprowadzić filozofię do końca, trzeba – zdaniem Heideggera – odszukać jej początek, trzeba sięgnąć do greckich myślicieli, którzy „gdyby znali przyszłość Zachodu, nigdy by nie doprowadzili do początku filozofii. Rzymiaństwo, judaizm i chrześcijaństwo zupełnie przekształciły i zafałszowały początkową – tzn. grecką – filozofię” (*ibidem*). Tą jedną wypowiedzią Heidegger uzyskuje co najmniej trzy rzeczy. Po pierwsze, nadaje tematyzowanemu okresowi i charakterystycznej dla niego problematyce filozoficznej wyraźny, nie wolny od wartościowania prymat w stosunku do innych czasów i zagadnień. Po drugie, ukazuje *implicite* motywy swojego wyboru i zainteresowania taką a nie inną problematyką. Po trzecie, zapowiada strategię nadchodzącej interpretacji: jeśli cała późniejsza tradycja filozoficzna rozmija się z tym, co zapoczątkowali Grecy, dokonując interpretacji najwcześniejszych tekstów filozoficznych, musimy abstrahować od tego, w jaki sposób je dotychczas rozumiano. Wszystko, co późniejsze, jest wtórne i pozbawione świadomości swoich własnych założeń. Jaką miarą Heidegger się posługuje, wypowiadając tak jednoznacznie stwierdzenia? Czytelnik obeznany z myślą autora *Sein und Zeit* wie, że za tą negatywną oceną historii filozofii kryje się wielokrotnie powtarzane przez niego historyzoficzne założenie o epokowym zapomnieniu bycia (*Sein*) i związanym z tym zaniku gruntownego pytania o nie (*Seinsfrage*). Ponieważ jednak – dzięki Heideggerowi, czy też raczej, jak chciał widzieć to filozof, dzięki samemu byciu – znów pojawiła się (przynajmniej w nim) potrzeba pytania o bycie stajemy oto przed decyzją dotyczącą zakończenia metafizyki. To wszystko wiemy skądinąd. Wprawdzie Heidegger przypomni o tym raz jeszcze w części drugiej swego wykładu, to jednak, trzymając się litery wykładu, trzeba ocenić cytowane wypowiedzi jako pozbawione jakiegokolwiek uzasadnienia, co najwyżej jako swoiste *credo*, mające zrazu dość prowokacyjny wydźwięk. Dziwić musi taki stan rzeczy, albowiem Heidegger zdążył nas już przyzwyczaić do tego, że zanim podejmie się rozważenia tego, co zapowiada temat, poprzedza swoje analizy gruntownym, niekiedy, objętściowo patrząc, o wiele obszerniejszym, niż partie poświęcone właściwemu zagadnieniu, przygotowaniem. „Filozofować to w końcu nic innego jak być początkującym”⁸. Tymczasem w prezentowanym tu tekście wykładu *Wprowadzenie* liczy raptem dwie strony, z czego cała druga strona poświęcona została przytoczeniu sentencji Anaksymandra.

W ten sposób Heidegger wchodzi na drogę interpretacji początku zachodniej filozofii. Dlaczego jest nim powiedzenie Anaksymandra i poemat Parmenidesa, a nie doksograficzne informacje na temat filozofii Talesa, albo też idąc jeszcze dalej: przekazane logia tzw. siedmiu mędrców – nie wiadomo. „Chronologia jest sporna” (s. 100). Wiadomo jest, że na przełomie lat 20. i 30. XX w. Heidegger dokonuje w swojej filozofii dziejów przesunięcia początku filozofii z tekstów Platona i Arystotelesa na twórczość presokratyków. Problemem jest oczywiście niekompletność przekazu o tych najdawniejszych próbach filozofowania. Jednakże w toku interpretacji powiedzenia Anaksymandra, jak i fragmentów Parmenidesa, Heidegger pozytywnie odnosi się do przekazanych przez późniejszych filozofów informacji „z drugiej ręki”, ot, choćby do przypisywanego Anaksymandrowi ujęcia zasady jako bezkresu. Dlatego musi dziwić fakt, że wspomnienie Heideggera o Talesie ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że żadne oryginalne jego wypowiedzi nie zachowały się, w związku z czym drugim w kolejności myślicielem jest Anaksymander. Czy taka odpowiedź jest satysfakcjonująca?

Powiedzenie Anaksymandra przytacza Heidegger najpierw w języku greckim, następnie podaje dwa niemieckie tłumaczenia: jedno autorstwa Fryderykowi Nietzschego, drugie przypisuje on Hermannowi A. Dielsowi, chociaż – na co zwraca uwagę w przypisie redaktor tomu – w brzmieniu zaproponowanym przez Heideggera (być może z pamięci) nie występuje

⁸ Z listu Heideggera do M. Langa (1928). Cyt. za: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 47.

ono w żadnym wydaniu *Fragmente der Vorsokratiker*. Na polski powiedzenie Anaksymandra tłumaczy się na przykład w ten sposób: „zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem czasu”⁹. Teofrast mówi o poetyckim języku Anaksymandra. Idąc tym tropem, interpretatorzy podkreślają, że do opisu swojej koncepcji powstania świata (światów) przyrody używa Anaksymander „antropomorficznych metafor”, „metafor prawnych”, zaczerpniętych „z dziedziny zjawisk społecznych”¹⁰. Heidegger odrzuca takie tłumaczenie, uważając, że powiedzenie Anaksymandra ani nie ogranicza się do rzeczy przyrodniczych, ani nie nazywa ich językiem charakterystycznym dla stosunków międzyludzkich (s. 8, 12). Słowa używane przez Anaksymandra i pozostałych presokratyków „mają w tym wczesnym okresie szersze i głębsze znaczenie” (s. 13). Pochodzi ono z obszaru bycia (*Sein*), które jest „czymś” zgoła innym niż byt (*Seiende*) (s. 32). ἄπειρον na przykład nie jest ani żadną nieskończoną przestrzenią, ani pramateriałem, ani myślanym na modłę chemii związkami pierwiastków (żywiolów). Tego rodzaju interpretacje wynikają albo z niedostrzegania różnicy ontologicznej albo też z przypisywania owego principium jedynie przyrodzie. Tymczasem przyroda i to, co ludzkie, wyraźnie oddzielone od siebie i inaczej opisane, pojawiają się jako pewne istniejące dla siebie obszary ontologiczne znacznie później i nie należą do źródłowego doświadczenia początku filozofii (s. 14). Drogą drobiazgowej egzegezy kolejnych słów przekazanej sentencji Heidegger dochodzi do następującego przekładu, będącego zarazem interpretacją:

Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang); denn es geben (die Seienden) Fug – Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sich *fugend* – (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung. (s. 21)

Skąd jednak byty przychodzą, tam także wydarza się (dzieje się) zajście według przymusu (konieczności); albowiem dają (byty) spojenie – utrzymując wzajemnie odpowiedniość, s p a j a j a c t ę odpowiedniość dla siebie nawzajem – (ze względu na) z powrotem na rozpojenie według wskazania czasu.

Tę dość enigmatyczną wykładnię, mającą jednak swoje filozoficzno-językowe uzasadnienie w toku przeprowadzonej interpretacji, Heidegger uzupełnia przywołaniem wypowiedzi pochodzących już nie od samego Anaksymandra, lecz z prac późniejszych jego komentatorów i filozofów, którzy przypisywali mu rozumienie ἀρχή jako ἄπειρον. Wyłania się stąd pogląd na żywione przez wczesnych Greków podstawowe doświadczenie (*Urerfahrung*, *Grunderfahrung*) bycia: bycie jest pojawianiem się (*Erscheinen*) w świetle dnia (czas) bytów w swej określoności i granicach (*Fug*, *Umriß*) (s. 23-24, 207). Wedle Heideggerowskiego Anaksymandra, to wstępowanie rzeczy we własny obrys dzieje się jako wychodzenie z nieokreśloności (*Un-fug*, *Umrißlosigkeit*), która jest właściwym imieniem bycia jako tego, co włada i dysponuje (*verfügt*) bytem mocą czasu. Oto na gruncie interpretacji pierwszego początku potwierdza się ukazane przez Heideggera w jego przełomowym dziele istotowe powiązanie bycia i czasu.

Jak wygląda to rozumienie bycia w konfrontacji z myślą Parmenidesa? Interpretacja poematu Parmenidesa wypełnia trzecią część prezentowanego wykładu. Imię Parmenidesa pojawia się we wcześniejszej twórczości Heideggera wielokrotnie. Wydawca wskazuje przede wszystkim na wczesny wykład fryburski z roku 1922, w którym Heidegger przy okazji interpretacji fragmentów *Metafizyki* i *Fizyki* Arystotelesa, poświęcił uwagę koncepcji Parmenide-

⁹ Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Axis, Warszawa – Poznań 1999, s. 125.

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

sa¹¹. Jednakże trzeba zauważyć, że uczynił to jedynie w związku z Arystotelesowską krytyką eleatów. Tak więc można uznać, że prezentowany tu wykład jest w istocie pierwszym, podczas którego Heidegger zajmuje się poematem Parmenidesa niejako docelowo i z odpowiednim rozmachem. Prezentowana egzegeza utrzymana jest w podobnym duchu, co wcześniejsza wykładnia wypowiedzi Anaksymandra. „S e n s i z a w a r t o ś ć dzieła oraz d u c h Parmenidesa dostępne [są] tylko, jeśli go wywołamy (*beschwören*)” (s. 104). Zdaniem Heideggera, motyw drogi, który otwiera i przewija się przez cały poemat Parmenidesa, pozwala sądzić, że oto po raz pierwszy w dziejach „została odkryta istota i konieczność metody” (s. 111). Metoda nie oznacza pierwotnie reguł postępowania czy techniki, lecz otwarcie wolnego dostępu do bycia, wyjście na przestwór (*Freie*), poznanie istoty prawdy ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) i zarazem istoty nieprawdy ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Albowiem droga jest szukaniem, a to – zapytywaniem. Stąd też poemat Parmenidesa ani nie przedstawia gotowej teorii bytu, ani nie wyklada zasad logiki. Jego sens sprowadza się do rozjaśnienia struktury podstawowego pytania o bycie – pytania, które utrzymuje w otwarciu różne wyglądy (drogi) bycia – także te fałszywe. Zarówno interpretacja wypowiedzi Anaksymandra, jak i następująca w trzeciej części egzegeza poematu Parmenidesa pozwoliła Heideggerowi zaprezentować wzajemny związek bycia i czasu – Heidegger nazywa tę zasadę ontologiczną *Zeitsatz* – a więc niejako potwierdzić tę myśl, którą filozof z Meßkirch prezentował przede wszystkim w pismach i wykładach pochodzących z lat 20. XX w. Ponadto wykładnia poematu Parmenidesa dała mu wgląd w inną przynależność, która obok tamtej (bycia i czasu) stanowi również podstawowy motyw jego własnej twórczości, a mianowicie związek bycia i rozumienia. Heidegger dowodzi, że rozróżnienie przez Parmenidesa trzech dróg dzieje się na gruncie tezy o identyczności myślenia ($\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, *Vernehmen*, odbierania) i bycia lub też – jak interpretuje to Heidegger – przynależności rozumienia bycia i bycia: „bycie istnieje tylko w rozumieniu bycia” (s. 119). Jest to tzw. *Ursatz*. Tylko dzięki tej wzajemnej przynależności otwiera się dostęp do bytu i na tym właśnie polega sens metody, tj. pytania. Wprawdzie Parmenides po raz pierwszy w dziejach powołuje się na tę zasadę, to jednak pozostawia ją bez dodatkowego „uzasadnienia”. Heidegger odrzuca zarówno idealistyczne rozumienie tej zasady, jakoby byt zależał od myślenia, jak i jego realistyczną krytykę, wskazującą na to, że byty istnieją także wtedy, kiedy człowiek się do nich nie odnosi. Według Heideggera, teza Parmenidesa nie mówi nic o identyczności bytu i myślenia, lecz jedynie o tożsamości bycia i myślenia. Trzecia droga, o której wspomina Parmenides, prezentująca „powszechnie mniemanie”, jest błędną drogą, ponieważ ufundowana została na fałszywym, albowiem wychodzącym do bytu, rozumieniu bycia jako obecności (*Vorhandenheit*). Trzecia zasada dotycząca bycia – nazywana przez Heideggera *Wesensatz* – powiada, że bycie jest całkowicie różne od nicości. Istotowy związek *Ursatz* i *Zeitsatz* wyjaśnia Heidegger przez odróżnienie *Gegenwart* i *Anwesenheit*. To ostatnie – to cała rozciągłość bycia, obejmująca sobą to, co obecne i nieobecne, to pierwsze natomiast jest istotą myślenia jako odbierania (*Vernehmen*) i uprzytamniania (*Vergegenwärtigung*) i polega na projektowaniu (*Entwerfen*) widoku obecności (*Anwesenheit*), tworzeniu czasowej perspektywy, w której byty się uobecniają (s. 178-179). Ów ruch projektowania wydobywa bycie z zamknięcia, tzn. skrytości, i czyni je nieskrytym (prawda).

Jak każda inna interpretacja autorstwa Heideggera, także i jego egzegeza logionu Anaksymandra oraz następująca po niej wykładnia poematu Parmenidesa ma całkiem specyficzny charakter, budzący dziś w czytelnikach, a niegdyś w słuchaczach, mieszane emocje. Heidegger wyraźnie zdawał sobie sprawę z niezwykłości swojego podejścia do tekstów przeszłości, o czym wspomina podczas wykładu:

¹¹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Band 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, (Hrsg.) G. Neumann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2005, s. 209-231 (§ 25).

Od pewnego czasu stało się modne odrzucać moją interpretację wcześniejszych filozofów, mówiąc, że to jest Heidegger, jednak nie Hegel, Heidegger, jednak nie Kant itd. Zapewne. Jednak czy z tego wynika po prostu, że ta interpretacja jest fałszywa? (s. 105)

W przypadku prezentacji myśli presokratyków, a także innych filozofów minionych czasów, istnieją w literaturze na ich temat dwie konkurujące ze sobą tendencje. Albo traktuje się ich czysto historycznie, próbując na podstawie wnikliwych, filologicznych badań, stworzyć z zachowanych tekstów jakiś spójny system myślowy. Wnioski, jakie płyną z takiego podejścia, sprowadzają się do stwierdzenia niesłuchanego bogactwa i różnorodności rzeczywistości historycznej. Albo też bada się zachowane teksty Anaksymandra, Heraklita czy Parmenidesa w celu potwierdzenia opinii, iż byli oni jedynie jakimś wstępnym ogniwem filozoficznej ewolucji – pogląd, do którego zachęca używana zwyczajowo nazwa ‘presokratycy’ – ewentualnie, iż ich systemy filozoficzne tworzą pierwociny nowożytnej nauki (*sic!*). Heidegger odrzuca oba podejścia, uznając je za fałszywe i nieźródłowe (s. 8). Wynika to oczywiście tyleż z jego filozofii dziejów, co swoistej teorii interpretacji. Poszukiwanie adekwatnych słów ojczystego języka, które tworzą przekład, podyktowane jest doprowadzonym do wykładni (*Auslegung*) rozumieniem tego, o czym właściwie jest tekst¹².

Przekład jest zawsze wynikiem i ostatnim skupieniem wykładni. Przekład nigdy nie jest samą tylko wymianą obcego języka na język ojczysty, lecz przeprawianiem się za pomocą źródłowej siły własnego języka do rzeczywistości świata, który się uwidacznia w obcym języku. (s. 15)

Dobór i zestawienie słów przekładu przebiega więc po linii własnego rozumienia (bycia) tego, o czym mowa, które to rozumienie, z reguły nieświadome skrytych u swych podstaw założeń, przenosi je bezwiednie na sens słów obcego języka. W ten sposób czyta się zwykle właśnie teksty presokratyków, odnajdując w nich zaczyny chemii i fizyki. A żeby uchronić się przed takim przenoszeniem sensów, musi interpretator doprowadzić swoje własne rozumienie do stanu względnej jasności. Temu właśnie służy pytanie o bycie. Otwiera ono pewien zasób możliwych, przekazanych historycznie odpowiedzi – pytanie o bycie ma charakter na wskroś dziejowy – pośród których znajdują się również pojęcia tworzące trzon aktualnego rozumienia (bycia) interpretatora. Dzięki otwarciu dochodzi do konfrontacji tych możliwych odpowiedzi, a miarą ich odpowiedniości jest bliskość względem tego, czym jest dane w bezpośrednim doświadczeniu bycie. Pierwsza rzecz zatem, na jaką zwraca czytelnik uwagę podczas lektury Heideggerowskich interpretacji, to fakt, że traktują one słowa Anaksymandra, Parmenidesa i innych myślicieli, czy będą to presokratycy czy filozofowie niemieckiego idealizmu, całkowicie poważnie, próbując wydobyć z ich wypowiedzi to, co wciąż żywe i prawdziwe. Przy czym o tym ostatnim nie decyduje wcale to, co współcześnie budzi zainteresowanie badaczy, lecz to, co z istoty swej zawsze jest żywe i prawdziwe, tzn. samo bycie. Tak więc Heidegger nie pyta o to, czy z interpretowanych tekstów da się wydobyć coś dla nas – dzisiejszych – aktualnego, lecz o to, czy my – dzisiejsi – jesteśmy na tyle aktualni, żeby myślowo sprostać temu, o czym mówią dawne teksty. Jak wiadomo, odpowiedź Heideggera na to ostatnie pytanie jest jednoznacznie negatywna. Ponieważ – jego zdaniem – nie dysponujemy dziś wrażliwością gotową przyjąć prawdę bycia, nie jesteśmy otwarci na doświadczenie bycia, interpretujemy teksty historii na modłę naszej nieźródłowej, bo oddalanej od prawdy bycia, sytuacji. Gdybyśmy mieli świadomość tego oddalenia bowiem tyle jedynie – w oczach Heideggera – możemy zrobić, nie jesteśmy przy tym w stanie sami z siebie tego oddalenia pokonać,

¹² Na temat rozumienia i wykładni zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 (19), § 32. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 (2), § 32.

może to uczynić jedynie samo bycie – musielibyśmy z podziwem patrzeć na filozoficzne wyuczyny presokratyków, w obliczu których wszystko, co potem stworzone można by określić przedrostkiem ‘post’. W ten sposób terażniejszość zostaje skonfrontowana z przeszłością, a jedynym kryterium oceny tego spotkania jest źródłowość – lub też raczej jej brak – doświadczenia bycia. Rozwijając tę ontologiczną hermeneutykę do postaci swej hermeneutyki filozoficznej Gadamer wprowadzi pojęcie interpretacji jako dialogu prowadzonego wewnątrz „dziejów oddziaływania”, który ufundowany jest ze swej strony w logice pytania i odpowiedzi. To swoiste podejście Heideggera do tekstów przeszłości powoduje, że wszystkie jego interpretacje otwierały niegdys – u słuchacza, dziś – u czytelnika, dotąd nieznaną przestrzeń rozumienia, jednak, co również trzeba odnotować, pozostawiały po sobie swego rodzaju niepokój, znak zapytania, milczenie...

Podstawowe pytanie, jakie pojawia się podczas namysłu nad wspomnianym sposobem podejścia Heideggera do wspólnego dziedzictwa kulturowego, brzmi następująco: dlaczego podczas próby interpretacji jakiegoś tekstu winniśmy zaniechać korzystania ze wszystkiego, co pojawiło się w tekstach późniejszych, czyli na przykład – na co wskazuje Heidegger na marginesie swojej interpretacji presokratyków – powinniśmy odrzucić jako nieźródłowe (niepresokratyczne) zarówno myślenie w kategoriach logiki (zasada identyczności, niesprzeczności, rodzaje dowodzenia itp.), jak także wszelkie próby przyrównywania tego, co zawierają interpretowane teksty, z tym, o czym choćby informują nauki – za wyjątkiem lansowanego przez samego Heideggera pytania o bycie? Tym bardziej, że pytanie to – w takim sensie, w jakim używał go autor *Przyczynków do filozofii* – w dziejach filozofii nie występuje, z czego zresztą Heidegger zdawał sobie dobrze sprawę¹³. Literalnie nie występuje ono także ani u Anaksymandra, ani u Parmenidesa – przeciwnie zdaje się tym razem twierdzić Heidegger (s. 100 i n.) – co pokazuje, że kwestia pochodzenia pytania o bycie pozostaje otwarta. Tym czasem przyjęcie lub odrzucenie pytania o bycie skutkuje akceptacją lub abominacją Heideggerowskich interpretacji. Dlatego też, jeśli interpretacje Heideggera mają się obronić, potrzebują wyjaśnienia, dlaczego stawianie pytania o bycie jest konieczne dla otwarcia właściwego dostępu do przeszłości. Temu służy część druga wykładu.

W przeciwieństwie do części pierwszej i trzeciej, które w całości poświęcone zostały filozoficzno-historycznej prezentacji tekstów presokratyków, część druga ma charakter zgoła systematyczny – trzeba przy tym pamiętać, że Heidegger od początku swej drogi myślowej kwestionował zasadność tego tradycyjnego rozróżnienia, o czym wspomina również podczas wykładu (s. 98-99) – i stanowi problemowe uzasadnienie, tworzy swego rodzaju teoretyczną ramę czy rusztowanie dla poczynionej wcześniej i później interpretacji. Dodajmy jednak od razu, że jej znaczenie nie sprowadza się tylko do takiej przygotowawczej funkcji. Przedstawione w tej drugiej części „rozważania w przejściu” mają pierwszorzędne znaczenie dla zrozumienia przewodniej idei całej filozofii Heideggera. Potwierdzają one mianowicie prezentowany przeze mnie od pewnego czasu pogląd, któremu dałem wyraz w licznych publikacjach,

¹³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 40: *Einführung in die Metaphysik*, (Hrsg.) P. Jaeger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1983, s. 89. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 80. Czy pytanie o bycie jest oryginalnym wkładem Heideggera do dziejów filozofii, czy też stanowi ono jedynie powtórzenie znanego wcześniej pytania o byt – jest rzeczą wielce problematyczną, na którą – jak mi się wydaje – badacze spuścizny Heideggera zbyt mało do tej pory poświęcili uwagi. Zamiast gruntownych badań w tej materii albo łatwowiernie przyjmuje się autointerpretacje Heideggera, jakoby jego pytanie o bycie wyrastało z wczesnych jego lektur prac Arystotelesa i o Arystotelesie (rozprawa doktorska F. Brentany), albo próbuje się jego pytanie o bycie interpretować w duchu tradycji transcendentnej, widząc w nim pytanie o warunki możliwości. Tymczasem w moim przekonaniu, zanim dokona się takiego a nie innego rozstrzygnięcia, należy zacząć od przebadania samego pytania o bycie, a więc od analizy i interpretacji erotycznej.

że tą jedną jedyną myślą, o jakiej Heidegger zawsze mówił, iż łączy ona wszystkie drogi poszukującego myślenia, jest pytanie jako takie. Znaczy to, że w strukturze Heideggerowskiej filozofii prymat dzierży nie bycie, lecz pytanie o nie.

Rozważania w przejściu zaczynają się od sformułowania czterech wątpliwości, dotyczących sensu zajmowania się filozofią presokratyków. Streszczają się one w powiedzeniu, że poglądy wczesnych greckich myślicieli są zbyt odległe, zbyt przestarzałe, naiwne, ubogie i po prostu zbyt dalekie od dzisiejszej rzeczywistości, żeby się trzeba było nimi na poważnie zajmować. Heidegger pokazuje, że ukrytym założeniem tych zarzutów jest fałszywe przekonanie o „człowieku i jego stosunku do dziejów”, a mianowicie, że stosunek człowieka do przeszłości polega na jej historycznym poznaniu. Ważę wydarzeń dla człowieka obecnie żyjącego mierzy się czasową odległością, jaka ich dzieli. Tymczasem Heidegger przywołuje obraz wędrowca, który, oddalając się od życiodajnego źródła, w końcu traci orientację, gdzie to źródło się znajduje się i umiera z pragnienia. Umiera z pragnienia nie dlatego, że nie miał żadnego stosunku do źródła, lecz właśnie z tego powodu, że jego życie i śmierć zależne są od źródła. Dlatego można paradoksalnie powiedzieć, że ów wędrowiec nigdy nie był bliżej źródła, nigdy nie miało ono dla niego większego znaczenia, niż właśnie wtedy, gdy umierał z pragnienia. Analogicznie można określić odniesienie człowieka europejskiego do początku jego własnych dziejów. Tzw. postęp kultury oznacza w istocie ginięcie w bycie, tracenie orientacji, umieranie z pragnienia bycia. Bliskość i dal początku nie wolno mierzyć jego czasowym oddaleniem. Przypominają się w tym miejscu słowa Kierkegarda, którego teoria powtórzenia i równoczesności była – jak wiadomo – ważną inspiracją wczesnej twórczości Heideggera: należy żyć tak, jakby osiemnastu wieków historii chrześcijaństwa nie było. Początek: nie – był, lecz wciąż: jest. Tyle, że żeby zacząć od początku, musimy wygrać ze swoimi uprzedzeniami dotyczącymi istoty człowieka i jego stosunku do dziejów. Musimy odnaleźć początek i na niego się zdecydować, a to oznacza: musimy najpierw uporać się z samymi sobą, a więc z tymi, którzy przeszkadzają sobie samym w dostępie do źródła. W centrum rozważań staje zatem owo *wir*, które w twórczości lat trzydziestych zajmie miejsce wcześniej mocno zindywidualizowanego *Dasein*¹⁴. Kim my jesteśmy? – pyta Heidegger. I odpowiada pytaniem – pytaniem o bycie. Anaksymandra mówę o bycie jako najstarsze świadectwo myślenia filozoficznego należy traktować jedynie jako pewną odpowiedź na bardziej początkowe niż ona pytanie. Prawdziwym początkiem nie jest żaden sąd na temat bycia, lecz – pytanie o bycie. Tym samym Heidegger realizuje w praktyce to, co później Gadamer ujmie jako podstawową dyrektywę hermeneutyczną: „Kto chce zatem zrozumieć, musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane. Musi on rozumieć to jako odpowiedź na pewne pytanie, na które jest to odpowiedzią. [...] Logika humanistyki [...] jest logiką pytania”¹⁵. Ale „czym w ogóle jest pytanie?” (s. 50)

Tym pytaniem o pytanie Heidegger wchodzi na drogę rozpoczętych jeszcze w latach studenckich badań eroterycznych (\neq erotetycznych)¹⁶. Prezentowany wykład stanowi ważne

¹⁴ Por. w sprawie tej różnicy zwłaszcza: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Band 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1998, cz. I, rozdz. 2. Dalej cytowane jako GA 38. W tym względzie ważne są również liczne w latach 30. XX w. Heideggerowskie interpretacje myślą Nietzschego, skoro – jak powiada podczas prezentowanego wykładu – Nietzsche był pierwszym, który w sposób jedyny i niezrównany zdiagnozował dzisiejszą, tzn. naszą, sytuację (s. 45).

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 375. Polskie wydanie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 244.

¹⁶ Na tę różnicę między *eroteric* i *erotetic* wskazuje w swej pracy T. Kisiel. Zob. *idem*, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, s. 544.

w tym względzie uzupełnienie¹⁷. Obok przewijającego się przez całą twórczość Heideggera rozróżnienia *Befragte* i *Gefragte*, obok przypomnienia, że każde pytanie zakłada pewne przedrozumienie tego, o co pyta, pojawia się wyliczenie różnych sposobów zapytywania: pytania codzienne, pytania niewysłowione, pytania do samego siebie i pytania do innego, pytania przelotne i trwałe, pytania informacyjne i pytania sprawdzające, pytania retoryczne, pytania pozorne i doniosłe życiowo. Jakiego rodzaju jest pytanie o bycie? Jest to *Wasfrage*, które nie pyta c o, lecz c z y m – *Wesensfrage*¹⁸. Nie jest to jednak dowolne pytanie esencjalne, lecz pod każdym względem wyróżnione: „najbardziej źródłowe, pierwsze i ostatnie pytanie w ogóle, pytanie o to, w c z y m m o ż l i w o ś ć k a ż d e g o p y t a n i a jest zakazana” (s. 54)¹⁹. Nie stawia się tego pytania przez sam fakt jego wysłowienia. Ażeby postawić pytanie o bycie, potrzeba jego opracowania, tzn. wstępnego pytania (*Vorfrage*) o to, co w tym pytaniu się znajduje, przed czym to pytanie nas stawia. To, co pewne (*Fraglose*) w pytaniu, to czego pytanie dotyczy (*Befragte*) – to byt (*Seiende*), to, o co pytanie pyta (*Gefragte*) to, co problematyczne (*Fragliche*) – to jego bycie (*Sein*). Pytanie o bycie odkrywa w tym, co znane i pewne, to, co nieznanie i wątpliwe. Jednak to ostatek nie jest całkiem nieznanie, lecz dzięki wiedzy o nim możemy w ogóle napotykać coś takiego, jak byt. Oznacza to, że nawet *Fragliche* nie jest całkiem wolne od *Fraglose*. Rozumiemy bycie, lecz go nie pojmujemy i nie odczuwamy potrzeby, żeby o nie pytać. Ponieważ żyjemy w „epoce całkowitego braku pytań” (*Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit*)²⁰, bycie jest dla nas najbardziej bezproblematyczne (*Fragloseste*). Tradycyjnie rozumie się bycie jako coś najbardziej abstrakcyjnego i nieokreślonego, zarazem przeciwstawia się je stawaniu, myśleniu, powinności i pozorowi²¹. Na modłę tego, o czym można wydać sąd, rozumie się bycie jako trwałe, obecne, rzeczywiste, stojące do dyspozycji. Tymczasem bycie widziane przez pryzmat pytania jawi się w sobie jako coś najbardziej problematycznego (*Fraglichste*) i godnego pytania (*Fragwürdige*). To nieustanne podkreślanie przez Heideggera w pracach pochodzących z lat trzydziestych XX w. wartości i godności pytania o bycie, wpływa, jak się zdaje, stąd, że pytanie to było i jest przez wielu interpretatorów *Sein und Zeit* oraz oponentów Heideggera uznawane za zbędny dodatek, który sytuuje jego nowatorską skądinąd analitykę egzystencjalną w obcym jej – „metafizycznym”

¹⁷ Prezentację Heideggerowskich badań nad pytaniem, które filozof prowadził od czasów swych studiów do końca lat dwudziestych, Czytelnik znajdzie w mojej książce pt. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. I: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012.

¹⁸ Rozważania Heideggera na temat *Wasfrage* przywodzi na myśl te, które wcześniej prowadził R. Ingarden, a które Heidegger z pewnością znalazł dzięki niemieckiemu wydaniu rozprawy habilitacyjnej Ingardena. Por. R. Ingarden, *Essentielle Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Band 7, 1925, s. 125-304. Polskie wydanie: R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, [w:] *idem*, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 327-482.

¹⁹ Podobnie mówi Heidegger o pytaniu o bycie w wielu innych pracach. Interesujące jest to – na co badacze spuścizny Heideggera nie zwracali w ogóle uwagi, a co jak sądzą, jest ważne dla zrozumienia podstawowej idei Heideggerowskiej filozofii, zwłaszcza logiki jej rozwoju – że podczas prezentowanego tu wykładu uznaje on pytanie o bycie za pytanie o istotę (*Wesensfrage*), chociaż w tym samym okresie swej twórczości, począwszy od wykładu inauguracyjnego *Czym jest metafizyka?* z roku 1928, pytanie o bycie traktowane jest jako pytanie o podstawę bycia (*Warumfrage*). Najwięcej informacji na ten temat dostarcza wykład z roku 1935 pt. *Einführung in die Metaphysik*. Jednak mniej więcej w tym samym okresie Heidegger jednoznacznie przeciwstawia się traktowaniu pytania o bycia jako *Warumfrage*. Zob. GA 66, s. 267-277.

²⁰ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1984, s. 13.

²¹ Heidegger omawia te same opozycje szerzej podczas wykładu z semestru letniego 1935 r. Por. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, rozdz. IV pt.: *Die Beschränkung des Seins (Ścieśnienie bycia)*.

– kontekście. Tymczasem według Heideggera pytanie to jest właściwym zadaniem całej jego drogi myślowej. Pytanie o bycie wydaje się tak długo czymś abstrakcyjnym, pozbawionym znaczenia i zaprzyszłym, jak długo nie jest ono dostatecznie umotywowane. Jeśli pytanie ma zostać r z e c z y w i ś c i e postawione, musi ono znaleźć zakorzenie w samym pytającym.

W ten sposób otwiera się przed słuchaczami „podstawowa kwestia źródła egzystencji” (s. 76). Tą ostatnią określa Heidegger jako insystencję, o ile w swoim odniesieniu do bytu pozostaje ona całkowicie nieświadoma i obojętna na współrealizowane rozumienie bycia (egzystencja niewłaściwa)²². Pytanie o bycie dokonuje pierwszego rozluźnienia tego zatwardziałego trzymanie się bytu i niedowidzenia bycia. Skutkiem tego pozwala dostrzec, że nasz stosunek do bytu jest zawsze b o g a t s z y niż wskazuje na to rzeczowa zawartość odniesienia. O tym bogactwie stanowi bycie, które jednocześnie odsłania się jako to, bez czego nie można napotkać żadnego bytu, a więc jako to, co włada i określa nasz stosunek do bytu – jako coś najbardziej godnego. „Rozumienie bycia jest podstawą możliwości naszej egzystencji” (s. 81).

W tym miejscu Heidegger – trzeba przyznać: dość nieoczekiwanie – zwraca się krytycznie w stronę pojęcia egzystencji, które występuje w pracach Jaspersa²³. Zresztą nie jest to jedyne miejsce podczas wykładu, gdy Heidegger przywołuje myśl swego przyjaciela. Mam wrażenie, że nie wprost odnosi się do niego już w momencie negatywnego odniesienia do modnego ówczesnie pojęcia pokolenia i „współczesnej sytuacji” (s. 44)²⁴. Odnośnie do pojęcia egzystencji, podstawowy błąd Jaspersa i całej dotychczasowej filozofii egzystencji polega – zdaniem Heideggera – na tym, że pojęcia bycie używa się na oznaczenie bytu. Dla Jaspersa egzystencja nie jest sposobem bycia, lecz pewnym bytem, który odnosi się do samego siebie i w tym także do Transcendencji. Dla Heideggera „egzystencja jest sposobem bycia człowieka, którym my sami jesteśmy” (s. 84). Jako „wielki brak” traktuje on sposób wyjaśnienia pojęcia egzystencji w *Byciu i czasie*. Egzystencja jest odnoszeniem się (*Verhalten sich, Heraustreten, Außersichsein*) do jakiegokolwiek bytu (bycie-w-świecie). Przysługuje mu rozumienie bycia, które z racji tego, że od początku wychodzi ponad każdy napotkany byt ku byciu, Heidegger określa również mianem transcendencji. Jaspersa pojęcie egzystencji, a także transcendencji, jest nieźródłowe: pierwsze pochodzi z języka etyki, drugie – teologii. Dlatego Heidegger dystansuje się zarówno wobec Jaspersa, jak i Kierkegarda filozofii egzystencji.

W jego ocenie własnej filozofii dominuje poczucie misji:

Nie mam żadnej etykiety dla mojej filozofii, ponieważ nie posiadam własnej filozofii. Nie chodzi bowiem o filozofię, lecz o moje wysiłki wybicia i przygotowania drogi do tego, ażeby przyszli znów mogli być może rozpocząć wraz z właściwym początkiem filozofii. (s. 83)

Stawianie pytania o bycie nie dzieje się z tytułu troski o zasób wiedzy, lecz służy przemianie człowieka. Człowiek powinien być bardziej egzystentny. Tzn. winien przejść ze swej insystencji do świadomej siebie egzystencji. Ta ostatnia polega na utrzymywaniu się wewnątrz odnoszenia się do... Insystując, człowiek rozpuszcza się w tym, do czego się odnosi (upadanie). Jest to o tyle możliwe, o ile człowiek w istocie nie jest tym samym co świat. O tym jednak dowiaduje się on, egzystując w sposób właściwy. Existując, człowiek utrzymuje dystans do świata, zachowuje postawę (*Haltung*), polegającą na pozwalaniu być (*Sein-lassen*),

²² Pojęcie insystencji występuje już w odczycie z roku 1930 pt. *O istocie prawdy*. Zob. M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004, s. 196. Polskie wydanie: M. Heidegger, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni, Spacja, Warszawa 1999, s. 172.

²³ Przypomnijmy, że w tym samym roku, co prezentowany tu wykład Heideggera, została opublikowana jedna z najważniejszych prac Jaspersa pt. *Philosophie* (Springer Verlag, Berlin 1932).

²⁴ W roku 1931 Jaspers opublikował *Die geistige Situation der Zeit* (Walter de Gruyter, Berlin – New York).

tj. wolność²⁵. Przez to byt zyskuje „miejsce i swobodę” dla swego ukazywania się, staje się bytującym bytem. To wynoszenie bytów na światło dzienne z „pełnej nocy obłąkanej sobą nicości” (s. 94) dzieje się w rozumieniu bycia, które zostaje po raz pierwszy otwarte w akcie pytania o byt. Tego rodzaju pytanie odsłania jako swe założenie samo bycie, tzn. bycie jako coś poszukiwanego (*Gesuchte*). Pytanie o bycie może zostać postawione wyraźnie – wtedy stanowi punkt wyjścia egzystentnej egzystencji – lub też może stać się *die ungefragte Frage* i jako takie skrywać się pod różnego rodzaju maskami tego, co najbardziej oczywiste – wtedy stanowi założenie insistentnej egzystencji. To, że bycie jako takie jawi się tylko w pytaniu, oznacza, że pierwotne doświadczenie bycia nie może zostać wpisane w jakikolwiek sąd o byciu czy teorię bycia. Jedyne pytanie – stanowiące „podstawowy akt egzystencji”, dzianie się otwartości bytu i początek „dziejów człowieka”, tzn. jednocześnie filozofii – odsłania bycie w jego prawdzie, tzn. jako nie-skryte. Pytać o bycie to „powtarzać” ów założycielski gest pierwszych filozofów, to przyswajać krytycznie „pierwszy początek” (*Wiederfrage*), który jako początek naszych dziejów, tzn. nas samych, wciąż jest czymś żywym i „aktualnym”. Oto filozoficzno-dziejowe uzasadnienie potrzeby zajmowania się tekstami presokratyków i egzystencjalny motyw wyboru tematu prezentowanego tu wykładu.

Na koniec warto podnieść jeszcze jedną kwestię. Prezentowany wykład został wygłoszony rok przed objęciem przez Heideggera stanowiska rektora w kwietniu 1933 r. Pomijając różnego rodzaju okolicznościowe odczyty, w tej kwestii szczególnie pouczający jest zwłaszcza wspomniany już wykład z semestru letniego 1934 r. (GA 38), który zdradza wyraźną bliskość Heideggerowskiego myślenia z hasłami narodowego socjalizmu. Jednak i podczas prezentowanego tu wykładu dają znać pewne pojęcia i problemy, których wprawdzie Heidegger *explicite* nie odnosi do świata polityki, jednak w kontekście politycznego zaangażowania Heideggera brzmią one co najmniej niepokojąco. Ot choćby powtarzające się w obydwu interpretacjach presokratyków rozumienie bycia jako prawa, sprawiedliwości, władzy czy mocy, następnie paląca kwestia określenia owego My, a także przenikające cały wykład poczucie misji oraz potrzeby rozstrzygnięcia i przemiany²⁶. Oczywiście, na ile wolno zestawiać te pojęcia z dojrzewającą w Heideggerze decyzją o czynnym włączeniu się w epokowe wydarzenie nastania III Rzeszy, objęciu przywództwa na Uniwersytecie oraz przystąpieniu do NSDAP, innym słowy, na ile *Frage der Existenz* i *Seinsfrage* wolno zestawiać z *Judenfrage* – jest to kwestia, która od kilkudziesięciu lat dzieli komentatorów i nie może zostać tutaj rozstrzygnięta. Zmiana języka jednak – w porównaniu z tym, którym Heidegger posługiwał się jeszcze pod koniec lat 20. XX w. – jest nie do przeoczenia. Ale to zupełnie inna opowieść...

Daniel Sobota

²⁵ Podczas prezentowanego tu wykładu Heidegger nie używa ani pojęcia upadania, ani pojęcia właściwej i niewłaściwej egzystencji. Jednakże to, o czym mówi, można bez cienia wątpliwości zestawić z tym, co znamy z już kart *Sein und Zeit*. Ujęcie wolności jako wydania (*Freigabe*) i pozwalania być pojawia się już w *Byciu i czasie* (op. cit., s. 85 [niem. wyd.], s. 109 [polskie wyd.]). W sposób najbardziej zbliżony do tego, w jaki Heidegger mówi o nim podczas wykładu, pojęcie to występuje zwłaszcza w rozprawie *Vom Wesen des Grundes* (w: M. Heidegger, *Wegmarken*, s. 163 i n.; polskie wydanie: *idem, O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, [w:] *Znaki drogi*, s. 146 i n.).

²⁶ Czy to tylko przypadek, że zainteresowanie Heideggera presokratykami zbiegło się w czasie z jego zaangażowaniem politycznym? Por. S.P. Ramet, *The Relationship between Martin Heidegger's Nazism and his Interest in the Pre-Socratics*, "Religion Compass", 2012, No. 6, s. 426-440.

Karen Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, przeł. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, 311 ss.

Świadomość jako uniwersalny składnik życia umysłowego zdaje się nam czymś bezpośrednio znanym, ale za tą pozorną oczywistością kryje się fenomen niełatwo poddający się teoretycznemu ujęciu. Od lat 90. XX w. wzrasta interdyscyplinarne zainteresowanie problematyką świadomości, inspirowane mechaniką kwantową (R. Penrose, S. Hameroff), biologią (G. Edelman, F. Crick, Ch. Koch, A. Damasio), teorią informacji (F. Dretske, D. Chalmers), nowymi trendami w psychologii (B. Baars), teorią sztucznej inteligencji (H. Putnam, J. Fodor), odbywają się liczne konferencje, powstają specjalistyczne czasopisma poświęcone temu tematowi, jednakże temu szerokiemu zakresowi badań nie towarzyszy znaczący postęp wiedzy o samym zjawisku. Kontrowersje dotyczą kwestii podstawowych: „Jakim obiektom należy przypisać cechę świadomości?”, „Jakie są jej odmiany?”, „Jak istnieje i w jakich relacjach pozostaje do świata?”, „Jak należy badać i wyjaśniać zjawisko świadomości?”, „Gdzie leży problem świadomości – w kompetencjach nauki czy filozofii?” – oto kilka zasadniczych pytań, na które próbują odpowiedzieć filozofowie i naukowcy.

W ten zbiór problemów wpisuje się polski przekład książki Karen Gloy *Bewusstseinstheorien: zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, znawczynie filozofii niemieckiego idealizmu, będący – przynajmniej w założeniach wydawcy – wprowadzeniem do filozofii świadomości. Książka składa się z dwóch części: systematycznej, zatytułowanej *Teorie świadomości i samoświadomości*, która dotyczy definicji świadomości, problemu psychofizycznego, dystynkcji świadomość – samoświadomość i historyczno-filozoficznej pt. *Historia teorii świadomości i samoświadomości*, w której poddano krytycznej analizie koncepcje świadomości: Platona (z dialogu *Charmides*), Arystotelesa, I. Kanta, J.G. Fichtego, P. Natorpa, H. Rickerta, D. Hume’a, E. Husserla, F. Brentana, J-P. Sartre’a, J. Lacana. Autorka rozróżnia dwa sposoby rozumienia „świadomości”: (1) świadomość subiektywną, czyli ujęte podmiotowo posiadanie świadomości, (2) świadomość obiektywną, czyli świadomość przedmiotów – koncepcję świadomości obiektywnej przedstawił po raz pierwszy W. James w znanej swego czasu rozprawie *Does “Consciousness” Exist?*, a współcześnie jest ona rozwijana w reprezentacyjnych teoriach umysłu. Zdaniem Gloy, pojęcia świadomości subiektywnej nie można zdefiniować za pomocą definicji klasycznej ani ująć w opisie fenomenologicznym wskazującym na charakterystyczne cechy, czy też zredukować do zachowań lub procesów mózgowych. Zwiąże zreferowano też podstawowe rozwiązania problemu psychofizycznego: interakcjonizm, okazjonalizm, koncepcję harmonii przedustawnej, teorię dwóch aspektów, paralelizm, epifenomenalizm, teorie ducha (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl), które zależnie od relacji świadomości do ciała, przypisują jej różny stopień autonomii. Nie pokazano jednak zależności, jak określone rozstrzygnięcie problemu psychofizycznego determinuje szczegółowe rozumienie świadomości. Otóż na gruncie antymaterialistycznych stanowisk zmiany świadomości są względnie autonomiczne, uwarunkowane w znacznej mierze czynnikami wewnętrznymi, zaś w przypadku stanowisk materialistycznych nie tylko każda świadoma zmiana, ale samo istnienie stanów świadomych jest niejako wytwarzane przez mózg (teza o superweniencji). Każda teoria świadomości odnosi się do zagadnienia, czy świadomość może uczynić przedmiotem poznania siebie samą. Świadectwo retrospekcji w sposób jednoznaczny pozytywnie rozstrzyga odpowiedź na to pytanie. Samoświadomość może zostać ujęta w wersji egologicznej jako świadomość „ja” lub w wersji nieegologicznej jako kolejne przeżycie w strumieniu świadomości, które dzięki związkom pamięciowym może odnieść się do wcześniejszych, poprzedzających je przeżyć. W pierwszym ujęciu pojęcie „ja” uzyskujemy przez abstrahowanie od własności cielesnych, cech charakteru, wyodrębniając

je jako coś różnego od świadomych przeżyć, w drugim rozumieniu samoświadomość to akt psychiczny, który może uprzedmiotowić sam siebie, odnosi się do siebie w refleksji, nie będąc jednak czymś różnym od innych przeżyć.

W historyczno-filozoficznych analizach różnorodnych koncepcji świadomości Gloy stosuje kilka dychotomicznych podziałów i schematów interpretacyjnych. Podstawowy z nich to przeciwstawienie: redukcyjne (materialistyczne) i nieredukcyjne koncepcje świadomości. Ujęcie redukcyjne Gloy utożsamia ze skrajnymi odmianami materializmu (behawioryzm, teoria identyczności), które odrzuca jako możliwe stanowisko w sporze o naturę świadomości z uwagi na ontyczną odmienność procesów fizjologicznych i procesów psychicznych. Wydaje się, że ta ocena jest zbyt powierzchowna, bo nie bierze się w niej pod uwagę polaryzacji stanowisk w ramach współczesnego materializmu, który rozciąga się od tzw. eliminatywizmu negującego świadomość w potocznym rozumieniu, po koncepcje respektujące w pewnym stopniu swoistość życia świadomego, np. naturalizm biologiczny J.R. Searle'a. Innymi słowy, materializm nie musi oznaczać odrzucenia odpowiednio zinterpretowanego poznania introspekcyjnego, ani tym bardziej prowadzić do redukcji semantycznej psychologii do neurofizjologii.

Zdaniem Gloy, kolejny postulat, który musi spełnić pretendująca do kompletności filozoficzna koncepcja świadomości, to wyjaśnienie świadomości bez regresu w nieskończoność. Ten właśnie błąd popełniały dotychczasowe koncepcje znane z historii filozofii. Istota zarzutu – który najdobitniej wyrazili J.G. Fichte i J. Herbart – polega na tym, że gdy mówimy o składnikach świadomości, np. przeżyciach, które tworzą tzw. strumień świadomości, zakładamy świadomość jako coś, co uświadamia sobie te przeżycia lub decyduje o tym, że pewien zbiór przeżyć jest strumieniem świadomości. Jednak sama świadomość, która nadaje im tę cechę, nie jest rozumiana już jako coś złożonego z przeżyć tworzących strumień. Autorka nie rozważa możliwej kontrargumentacji, że świadomość jako bytowo pierwotna nie podlega już dalszemu wyjaśnianiu.

Kolejna dystynkcja to refleksyjne i nierefleksyjne modele świadomości. W modelu refleksyjnym akt mentalny jest świadomy, jeżeli jest przedmiotem skierowanego nań innego aktu refleksji, co prowadzi do regresu w nieskończoność i do paradoksalnej konkluzji, że świadomość i samoświadomość są niemożliwe, a to przeczy doświadczeniu. W modelu nierefleksyjnym (tzw. przeżywaniowa koncepcja świadomości) świadomość i samoświadomość nie są uświadamiane w osobnym akcie refleksji, lecz są dane dzięki świadomości towarzyszącej, która jest immanentna dla każdego aktu psychicznego. Podstawowym założeniem modelu nierefleksyjnego jest teza o przejrzystości świadomości, nie powstaje więc problem regresu w nieskończoność.

Najważniejszym z podziałów jest przeciwstawienie egologicznych i nieegologicznych koncepcji świadomości. Egologiczne teorie świadomości zakładają, że świadome przeżycia są odniesione do pewnego „ja”, które jest czymś różnym od poszczególnych przeżyć, wszak to nie one są świadome, ale jakiś podmiot jest ich świadomy. Egologiczna interpretacja świadomości w sposób naturalny łączy się z substancjalnym ujęciem świadomości, czego Gloy już nie analizuje. W nieegologicznej interpretacji świadomości i samoświadomości nie ma „ja” poza przeżyciami lub immanentnego przeżyciom, a ich egologiczny charakter to tylko wynik swoistej jedności strumienia świadomości. W szczegółowej argumentacji przeciw stanowisku przeciwstawiającemu jaźń przeżyciom Gloy stosuje znowu zarzut nieskończonego regresu. Mamy alternatywę: albo „ja” jest czymś nieświadomym, co czyniłoby jego związek ze świadomymi przeżyciami czymś niezrozumiałym, albo „ja” jest czymś świadomym, a wtedy potrzebowałoby następnego „ja”, aby mogło się sobie uświadomić i tak w nieskończoność. Autorka nie rozważa poglądu, że „ja” jest przejrzyste dla siebie tak, jak świadomość

towarzysząca. Gdyby zastosować tę dystynkcję do omawianych koncepcji, to klasyfikacja poszczególnych myślicieli wyglądałaby następująco: Platon, Arystoteles, Hume, Brentano, Husserl (*Badania logiczne, Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* – okres do 1910 r.), Natorp, Sartre byłiby zwolennikami świadomości nieegologicznej, Kant byłby zwolennikiem świadomości egologicznej, zaś Fichte odpowiednio od fazy twórczości i interpretacji jego myśli, mieściłby się w jednym i drugim. Szczególnie interesujący przykład stanowi filozofia F. Brentana, który łączył swoją koncepcję świadomości z dualizmem psychofizycznym w wersji substancjalnej. Zamiast spekulacji o wieloznacznych relacjach zachodzących między jaźnią a przeżyciami, zaproponował jako poznawczo bardziej efektywne pojęcie jedności świadomości, które odnosił do ogółu przeżyć równocześnie przeżywanym w danej chwili:

Kiedy jednocześnie spostrzegamy barwę, dźwięk, ciepło i zapach, nic nie przeszkadza nam przypisać każdego z tych zjawisk osobnej rzeczy. Natomiast mnogość odpowiednich aktów wrażeńowych, widzenie, słyszenie, odczuwanie ciepła, zapachu oraz równoczesne z nimi chcenie, czucie, rozmyślanie, jak również spostrzeżenie wewnętrzne, które informuje nas o nich wszystkich – zmuszeni jesteśmy traktować jako składniki jednego fenomenu, w którym są one zawarte, jako jedną rzecz¹.

Gloy polemizuje z poglądem, że problem świadomości zaczyna się dopiero w filozofii nowożytnej wraz z Kartezjuszem i wywodzi go już od Platona i Arystotelesa. Można z tym się zgodzić, ale tylko wtedy, gdy uznamy, iż używane przez nich pojęcia dziś stosujemy do różnych aspektów świadomości.

Punktem wyjścia rozważań Gloy jest teza wyrażona we wstępie i powtórzona w zakończeniu książki: „Obecny stan badań ma faktycznie taki charakter, że nie ma przekonującego opisu świadomości, który zarazem można by określić jako spójny sam w sobie” (s. 291). Ta pesymistyczna ocena o niemożliwości spójnego opisu wiąże się również z przekonaniem autorki, iż celem filozofii świadomości jest wyjaśnienie świadomości, przy czym nie eksplikuje ona bliżej pojęcia wyjaśniania. Stwierdza jedynie, iż wyjaśnienie świadomości ma być autonomiczne, dlatego odrzuca materializm, który ma za rodzaj wyjaśniania redukcijnego, a także – jak wynika z kontekstu jej rozważań – odwoływanie się do tez metafizycznych, który ma za rodzaj przyjmowanych *ad hoc* nieweryfikowalnych hipotez. Dlatego zasadne wydaje się pytanie: czym według autorki miałyby być ów przekonujący opis i wyjaśnienie świadomości?

Publikacja jako prolegomena ma trzy zasadnicze wady: po pierwsze, część historyczno-filozoficzna jest pisana zbyt specjalistycznym, nie zawsze jasnym językiem; po drugie, bez znajomości źródłowych dzieł omawianych myślicieli książka jest mało komunikatywna i nie spełnia funkcji edukacyjnej; po trzecie, prawie całkowicie pomija to, co w ciągu ostatnich trzydziestu lat dokonało się w badaniach nad świadomością w filozofii analitycznej.

Na krytyczną ocenę zasługuje sposób, w jaki przedstawił czytelnikom fenomenologię Husserla i jej wkład w problematykę świadomości. Nie dość, że zredukowano jej znaczenie do pewnej wersji idealizmu metafizycznego: „W fenomenologii chodzi o wprowadzenie przedmiotu do podmiotu” (s. 233), to w prezentacji Husserlowskiej koncepcji świadomości pominięto najbardziej reprezentatywne *Idee czystej fenomenologii i filozofii fenomenologicznej*. Husserl dał w nich zarys koncepcji świadomości z transcendentną wobec przeżyć jaźnią oraz omówił ontologiczne założenia badań nad świadomością i prawidłowości dotyczące jej funkcjonowania. Gloy wyraźnie nie doceniła oryginalnego wkładu fenomenologii w problematykę świadomości (procesualny, czasowy charakter świadomości uporządkowanej przez momenty retencji i protencji, odróżnienie związków asocjacyjnych i motywacyjnych, całościowe ujęcie psychiki) i jej roli w przełamaniu zastanych ato-

¹ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 137-138.

mistyczno-asocjacionistycznych modeli umysłu – wzorowanych na analogiach z obiektami fizycznymi – w ówczesnej psychologii.

Tak mocno eksponowany przez Gloy zarzut tzw. nieskończonego regresu w wyjaśnianiu świadomości jest słuszny o tyle, o ile stoimy na gruncie refleksyjnego modelu świadomości, w której definiuje się ją jako: „percepcję tego, co zachodzi w umyśle percypującego”². Wprawdzie zwolennikom alternatywnego nierefleksyjnego modelu świadomości nie udało się do końca adekwatnie i intersubiektywnie opisać, na czym polega moment przejrzystości tkwiący immanentnie w aktach świadomych, to jednak ujęcie to ma tę przewagę nad modelem konkurencyjnym, że da się go odnieść również do zwierząt i małych dzieci.

Krzysztof Rogucki

² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 19.

Zasady i reguły edytorskie przygotowywania tekstu do „Filo-sofiji”

Wszelkie prace przygotowane z zamiarem ich opublikowania w kwartalniku „Filo-Sofija” należy przekazać w postaci plików tekstowych w jednym z wymienionych formatów: *.rtf, *.doc, *.docx lub *.odt i przesłać na internetowy adres do korespondencji: grzegorz.a.dominiak@post.pl.

Pliki nie powinny przekraczać objętości 1,0-1,5 ark. wyd. (1 ark. wyd. = 40 tysięcy znaków wraz ze spacjami). Ilustracje do tekstu należy dołączyć osobno jako pliki *.jpg lub *.tiff o objętości przynajmniej 1 MB. Do tekstu publikacji należy dołączyć streszczenie w j. polskim i j. angielskim (wraz z tłumaczeniem tytułu oraz słowami kluczowymi) oraz krótką notę o autorze, która powinna zawierać przede wszystkim informację o stopniu naukowym, miejscu pracy, zainteresowaniach badawczych oraz informację o najważniejszych publikacjach.

Teksty powinny być pisane czcionką Times New Roman wielkości 11 lub 12 pkt. bez stosowania dzielenia wyrazów, interlinia 1-1,5. W przypadku używania czcionki szczególnej (np. j. greckiego, j. hebrajskiego, znaków fonetycznych j. praindoeuropejskiego, *etc.*) należy czcionkę dołączyć w osobnym pliku. Wskazane jest unikanie specjalnego formatowania. W przypadkach uzasadnionych autor może dołączyć plik PDF, zawierający zapis artykułu np. ze zbiorem znaków logicznych.

Przypisy, zgodnie z nadrzędną zasadą obowiązującą dla prac naukowych, nie powinny wprowadzać w błąd. Preferowany jest ich zapis w systemie klasycznym (tradycyjnym) właściwym dla danego języka tekstu. Dopuszczalny jest zapis w systemie harwardzkim lub numerycznym, o ile nie narusza wspomnianej zasady.

Tekst przygotowany do publikacji w języku obcym jest sprawdzany pod względem językowym przez specjalistów z danego języka lub wybitnych tłumaczy danego języka, lub tzw. native speakerów.

Każda rozprawa jest poddawana procedurze recenzyjnej, w tym przez recenzentów spoza komitetu redakcyjnego i rady naukowej czasopisma. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden recenzent jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora. Zarówno recenzenci, jak i autorzy recenzowanych prac pozostają dla siebie anonimowi, przynajmniej do czasu ich upublicznienia. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia do publikacji lub odrzucenia tekstu. Recenzenci posługują się formularzem recenzyjnym. W ten sposób wszystkie teksty oceniane są wedle ujednoczonych kryteriów. O konkluzjach poszczególnych recenzji autor zostaje poinformowany natychmiast po ich otrzymaniu przez redakcję. Od roku 2011 nazwiska recenzentów współpracujących z kwartalnikiem „Filo-Sofija” publikowane są każdorazowo w ostatnim numerze za dany rok kalendarzowy.

W stosunku do tekstów przyjętych do publikacji redakcja kwartalnika przestrzega zasad rzetelności i uczciwości naukowej związanych z tzw. zaporą ghostwritingową oraz z tzw. guest authorship lub honorary authorship. Przy zgłoszeniu tekstu z zamiarem publikowania w „Filo-Sofiji” przez więcej niż jednego autora redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji. Od autorów przyjętych do druku tekstów redakcja wymaga informacji o źródłach finansowania publikacji (granty, instytucje naukowo-badawcze, stowarzyszenia, *etc.*) oraz osobnego złożenia deklaracji: (1) o autentyczności i oryginalności przyjętego do publikacji tekstu oraz (2) o nienaruszaniu praw autorskich osób trzecich. Wydawca z zasady nie płaci honorariów za teksty przyjęte do publikacji, chyba że postanowi inaczej.

