

Daniel Sobota
Bydgoszcz

Ontologia przyrody we wczesnej filozofii Martina Heideggera

Z pewnością nie jest przesadą powiedzenie, że życie Martina Heideggera toczyło się w bliskości przyrody, zwłaszcza tej z najbliższego otoczenia Fryburga, gdzie „dal szlachetna i łagodna, gdzie lasami jodłowymi zdobione góry błogosławione i urodzajne” (H. Hesse). Otoczona górami Schwarzwaldu chata w Todtnauberg była świadkiem powstawania i rozwijania podstawowych założeń filozofii Heideggera, a także licznych jego spotkań z wybitnymi przedstawicielami świata nauki i sztuki. Znane jest jego porównanie filozoficznego myślenia do pracy w polu: „Filozoficzna praca nie przebiega jak ustronne zajęcie jakiegoś dziwaka. Przynależy do samego jądra chłopskiej pracy. Gdy młody chłop wlecząc zboczem pod górę ciężkie sanie rogowe [...] – to moja praca jest tego samego rodzaju”¹. „Nie tęsknię za towarzystwem profesorów – pisał w liście do Jaspersa. – Chłopi są o wiele sympatyczniejsi, a nawet bardziej interesujący”². Do tego dochodzą równomiernie w jego pismach rozsiane motywy agrarne, które w czasach panowania techniki nadają całości jego filozofii brzmienie czegoś odległego, prehistorycznego, mitycznego. Jak ujął to E. Levinas, u Heideggera „ontologia staje się ontologią przyrody, bezosobowej płodności, szczodrej matki bez twarzy, matrycy bytów szczegółowych, niewyczerpanej materii rzeczy”³. Heidegger miał dość gruntowne podstawy do zajmowania się filozofią przyrody. Jak wspomina w swojej autobiografii z roku 1915, już podczas nauki w Gimnazjum Bertholda przejawiał upodobanie do matematyki oraz fizyki. „Do tego doszły impulsy płynące z lekcji

¹ M. Heidegger, *Twórca krajobraz. Dlaczego pozostajemy na prowincji*, przeł. C. Wodziński, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1995, nr 4, s. 203.

² M. Heidegger / K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spychała, Wyd. Rolewski, Toruń 2000, s. 46 (list nr 26).

³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 36.

religii, które skłoniły mnie do obszernych lektur na temat biologicznej teorii ewolucji”⁴. To zainteresowanie Heideggera naukami matematyczno-przyrodniczymi objawiło się ponownie w roku 1911, kiedy to zrezygnował z teologii i przeniósł się na studia matematyczno-przyrodnicze. Podczas swego pobytu w seminarium matematyczno-przyrodniczym uczęszczał na zajęcia z matematyki, chemii, fizyki i botaniki (?). Niemniej trzeba przyznać, że ta znajomość podstaw nauk matematyczno-przyrodniczych nie odcisnęła wyraźnego piętna na ówczesnych jego rozważaniach *stricte* filozoficznych. Żadna z prac pochodzących sprzed pierwszej wojny światowej – z wyjątkiem wykładu habilitacyjnego, poświęconego pojęciu czasu w naukach humanistycznych, podczas którego w części pierwszej pojawia się krótkie przedstawienie funkcji czasu w fizyce – nie zawiera jakichś znaczących rozważań dotyczących przyrody. Zdaniem Holgera Zaborowskiego zainteresowanie Heideggera naukami przyrodniczymi miało *stricte* religijny charakter. Chodziło mu o obronę praw religii, o potwierdzenie wyższości człowieka nad zwierzętami⁵. Te same motywy decydowały o jego zainteresowaniu logiką. Przez logikę rozumiał on – podobnie jak Husserl – „teorię nauki”, „teorię teorii”, ogólną ontologię (ontologię formalną), która stanowi podstawę wszystkich tzw. ontologii szczegółowych (ontologii materialnych), m.in. ontologii przyrody. Ontologie materialne otwierają i badają kategoriale struktury określonych obszarów rzeczywistości, które następnie mogą stać się dziedzinami przedmiotowymi odnośnych nauk. W swojej pracy habilitacyjnej Heidegger omawia drobiazgowo naturę rzeczywistości matematycznej, logicznej i psychicznej, rzeczywistość przyrodniczą natomiast pozostawia niemal całkowicie poza swoim zainteresowaniem.

Jakie są filozoficzno-historyczne motywy podjęcia przez Heideggera tematu przyrody w wykładach i pismach pochodzących z okresu po zakończeniu I wojny światowej? Interesuje nas przede wszystkim czas między rokiem 1919 a 1928. Okres ów należy do fazy transcendentalnej w Heideggerowskiej filozofii⁶. We wcześniejszym okresie tej samej fazy (1912–1916) tematyki przyrody właściwie nie spotykamy, natomiast prace pochodzące z końca lat 20. i początku lat 30. XX w. stanowią okres przejściowy, zawierający już ślady nadchodzącego „zwrotu” (*Kehre*), który radykalnie zmienia Heideggerowskie rozumienie przyrody oraz jej miejsce w całości jego myślenia. Dlatego np. wykład z semestru zimowego 1929/1930 (wydany w serii *Gesamtausgabe* jako tom 29/30), który zawiera najbardziej systematyczne badania nad ontologią bytu zwierzęcego, należy, z jednej strony, do omawianego przez nas okresu, z drugiej – stanowi wyraźne jego prze-

⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 37 (dalej cyt. jako: GA 16).

⁵ H. Zaborowski, „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”. *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkwegs Martin Heideggers bis 1919*, [w:] Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch, t. 1, 2004, s. 144.

⁶ Na temat periodyzacji drogi myślowej Heideggera zob.: D. Sobota, *Periodyzacja filozofii Martina Heideggera*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXVII, 2010, nr 4, s. 731-762.

kroczenie. Mimo, a może właśnie dlatego, że jest on swego rodzaju zwieńczeniem Heideggerowskiej „ontologii przyrody” z okresu sprzed tzw. zwrotu, nie uwzględniamy go w naszej prezentacji i pozostawiamy osobnym badaniom.

Mówiąc o Heideggerowskiej ontologii przyrody, należałoby każdorazowo brać ten zwrot w cudzysłów. Ontologia nie jest dla Heideggera żadną dyscypliną filozoficzną – obok np. epistemologii czy etyki – lecz oznacza „jedynie pewne pytanie i badanie skierowane na bycie (*Sein*) jako takie”⁷. Mimo tak „sformalizowanego” pojęcia ontologii nie można powiedzieć, że Heidegger stworzył jakąś „ontologię przyrody”. Tematyka przyrody pojawia się u niego zawsze jedynie na marginesie zasadniczych rozważań. Byłoby jednak błędem uważać, że to nieczęste podejmowanie przez Heideggera rozważań nad „byciem przyrody” wynika z marginalizacji *z n a c z e n i a* tej problematyki. Podejmując temat przyrody w myśli Heideggera, trafiamy w istocie w samo centrum jego filozofii, a mianowicie w pytanie o bycie. Stąd też temat niniejszego artykułu nie stanowi tylko historycznej ciekawostki, jakiegoś uzupełnienia „wiedzy o Heideggerze”, lecz dotyka fundamentalnych kwestii jego filozofii, przypominając jednocześnie o filozoficzno-dziejowym kontekście jej powstania⁸. Dalsze rozważania służą uzasadnieniu tej tezy.

Filozoficzno-historyczne przesłanki Heideggerowskiego pytania o bycie

Od czasów Kartezjusza matematyczny projekt przyrody uchodzi za miarodajny dla rozumienia tego obszaru rzeczywistości, jakim jest świat, ponadto uważa się, że stanowi on fundamentalną warstwę ontologiczną, nad którą nadbudowane są wszystkie inne, przede wszystkim to, co rozumie się przez pojęcie wartości. Tak więc ontologia przyrody opisuje nie tylko to, czym jest przyroda, ale pokazuje również, czym jest człowiek oraz czym jest Bóg. Nietrudno przecież zauważyć, że od czasów dominacji matematycznego przyrodoznawstwa rozumienie

⁷ M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Wyd. Rolewski, 2007, s. 9.

⁸ Wśród komentatorów myśli Heideggera istnieją dwie skrajne oceny jego stosunku do przyrody. Jedni, jak H. Jonas, K. Löwith i O. Pöggeler, uważają, że w pracach z lat 20. XX w., z *Byciem i czasem* na czele, mamy do czynienia ze swego rodzaju „zapomnieniem natury” (por.: P. Thomas, *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1996, s. 75 i n.) Inni, jak np. M. Riedel, są zdania, że Heideggerowska filozofia, także ta z okresu *Sein und Zeit*, jest w istocie „filozofią natury”. Zdaniem Riedla, filozofia Heideggera jest namysłem nad „inną”, „drugą” filozofią w tym jej znaczeniu, o jakim myśleli Arystoteles i Kant. Chodzi o stosunek „pierwszej natury” do „drugiej”, φύσις do ἦθος człowieka. Dlatego filozofia Heideggera jest kontynuacją Kantowskiej i Diltheyowskiej „hermeneutyki natury”. Por.: M. Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, [w:] Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band I: Philosophie und Politik, (Hrsg.) D. Papenfuss und O. Pöggeler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, s. 75-100 oraz M. Riedel, *Das Natürliche in der Natur: Heideggers Schritt zum „anderen Anfang“ der Philosophie*, [w:] Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin, (Hrsg.) H.-H. Gander, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1991, s. 51-73.

obecności Boga w świecie i jego istnienia poza nim uległo zasadniczej zmianie. Zainicjowane przez Heideggera „przypomnienie pytania o bycie”, oznaczające w praktyce spór z tradycyjną ontologią, rozprawę z dominującym w niej rozumieniem bycia, musiało więc przebiegać na drodze destrukcji jej podstawowej dyscypliny, jaką jest ontologia przyrody. Pierwsze zarysy tego sporu widać już w pracach humanistycznie zorientowanych przedstawicieli nauk o duchu, którzy protestują przeciwko przenoszeniu metod badawczych z nauk przyrodniczych do ich własnych dyscyplin. Przesłanką takiej dezaprobaty jest całkiem słuszne, chociaż filozoficznie niedostatecznie ugruntowane przecucie, że rzeczywistość tego, co ludzkie rządzi się swoimi własnymi prawami, że – mówiąc językiem Heideggera – sposób bycia człowieka jest zgoła odmienny od sposobu bycia kamienia czy psa, w związku z czym wymaga przyjęcia zupełnie innej strategii poznawczej. W swoim życiorysie z roku 1915 młody Heidegger wspomina o pobudzającej roli nauk humanistycznych. Dzięki studiom nad pracami Fichtego i Hegla, Rickerta i Diltheya, a także wykładom H.J. Finkego Heidegger zrozumiał, że „filozofia nie może jednostronnie orientować się ani na matematykę, ani na przyrodoznawstwo, ani też na historię, ta ostatnia wprawdzie jako nauka historyczna może być dla filozofii znacznie bardziej pobudzająca”⁹. Wydaje się więc, że jednym z podstawowych motywów powstania Heideggerowskiego pytania o nadrzędne znaczenie bycia (*Sein*) jest nie tyle rozprawa doktorska Franza Brentana, której znaczenie dla ukształtowania swojego pytania Heidegger wielokrotnie podkreślał, lecz bardziej jeszcze ów spór między dwoma przeciwstawnymi wizjami rzeczywistości, które serwują nauki. To właśnie o tym pęknięciu mówił w roku 1894 Wilhelm Windelband, przeciwstawiając nauki nomotetyczne idiograficznym i twierdząc, iż między projektowanymi przez nie rzeczywistościami prawa i jednostkowych faktów istnieje nieusuwalne pęknięcie¹⁰. Taką klasyfikację nauk Windelband porównuje do klasycznego rozróżnienia tego, co ogólne i tego, co szczegółowe, idei i zjawiska, formy i materii. Tym samym *implicite* wskazuje on na ontologiczno-historyczne założenia tego konfliktu. Rozważania Windelbanda nie idą jednak w kierunku ontologii, lecz epistemologii i filozofii wartości. O ile Windelband rozważa sprzeczność między tymi dwoma wizjami rzeczywistości z perspektywy epistemologiczno-aksjologicznej – teoriopoznawczy punkt widzenia podziela również Dilthey¹¹ – o tyle Heidegger podchodzi do niej od strony ontologicznej. Już w zakończeniu pracy habilitacyjnej o Dunsie Szkocie czytamy, że „filozofii nie może zabraknąć jej właściwej optyki – metafizyki”¹². Tę zmianę perspektywy

⁹ GA 16, s. 39.

¹⁰ W. Windelband, *Historia a nauki przyrodnicze*, przeł. J. Miziński, „Philosophon Agora”, I, 1989, s. 33-39. Por. też: M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Wyd. WSP, Rzeszów 1995, s. 75-76.

¹¹ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Lagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 28, 69, 73.

¹² M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 1: Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 406 (dalej cyt. jako: GA 1).

w myśli Heideggera widać wyraźnie choćby na podstawie jego interpretacji filozofii życia Diltheya. Jak echo słów Windelbanda, który mówi we wspomnianej mowie rektorskiej o „walce między naukami o decydujący wpływ na powszechne kształtowanie światopoglądu i poglądu na życie”¹³, brzmi tytuł Heideggerowskich wykładów z roku 1925: „Praca badawcza Wilhelma Diltheya a współczesna walka o historyczny światopogląd”. W swej wykładni Diltheyowskiej filozofii Heidegger stwierdza, że Diltheyowi wcale nie zależało na jakiejś teorii wiedzy – w ten sposób – zdaniem Heideggera – dezinterpretowała myśl autora *Powstania hermeneutyki* zarówno jego własna szkoła, jak i szkoła neokantyzmu badeńskiego – lecz swoją walką o historyczny światopogląd chciał uzyskać źródłowe rozumienie człowieka, chciał odnaleźć sens dziejowego bycia¹⁴. Zdaniem filozofia z Messkirch Dilthey nie mógł zrealizować swoich zamierzeń z racji przywiązania do dominujących w jego epoce założeń metafizycznych. Możliwość pozytywnej kontynuacji wysiłków Diltheya pojawiła się dopiero wraz z fenomenologią, która jednak w kształcie, jaki nadał jej Husserl, sprzeniewierzyła się swoim własnym zamierzeniom. Główny zarzut Heideggera w stosunku do Husserla dotyczy tego, że jego fenomenologia jest po prostu niefenomenologiczna. Zamiast „powrotu do rzeczy samych” Husserl trzyma się kurczowo kartezjańskiej idei *mathesis universalis*, domaga się on realizacji filozofii jako „nauki ścisłej”, co oznacza dla Heideggera, że Husserl próbuje uzgodnić cele fenomenologii z postulatami naturalizmu¹⁵. W ten sposób przyjmuje on część jego założeń ontologicznych. Pierwszym z nich jest przekonanie, że najniższą i najbardziej pierwotną warstwą bytu jest przyroda nieożywiona w tym kształcie, w jakim przedstawia ją matematyczne przyrodoznawstwo. Zadaniem więc, jakie Heidegger sobie stawia, jest oczyszczenie fenomenologii z tego, co jej obce, i skierowanie jej w stronę, którą szedł Dilthey. Przy czym poszukiwanie sensu życia nie ma dla Heideggera znaczenia wyłącznie „teoretycznego”. Zdominowana przez nauki kultura nie tylko zawiera sprzeczne obrazy rzeczywistości, ale ustanawia sprzeczność między tymi obrazami a codziennym, życiowym doświadczeniem. I na nic się zdadzą próby restauracji chrześcijaństwa (S. Kierkegaard) czy „przewartościowania wszelkich wartości” (F. Nietzsche), skoro wszelkie „myślenie według wartości” jest tylko odwrotną stroną naukowego „myślenia według faktów”. Dodatkowo te wywołane dominacją naukowego obrazu świata sprzeczności niejako rezonują wstecznie na sens tego, co robią same nauki, którym coraz częściej zaczyna się odmawiać możliwości poznawania realnej rzeczywistości, w zamian zaś interpretuje się efekty

¹³ W. Windelband, *op. cit.*, s. 36.

¹⁴ M. Heidegger, *Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (gehalten im Kassel vom 16.IV. – 21.IV. 1925)*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, t. 8, 1992/93, s. 147.

¹⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, (Hrsg.) Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 78-79.

ich pracy w kategoriach modelu, konstruktury czy przydatnego schematu. Dzisiejsza jednostka zmuszona jest żyć niejako na pustyni. Ów kryzys, o którym czytamy również w paragrafie trzecim *Bycia i czasu*, może – zdaniem Heideggera – zostać zażegnany tylko dzięki badaniom ontologicznym, które dostarczają naukom „przejrzystych wskazówek do stawiania pytań”¹⁶. „Pytanie o bycie stanowi bodziec wszelkiego naukowego poszukiwania”¹⁷. „Tak więc dla uporządkowania obrazów świata potrzebna jest wyraźna idea świata w ogóle”¹⁸. Ta zaś jest osiągalna tylko na drodze ontologicznych analiz bytu, którego podstawowym sposobem bycia jest bycie-w-świecie. Horyzontem, w świetle którego ów byt się jawi, jest czas¹⁹.

Życie jako jedność ducha i natury

Jedną z istotnych przesłanek Heideggerowskiego pytania o bycie jest więc niepokojąca sprzeczność między konkurującymi ze sobą obrazami świata, między proponowanymi przez nauki różnymi wizjami rzeczywistości i ich nieprzystawalnością do tego, jak człowiek na co dzień widzi swoje najbliższe otoczenie. Pytając o naczelne znaczenie „bycia”, Heidegger szuka możliwości uzgodnienia w jakiejś nadrzędnej idei sprzecznych ze sobą rzeczywistości: ducha i przyrody, formy i materii, wolności i konieczności. W pracach pochodzących sprzed I wojny światowej poszukuje on rozwiązania tych sprzeczności, podążając jeszcze za neokantystami. Nie mamy w jego przypadku wprawdzie całkowitej zgody na to, by różne obszary rzeczywistości utożsamiać z różnymi dziedzinami przedmiotowymi poszczególnych nauk, jednak nigdzie też nie spotykamy się w jego wczesnych pismach ze zdecydowanym opowiedzeniem się przeciwko takiej możliwości, nie mówiąc już o przedstawieniu propozycji jakiegoś alternatywnego względem nauk projektu ontologicznego określonego regionu bytu (np. rzeczywistości przyrodniczej). Niemniej już w tym bardzo wczesnym okresie widoczna jest wyraźnie pewna tendencja, za którą Heidegger będzie podążał, poczynszy od pierwszych swoich wykładów powojennych. Rozważa on wprawdzie różne obszary rzeczywistości, wychodząc od tego, co mówią o nich odnośne nauki, lecz, dostrzegając nieusuwalne różnice w kategorialnej budowie poszczególnych obszarów, stara

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 14 (dalej cyt. jako: BC). Też o kryzysie nauk rozpoczyna Heidegger już swój wykład z semestru letniego 1925 r. Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 3-7 (dalej cyt. jako: GA 20).

¹⁷ BC, s. 67.

¹⁸ *Ibidem*, s. 66.

¹⁹ Taką rekonstrukcję filozoficzno-historycznych motywów podjęcia przez Heideggera pytania o bycie na drodze analizy ludzkiego sposobu bycia potwierdza dobitnie wspomniany wykład z roku 1925 (GA 20). Zaczyna się on od negatywnej diagnozy ówczesnego stanu nauk i zorientowanej na nie filozofii, następnie przedstawia główne tezy fenomenologii i dokonuje jej krytyki, wreszcie przechodzi do poszukiwania ontologicznych podstaw nauk w pojęciu czasu – „dzieje i natura są [...] czasowe” (s. 7) – na drodze analityki egzystencjalnej.

się je „uzgodnić”, szukając pomocy nie we władzach czy pojęciach rozumu, lecz w tradycyjnych pojęciach metafizycznych. Na doniosłość tradycyjnych rozwiązań wskazuje zresztą cała teoriopoznawczo, a także ontologicznie (N. Hartmann) zorientowana filozofia II poł. XIX i początku XX w. Najważniejszym z nich jest pochodzące od Arystotelesa rozróżnienie formy i materii. Mimo antyarystotelesowskiego zacięcia neokantyzmu, pełni ono istotną funkcję także w filozofii transcendentnej. Zgodnie ze słowami Kanta, że „są to dwa pojęcia, które przyjmuje się u podłoża wszelkiej innej refleksji, tak bardzo nierozzerwalnie związane są z każdym użyciem intelektu”²⁰, Windelband stwierdza, iż „najgłębszym i najtrudniejszym problemem psychologii transcendentnej i teorii poznania” jest stosunek między formą i materią świadomości²¹. Wtórzuje mu Heinrich Rickert: „Wszelkie problemy teorii poznania są problemami formy”²². Także jego uczeń, Martin Heidegger, nie myśli inaczej: „Pojęcie formy zarówno w filozofii arystotelesowskiej, jak i transcendentnej odgrywa rozstrzygającą rolę”²³. Poszukiwanie jakiejś naczelnej idei, która pozwoliłaby uzgodnić różne obszary rzeczywistości, prowadzi Heideggera do początków systematycznej myśli filozoficznej, jaką jest filozofia Arystotelesa. Autor *Bycia i czasu* znajduje w niej naprzód pojęcie analogii²⁴, następnie próbuje z niej wyczytać pewną filozofię życia. Pojęcie życia oferuje perspektywę, która pozwala uzgodnić sprzeczne ze sobą obrazy świata.

Jak wiadomo występujące we wczesnych wykładach fryburskich pojęcie *das Leben* jest prefiguracją późniejszego terminu *das Dasein*, a Heideggerowska filozofia życia stanowi zacyzynie późniejszej analityki egzystencjalnej. Na początku XX w. pojęcie życia stanowiło „dobro powszechne” filozofii. Używali go filozofowie różnych nacji, chociaż oczywiście najsilniej było ono eksploatowane przez tzw. filozofię życia. Korzeni tego pojęcia należy jednak szukać w niemieckim romantyzmie²⁵. Spojrzenie na znaczenie tego pojęcia w myśli romantycznej pozwala stwierdzić, że stanowi ono punkt, w którym przecinają się rozważania nad istotą świata przyrody, człowieka, jak i Boga. „Życie w ogóle jest właściwym *Menstruum universale* – powszechnym środkiem wiążącym. [...] Gdzie z głęszczanie jest połączone z powiększaniem, tam jest życie” – powiada Novalis²⁶. Z jednej strony pojęcie życia pozostaje znaczeniowo blisko

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1953, t. 1, s. 458 (A266, B 322).

²¹ W. Windelband, *Vom System der Kategorien*, [w:] Philosophischen Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage, Tübingen, Freiburg i. Br. und Leipzig 1900, s. 44-45.

²² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Auflage, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915, s. 145.

²³ GA 1, s. 223.

²⁴ *Ibidem*, s. 255 i n.

²⁵ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, s. 222.

²⁶ Novalis, *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798–1799*, Meiner Verlag, Hamburg 1993, s. 281, 329.

spokrewnione z pojęciem ducha (*Geist*). „Im czystszy jest duch, tym jaśniejsze i bardziej namiętne życie”²⁷. Z drugiej strony – życie ma charakter organiczny. Jak powiada Schelling w roku 1797: „Natura jest niewidzialnym duchem, duch widzialną naturą”²⁸. W ten sposób idzie autor *Filozofii objawienia* w jednym rzędzie z poetami niemieckiego romantyzmu, dla których nie ludzka samoświadomość, lecz przyroda i jej piękno są najwyższymi wyrazami życia. Świadectw na to dostarcza m.in. rozwijająca się wówczas biologia. Jej teoretycznym zapleczem pozostaje witalizm²⁹. Późniejsza filozofia życia zachowa ten biologiczno-duchowy charakter życia. Panujący w obrębie tego nurtu filozofii pluralizm stanowisk będzie zależał w dużej mierze od tego, której ze stron – duchowej czy biologicznej – przyzna się większe znaczenie.

Również dla młodego Heideggera pojęcie życia, a później także innych podstawowych tematów jego filozofii, jest ściśle związane z pojęciem ducha. W zakończeniu swej pracy habilitacyjnej wskazuje on na decydujące dla filozofii „pojęcie żywego ducha”. To właśnie w nim tkwi obszar problemowy, który stanowi o możliwości źródłowego podjęcia nurtującego ówczesną logikę i teorię poznania problemu stosunku logicznej formy i materii, stosunku *Sollen* i *Sein*. Zadaniem metafizyki jest „translogiczna”,

[...] metafizyczno-teleologiczna interpretacja świadomości. W niej żyje już prawdziwie to, co ma charakter wartości, o ile jest ona sensownym i sens urzeczywistniającym żywym czynem, którego ani trochę się nie rozumie, jeśli neutralizuje się go do pojęcia biologicznej, ślepej faktyczności (*Tatsächlichkeit*). [...] Tylko w takim zorientowaniu na pojęcie żywego ducha i jego „wieczne potwierdzenia” (Fr. Schlegel) zostaje teoriopoznawcza logika zabezpieczona przed wyłącznym jej ograniczeniem do studiowania struktur, a logiczny sens także ze względu na swoje ontyczne znaczenie staje się problemem. [...] Żywy duch jako taki jest w istotnej mierze historycznym duchem w najszerszym sensie tego słowa³⁰.

Koniec pracy habilitacyjnej przynosi wezwanie do rozprawy z Heglem. Ten spór z autorem *Fenomenologii ducha* Heidegger realizuje *implicite* już od pierwszych swoich wykładów fryburskich. Wykład z semestru zimowego 1919/1920 zaczyna się od przedstawienia idei fenomenologii jako „pranauki, nauki o absolutnym źródle ducha w sobie i dla siebie – »życia w sobie i dla siebie«”³¹. Używane tutaj przez Heideggera pojęcie ducha nie odbiega od jego tradycyjnego rozumienia. Dopiero w wykładach i pismach z lat 20. XX w. autor *Bycia i czasu*, jeśli w ogóle używa pojęcia ducha, to czyni to, opatrując je cudzysłowem. Sytuacja ta nie trwa

²⁷ *Ibidem*, s. 318.

²⁸ F.W.J. Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, Historisch-kritische Ausgabe, I, 5 (1994), s. 104.

²⁹ Wystarczy w tym miejscu wspomnieć myśl Karla Friedricha Kiehmeyera, Johanna Friedricha Blumenbacha czy Karla Ersta von Baera.

³⁰ GA I, s. 406, 408.

³¹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 1 (dalej cyt. jako: GA 58).

długo, ponieważ już na początku lat 30. XX w. rezygnuje on z tego dystansującego zabiegu i powraca do pojęcia ducha bez cudzysłowia³². Co oczywiste, w późnych pracach Heideggera pojęcie ducha pojawia się najczęściej w związku z interpretacją twórczości Hölderlina lub Schellinga. Przy czym nie zawsze autor *Przyczynków* w sposób czytelny dystansuje się do tego sposobu rozumienia ducha, które obecne jest w tekstach wspomnianych autorów. Wydaje się raczej, że częstokroć traktuje to rozumienie jako własne.

Pierwsze ujęcie „przyrody”: życie w świetle φύσις

Czy również drugi aspekt pojęcia życia, mianowicie to, co organiczne i biologiczne, jest obecne w Heideggerowskim pojęciu życia i jego późniejszych rozwinięciach i transformacjach? Krytykując Heglowski projekt rozwoju dialektycznego, F.A. Trendelenburg wskazywał, iż u jego podstaw leży źródłowe pojęcie ruchu (*Bewegung*), które zapośrednicza w sobie myśl i byt. Podobnego zdania jest młody Heidegger, który stwierdza, że „w Heglowskim pojęciu absolutnego ducha najbardziej widać wpływ arystotelesowskiego pojęcia [Boga – D.S.]”³³. Zagadnienie nieruchomego poruszyciela „wyrasta z problemu φύσις ewentualnie podstawowego określenia tegoż, [mianowicie] κίνησις”³⁴. Tym samym Heidegger próbuje osadzić pojęcie żywego ducha, który jest historycznym duchem, w pojęciu ruchu. Wydaje się, że właśnie pojęcie ruchu jest tym podstawowym motywem wczesnej filozofii Heideggera, który nawiązuje do „biologicznej”, „materialnej” strony życia. „Termin ζωή, *vita*, oznacza podstawowy fenomen [...]”³⁵. Z jednej strony, pojęcie ruchu wskazuje poprzez filozofię życia na „organiczny światopogląd” Trendelenburga, z drugiej – poprzez myśl Trendelenburga na fizykę Arystotelesa. To właśnie w Arystotelesowskiej rozprawie o ruchu Heidegger odnajduje ontologiczne korzenie epistemologicznie dezinterpretowanej dystynkcji formy i materii. Ponieważ „przeciwieństwo μορφή i ὕλη stoi wewnątrz kontekstu problemowego οὐσία odniesionego do γένεσις”³⁶, źródła rozróżnienia formy i materii znajdują się w arystotelesowskiej nauce o κίνησις – fizyce. „Κίνησις jest fenomenem głównym”, „fenomenem podstawowym odnośnie do określenia charakteru bycia”³⁷.

³² Por. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris 1987. Wyd. niemieckie: J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Übersetzung A.G. Düttmann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.

³³ 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. 100 (dalej cyt. jako: GA 62).

³⁴ GA, s. 99.

³⁵ *Ibidem*, s. 352.

³⁶ *Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/1933 (Nachschriften von Oscar Becker)*, [w:] Heidegger und Aristoteles, „Heidegger-Jahrbuch”, No. 3, 2007, s. 12.

³⁷ *Ibidem*, s. 27, 28.

„Κίνησις κατα τόπον: obchód (*Umgang*), ruch w swoim świecie”. „Źródłowe bycie jest życiem. To zostaje wyartykułowane dopiero jako ὕλη, ewentualnie εἶδος”³⁸. Fizyka jest fundamentem Arystotelesowskiej ontologii³⁹. Stąd też zdaniem Heideggera „najbardziej reprezentatywną dla podstawy i granic starożytnej nauki o byciu” jest Arystotelesowska *Fizyka*⁴⁰.

Podkreślanie przez Heideggera znaczenia Arystotelesowskiej fizyki idzie pod prąd wcześniejszej tradycji interpretacyjnej, wedle której Stagiryta jest przede wszystkim metafizykiem, a jego największymi dziełami są rozprawy z filozofii pierwszej, prace z zakresu logiki, ewentualnie jego dzieła etyczne. O ile jeszcze w czasach średniowiecza jego koncepcja fizyki czy biologii cieszyła się dużym powodzeniem, o tyle od czasów dominacji matematycznego przyrodoznawstwa uchodzi ona za „nieaktualną”. Uważa się przy tym, że największym filozoficznym oponentem Arystotelesa był idealista Platon. Tymczasem zdaniem Heideggera te trzy główne działy filozofii Arystotelesa, mianowicie metafizyka, logika i etyka, mają swoje fundamenty w jego fizyce, nadto głównym jego rozmówcą nie był wcale Platon czy św. Tomasz, lecz „fizjolodzy” presokratycy. Zarówno dla nich, jak i dla Arystotelesa największym problemem jest problem ruchu. Przypomnijmy tylko, że głównym zarzutem Arystotelesa wobec Platona było to, że koncepcja idei nie jest w stanie wytłumaczyć zjawiska ruchu.

Najwięcej uwagi młody Heidegger poświęcił Arystotelesowskiej *Fizyce* podczas dwóch wykładów. Pierwszy z nich to fryburski wykład z semestru letniego 1922, drugi to marburski wykład z semestru letniego 1924⁴¹. Heidegger czyni tematem *Fizykę*, jako że w jego przekonaniu to właśnie z niej wyrasta Arystotelesowska logika i metafizyka, które stanowią założenie każdej późniejszej wykładni bycia, zwłaszcza bycia człowieka⁴². Dla Greków najbardziej źródłowym sposobem bycia człowieka jest βίος θεωρητικός⁴³. Θεωρία stanowi pewien sposób „ruchliwości życia”⁴⁴, który polega na zatrzymaniu (*Aufenthalt*) jego strumienia⁴⁵.

³⁸ *Ibidem*, s. 27.

³⁹ *Ibidem*, s. 24.

⁴⁰ BC, s. 33. To przekonanie Heidegger żywi już od pierwszych swoich wykładów o Arystotelesie. Por. wykład z semestru letniego 1922: GA 62, s. 371. W roku 1939 powie: „Arystotelesowska *Fizyka* jest ukrytą i dlatego nigdy wystarczająco nieprzemyślaną, podstawową księgą filozofii zachodniej” (M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις. Arystoteles, „Fizyka” B, I*, przeł. J. Sikorek, w: *idem*, Znaki drogi, przekład zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 214).

⁴¹ Zob. GA 62, zwłaszcza s. 115-246 oraz M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 283-329, 366-396 (dalej cyt. jako: GA 18). Nie miejsce tu na szczegółowe przedstawienie zawartych w nich analiz. Odsyłam w tej sprawie do literatury przedmiotu: R. Bernet, *Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens*, [w:] Heidegger und die Griechen, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2007, s. 95-122. W dalszej części pracy prześledzimy jedynie główną linię Heideggerowskiej interpretacji.

⁴² GA 62, s. 371.

⁴³ GA 18, s. 44.

⁴⁴ GA 62, s. 87.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 94 i n.; BC, s. 79.

W tym zatrzymaniu ruchliwość ulega jakby skupieniu, staje się tym, czym jest: „staje się panem siebie samej”⁴⁶. Ponieważ jednak człowiek tylko na krótki czas może wytrzymać w tym zatrzymaniu, nie on jest stałym depozytariuszem tej postawy, lecz Bóg. Tylko Bóg realizuje w sposób czysty βίος θεωρητικός. Dlatego sens właściwego rozumienia (σοφία) zależy od pojęcia boga, które ze swej strony wskazuje na pojęcie ruchu⁴⁷. Bóg oznacza bowiem u Arystotelesa „nieruchomego poruszyciela”. W ten sposób zarówno etyka – jej punktem kulminacyjnym jest teoria cnót dianoetycznych – oraz logika, jak i metafizyka – czy, jak mówi Arystoteles, θεολογικά – wskazują na fizykę jako swą ontologiczną podstawę.

Ruch według Arystotelesa składa się z trzech momentów: δύναμις, ἐνέργεια i στέρησις⁴⁸. Zdaniem Heideggera są to trzy podstawowe sposoby bycia tego, co pozostaje w ruchu⁴⁹. Żaden z tych stanów nie może być traktowany bez związku z innymi. To, co urzeczywistnione ma sens jedynie o tyle, o ile wskazuje na możliwość bycia tak a tak. I odwrotnie. Możliwość bycia, inaczej niż brak, odsyła do siebie samej jako „czegoś innego”, mianowicie czegoś urzeczywistnionego. Byt poruszający się jest związany nie tylko tymi wewnętrznymi relacjami, ale również odnosi się do innych bytów znajdujących się w najbliższym otoczeniu. To odniesienie (πρός τι) ma dwie podstawowe formy: ποιήσις (oddziaływanie) i πάθησις (doznawanie). Każda z nich występuje jednocześnie w byciu poruszonym. Podobnie jak wcześniejsze momenty ruchu nie są one stanami bytu, lecz stanami (sposobami) bycia. Wzięte w całości tworzą jedność, którą Heidegger nazywa „światem”⁵⁰. Różne sposoby poruszania się interpretuje jako różne sposoby bycia-w-świecie. Oznacza to, że sposób zachowania danej rzeczy, a co za tym idzie jej miejsce w całości bytu, wynika z jej odniesienia do świata.

Zdaniem Heideggera dla Arystotelesa najbardziej wzorcowym przykładem ruchu pozostaje ποιήσις (wytwarzanie). Wprawdzie Stagiryta wyraźnie odróżnia na początku drugiej księgi *Fizyki* naturę od sztuki, jednak jego koncepcja φύσις budowana jest na podstawie tego rozumienia bycia, które konstytuuje codzienne obchodzenie się z rzeczami (τέχνη). Dla tego sposobu rozumienia najważniejsze jest to, co stoi do dyspozycji, co zostało wykończony (ἐντελέχεια). Dlatego też zarówno wobec rzeczywistości przyrodniczej, jak i świata ludzkich wytworów używa Arystoteles pojęcia bycia, które wywodzi się wprost z codziennej „krzątalininy”. Jak wiadomo, οἶσις oznaczała w potocznej grece gospodarstwo, zagrodę, majątek⁵¹. Dom jest schronieniem człowieka, jednak są w nim również przedmioty codziennego użytku oraz zwierzęta domowe i gospodarskie. Wszystko to, łącznie

⁴⁶ GA 62, s. 97.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 98.

⁴⁸ Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010, s. 82 (190b-191a).

⁴⁹ GA 18, s. 372.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 394.

⁵¹ GA 62, s. 373-374; GA 18, s. 24-25.

z mieszkającymi w domu ludźmi, podporządkowane jest idei użyteczności, służebności – temu mianowicie wymiarowi bycia, na który zorientowane jest codzienne ludzkie życie. Do niego należą również podstawowe sposoby ujawniania czegoś (ἀληθεύειν) i nazywania (λέγειν). Te ostatnie są związane z byciem pośród innych ludzi (*das Man*). Przez słowo (λόγος) rzeczy stają się jawne, stają do dyspozycji. Różne formy mówienia nie dzielą się wedle klasyfikacji „gramatycznych” czy „logicznych”, lecz podporządkowane są strukturze zwyczajnych sytuacji, w którym trzeba coś „załatwić”. Dlatego kiedy Arystoteles zaczyna porządkować typy wypowiedzi, ograniczając się do twierdzenia (ἀποφαντικός), który to model wypowiedzi w życiu codziennym pojawia się stosunkowo rzadko i nie jest dla niego reprezentatywny⁵², zawęży on to, co może jawić się jako byt, do substancji rozumianej jako to, co ograniczone⁵³. W ten sposób, posługując się definicją (ὀρισμός), która określa coś jako tu-oto obecne, próbuje on uchwycić coś, co na co dzień nie ma wyraźnych granic. W konsekwencji mamy oto sytuację, w której wyrażona w formie sądów wiedza coraz bardziej oddala się od życia, podstawiając w jego miejsce trwałą, jasną i wyraźną byt w sensie obecności. Dostrzegając to „skrzywienie” Arystotelesa w stronę logiki, w stronę wykładania mowy jako sądu i bytu jako trwałej obecności, Heidegger jest przekonany, że, przeciwnie, to właśnie nie logika, lecz retoryka, której Stagiryta pozostawił rozważanie wypowiedzi innych niż twierdzenia, winna stanowić kolejny obszar badawczy, który odsłania się po lekturze *Fizyki*. Retoryka nie jest wiedzą, lecz „możliwością mówienia” tego, co powiedzieć w danej sytuacji należy, tj. właściwym sposobem bycia człowieka razem z innymi ludźmi. Retoryka to „wykładnia konkretnego *Dasein*, hermeneutyka *Dasein*”⁵⁴. Ta „możliwość mówienia w określonej sytuacji” formuje się nie na podstawie sylogistyki, lecz na podstawie umiejętności stawiania właściwych pytań, tworzenia mów i sztuki przekonywania innych. Biorąc to wszystko pod uwagę, jasne się staje, dlaczego *Bycie i czas* nie otwiera logiczna analiza sądu, lecz prezentacja „formalnej struktury pytania” (§ 2) – a więc tej formy wypowiedzi, której badanie – wraz z prośbą i rozkazem – pozostawił Arystoteles retoryce i poetyce⁵⁵.

Heidegger odnosi się do fizyki Arystotelesa, widząc w niej pewną filozoficzno-historyczną alternatywę dla tego projektu bycia przyrody, który leży u podstaw nauk przyrodniczych. Owszem, mówiąc o przyrodzie, dziejach czy też wierze, z reguły odnosi się on do tego ich rozumienia, które stanowi treść tzw. pojęć podstawowych odnośnych nauk, poza tym jednak wskazuje na możliwość budowy ontologii dowolnego obszaru rzeczywistości, która rezygnuje z kurczowego trzymania się wytycznych płynących z danej dyscypliny naukowej. Jak powie parę lat

⁵² BC, s. 202.

⁵³ GA 18, s. 31.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 110, 117; BC, s. 178.

⁵⁵ Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, w: *idem*, *Dzieła wszystkie*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 1990, t. 1, s. 71 (17a).

później odnośnie do przyrody: „Sama przyroda jest bytem spotykanym w obrębie świata i daje się odkrywać na różnych drogach i poziomach”⁵⁶. Oznacza to więc, że owo rozumienie bycia przyrody, które leży u podstaw nauk, jest tylko jednym z możliwych i być może wcale nie najbardziej „adekwatnym”.

Ta możliwość alternatywnych względem nauk ontologii wiąże się ściśle ze zmianą, którą w kontekście problemu nauk i ich dziedzin spotykamy w pismach i odczytach pochodzących z lat 20. XX w. Polega ona na tym, że autor *Sein und Zeit* rezygnuje ze statycznego badania logiczno-ontologicznych struktur nauk i ich dziedzin przedmiotowych na rzecz genealogicznego badania egzystencjalno-ontologicznych źródeł tychże struktur. Chodzi mianowicie o wydobycie źródeł nauk – zarówno nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych – oraz ich dziedzin, wychodząc od charakterystyki podstawowych układów i tendencji tkwiących w samym życiu, które od początku lat 20. XX w. Heidegger nazywa też *Dasein*. Jeśli skupimy się na naukach o życiu, to sprawa wygląda następująco:

Wedle porządku możliwego ujmowania i interpretowania biologia jako „nauka o życiu” ufundowana jest w ontologii *Dasein* – nawet jeśli nie wyłącznie w niej. Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w *Dasein*. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak załedwie-tylko-życie (*Nur-noch-leben*). Życie nie jest czystym byciem obecnym, ale też nie jest *Dasein*⁵⁷.

Jeśli struktury *Dasein* stanowią swego rodzaju twórczą interpretację „filozofii drugiej” Arystotelesa, to okazuje się, że Heidegger nie tylko dostrzega możliwość innego ujęcia przyrody niż ma to miejsce w przyrodoznawstwie, lecz idzie znacznie dalej, mianowicie wykląda i ocenia projekt ontologii przyrody zaproponowanej przez Galileusza, biorąc pod uwagę kryteria ontologii przyrody Stagiryty. Nie tylko w obliczu neopozytywistycznej, ale również neokantowskiej i fenomenologicznej wykładni rzeczywistości świat widziany oczyma Heideggera musi wyglądać jakby był „postawiony na głowie”.

Podstawowe sposoby bycia: egzystencja i obecność

Temat egzystencjalnej genealogii nauk i ich dziedzin przewija się przez wszystkie prace Heideggera pochodzące z lat dwudziestych. Wnioski, do jakich dochodzi on już podczas swych pierwszych wykładów powojennych, mianowicie, że nauka oznacza uprzedmiotowienie życia, jego schematyzację, petryfikację, słowem, że nauka podąża drogą dewastacji życia (*Ent-lebung*)⁵⁸, staną się trwałym punktem odniesienia dla całej późniejszej twórczości. Nie inaczej sytuacja wygląda również

⁵⁶ BC, s. 82.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 63-64.

⁵⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 91 (dalej cyt. jako: GA 56/57); GA 58, s. 75 i n.

w głównym dziele tego okresu. W kontekście pytania o nauki *Bycie i czas* zdaje się nawet przywoływać tę perspektywę, którą, wydawałoby się, Heidegger tuż po I wojnie przekroczył. Paragraf trzeci *Bycia i czasu* niemalże „powtarza” znane z wcześniejszego okresu statyczne przedstawienie stosunku ontologii do nauk szczegółowych. Czego jednak brakuje w tym paragrafie w porównaniu z pracami pochodzącymi z najwcześniejszego okresu, to niejednoznaczności utożsamiania struktury danych obszarów rzeczywistości z pojęciami podstawowymi odnośnych nauk. Heidegger wyraźnie stwierdza, że rzeczywistość jest ontologicznie o wiele bogatsza niż wskazują na to pojęcia podstawowe nauk. Tak więc zadaniem ontologii nie jest odtwarzanie logicznej struktury rzeczywistości, którą wcześniej przedstawiły nauki, lecz uprzednie otwarcie pewnego obszaru rzeczywistości „co do ukonstytuowania jego bycia”.

Tak więc np. filozoficznie pierwotna nie jest teoria tworzenia pojęć w naukach historycznych lub teoria poznania historycznego, ale też nie teoria dziejów jako przedmiotu historii, lecz interpretacja dziejowości tego, co we właściwy sposób bytuje dziejowo. Podobnie pozytywnym wynikiem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jest wkład w opracowanie tego, co w ogóle cechuje przyrodę, a nie jakaś „teoria” poznania. Logika transcendentálna Kanta jest aprioryczną logiką materialną tej dziedziny bycia, jaką jest przyroda⁵⁹.

Mimo tego „podobieństwa” Kantowska ontologia przyrody jest czymś zgoła odmiennym niż ontologia tego, co „we właściwy sposób bytuje dziejowo”, o czym czytamy w zdaniu wcześniejszym. Różnica polega na tym, że Kant tworzy ontologię przyrody, wychodząc od tego jej „obrazu”, który proponuje nowożytnie przyrodoznawstwo, gdy tymczasem Heidegger mówi o ontologii tego, co we właściwy sposób bytuje dziejowo. To ostatnie zaś z całą pewnością nie oznacza pojęcia dziejów, które leży u podstaw nauk historycznych. Czyżby więc Heidegger utożsamiał ontologię tego, co we właściwy sposób bytuje przyrodniczo, z Kantowską krytyką czystego rozumu, a więc koniec końców z naukowym pojęciem przyrody? Z jednej strony bowiem wydaje się, że właśnie tak jest, że nie ma innej przyrody niż ta, którą oferuje matematyczne przyrodoznawstwo, z drugiej – że przyroda we właściwy sposób bytuje jest czymś innym. Żeby rozstrzygnąć tę kwestię w sposób jednoznaczny, potrzeba bliższego przyjrzenia się podstawowym ontologicznym założeniom analityki egzystencjalnej.

Strukturalne podejście do nauk, które pojawia się w paragrafie trzecim, zostaje w następnym podpunkcie skorygowane i uzupełnione przez badanie genealogiczne. Paragraf trzeci kończy się następującym wnioskiem: „Ontologiczne zadanie niededukcyjnej konstrukcji genealogii różnych możliwych rodzajów bycia [w tym bycia przyrody – D.S.] wymaga wcześniejszego rozumienia tego, »co właściwie mamy na myśli mówiąc ‘bycie’«⁶⁰. Oznacza to, że poszczególne ontologie materialne zależą od wyników wypracowanych na łamach „ontologii

⁵⁹ BC, s. 14-15.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 15.

fundamentalnej”, „której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt – *Dasein*”⁶¹. W ramach analiz egzystencjalnych okazuje się, że bycie jako takie stanowi „przedmiotowy” korelat rozumienia, które jest jednym z podstawowych sposobów bycia człowieka (*Dasein*). Badając zawartość tego rozumienia, które pozwala na co dzień w sposób jeszcze przednaukowy rozróżniać poszczególne obszary rzeczywistości, mamy okazję przekonać się, co znaczy dla człowieka świat przyrody i jak zmienia się jej pojęcie za sprawą jego unaukowienia. Ontologia przyrody ma swoje fundamenty w ontologii bycia jako takiego, która ze swej strony zakorzeniona jest w ontologii *Dasein*.

Całość metafizyki ludzkiego bycia ufundowana jest na podstawowym rozstrzygnięciu. Chodzi o rozróżnienie dwóch sposobów bycia: bycia w sensie egzystencji i bycia w sensie obecności. Różnica między nimi jest dwójaka. Po pierwsze:

[...] istota *Dasein* tkwi w jego egzystencji. Dające się w tym bycie wydobyć charakterystyki nie stanowią zatem obecnych „własności” jakiegoś tak a tak „wyglądającego” obecnego bytu, lecz tylko możliwe dlań sposoby bycia. Wszelkie bycie-tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie byciem. Dlatego termin *Dasein*, którym ów byt oznaczamy, nie wyraża „co” tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie⁶².

Oznacza to, że w przypadku *Dasein* mamy do czynienia z prymatem istnienia przed istotą, zaś w przypadku tego, co obecne (między innymi przyrody) prymatem istoty nad istnieniem. Heidegger wprawdzie wspomina o tych klasycznych rozróżnieniach, po to tylko jednak, żeby w następnej chwili je porzucić jako zupełnie nieadekwatne. Ma się jednak nieodparte wrażenie, że ich duch mimo wszystko gdzieś nad całością rozważań się unosi. Po drugie, egzystencja to taki sposób bycia, w ramach którego „posiadającemu” je bytowi chodzi o samo to bycie. Heidegger nazywa to odnoszenie się do siebie samego terminem *Jemeinigkeit* (mojność). „Dlatego nie można ujmować ontologicznie *Dasein* jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego. Takiemu bytowi jego bycie jest »obojętne«, a ściśle biorąc, »jest« tak, że jego bycie nie może mu być ani obojętne, ani nieobojętne”⁶³. Dodać należy, że ta ontologiczna indyferencja bytu innego niż *Dasein* nie dotyczy tylko jego własnego bycia, lecz „obojętność” ta rozciąga się także na bycie wszelkich innych bytów. „Obojętność” bytu innego niż *Dasein* względem „własnego” i „cudzego” bycia prowadzi do dalszych konsekwencji. Bytowi o charakterze bycia obecności, z racji jego „obojętności”, nie przysługuje ontologiczna struktura „bycia-w-świecie”. Świat bowiem, pojęty

⁶¹ *Ibidem*, s. 47.

⁶² *Ibidem*, s. 53. Pozostawiam termin *Dasein* w oryginalnym brzmieniu. Zwracam ponadto uwagę, że w tekście tłumaczenia istnieje poważny błąd. Czytamy w nim mianowicie, że „wszelkie bycie-tak-a-tak tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem”, gdy tymczasem w oryginale mamy wyraźnie *Sein* a nie *Seiende*, wobec czego powinno być nie: „w pierwszym rzędzie bytem”, lecz: „w pierwszym rzędzie byciem”. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006 (19), s. 42.

⁶³ BC, s. 54.

egzystencjalnie, jest sposobem bycia *Dasein*, dzięki któremu rzeczy stają się jawne co do ich sposobów bycia, w tym także obecności. To, co obecne, jest wprawdzie „w” świecie *Dasein*, tzn. występuje w nim, pojawia się w nim, jest „wewnątrzświatowe”, ale nie ma świata (*weltlos*)⁶⁴. Egzystencjalne pojmowanie świata różni się od jego ujęcia kategorialnego. „Egzystencjały i kategorie to dwie podstawowe możliwości charakterów bycia. Odpowiadający im byt wymaga za każdym razem innego sposobu pierwotnego dopytywania: byt stanowi „kto” (egzystencja) albo „co” (obecność w najszerszym sensie)”⁶⁵.

To, że Heidegger odróżnia dwa podstawowe sensory bycia: obecność i egzystencję, nie oznacza, po pierwsze, że występują one obok siebie w sposób zupełnie niezależny, oraz, po drugie, że mają one tę samą ontologiczną rangę. Na podstawie treści paragrafu czwartego wiemy, że „prymat ontyczno-ontologiczny” przysługuje bytowi o sposobie bycia egzystencji. To właśnie z perspektywy jej specyficznego ukonstytuowania, do którego należy m.in. zdolność rozumienia wszelkiego bytu pod kątem jego bycia, mamy dostęp do sposobu bycia przyrody. Ten ostatni nie jest więc ani niezależny od egzystencji, ani – wbrew temu, o czym mówi część tradycji, zwłaszcza tradycji pokartezjańskiej – nie stanowi najbardziej podstawowej warstwy ontologicznej. Jest raczej czymś wtórnym względem tego, jak jest *Dasein*: „Jakkolwiek by interpretować to bycie „natury”, w s z y s t k i e *m o d i* bycia bytu wewnątrzświatowego są ufundowane ontologicznie w światowości świata, a przez to w fenomenie bycia-w-świecie”⁶⁶. „W porządku ontologicznych związków fundowania i możliwego kategorialnego lub egzystencjalnego wykazywania” mamy oto następującą sytuację: dwoma podstawowymi sposobami bycia jako takiego są obecność i egzystencja. Ta zaś jest ogółem tego, co jest obecne „w” świecie, co jest „wewnątrzświatowe”⁶⁷. Obecność więc jest *modusem* egzystencji, jako że świat, wobec tego także to, co „w” nim, jest podstawowym egzystencjałem. Obecność identyfikuje Heidegger także z tym, co tradycja określa mianem „realności”⁶⁸. Jest ona „czystą obecnością rzeczy”. Przy tym zastrzega on jednak, że obecność jako realność nie pokrywa się do końca z tym, co wewnątrzświatowe, jako że nie wszystko, co wewnątrzświatowe, jest rzeczą. Czytamy: „Nie każda jednak obecność jest obecnością rzeczy. »Natura«, która nas »otacza«, jest wprawdzie bytem wewnątrzświatowym, nie wykazuje jednak ani sposobu bycia czegoś poręcznego, ani czegoś obecnego w sposób »rzeczy przyrodniczej«”⁶⁹. Poręczność jest spo-

⁶⁴ To, o czym Heidegger w *Byciu i czasie*, jedynie wspomina, stanie się w wykładzie z semestru zimowego 1929/1930 roku głównym kryterium klasyfikacji bytów nieożywionych, ożywionych i człowieka. Zob.: M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992 (2).

⁶⁵ BC, s. 57.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 269.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 256.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 268-269.

⁶⁹ *Ibidem* s. 269.

sobem bycia narzędzia⁷⁰. Przez „naturę” rozumie Heidegger przyrodę w sensie romantycznym⁷¹. W obrębie sposobu bycia obecności mamy więc ostatecznie co najmniej trzy sposoby bycia: to, co poręczne, obiekty przyrodnicze oraz „naturę”. O dziele sztuki w *Byciu i czasie* jeszcze się nie wspomina.

Wątpliwości może budzić uznanie tego, co poręczne za *modus* obecności. Pytanie jest następujące: czy poręczność jest modyfikacją obecności, czy raczej odwrotnie – to, co obecne jest pochodne względem poręczności?⁷² Wprawdzie Heidegger zauważa, iż poręczność w porządku ontycznym „istnieje” („*es gibt*“) tylko na gruncie tego, co obecne, to jednak nie znaczy to, że ontologicznie jest wcześniejsza. Zdaniem autora *Sein und Zeit* to, co obecne, jest jedynie prywatnością tego, co poręczne⁷³. Jeśli za słuszny uznaje Heidegger drugi człon tej alternatywy, wówczas gwoździ ścisłości należałoby odróżnić dwa pojęcia obecności. Obecność w sensie szerszym jest przeciwieństwem tego, co egzystencjalne, jej modalnościami zaś są wspomniane trzy sposoby bycia. Obecność w sensie węższym przysługuje natomiast tylko bytom skrojonym na modłę poznania matematyczno-przyrodniczego.

Drugie „ujęcie” przyrody: przyroda poza byciem

Zanim scharakteryzujemy pokrótce poszczególne pojęcia przyrody, zwróćmy uwagę na jeden istotny szczegół. Idąc tropem najważniejszej figury myślowej *Bycia i czasu*, która możliwość i konieczność podstawowego pytania o sens bycia upatruje w fakcie przedrozumienia przez *Dasein* wszelkiego bytu, należałoby powiedzieć, że nie istnieje nic, co nie byłoby związane z kontekstem wcześniejszego rozumienia. Wszystko, co *Dasein* spotyka na swojej drodze życiowej, także przyroda – czy to będzie „rzeczywistość przyrodnicza”, czy „natura” romantyków – jest tym, czym jest, tylko w horyzoncie wcześniejszego rozumienia bycia. Jednak w jednym z fragmentów *Bycia i czasu* natrafiamy na niejasną „możliwość” – biorę to słowo w cudzysłów, albowiem nie jest to możliwość przysługująca *Dasein* – przyrody, która wykracza poza ten ontologiczno-hermeneutyczny kontekst. Czytamy:

Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. [...] Sens „ma” tylko *Dasein*, jako że otwartość bycia-w-świecie daje się „wypełnić” przez odkrywalny w niej byt. Dla tego tylko *Dasein* może być sensowne lub bezsensowne. Oznacza to: jego własne bycie i wraz z nim otwarty byt mogą być przyswojone przez rozumienie lub pozostać odrzucone przez niezrozumienie.

Jeśli przyjąć tę z gruntu ontologicznie-egzystencjalną interpretację pojęcia „sensu”, to wszelki byt o sposobie bycia odmiennym od *Dasein* trzeba pojmować

⁷⁰ *Ibidem*, s. 89.

⁷¹ *Ibidem*, s. 84.

⁷² *Ibidem*, s. 92.

⁷³ *Ibidem*, s. 79, 93 i n., 202, 448 i n.

jako niesensowny, z istoty w ogóle pozbawiony sensu. „Niesensowny” nie oznacza tu żadnej oceny, lecz daje wyraz pewnemu ontologicznemu określeniu. I tylko to, co niesensowne (*Unsinnige*), może się sensowi sprzeciwiać (*widersinnig*). Coś obecnego jako spotykane w *Dasein* może niejako występować przeciw jego byciu, na przykład w przypadku druzgocących i niszczących zjawisk przyrody (*Naturereignisse*)⁷⁴.

Katastrofy naturalne są czymś, co pozostaje poza polem rozumienia. Wprawdzie Heidegger nazywa je tym, co obecne, ale, biorąc rzecz ściśle, nie przysługuje im ani sposób bycia tego, co obecne, ani egzystencja. Jest to czysty „gwałt”, „wtargnięcie”, „przemoc”, którą „coś” całkowicie „obcego” wywiera na *Dasein*. „Coś” spoza świata, a więc także „coś” spoza bycia i bytu, spoza bycia i prawdy, spoza nauk i ontologii⁷⁵. „Istnienie” poza istnieniem, „coś”, co wykracza poza najbardziej bezdenne „otchłanie bezsensu”⁷⁶ samego bycia. Levinas nazywa to *il y a*⁷⁷. W *Byciu i czasie* Heidegger poprzestaje na cytowanym jednym skąpym akapicie. Pewne światło rzuca dopiero tekst wykładu z roku 1935 pt. *Wprowadzenie do metafizyki*, podczas którego interpretuje on słowa chóru z *Antygony* o „niesamowitości (*δεινόν*) człowieka”. *Δεινόν* to „gwałtowny, pełen przemocy”. Człowiek jest *δεινόν*, ponieważ odpowiada przemocą i gwałtem na potęgę żywiołów. To one w pierwszej kolejności są *δεινοί*. „Człowiek zaś jest *δεινόν* po pierwsze o tyle, o ile jest wystawiony na to coś przemożnego, gdyż istotowo należy do bycia właśnie”⁷⁸.

Trzecie ujęcie przyrody: przyroda jako przedmiot przyrodoznawstwa

Wróćmy na grunt tego, co podlega rozumieniu, a więc także ontologicznej eksplikacji. Jak w kontekście różnicy między obecnością i egzystencją przedstawia się pojęcie przyrody? Zauważyliśmy wcześniej, że w ramach tego, co obecne w szerszym tego słowa znaczeniu Heidegger odróżnia to, co poręczne, obiekty przyrodnicze oraz „naturę”. Dla zrozumienia Heideggerowskiej ontologii przyrody z okresu *Bycia i czasu* znaczenie mają wszystkie te modyfikacje, także sposób bycia poręczności. Odnośnie do pojęcia „natury” jedynie sygnalizuje on możliwość takiego nienaukowego rozumienia przyrody, jakie spotykamy w pismach romantyków. Dopiero po tzw. zwrocie, mniej więcej od czasu wydania *Źródła dzieła sztuki* (1935), pierwszego wykładu o poezji Hölderlina (1934/1935) i wykładu o tekście Schellinga pt. *O istocie ludzkiej wolności (1809)* (1936) pojęcie „natury”

⁷⁴ *Ibidem*, s. 194-195.

⁷⁵ Skoro wszelkie bycie, byt i prawda są związane z *Dasein*. Por. *ibidem*, s. 291.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 195.

⁷⁷ E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wyd. Homini, Kraków 2006, s. 90 i n.

⁷⁸ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 140.

zyskuje ważne miejsce w Heideggerowskich rozważaniach. W pracach z lat 20. XX w., zwłaszcza w *Byciu i czasie*, o wiele więcej miejsca poświęca Heidegger pojęciu przyrody w sensie matematycznego przyrodoznawstwa (obecności w sensie węższym)⁷⁹. Zauważyliśmy wcześniej, że w pracach pochodzących z tego okresu naukowe pojęcie przyrody pojawia się w ramach rozważań nad zagadnieniem „teoretyzacji”. Jego rozwiązanie jest o tyle niezbędne, że od niego zależy powodzenie nowego projektu fenomenologii jako nauki prymordialnej.

W tym „metodologicznym” kontekście występuje naukowe pojęcie przyrody już podczas pierwszego znanego nam wykładu z roku 1919. W jednym z jego fragmentów Heidegger zadaje fenomenologiczne pytanie o to, co widzę, gdy widzę jakąś rzecz spotykaną w najbliższym otoczeniu (np. tę oto katedrę)⁸⁰. Zarówno przedstawiciele neopozytywizmu, neokantyzmu, a także fenomenologii twierdzą – w zgodzie z założeniami kartezjańskiego dualizmu – że tym, co n a j p i e r w widzę, jest materialna trójwymiarowa bryła, której powierzchnia ma określoną barwę. Najpierw widzę więc przedmiot, „czyste coś”. Opis jego obiektywnych właściwości oferuje matematyczne przyrodoznawstwo. Na tę materialną bryłę narzucone zostaje n a s t ę p n i e znaczenie, użytkowa wartość, funkcja, która „zabarwia” obiektywnie istniejącą „bryłę” subiektywną warstwą celów, odnosi ją do podmiotu. Zdaniem Heideggera jest to całkowicie błędna interpretacja. To, co widzę, jest raczej o d r a z u rzeczą mającą znaczenie, jest o d s a m e g o p o c z ą t k u pewnym określonym narzędziem. To ostatnie nie występuje nigdy w izolacji, lecz pozostaje zanurzone w całokształcie narzędziowym, w określonym kontekście sytuacyjnym. Przez sytuację rozumie Heidegger jedność wzajemnych odniesień między działającym człowiekiem, jego najbliższym otoczeniem i innymi ludźmi. Nawet dla kogoś, kto nie wie, do czego służy dana rzecz, jest ona najpierw „czymś, z czym nie wiadomo, co począć” – dopiero ewentualnie p ó ź n i e j i to za sprawą przyjęcia specjalnego, wyuczonego „nastawienia” staje się ona obserwowalnym obiektem. Nic, co spotykam w strumieniu mojego życia, czy to będą inni ludzie, czy to będą narzędzia, czy też przyroda, nie ma pierwotnie charakteru czegoś obecnego i substancjalnego, lecz stanowi złożony splot relacji. Heidegger nie zgadza się z Arystotelesem, że relacja jest bytowo „najsłabsza” (ἧκιστῶ)⁸¹, nie zgadza się jednak również z Ernstem Cassirerem, że przeciwstawiona pojęciu substancji relacja oznacza tyle co pojęcie serii (*Reihe*) czy funkcji⁸². Już podczas zajęć seminaryjnych u Rickerta w semestrze zimowym 1913/1914 Heidegger negatywnie odnosił się do rozprawy Cassirera z roku 1910 pt. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, twierdząc, że neokantowskie założenia filozofii Cassirera czynią

⁷⁹ BC, s. 79, 93 i n., 202, 448 i n.

⁸⁰ GA 56/57, s. 70 i n.

⁸¹ Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. trójjęzyczne, przeł. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 2, s. 331 (1088a 30).

⁸² E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Wyd. Marek Derewiecki, Antyk, Kęty 2008, s. 35-40.

go niezdołnym do ujęcia rzeczywistości historycznej, którą tworzą jednostki⁸³. Krytykę Cassirerowskiego pojęcia relacji spotykamy również w wykładzie z roku 1925⁸⁴, a także w *Byciu i czasie*. Zdaniem Heideggera relacje między narzędziami „opierają się wszelkiej matematycznej funkcjonalizacji”. „Pojęcia funkcyjne tego typu są ontologicznie w ogóle możliwe tylko w stosunku do bytu, którego bycie ma charakter czystej substancjalności”⁸⁵. Oznacza to, że w istocie Cassirerowska teoria tworzenia pojęć zakłada albo jeszcze mocniej: stanowi skrojoną na użytek matematycznego przyrodoznawstwa pochodną tego samego rozumienia bycia, które występuje już u Arystotelesa (bycie jako trwała obecność, substancja). Wraz z taką „funkcjonalizacją” na co dzień spotykane rzeczy zamieniają się w matematyczno-fizykalne „procesy” i „zjawiska”. Heidegger nazywa to przejście od rozumienia bycia jako poręczności do rozumienia bycia jako przedmiotowości mianem „odżyciowienia” (*Entlebung*)⁸⁶. Polega ono na zatrzymaniu strumienia życia i „uprawianiu teorii”, w której dokonuje się wyblaknięcie, uprzedmiotowienie i rozkład życia. Zdaniem Heideggera cała dotychczasowa wiedza skażona jest „ogólnym panowaniem tego, co teoretyczne”⁸⁷. Myśl ta występuje w pracach wielu wcześniejszych autorów. Heideggerowi jednak nie chodzi o to, żeby kosztem istniejących nauk dowartościować tzw. światopogląd, czy to religijny, czy to estetyczny, lecz o to, żeby wypracować możliwość innej formy poznania naukowego – tj. poznania, które ani nie rozplywałoby się w „przeżywaniu”, ani nie kostniałoby w czystej obserwacji, mimo to pozostawało bliskie życiu i zachowywało rygor naukowej metodyczności.

Teoretyzacja ma różne stopnie, którym odpowiadają różne stopnie „żywołności” przeżywania. Im wyższy stopień teoretyzacji, im bardziej „obiektywne” jest poznanie, tym życie ulega większej degradacji. Najwyższą sferą uprzedmiotowienia jest przyroda w tej postaci, którą przedstawia matematyczne przyrodoznawstwo. „Przyroda – pojmowana ontologicznie – jest granicznym przypadkiem bycia możliwego wewnątrzświatowego bytu”⁸⁸. Interesujące jest to, że wewnątrzświatowe bycie naukowych „faktów” przyrody Heidegger wiąże z ich całkowitym oderwaniem od świata (*weltlos*). Skoro całością różnorodności treści, którymi żyje życie, jest świat, innymi słowy, skoro życie jest zawsze życiem-w-świecie, to odżyciowienie jest jednoznaczne z odświatowieniem (*Entweltlichung*). Im coś jest bardziej wewnątrzświatowe, tym mniej jest-w-świecie. Okazuje się jednak, że im mniej jest-w-świecie, tym bardziej na ów świat wskazuje, tym bardziej „domaga się” świata. Idea świata ma więc podstawowe znaczenie dla genealogiczno-egzy-

⁸³M. Heidegger / H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 79.

⁸⁴GA 20, s. 273.

⁸⁵BC, s. 113.

⁸⁶GA 56/57, s. 74 i n.; GA 58, s. 77.

⁸⁷GA 56/57, s. 87.

⁸⁸BC, s. 84.

stencjalnej ontologii obiektu przyrodniczego – tym bardziej, że w dziejach filozofii przyroda była zwykle utożsamiana ze światem⁸⁹.

Właśnie ten związek przyrody ze światem ulega w myśleniu Heideggera odwróceniu. „Żyjąc w najbliższym otoczeniu (*Umwelt*), wszystko dla mnie znaczy wszędzie i zawsze, jest światowe (*welthaft*), »światuje« (*»es weltet«*) [...]”⁹⁰. Pojęcie świata stanowi egzystencjał i oznacza to, „w czym” życie żyje⁹¹ – „treść faktycznego doświadczenia życiowego”⁹², całokształt narzędziowych odniesień, uniwersum znaczeń, które człowiek, działając, interpretuje. Świat to przestrzeń rozumienia⁹³, całość projektowanych możliwości⁹⁴. Składa się on z trzech okręgów: świata najbliższego otoczenia (*Umwelt*), świata wspólnego (*Mitwelt*) oraz świata mnie samego (*Selbstwelt*)⁹⁵. Dla „pojawienia się” przyrody w sensie fizyki szczególnie istotne są te modyfikacje, którym podlega otoczenie (*Umwelt*).

Wejście w nastawienie naukowe powoduje, że ów tworzący *Umwelt* całokształt odniesień ulega najpierw zatrzymaniu i rozerwaniu, następnie nowemu uszeregowaniu według przyjętego projektu bycia tego, co obecne. W ten sposób rzeczy tracą swoje dawne znaczenia, zostają do pewnego stopnia (nigdy całkowicie) wyjęte ze świata i jawią się już tylko jako przedmioty występujące „w” świecie. Za tą zmianą rozumienia bycia rzeczy spotykanych w najbliższym otoczeniu idzie zmiana w rozumieniu samego świata. Świat nie oznacza już sposobu bycia *Dasein*, lecz „ogół bytu, który może być obecny w świecie”⁹⁶. Świat staje się „światem”, tzn. przyrodą.

Dlaczego jednak to oderwanie od świata bytu przyrodniczego wskazuje na sam świat? Heidegger pokazuje, że przemiana rozumienia bycia z poręczności na obecność dokonuje się częstokroć w sytuacji zepsucia się narzędzia lub jego braku. Używanie narzędzia związane jest z rozumieniem jego działania i celu, do którego zostało skonstruowane. Kiedy narzędzie się psuje lub gubi, wówczas działanie natrafia na pewien opór. To właśnie w fenomenie „oporu” Dilthey i Scheler, idąc za Kartezjuszem, dostrzegali potwierdzenie realności świata. Heidegger zawęży sensowność powoływania się na to doświadczenie tylko i wyłącznie do tego, co wewnątrzświatowe⁹⁷. To ostatnie ukazuje się jako coś-prawie-już-tylko-obecnego w sytuacji zmiany sposobu bycia narzędzia. Modyfikację tę opisują trzy fenomeny: ekspanowanie (*Auffälligkeit*), natrętność (*Aufdringlichkeit*) i uporczywość (*Aufsä-*

⁸⁹ Ze względu na objętość niniejszego artykułu musimy zrezygnować z wchodzenia w szereg relacji między światem i przyrodą.

⁹⁰ BC, s. 73.

⁹¹ GA 61, s. 85-86.

⁹² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 14.

⁹³ BC, s. 111.

⁹⁴ M. Heidegger, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: *idem*, *Znaki drogi*, przeł. zbiorowe, Spacja, Warszawa 1999, s. 150.

⁹⁵ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 14; GA 58, s. 43 i n.

⁹⁶ BC, s. 83.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 266-268.

sigkeit) narzędzia⁹⁸. Kiedy narzędzie wchodzi w któryś z tych trzech momentów bycia, wskazuje w sposób prywatny na świat jako taki. Byt o charakterze bycia obecności stanowi wyrwę, naruszenie płynności przechodzenia z jednego działania do drugiego. Za sprawą tego zatrzymania „anonsuje się świat”.

Umwelt

Wraz z pojęciem *Umweltu* natrafiamy ponownie na trop „biologicznego” aspektu życia (*Dasein*). Również Heidegger wspomina o biologicznych korzeniach tego pojęcia⁹⁹. Wskazuje na osobę Karla E. von Baera jako prekursora odnowionego na początku XX w. w biologii zainteresowania tym terminem. Najbardziej znaną koncepcję otoczenia przedstawił Jacob Johann von Uexküll w roku 1909 w rozprawce pt. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*¹⁰⁰. Bezpośrednio odnosi się Heidegger do tej pracy Uexkülla, jak również przede wszystkim do jego późniejszej *Theoretische Biologie* (1920), podczas wspomnianego już wykładu z semestru zimowego 1929/1930.

Celem badań Uexkülla jest „położenie podwalin pod biologię” – a więc stworzenie ontologii tego, co żywe. Tylko na tym poziomie rozważań można uzyskać „rozumienie tego, jak istota żywa porządkuje i opanowuje chaos nieorganicznego świata. [...] Z niezmierzonej różnorodności nieorganicznego świata każde zwierzę uzyskuje sobie po prostu to, co mu pasuje, tzn. stwarza ono sobie swoje potrzeby adekwatnie do swojego własnego planu budowy (*Bauplan*)”¹⁰¹. Zdaniem Uexkülla zwierzę jest „funkcjonalną jednością”. Posiada ono pewien plan budowy (*Bauplan*) – podobnie jak maszyna posiada projekt określający jej budowę i funkcję. Zwierzę jednak nie jest maszyną, albowiem posiada „ponadmaszynowe” własności, takie jak tworzenie form, regenerację i samoregulację. Odpowiednio do owego *Bauplanu* zwierzę „stwarza” własne otoczenie. „*Umwelt* [...] jest zawsze częścią samego zwierzęcia [...]”¹⁰². Nie ma wspólnego wszystkim zwierzętom środowiska, lecz każde zwierzę zgodnie ze swoim *Bauplanem* żyje we własnym otoczeniu, które rozpoznaje dzięki zmysłom (receptorom) i na które oddziałuje poprzez aparat ruchu (efektory). To wzajemne oddziaływanie tworzy tzw. refleks¹⁰³. Jest on „odpowiedzią jakiejś części ciała zwierzęcia na oddziały-

⁹⁸ *Ibidem*, s. 93-98.

⁹⁹ BC, s. 74 i n.

¹⁰⁰ J.J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1909. W Polsce pisał o Uexküllu m.in. K. Szewczyk (zob.: *idem*, *Jacob von Uexküll: Uniwersum życia w miejsce obiektywnego świata astronomów i fizyków*, w: *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A.M. Kaniowski, Wyd. UŁ, Łódź 1993, s. 141-148; *idem*, *Uexküll Jacob, Theoretische Biologie*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1994, t. 2, s. 433-437.

¹⁰¹ J.J. von Uexküll, *op. cit.*, s. 5.

¹⁰² *Ibidem*, s. 196.

¹⁰³ *Ibidem*, rozdz. IV.

wanie świata zewnętrznego”¹⁰⁴. *Umwelt* jednego zwierzęcia obejmuje także inne istoty żywe. Nie tylko drapieżnik jest dostosowany do ofiary, ale także ofiara do drapieżnika. Moglibyśmy określić przyjętą przez Uexkülla metodę badań jako „fenomenologiczną”. Podczas badania różnych *Umweltów* powinniśmy zapomnieć o naszym antropocentrycznym światopoglądzie i poprzez analizę planu budowy starać się odtworzyć obraz zwierzęcego świata. Jedyne, co należy brać pod uwagę, to *Bauplan* zwierzęcia i oddziaływanie czynników zewnętrznych, które ów plan budowy dopuszcza. W ten sposób otrzymujemy obraz najbliższego otoczenia (*Umwelt*) zwierzęcia, który jest całkiem różny od ludzkiego, a także jego świat wewnętrzny (*Innenwelt*), który powstaje na drodze odbierania pobudzeń¹⁰⁵.

Zaproponowana przez Uexkülla koncepcja *Umweltu* pozwala otworzyć, dotrzeć i zrekonstruować światy najbliższego otoczenia, w których żyją różne gatunki zwierząt – bez wpisywania w nie ludzkiego obrazu rzeczywistości. Podążając za Baera interpretacją Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, Uexküll jest zdania, że każde zwierzę posiada inne formy przestrzeni i czasu. Interesujące jest to, że Heidegger i Uexküll nie tylko w „podobny” sposób rozumieją pojęcie *Umweltu*, ale obaj wprowadzili to pojęcie w tym samym celu, tyle że względem innego „przedmiotu”. Zarówno Heidegger, jak i Uexküll używają pojęcia najbliższego otoczenia, chcąc zdystansować się do tego rozumienia świata, które oferuje matematyczne przyrodoznawstwo. Heidegger czyni to ze względu na człowieka, Uexküll – ze względu na zwierzę. Jednak mimo wyraźnych podobieństw treści i celu, w oczach Heideggera stosowane przez niego pojęcie *Umweltu* i to, którego używa Uexküll, nie ma tej samej ontologicznej rangi. Zdaniem autora *Bycia i czasu* pojęcie, które funkcjonuje w biologii, jest ontologicznie nieprzejrzyste i pozostanie takim dopóty, dopóki nie będą dostatecznie wyeksplikowane struktury bycia-w-świecie. „Dopiero dzięki zorientowaniu na tak pojętą strukturę ontologiczną można drogą prywatności apriorycznie wyodrębnić ukonstytuowanie bycia »życia«”¹⁰⁶. Oznacza to w konsekwencji dwie rzeczy. Po pierwsze, że wbrew biologicznemu pluralizmowi, dla którego istnieje wiele równoległych, równie doskonałych, monadycznych światów, pośród których jest także świat człowieka¹⁰⁷, Heidegger utrzymuje ontologiczno-ontyczny prymat bytu ludzkiego. Po drugie, wbrew ewolucjonizmowi Heidegger jest przekonany, iż to, jak rozumiemy zwierzę, zależy od tego, jak rozumiemy człowieka, nie odwrotnie. *Umwelt* zwierzęcia dany jest nam tylko przez analogię z naszym własnym¹⁰⁸. Czy jest tak dlatego, że – jak powiada Giorgio Agamben – pierwsza „różnica między człowiekiem a zwierzęciem tkwi wewnątrz samego człowieka”¹⁰⁹, że człowiek odnajduje „zwierzę” naprzód w sobie, a następnie rzu-

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 54.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 6.

¹⁰⁶ BC, s. 75.

¹⁰⁷ Zob.: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przekład zbiorowy, PIW, Warszawa 1988, s. 50-55.

¹⁰⁸ GA 20, s. 305.

¹⁰⁹ G. Agamben, *Otwarte (Fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna”, 2008, nr 1, s. 126.

tuje je na inne zwierzęta? Odpowiedź na to pytanie otwiera dotąd nierozważany obszar „obecności” przyrody, jakim jest p o d s t a w a ludzkiego bycia.

Czwarte ujęcie przyrody: przyroda najbliższego otoczenia

To wskazanie na sposób bycia człowieka jako ideę przewodnią rozumienia przyrody przypomina nam, że obok niezrozumiałej przyrody „poza światem”, nieco mniej mglistego pojęcia „natury” w sensie romantyków oraz przyrody jako obiektu badań przyrodniczych („przypadek graniczny”) istnieje jeszcze czwarty sens mówienia o przyrodzie, mianowicie ten, do którego człowiek odnosi się na co dzień, p o z o s t a j ą c wiernym swemu *Umweltowi*. Jest to (1) przyroda w sensie „surowca” („materiału”) oraz (2) „przyroda najbliższego otoczenia” (*Umweltnatur*)¹¹⁰. Żyjąc w swoim otoczeniu, człowiek rozumie świat na sposób poręczności. Rzeczy są narzędziami. Na gruncie tradycyjnej ontologii istnieje wyraźny podział między światem ludzkich wytworów (τέχνη) i światem natury (φύσις)¹¹¹. Tymczasem zdaniem Heideggera podział ten co najwyżej pokrywa się z dwoma rodzajami tego, co obecne (poręczność i przedmiotowość przyrody), nie wyczerpuje jednak bogactwa możliwych znaczeń tego, co przyrodnicze. Przyroda bowiem może podzielać również sposób bycia poręczności. Produkując i używając narzędzi, natrafiam na materiały, z których są one wykonane. Materiały te mogą być dwojakie: część z nich (np. skóra i futro) mogą pochodzić od zwierząt hodowlanych bądź też żyjących na wolności, a więc od istot żywych, które zostały „wytworzone” bądź „zawsze już były poręczne”, część z nich natomiast (np. metal, brąz, węgiel) pochodzi z przyrody nieożywionej¹¹². Od tego pojęcia przyrody jako materiału Heidegger odróżnia „przyrodę otoczenia”, która zostaje odkryta wraz ze „światem publicznym” – ze światem innych ludzi.

W drogach, ulicach, mostach, budynkach zatroskanie odkrywa przyrodę w określonym kierunku. Zadaszając peron, wzięto pod uwagę złą pogodę, oświetlenie publiczne uwzględnia ciemność, tzn. specyficzną zmienność obecności i nieobecności światła dziennego, czyli – „pozycję słońca”. W zegarkach uwzględnione jest zawsze określone miejsce w systemie świata¹¹³.

To rozumienie przyrody jako narzędzia jest czymś zgoła odmiennym od naukowego pojęcia przyrody. Do pewnego stopnia pojęcia te się wykluczają. Wydaje się, że tak samo obce jest to pojęcie przyrody, które wymieniliśmy na pierwszym miejscu: „przyroda jako coś, co »urzeka« i »inspiruje«, co nas osacza, zniewala pięknem krajobrazu”¹¹⁴. Jednak rozumienie przyrody jako narzędzia i „natura

¹¹⁰ BC, s. 90-91.

¹¹¹ Arystoteles, *op. cit.*, s. 87 (192b).

¹¹² BC, s. 90.

¹¹³ *Ibidem*, s. 91.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 90.

w sensie romantyków” mają się do siebie o wiele bliżej, niż te same pojęcia wobec modeli fizyki. Bliskość tych dwóch rodzajów pojęć przyrody względem trzeciego związana jest z pewną istotną różnicą w strukturze ludzkiego zachowania.

Pojęcie przyrody w kontekście struktury ludzkiego zachowania

W wykładzie z roku 1919 porównuje Heidegger dwa pojęcia przyrody: poznanie gwiazdy przez astrofizyka oraz poetycki opis słońca, przedstawiony przez chór w *Antygonie* Sofoklesa¹¹⁵. Wraz z uświadomieniem sobie kontrastu między nimi rodzi się „problem »jak« różnych sposobów przeżywania”¹¹⁶. W pierwszym doświadczeniu abstrahujemy całkowicie od nas samych, stajemy na stanowisku „niezaangażowanych obserwatorów”, ciało niebieskie „gwiazda” zostaje przedstawione bez uwzględniania naszej kondycji fizyczno-duchowej i położenia historycznego, społecznego, kulturowego czy ekonomicznego. Naprzeciwko obiektu przyrodniczego staje więc czysty podmiot wyposażony w obiektywizujące i uprzedmiotawiające instrumentarium poznawcze. W przypadku drugiego doświadczenia, widząc słońce, jesteśmy „przy nim” całą naszą osobą, ono jest „dla nas”, zostaje przywłaszczone (*er-eignet*) przez nas takimi, jakimi jesteśmy w pełni naszego istnienia. „Dla nas” słońce nie jest żadną rzeczą, lecz wydarzeniem (*Ereignis*).

Ta różnica w doświadczeniu rzeczy nie leży po stronie treści, lecz sposobu przeżywania (*Erlebnis*). Heidegger odróżnia trzy momenty strukturalne sytuacji, w której coś spotykamy:

1. Treść (*Gehalt*), czyli to, co jest doświadczane;
2. Odniesienie (*Bezug*), czyli to, jak coś jest doświadczane;
3. Akt (*Vollzug*), czyli sposób realizacji odniesienia¹¹⁷.

Codziennie nasze życie skupione jest całkowicie na treści. Jej całościowy sens (*Gehaltssinn*) określa pojęcie świata.

W treści rozgrywają się wszelkie zmiany życia. W trakcie faktycznie przeżywanego dnia zajmuję się różnymi sprawami, ale w faktycznym życiu nie uświadamiam sobie różnorodnych postaci mojego reagowania na nie, co najwyżej napotykam je w samej treści, które doświadczam: faktyczne doświadczenie życiowe wykazuje indyferencję, jeśli chodzi o sposób doświadczania¹¹⁸.

W *Byciu i czasie* tę obojętność wobec sposobu doświadczania Heidegger będzie identyfikował z „niewłaściwym” rozumieniem bycia, tzn. tym, które pojmuje bycie na podstawie tego, co spotyka w świecie – na podstawie bytu¹¹⁹. Tymczasem właściwe rozumienie bycia odsłania się za sprawą zwrócenia uwagi

¹¹⁵ GA 56/57, s. 74.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 75.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 59; GA 58, s. 260-261; GA 61, s. 53.

¹¹⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 15.

¹¹⁹ BC, s. 20-21.

na sens odniesienia (*Bezugssinn*). Albowiem „wszystko, co w życiu spotykamy, napotykamy »jakoś«”¹²⁰. Za Husserlem owo „jakoś” dania rzeczy nazywa Heidegger „fenomenem”¹²¹. Pełny fenomen obejmuje trzy wymienione sensy, jednak dla wczesnego Heideggera najważniejszy jest sens odniesienia. Fenomenem jest w pierwszej kolejności nie sama rzecz (treść), lecz sposób jej jawienia się, który zawiera w sobie moment subiektywności, a więc to, co na co dzień nie jest w ogóle brane pod uwagę. Zwrócenie uwagi na odniesienie daje okazję uświadomienia sobie, jak rzeczy jawią się „dla mnie”. Innymi słowy, wraz z sensem odniesienia prymat przejmuje *Selbstwelt*. Dopiero za sprawą zmiany nastawienia ukazuje się sens odniesienia.

Owa różnica w doświadczeniu słońca nie wynika z różnicy treści, lecz odniesienia. Astrofizyk inaczej odnosi się do słońca niż czyni to chór w *Antygonie*. Poznanie naukowe, odmiennie niż codzienne nasze obchodzenie się z rzeczami, uwzględnia sposób odniesienia, czyni to jednak tylko po to, by jeszcze mocniej wyeksponować doświadczaną treść. Jak wiadomo, warunkiem poznania naukowego jest zawieszenie osobistego odniesienia badacza do obserwowanej rzeczy, przyjęcie postawy „teoretycznej”, „niezaangażowanej”. Żeby to zrobić, potrzeba odwrócenia uwagi z rzeczy na odniesienie do niej. W tym samym momencie jednak, w którym badacz dostrzega swoje odniesienie do rzeczy, dokonuje jego zawieszenia. Celem tego wzięcia w nawias własnego stosunku do rzeczy jest ukazanie rzeczy taką, jaką ona jest sama w sobie – bez żadnej domieszki subiektywności. Oczywiście takie zawieszenie wszelkiego odniesienia ma swoje granice, a mianowicie zatrzymuje się ona na sobie samym – na odniesieniu teoretycznym. W ten sposób powstaje „metodyczna fikcja”, jakoby odniesienie teoretyczne oznaczało brak wszelkiego odniesienia. Tymczasem Heidegger pokazuje, że odniesienie teoretyczne nie jest wcale przezroczyste, lecz decyduje o pewnej optyce, za sprawą której rzeczy jawią się np. jako kwantyfikowalne obiekty. Z tą „naiwnością” nauk zrywa fenomenologia Husserla, jednak i ona popełnia poważny błąd, który uniemożliwia dotarcie do czystego jawienia się. Mianowicie utożsamiając *Bezugssinn* z obszarem czystej świadomości, czyni z odniesienia kolejną dziedzinę przedmiotową, która próbuje badać, przyjmując ideał poznania naukowego¹²².

W „estetycznym” odniesieniu do słońca wcale nie próbuje się zerwać z tym, jak się ono nam jawi, lecz owo odniesienie do subiektywności staje się właściwym tematem¹²³. Biorąc pod uwagę wyróżnione momenty strukturalne fenomenowi (sytuacji), możemy porównać trzy przedstawione przez nas pojęcia przyrody. Przyroda w sensie przyrodoznawstwa wykazuje pewne podobieństwo do natury

¹²⁰ GA 58, s. 54.

¹²¹ *Ibidem*, s. 50.

¹²² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 56.

¹²³ Przypominają się w tym miejscu słowa Zarastury z *Przedmowy*: „Światłości ty olbrzymia! Czemużeby było twe szczęście, gdybyś nie miała tych, komu jaśniejesz?” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zarastura*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 7).

„romantyków” przez to, że uwzględnia sens odniesienia. W przeciwieństwie do tego, traktując przyrodę jako narzędzie, użytkownik pozostaje całkowicie obojętny na odniesienie, liczy się tylko „do czego” i „po co” rzeczy. Z drugiej jednak strony, patrząc od strony treści, w „epoce atomowej” przyroda przyrodoznawcy i przyroda jako „surowiec” i „siła” pozostają ze sobą w wyjątkowej bliskości. Na tle dominującej roli naukowo-technicznego sposobu doświadczania przyrody pojęcie „natury” musi wydawać się czymś zgoła archaicznym. Jednak to właśnie jego rozwinięcie – zdaniem Manfreda Riedla – jest punktem wyjścia Heideggerowskiej filozofii¹²⁴.

Piąte ujęcie przyrody: ontologia ciała własnego

Problem „hermeneutyki natury”, a więc tego, jak przyroda egzystuje „dla nas”, pochodzi z *Krytyki władzy sądzenia* Kanta. Refleksyjna władza sądzenia przedstawia rzeczy w odniesieniu do „naszej władzy poznawczej” zgodnie z „zasadą formalnej celowości”¹²⁵. To w jej strukturach należy szukać transcendentального warunku możliwości piękna i wzniosłości z jednej strony, z drugiej – celowego uporządkowania przyrody. Kant pokazuje, w jaki sposób zarówno doświadczenie piękna i wzniosłości, jak i celowości przyrody odsyła do idei człowieka jako istoty moralnej. Najważniejszą rolę w tej materii odgrywa nastrój wzniosłości, który, z jednej strony, w obliczu potęgi przyrody daje nam poczucie własnej fizycznej niemocy, z drugiej – odsłania „wyższość naszego moralnego powołania”¹²⁶. Dodajmy tylko, że uczucie wzniosłości ufundowane jest w uczuciu szacunku, którego warunkiem jest uczucie zmysłowe¹²⁷.

W uczuciu wzniosłości przyroda ujawnia się dwojako: z jednej strony, jako przyroda pod względem wielkości (przyroda w sensie „matematycznym”) oraz pod względem działania (przyroda w sensie „dynamicznym”), z drugiej – jako moje ciało, które w obliczu przyrody wydaje się być niczym. To, czym jest przyroda „dla nas”, doświadczamy poprzez swoje ciała.

Heidegger niewiele mówi *expressis verbis* o ludzkim ciele¹²⁸. (Nie)obecność ciała najbardziej rzuca się w oczy w tych fragmentach *Bycia i czasu*, w których omawia on przestrzenność *Dasein*, używanie narzędzi, pojęcie nastroju czy fe-

¹²⁴ M. Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, s. 77.

¹²⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986 – *Wstęp*.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 159 i n.

¹²⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 126.

¹²⁸ Zarzut permanentnego przeoczenia problemu ciała stawia Heideggerowi wielu myślicieli. Zob. np.: H. Plessner, *op. cit.*, s. 110; K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J.B. Metzlersche Verlag, Stuttgart 1984, s. 188 i n. Zgoła inaczej uważa W. Rymkiewicz. Jego zdaniem w *Byciu i czasie* napotyamy „kontury fenomenologii ciała” (zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggers*, Wyd. UW, Wrocław 2002, s. 212 i n.

nomen śmierci. *Dasein* wprawdzie faktycznie istnieje zawsze jako ucieleśnione, jednak jako *Dasein* – jako „bycie człowieka”¹²⁹ – jest pozbawione ciała. Podkreśla to wyraźnie obszerny fragment ostatniego wykładu marburskiego z semestru letniego 1928 r., w którym punkt po punkcie Heidegger stara się rozwiać narosłe wokół *Bycia i czasu* wątpliwości. Jeśli ktoś interpretuje *Dasein* jako cielesne, musi zauważyć, co następuje: *Dasein* charakteryzuje się swego rodzaju „neutralnością”. Oznacza ona m.in., że *Dasein* nie ma płci¹³⁰. Neutralność nie jest jednak abstrakcyjną pustką, lecz „mocą i rozległością istoty”. W istocie tej leży „wewnętrzna możliwość faktycznego rozproszenia w cielesność, a wraz z tym i w płciowość”. Istota ulega „rozszaniu” (*Streuung*) i „rozproszeniu”, dzięki czemu istnieje wiele jednostek. Heidegger zaznacza: nie dlatego spotykamy jednostkowe różnicowanie, że istnieje wiele osób, lecz dlatego jest wiele osób, że w istocie *Dasein* tkwi możliwość rozproszenia. Tę wewnętrzną możliwość rozproszenia dają „przestrzenność” egzystencji, nade wszystko jednak fenomen „rzucenia”.

Rzucenie jest ontologicznym założeniem tego, żeby *Dasein* jako faktyczne mogło pozwolić się nosić przez byt, którym nie jest, wraz z którym jednak zrazu na podstawie rozproszenia się wprost identyfikuje. *Dasein* może na przykład pozwolić się nosić przez to, co w szerokim sensie nazywamy „przyrodą”. Tylko to, co zgodnie ze swoją istotą jest rzucone w coś i skrępowane, może się pozwolić przez to nosić i obejmować¹³¹.

Wprawdzie przez rzucenie człowiek istnieje jako ucieleśniony, jednak z założenia przyroda jest dla *Dasein* „czymś obcym”¹³². Jako „wolne” *Dasein* transcenduje przyrodę ku światu, pozwalając tym samym „wejść” rzeczom w świat, tzn. ujawnić się¹³³. „Ponieważ istnieją różne stopnie »odkrytości« bytu, nie można powiedzieć, że np. w przeciwieństwie do naturalnego ujęcia słońca ujęcie fizyki jest właściwym poznaniem”¹³⁴.

W czasie, kiedy Heidegger prowadził omawiany wykład, zmarł Max Scheler. Dwa dni po jego śmierci, 21 maja 1928 r., Heidegger wygłasza na jego cześć *In memoriam*¹³⁵. W tym samym roku ukazuje się sławna rozprawa Schelera pt. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, a H. Plessner publikuje swoje *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Obie prace kładą fundamenty pod filozoficzną antropologię, wychodząc od przedstawienia człowieka na tle przyrody i jego biologicznych z nią powiązań. Wykład Heideggera nosi wyraźne ślady intensywnej lektury pracy Schelera. Pojęcie trans-

¹²⁹ BC, s. 32.

¹³⁰ M. Heidegger, *Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Hrsg.) K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 172.

¹³¹ *Ibidem*, s. 174.

¹³² *Ibidem*, s. 212.

¹³³ *Ibidem*, s. 213.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 62-64.

condencji, wolność, rozumienie człowieka jako „istoty żyjącej w dali”, wchodzenie w świat bytów dzięki człowiekowi – te wszystkie motywy, które Heidegger rozwija podczas swego wykładu, znajdujemy – *mutatis mutandis* – już w tekście Schelera. Sam autor *Sein und Zeit* podkreśla zasługi Schelera, biorąc pod uwagę nie tylko jego koncepcję osoby, ale przede wszystkim jego teorię uczuć i nastrojów jako fenomenów fundujących akty poznawcze, w tym m.in. filozofię.

„Rzucenie” – to, „że jest i musi być” – *Dasein* uświadamia sobie właśnie dzięki nastrojowi. Heideggerowską koncepcję nastroju można interpretować jako nową ontologię „nierozumnej części duszy”. W nastroju *Dasein* doświadcza siebie samego jako „rzuconego” w świat, staje się dla siebie samego jawne – tzn. zarówno ono, jak i świat. Tę jawność bycia w świecie Heidegger nazywa „znajdowaniem” (*Befindlichkeit*).

Kamień nie znajduje się nigdy, lecz jedynie jest obecny. Całkiem prymitywna jednokomórkowa istota żywa, przeciwnie, już się znajduje, i mimo że to znajdowanie się może być największą i najciemniejszą otepiałością, to i tak przy tym wszystkim jest istotnie odpowiednio do swej struktury bycia czymś różnym od czegoś takiego, jak zaledwie bycie obecnym jakiejś rzeczy¹³⁶.

To właśnie dzięki nastrojowości może człowiek napotykać rzeczy, może zostać przez nie dotknięty (*angegangen*) nieprzydatnością, zagrożeniem czy oporem¹³⁷.

W nastroju rzucenie ujawnia się jako „ciężar”. Ciężar ów bierze się stąd, że *Dasein* „nigdy nie cofa się poza swoje rzucenie”, że „jest ono egzystując podstawą swej możliwości bycia. Chociaż samo nie położyło tej podstawy, chociaż nigdy nie może nią zawładnąć, spoczywa w polu jej ciężenia, które nastrój ujawnia mu jako brzemień”¹³⁸. To właśnie w tej podstawie, w tej nieuchronnej faktyczności własnego bycia tkwi droga do źródłowego rozumienia, czym jest przyroda. W opublikowanym w roku 1929 eseju pt. *O istocie podstawy* Heidegger zauważa:

Jeśli w tak zorientowanej [na pytanie o bycie – D.S.] analityce *Dasein* brakuje z pozoru natury – nie tylko natury jako przedmiotu przyrodoznawstwa, lecz także natury w sensie źródłowym – to są powody po temu. Racją decydującą jest to, że natury nie można napotkać ani w obrębie otoczenia, ani w ogóle prymarnie jako czegoś, do czego się odnosi my. Natura jest źródłowo jawna w *Dasein* dzięki temu, że jako znajdująco-nastrojona (*befindlich-gestimmtes*) egzystuje ono p o s r ó d bytu. O ile zaś znajdowanie (rzucenie) należy do istoty *Dasein* i wyraża się w jedności zupełnego pojęcia t r o s k i, o tyle dopiero i wyłącznie tutaj można uzyskać p o d s t a w ę (*Basis*) p r o b l e m u natury¹³⁹.

¹³⁶ GA 20, s. 352.

¹³⁷ BC, s. 176.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 357-358.

¹³⁹ M. Heidegger, *O istocie podstawy*, s. 139-140 (przypis 56). Tłumaczenie nieznacznie zmienione na podstawie wydania oryginalnego: M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] *idem*, Wegmarken, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004, s. 155-156 (przypis 55).

Czy jest to zapowiedź tego pojęcia natury, które Heidegger będzie rozwijał od połowy lat 30. XX w.?

Ontologia przyrody a problem ugruntowania filozofii

Na początku *Bycia i czasu* pojawia się następująca „definicja” filozofii:

Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki *Dasein*, która jako analityka egzystencji koniec nici przewodniej wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono wychodzi i dokąd powraca¹⁴⁰.

Ostatni paragraf tej samej pracy wskazuje, że przywołane określenie filozofii nie znalazło w toku analityki egzystencjalnej wystarczającego ugruntowania, że raczej wskazuje ono na pewne nierozwiązane jeszcze zadanie.

Nawet ta teza jednakże nie może obowiązywać jako dogmat, lecz jako sformułowanie „zasłoniętego” jeszcze zasadniczego problemu: czy ontologię można ugruntować ontologicznie, czy też wymaga ona do tego także ontologicznego fundamentu oraz jak i byt musi przejąć funkcję fundowania?¹⁴¹

Z perspektywy właśnie zakończonej analityki egzystencjalnej musi budzić zdziwienie takie postawienie problemu. Czyż paragraf czwarty nie wykazał dobitnie ontyczno-ontologicznego prymatu *Dasein*? O jakim fundowaniu jest tu mowa? W komentarzu do cytowanego fragmentu Heidegger wskazuje na „punkt wyjścia” ontologicznej problematyki, jakim jest rozróżnienie egzystencji i tego, co obecne. Uwaga spoczywa teraz na tym drugim sposobie bycia i problemie „urzeczowienia” pozostałych *modi*. „Dlaczego bycie »pojmowane« jest »najpierw« właśnie na podstawie tego, co obecne [...]? [...] Czy w ogóle »różnica« między »świadomością« i »rzeczą« wystarcza do źródłowego wytoczenia problematyki ontologicznej?”¹⁴² Tym samym wracamy do punktu wyjścia Heideggerowskiej filozofii, jakim jest podział całości bytu na dwa obszary i konieczność „uzgodnienia” ich różnicy w naczelnej idei bycia.

Jak wiadomo, filozoficzno-historyczną przesłanką Heideggerowskiej problematyki *Dasein* jako bytu ontyczno-ontologicznie wyróżnionego jest reinterpretacja Husserlowskiej fenomenologii czystej świadomości. W cytowanym fragmencie Heidegger wprawdzie nie mówi *explicite* o ewentualnie innym punkcie wyjścia pytania o sens bycia, ale też nie zaprzecza takiej możliwości. Odnoszę wrażenie, że milcząco zakłada on jednak taką ewentualność, co potwierdza wygłoszony rok po opublikowaniu *Sein und Zeit* omawiany już wykład pt. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. W jednym z punktów tego wykładu Heidegger wspomina o zwrocie (*Kehre, Umschalg, μεταβολή*), którego

¹⁴⁰ BC, s. 48.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 546-547.

¹⁴² *Ibidem*, s. 547.

konieczność realizacji leży w ontologii fundamentalnej, mianowicie w tej jej części, która ukazuje czasowy horyzont rozumienia bycia. Ponieważ bycie (*Sein*) jest dane tylko o tyle, o ile rozumie je człowiek, tzn. o tyle, o ile istnieje byt (*Seiende*)¹⁴³, namysł nad byciem musi toczyć się równoległe do filozoficznych rozważań nad bytem. Zwrot nie polega więc w pierwszej kolejności na odwróceniu się w stronę samego bycia – w ten sposób zwykle się go rozumie – lecz na jeszcze głębszym wejściu w sam byt. *Novum* tych rozważań w stosunku do *Bycia i czasu* leży we wskazaniu innego punktu wyjścia problematyki ontologicznej: „Możliwość, że bycie jest dane w rozumieniu, zakłada faktyczną egzystencję *Dasein*, a ta znów faktyczne bycie obecnym natury”¹⁴⁴.

Konieczność tej „metafizycznej ontyki”¹⁴⁵ zawiera już cytowana „definicja filozofii”. Wykład z semestru letniego 1927 r. akcentuje jeszcze mocniej te ontyczne korzenie ontologii:

Fundamentalną dyscypliną ontologii jest analityka *Dasein*. Zawiera się w tym zarazem: ontologia nie daje się ugruntować czysto ontologicznie. Jej umożliwienie odsyła do pewnego bytu, tj. do czegoś ontycznego [...]. W ten sposób p i e r w s z e z a d a n i e objaśnienia naukowego charakteru ontologii polega na w y k a z a n i u jej ontycznego fundamentu i na charakterystyce tego ufundowania¹⁴⁶.

Na podstawie tekstu wykładu z roku 1928 możemy przypuszczać, że ten ontyczny fundament ontologii leży nie tylko w analityce egzystencjalnej, lecz również w analityce przyrody albo inaczej: w analityce egzystencjalnej pogłębianej o ontologię przyrody. Ponieważ *Dasein* faktycznie istnieje o tyle, o ile jest ucieleśnione, ciało zaś jest tyleż tematem antropologii, co ontologii przyrody, możemy postawić hipotezę, że źródeł rozumienia bycia i wyrastającego stąd pytania o jego sens należy szukać już na poziomie biologicznego życia. „Także *Dasein* daje się rozpatrywać jako czyste życie”¹⁴⁷. Oznaczałoby to, że otwartość *Dasein* jest założona w otwartości ludzkiego ciała, że hermeneutyka faktycznego „życia” poprzedza hermeneutykę faktycznego życia. Aby więc w pełni rozjaśnić źródła pytania o bycie, potrzebna byłaby pewna „fenomenologiczna biologia”. Najkrótszym mostem łączącym analitykę *Dasein* z analityką ciała w kontekście problematyki fundowania pytania o bycie jest tematyka nastroju. Odczyt *Czym jest metafizyka?* z roku 1929 wskazuje na trwogę jako ten nastrój, przez który ujawnia się bycie w postaci nicości. W *Byciu i czasie* nastrój odsłania rzucenie jako nośną podstawę bytowania. Okazuje się więc, że ta podstawa odsyła do prapodstawy, jaką jest „prawda bycia”. W *Przedmowie do Czym jest metafizyka?*, pochodzącej

¹⁴³ BC, s. 291; GA 26, s. 199.

¹⁴⁴ GA 26, s. 199.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 201.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 23; BC, s. 18.

¹⁴⁷ BC, s. 311.

z roku 1949, Heidegger przytacza fragment listy Kartezjusza do Picota, w którym porównuje on filozofię do drzewa. Jego korzeniem to metafizyka.

Trzymając się tego porównania, pytamy: co jest ziemią, w którą wczepiają się korzenie drzewa filozofii? Jakaż to gleba, od której dostają one, a wraz z nim całe drzewo, odżywcze soki i siły? Jaki żywioł ukryty w podłożu przenika w korzenie, które drzewo podtrzymują i karmią? W czym istota metafizyki spoczywa, skąd się poczyna? Czym jest metafizyka widziana od strony jej podłoża? [...]

Drzewo filozofii wyrasta z podglebia metafizyki. Podłoże jest wprawdzie żywiołem, w którym istoczy się (*west*) korzeń drzewa, nigdy przecież wzrost drzewa nie zdoła przejąć w siebie podglebia, by jako coś drzewnego wtopiło się ono w drzewo. To raczej korzenie gubią się w glebie aż po najdelikatniejsze żyłki. Podłoże jest podłożem dla korzenia; w nim zapomina on o sobie dla drzewa. Korzeń należy do drzewa i wtedy jeszcze, gdy w sposób sobie właściwy powierza się żywiołowi gleby. Roztrwania swój żywioł i siebie w nim. Jako korzeń nie ku glebie jest zwrócony, przynajmniej nie w taki sposób, by jego istotą było rosnąć naprzeciw temu tylko żywiołowi i w nim się rozpościerać. Przypuszczalnie więc żywioł również nie jest żywiołem, o ile nie przenika go korzeń¹⁴⁸.

Ile w tym podłożu jest „ziemi”, którą w połowie lat 30. XX w. zacznie Heidegger nazywać przyrodę¹⁴⁹?

Ontology of Nature in the early Martin Heidegger's Philosophy

by Daniel Sobota

Abstract

The purpose of this paper is to present ontology of nature in the early Heidegger's philosophy (1919–1929). Although Heidegger had never developed systematic “ontology of nature” as separated branch of the philosophy, problem of understanding the nature is one of the most important ones. I distinguish five different concepts of the nature: 1. the life, 2. that what is beyond understanding; the nature outside being, 3. the nature as a research object of nature science, 4. environment, 5. the nature in terms of ontology of body. The latter leads to question of well-founding the philosophy.

K e y w o r d s : Heidegger, ontology of nature, life, being, body, *Umwelt*.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 313-314.

¹⁴⁹ Por. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: *idem*, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997, s. 27.