

Daniel Sobota
Bydgoszcz

Geneza, struktura i dynamika *Seinsfrage*

Drogę myślową Heideggera określa pytanie o bycie (*Seinsfrage*). Wskazują na to zarówno własne wypowiedzi Heideggera, jak i liczne komentarze jego interpretatorów. Nawet jeśli w konkretnych przypadkach nie podejmuje on kwestii bycia wprost, zawsze w tle jego rozważań pozostaje ona jako najważniejsze i najtrudniejsze zadanie jego myślenia. Można oczywiście się spierać, czy Heidegger rzeczywiście jest pierwszym, który poświęcił tyle uwagi podstawowemu problemowi metafizyki. Pewne jednak jest, że jako pierwszy, w sposób niemający w dziejach filozofii precedensu, uczynił pytanie jako takie fundamentalną sytuacją nie tylko filozofa, ale po prostu człowieka. Wprawdzie od początków filozofii mówiło się o tym, że filozofia jest pytaniem, że w filozofii nie ma odpowiedzi, lecz zawsze te same „wieczne problemy”, to jednak tego rodzaju sformułowania traktowano najczęściej bardziej jako zwyczajowe figury retoryczno-dydaktyczne, niż rzeczywisty sposób naukowego postępowania. Mimo tej retoryki filozofia od zawsze nastawiona była nie tyle na poszukiwanie, co na znalezienie „wiecznych prawd”, na stworzenie całościowego systemu wiedzy, na zbudowanie pewnej, powszechnej i koniecznej „teorii wszystkiego”. Filozof był nie tyleż rywalem poety, co bardziej istotą najbliższą Bogu. Podstawowym narzędziem poznawczym, służącym do realizacji tego zadania, był wiedzotwórczy sąd, który miał wartość prawdy, unosząc się ponad tym, co czasowe i zmienne. Prawdzie odpowiada podobnie rozumiany byt. Heidegger określa to tradycyjne pojęcie bytu mianem „obecności” (*Vorhandenheit, Anwesenheit*). Inne formy wypowiedzi określa się i ocenia zawsze w odniesieniu do sądu jako coś dla realizacji poznania pochodnego i pomocniczego. I tak pytanie – jako rzekoma forma myślenia filozoficznego – zostało przez Arystotelesa wyrzucone poza zainteresowania logiki, w obszar pogardzanej przez długie wieki retoryki i poetyki. Dopiero na tym tle „zapomnienia pytania”

widać, na czym polegała rewolucja, jakiej dokonał Heidegger. Detronizując sąd i wstawiając w to miejsce pytanie, otworzył dotąd prawie niedostrzegany obszar badań. Z perspektywy sądu bycie jawi się jako coś niedefiniowanego, najbardziej ogólnego i oczywistego.¹ Natomiast z perspektywy pytania, które jest swoistym połączeniem wiedzy i niewiedzy, tego, co znane i tego, co nieznanie, bycie wykazuje się swego rodzaju dialektyczną pytajnością (*Fraglichkeit*): jest czymś jednocześnie jawnym i skrytym, swojskim i obcym, pewnym, choć zarazem nieokreślonym, bliskim i dalekim itd. Tak określone bycie „spotyka” człowiek w swej powszedniości. Nazwanie analityki codzienności „retoryką”² jest gestem skierowanym przeciwko tradycyjnej logice, która od początku nadawała prymat sądowi. Z tą detronizacją sądu i wskazaniem na retorykę wiąże się bezpośrednio teza, że najbardziej radykalnym wyrazem odkrytej w ramach analityki *Dasein* istotowej skończoności człowieka jest metafizyczne pytanie o istnienie. Dlatego pytanie to Heidegger poddaje rozważaniom, którą możemy określić mianem „refleksji erotetycznej”. Pytanie o bycie jest refleksyjne, albowiem stawia ono w pytanie całość bytu, a więc także samo siebie. Wewnętrzna struktura i dynamika tego pytającego o siebie pytania, w obszarze i na mocy którego pojawia się podstawowa „różnica ontologiczna”, określa porządek i rozwój głównego dzieła Heideggerowskiej filozofii. Świadectwem tego są pierwsze paragrafy *Sein und Zeit*.

Przewrót erotetyczny

Zainteresowanie Heideggera pytaniem sięga jego najwcześniejszych pism. Najpierw odnajduje ten fenomen w obszarze zainteresowań tematyką logiczną. W swych rozstrzygnięciach podąża śladem neokantystów i fenomenologii Edmunda Husserla, chociaż widoczne są także ślady intensywnej lektury Diltheya i Kierkegaarda. W eseju z roku 1912, przyglądając się podstawowym problemom „nowszej logiki”, Heidegger stwierdza: „Myślę przede wszystkim o problemie p y t a n i a , który nie jest do rozwiązania ani drogą czysto logiczną, ani drogą czysto psychologiczną.”³ O ile tradycyjne tematy logiki formalnej, takie jak pojęcie, sąd czy wniosek, dają się ująć w ich „idealnej zawartości” lub też jako ujmowanie, sądzenie czy wnioszkowanie mogą być rozpatrywane jako rodzaj aktów psychicz-

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, § 1 (dalej cyt. jako: SZ). Polskie wydanie: *idem, Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, § 1 (dalej cyt. jako: BC).

² *Idem, Gesamtausgabe*, II Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979 s. 364 (dalej cyt. jako: GA 20); *idem, Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 18: *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie*, (Hrsg.) M. Michalski, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 139.

³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 32 (dalej cyt. jako: GA 1).

nych, o tyle pytanie nie daje się w ten sposób badać. Potrzeba dla niego odmiennej perspektywy, którą oferuje jedynie fenomenologia. Otwiera ona pośredniczący obszar czystych przeżyć. W roku 1915 podczas seminarium u Heinricha Rickerta poświęconemu *Logice* Hermanna Lotzego, młody Heidegger wygłasza odczyt pt. *Pytanie i sąd (Frage und Urteil)*.⁴ Ideę przewodnią swego referatu przedstawia Heidegger w liście do Rickerta w następujących słowach:

Podstawowa myśl mojego wystąpienia otworzyła mi się przy problemie pytania – które chciałbym w najbliższym czasie opracować w większym artykule – kiedy zapytałem, jaki jest rodzaj „bycia” „sensu” pytania. Obowiązkiwanie nie. Czy stojąc poza obowiązkiwaniem jest więc czymś fałszywym? Ostatecznie także nie. Być może czymś „pomiędzy tym”⁵

Jeśli pytanie i sąd rozpatrujemy wobec ich istotowej aktowej struktury, a ta polega na intencjonalności, to różnica między nimi musi polegać właśnie na różnicy intencjonalności.⁶ Intencjonalność oznacza ukierunkowanie podmiotu na... . Jest ona we wszystkich aktach identyczna, wszak może mieć ona różną jakość (*Qualität*). Zdaniem młodego Heideggera, należy rozpatrywać sąd (odpowiedź) i pytanie na tym samym poziomie, niejako równolegle, tzn. albo jako akt albo jako zawartość (treść). Jeśli rozpatrujemy je „krzyżowo”, to wówczas – jak u Windelbanda i Rickerta – sąd pojawia się tam, gdzie forma, a naga, pozbawiona rozstrzygnięcia treść należy do pytania. Ażeby zrozumieć różnicę między pytaniem i odpowiedzią rozumianymi jako akty, należy odnieść się do ich zawartości, albowiem – jak uczy Rickert – sens spełnienia aktu ma wtedy tylko znaczenie, gdy wychodzimy od transcendentnej zawartości.⁷ Treść (zawartość) sądu nie istnieje czasowo, lecz „bezczasowo obowiązuje” (*zeitlos gilt*). Jest ona w przeciwieństwie do dynamicznego procesu psychicznego czymś statycznym. Ma ona niezmysłową rzeczywistość. Heidegger pyta: „Jaki charakter daje ta obowiązująca zawartość sądu sensowi spełnienia, który na nią jako na obowiązującą jest nakierowany? Jaką jakość może ona dać teraz tej intencjonalności?”⁸ Odpowiedź: daje je sens rozstrzygnięcia, ustanowienia. „Sens spełnienia aktu sądu oznacza coś zamkniętego, gotowego, ostatecznego.”⁹ Następuje uspokojenie i zatrzymanie aktu w pewno-

⁴ Do tej pory referat ten był przez interpretatorów twórczości Heideggera konsekwentnie przemilczany. Na pewno niniejsze jego dostrzeżenie jest jednym z pierwszych w ogóle w literaturze przedmiotu. Uwagę tę zresztą można rozszerzyć na całą młodzieńczą spuściznę Heideggera. Przyjmuje się mianowicie, że rok 1918 oznacza swego rodzaju punkt zwrotny w filozofii Heideggera, po którym wchodzi on na własną oryginalną drogę filozofowania, całkowicie porzucając wcześniejszy styl myślenia. Tymczasem chcemy zwrócić uwagę, że nie dotyczy to podstawowej i – jak sam chciał to widzieć Heidegger – jedynej kwestii jego filozofii, jaką jest pytanie o bycie. Pytanie jest właśnie owym spoiwem, które pozwala łączyć okres przed i powojenny jego pracy.

⁵ M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912–1933 und andere Dokumenten*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 19 (list nr 7).

⁶ *Ibidem*, s. 83.

⁷ M. Heidegger, *Frage und Urteil*, [w:] M. Heidegger, H. Rickert, *op. cit.*, s. 83.

⁸ *Ibidem*, s. 84.

⁹ *Ibidem*.

ści, płynącej z idealnej zawartości. *Gehalt* (treść) ustanawia sama w sobie *Halt* (zatrzymanie, oparcie).

Na dwie sprawy warto zwrócić w tym odczycie uwagę. Po pierwsze, podnosi on jeden z najważniejszych tematów całej Heideggerowskiej filozofii. Pyta mianowicie: czy sens aktu pytania daje się wydobyć przez odniesienie do niezależnej od tego aktu treści pytania? Bez wątpienia – mówi Heidegger: również pytanie ma swą treść, albowiem zawsze pyta o c o s (*etwas gefragt*). „Jednak ta treść pytania ani obowiązuje, ani nie obowiązuje, lecz staje się odnośnie do tego, o co ono pyta, czy to obowiązuje czy nie obowiązuje.”¹⁰ Jednak czy można przyjąć i scharakteryzować istnienie treści pytania (tego, o co ono pyta) przed aktem pytania i niezależnie od niego? Jest to pytanie, które niecałe 10 lat później powtórzy Roman Ingarden w swoich *Essentiale Fragen*.¹¹ Jest to przede wszystkim jednak pytanie, którego znaczenie dla całości twórczości Heideggera jest trudne do przecenienia. Jak wielkie ma znaczenie dla Heideggerowskiej drogi myślowej postawione w tym młodzieńczym wystąpieniu pytanie o przedmiot pytania, niech poświadczy fakt, że w § 2 *Bycia i czasu*, analizując strukturę formalną pytania o sens bycia, za ów strukturalny moment tego, o co to pytanie pyta (*Gefragtes*), uznaje Heidegger samo bycie. Jeśli porównać te wczesne rozważania Heideggera z tymi z okresu *Bycia i czasu* i rozszerzyć ich zakres, choć nie znaczenie, na poruszane wówczas zagadnienia (sens bycia w ogóle i sens bycia człowieka), to problem, który Heidegger w omawianym tu odczycie porusza, można by ująć jako najważniejszy problem całej jego twórczości, a mianowicie jako problem stosunku między pytaniem a byciem, a jeśli – jak to wielokrotnie Heidegger powtarzał – samo myślenie jest pytaniem, to wówczas jako problem stosunku między myśleniem a byciem, krótko: jako problem *Seinsfrage*. Narzędzia, którymi Heidegger próbuje ów problem rozwiązać w roku 1915, należą niewątpliwie do dziedzictwa filozofii transcendentalnej i fenomenologii. Niemniej sam problem – problem odniesienia pytania do tego, o co ono pyta – ma charakter wiążący dla całego Heideggerowskiego myślenia.

Po drugie, chodzi o konkluzję, którą Heidegger wyciąga ze swej analizy fenomenu pytania. Jako podsumowanie swych badań stwierdza: „To, czym jest zapytanie, pozwala się c a ł e jedynie p r z e ż y ć.”¹² Zdaniem Windelbanda i Rickerta – od przypomnienia badań tego ostatniego zawartych w jego *Der*

¹⁰ *Ibidem*, s. 85.

¹¹ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: *idem*, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, § 2. Gdy Heidegger opracowywał swoje *Seinsfrage* pod postacią ontologii fundamentalnej, Ingarden pracował nad swoją rozprawą habilitacyjną pt. *Essentiale Fragen*, w której zdaje się w stosunku do zagadnienia pytania podążać drogą całkowicie przeciwną do Heideggerowskiej. W rozprawie opublikowanej w roku 1925 w Husserlowskim *Jahrbuch* – tym samym, w którym dwa lata później ukaże się *Sein und Zeit* Heideggera – Ingarden bada zdanie pytajne, poza swoimi zainteresowaniami pozostawia natomiast akt zapytywania. Tymczasem Heidegger skupia się przede wszystkim na tym akcie. To właśnie pytanie o sposób bycia aktu zapytywania otworzy przed Heideggerem konieczność postawienia pytania o pytającego.

¹² M. Heidegger, *Frage und Urteil*, s. 88.

Gegenstand der Erkenntnis Heidegger zaczyna swój referat – pytanie jako takie pozostaje czymś na poziomie samego „tylko przedstawienia”. Pytanie jest czymś, czego nie objęła jeszcze logiczna forma, co stoi jeszcze przed aksjologicznym rozstrzygnięciem. Materię przeżyciową nazywa Rickert „heterogenicznym kontinuum”¹³. Jeśli Heidegger stwierdza, że pytanie da się tylko przeżyć, sugeruje to, iż zgadza się on ze swym nauczycielem. Faktycznie jednak Heidegger swoim pojęciem przeżycia podważa Rickertowskie rozumienie sensu materii poznawczej, wskazując na obszar, który znajduje się dokładnie między obszarem logicznych form a psychiczną materią przeżyciową. Jest to Husserlowska intencjonalność. To właśnie ona stanowi ów obszar pośredni, któremu odpowiada pośredni fenomen pytania. Pytanie ze swej strony wskazuje na życie, które zostanie nieco później ochrzczone przez Heideggera mianem *Dasein*.

Koniec omawianego referatu stanowi zapowiedź kontynuacji badań erotycznych. Wydaje się jednak, że projekt tych badań nie został nigdy zrealizowany. Jednak w roku 1923/1924 ponownie pojawia się próba analizy fenomenu pytania. W międzyczasie, także w roku 1919, Heidegger przypomina o tych analizach, stawiając pytanie o istotę przeżycia pytania. Wówczas jako przykład pytania pojawia się pytanie o istnienie czegoś w ogóle. Stanowi ono prefigurację późniejszego pytania o bycie. Podobny przykład wybiera Heidegger podczas wykładu w roku 1923/1924. Omówione podczas tego wykładu momenty strukturalne pytania pojawiają się także podczas wykładu z roku 1925. Merytorycznie stanowi ono podstawę paragrafu 2 *Bycia i czasu* wydanego w roku 1927. Okazuje się więc, że w tle swoich badań nad strukturą życia, nad istotą języka i prawdy, Heidegger przez cały czas prowadzi badania problematyki pytania.

Podczas wykładu z roku 1923/1924 (GA 17) w strukturze pytania odróżnia Heidegger następujące momenty:

1. to, czego pytanie dotyczy (*das Befragte*);
2. to, o co pyta (*das Gefragte*);
3. to, ze względu na co zostaje zapytane to, czego pytanie dotyczy (*worau-
fhin das Befragte befragt ist*);
4. „jak”, sposób zapytywania samego.

Podział ten występuje jeszcze w wielu innych miejscach.¹⁴ Należy on do tych nielicznych myśli, które przewijają się w niezmienionej postaci niemal przez

¹³ Zob. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Verlag von J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1913 (2), s. 36-37, 78.

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, (Hrsg.) Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 72-77 (dalej cyt. jako: GA 17); *idem*, GA 20, s. 194-198; *idem*, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10. Vorträge (Gehalter in Kassel vom 16.IV–21.IV1925)*, (Hrsg.) F. Rodi, [w:] „Dilthey-Jahrbuch“, Nr. 18, 1992–1993, s. 152; *idem*, SZ, s. 5-6 (BC, s. 7) (§ 2); *idem*, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 26; *idem*, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 450-462; *idem*, *Vier Seminare*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, s. 115-116.

całą twórczość Heideggera. Możemy więc śmiało powiedzieć, że jest on stałym motywem jego filozofii, który w ciągu całej jego twórczości, zarówno przed, jak i po zwrocie, nie uległ właściwie żadnym znaczącym modyfikacjom.

W odniesieniu do wyróżnionych momentów strukturalnych pytania Heidegger szkicuje następujący porządek analiz erotetycznych, które podczas omawianego wykładu z roku 1923/1924 nie zostały jednak szczegółowo zrealizowane:

1. Ukazanie związku pytania i problemu.
2. Omówienie sposobu spotykania pytania, *resp.* problemu. Czy pytania i problemy spotyka się jak „kamienie w rzece”? Na czym polega „bycie pytania” (*das Sein von „Frage“*)?
3. Jak wyglądają możliwe modyfikacje wskazanych momentów strukturalnych?
4. Dowód tego, że wraz z pytaniem *resp.* problemem została już rozstrzygnięta określona metoda dostępu do rzeczy.
5. Jaki jest związek między problemem a dziejami problemów?
6. Analiza pytania jako szukania. Na czym polega szukanie? Wskazanie, że pytanie nie jest tylko teoretycznym fenomenem.
7. Wskazanie, że szukanie jest określoną modyfikacją troski *Dasein*.
8. Pogłębienie analizy o stwierdzenie, iż troska jest określoną możliwością bycia *Dasein*.¹⁵

Skandal filozofii

Analiza prac Heideggera, zarówno tych bardzo wczesnych, napisanych jeszcze przed I wojną światową, jak i wykładów wygłoszonych tuż po wojnie, dowodzi, iż mimo jego żywego zainteresowania kwestiami logiczno-ontologicznymi nie znał on pytania o bycie w tej formie, która występuje choćby w pierwszych paragrafach *Bycia i czasu*. Pytanie o bycie pojawia się mniej więcej, chociaż wymagałoby to dokładniejszych badań, podczas wykładów poświęconych interpretacji Arystotelesa. Są to lata 1921–1924. Nie znaczy to jednak, że we wcześniejszych pracach Heidegger zajmuje się osobno kwestiami *stricte* logicznymi, np. analizą wyrażen niepropozycjonalnych oraz osobno tematyką ontologiczną, np. analizą kategorialną. Charakterystyczne dla pytania o bycie połączenie tematu logiki i ontologii (metafizyki) wraz z otwarciem perspektywy podmiotowej występuje już wcześniej. Przyjmuje ono znaną tradycji filozoficznej postać pytania o istnienie świata zewnętrznego poza świadomością. Czy oznacza to, że praformą pytania o bycie jest ów „skandal filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego”, który – zda-

¹⁵ GA 17, s. 73-74.

niem Kanta – polegał na tym, że filozofii nie udało się jeszcze dowieść istnienia świata realnego?¹⁶

Wykład z roku 1919 pt. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* jest pierwszym znanym nam wykładem Heideggera dla studentów. Jego głównym tematem jest próba realizacji idei filozofii rozumianej jako pranauka (*Urwissenschaft*). Droga do tego celu wiedzie przez „destrukcję” proponowanej przez neokantystów badeńskich metody teleologiczno-krytycznej. W ten sposób Heidegger dokonuje publicznego rozstania z filozofią wartości. Zagadnieniem, które Heidegger poddaje analizie, jest podstawowe dla całej filozofii rozróżnienie oraz wzajemne odniesienie formy i materii. W ten sposób stara się związać w jedno filozofię transcendentálną, jak i klasyczną filozofię arystotelesowską. W jednym ze swoich wczesnych pism Heidegger stwierdza: „Pojęcie formy zarówno w filozofii arystotelesowskiej, jaki transcendentálnej odgrywa rozstrzygającą rolę.”¹⁷ Ponieważ zgodnie z podstawowym założeniem filozofii transcendentálnej złożenie formy i materii dzieje się na drodze konstytuującego byt czystego poznania, obszar świadomości jest właściwym tematem badania. Heidegger stawia pytanie o ontologiczny status świadomości. Jeśli świadomość jest jedną z rzeczy, choćby to była nawet rzecz wyróżniona, jeśli istnieją t y l k o rzeczy, „wówczas nie istnieją w ogóle rzeczy. Nie istnieje nawet n i c , ponieważ przy wszechpanowaniu sfery rzeczy nie istnieje także »istnieje«. Czy istnieje »istnieje«? (*Gibt es das »es gibt«?*)” – pyta Heidegger.¹⁸ Krytyka dystynkcji formy i materii prowadzi Heideggera do pytania o istnienie, które nie jest żadną rzeczą. Interesujące jest to, że wskazanie na to nieprzedmiotowe istnienie dzieje się na drodze analizy przeżycia pytania. Pytanie jest tym, co zostało „przeżyte” – powiada Heidegger, nawiązując tym samym do zakończenia swego referatu z roku 1915. Analiza struktury przeżycia pokazuje, że nie jest ono wydarzeniem natury psychicznej, lecz wydarzeniem (*Ereignis*) samego życia. I tu rodzi się problem założeń. Czy pytanie o istnienie czegokolwiek nie charakteryzuje się tym, że zawiesza totalnie wszystko, łącznie z samym życiem? Tę moc absolutnego dystansowania się wobec czegokolwiek, tę moc pozostawiania pytania całkowicie wolnym od jakichkolwiek założeń podkreślał szczególnie Hermann Cohen.¹⁹ Podobnie rozumiał swoją redukcję fenomenologiczną – owo „stawianie w pytanie” – Edmund Husserl.²⁰ Rozumując w zgodzie

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 50 (BXXXIX, przypis Kanta).

¹⁷ GA 1, s. 223.

¹⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 62 (dalej cyt. jako: GA 56/57).

¹⁹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 14, 27, 67-70. Na temat związku Heideggera z Cohenem w kontekście pytania: H. Holzhey, *Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs*, [w:] Heidegger und der Neukantianismus, (Hrsg.) C. Strube, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 35-49.

²⁰ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, (Hrsg.) P. Janssen, Text nach Husserliana, Bd. II, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, s. 4, 44 (wyd. pol.: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 10, 54-55).

z tradycją filozoficzną, zadanie pytania o istnienie czegokolwiek stawia nas przed fundamentalnym filozoficznym rozstrzygnięciem za idealizmem lub realizmem. Spór między idealizmem a realizmem dotyczy tego, co dane. Tymczasem, zdaniem Heideggera, jest to spór czysto teoretyczny, który u swych podstaw stawia abstrakcyjną konstrukcję „daności”. W istocie pytanie o istnienie czegoś w ogóle jest szczytem rujnującej życie (*Entlebung*) teoretyzacji. Owo puste, najbardziej ogólne, abstrakcyjne „coś”, o które pyta się w filozofii, jest całkowitym wynaturzeniem jej właściwej idei, którą stanowi badanie „życia w sobie i dla siebie”. W miejsce teoretycznego pytania o istnienie owego wyjąłowanego „czegoś”, stawia Heidegger czysto życiowe pytanie „do czego to służy?”. O ile pytanie „czy istnieje w ogóle coś?” z perspektywy teoretycznej jest wolne od założeń, o tyle z perspektywy życia jest ono punktem kulminacyjnym procesu degradacji życia, co oznacza, że na jego zapleczu, za jego plecami leży jako „założenie” niewyczerpywalny obszar życia. W nastawieniu poznawczym dochodzi do degradacji związków znaczeniowych życia, w wyniku czego pojawia się coś takiego, jak np. „realność”. Sam więc wskazany wyżej problem realności świata jest zupełnie pozbawiony sensu, albowiem pytamy o coś, co światu najbliższego otoczenia, który nie ma charakteru teoretycznego, nie może z istoty przysługiwać, lecz jest jego degradacją. „Prawdziwe rozwiązanie problemu realności świata zewnętrznego leży w zrozumieniu, że w ogóle nie jest on problemem, lecz niedorzecznością.”²¹ Wprawdzie także życie zna „coś w ogóle”. Jednak to „coś” oznacza przedteoretyczne, przedświatowe „coś pierwotnego” (*Ur-etwas*), „podstawowy moment życia w ogóle”, które nie uległo jeszcze zróżnicowaniu, „najwyższą potencjalność życia”, „siłę życiowego rozmachu” itp.²² Można go doświadczyć np. w stanach religijnych (*mysterium tremendum*). Później będzie Heidegger mówił o trwodze (*Angst*) jako nastroju otwierającym dostęp do bycia.²³

W wykładzie z roku 1923/1924 (GA 17) pytanie o istnienie świata poza świadomością pojawia się jako egzemplifikacja zakrojonych na szeroką skalę badań erotetycznych. I znów pojawia się problem filozofii jako nauki bezzałożeniowej. Tym, czego pytanie o istnienie czegoś poza świadomością dotyczy, jest świat zewnętrzny. W takim sposobie stawiania pytania to, czego pytanie dotyczy, pozostaje bliżej nieokreślone. Zwykle świat zewnętrzny przeciwstawia się światu wewnętrznemu. Bliższe określenie tego przeciwstawienia nie zostaje najczęściej w tego rodzaju pytaniu odpowiednio przyswojone. Tym, o co to pytanie pyta, jest

²¹ *Ibidem*, s. 92.

²² GA 56/57, s. 115. Na ten temat zob.: C. Strube, *Einleitende Problemanalysen bei entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen zu Heidegger*, [w:] Heidegger und der Neukantianismus, s. 13 oraz Th. Kiesel, *Heideggers Dankeschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neukantianismus zur Hermeneutik der Faktizität*, [w:] Heidegger und der Neukantianismus, s. 123-124.

²³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, [w:] *idem*, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004, s. 103-122. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 95-111.

realne istnienie świata. To właśnie jest to, co w pytaniu jako takim chodzi. To, o co pytanie pyta, pozostaje kwestią (*Frage*) do rozstrzygnięcia. Pytanie artykułuje więc to, czego pytanie dotyczy (świat zewnętrzny), pod określonym względem (jego realnego istnienia). Także ów wzgląd, na który to, czego pytanie dotyczy, zostaje zapytane, nie jest zwykle bliżej wyraźnie uświadamiany. Mimo więc zapytywania poruszamy się w kręgu z góry przyjętych określeń. Tematem bowiem powyższego pytania nie jest określenie znaczenia „realności”, ale dopytanie się, czy światu taka – już z góry rozumiana „realność” – przysługuje. To przysługiwanie realności światu zewnętrznemu jest tym, na co kieruje się całe pytanie, o co się dopytuje. W tym, o co pytanie pyta, zostaje więc zapytane to, czego pytanie dotyczy, jako coś. I to „jako coś” jest tym, w co celuje zapytywanie tego, czego pytanie dotyczy, jest tym, co zostaje w odpowiedzi określone.

Czy analizy te nie dają dostatecznie jasno do zrozumienia, że Heidegger z owym skandalem filozofii nie miał nic wspólnego? Heidegger od początku traktował dowodzenie istnienia świata jako intelektualny wybryk, który wynika z braku źródłowego wglądu w strukturę faktycznego życia, jaką jest bycie-w-świecie. Z drugiej strony należy przypomnieć dwie istotne kwestie. Po pierwsze, nawet w okresie pisania *Bycia i czasu* Heidegger nie rozstaje się z fenomenologiczną redukcją, która dla Husserla oznaczała „stawianie-w-pytanie” poznania transcendentnego, „branie w nawias naczelną tezę naturalnego nastawienia”, dzięki czemu odsłania się pierwotna sfera przeżyć. Heidegger modyfikuje Husserlowską metodę w ten sposób, że służy mu ona do odwracania spojrzenia z bytu (*Seiende*) na samo bycie (*Sein*).²⁴ W ten sposób transcenduje się byt ku byciu, a więc redukcja pełni w istocie tę samą funkcję co pytanie o bycie. Po drugie, właśnie na styku bycia i świata (bycie-w-świecie), na gruncie ich istotowego powiązania, które nie oznacza pustej tożsamości, lecz swego rodzaju napięcie, pojawia się coś takiego, jak filozoficzne pytanie o bycie. Heidegger nawiązuje tym samym do stwierdzenia Diltheya, że „w tej strukturze, która prowadzi od bodźca do ruchu, niejako pulsuje tajemnica życia”²⁵. W wykładzie z roku 1921/1922 (GA 61), opisując strukturę życia, Heidegger – tym razem w nawiązaniu do pierwszego i drugiego rozdziału metafizycznego Georga Simmla²⁶ – stwierdza, że życie odniesione do świata, pozostaje wobec niego „przesadne” (*hiperbolische*) i jednocześnie „nie-

²⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, s. 29. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 25.

²⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895)*, Hrsg. von Helmut Johach, Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, s. 344.

²⁶ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 15–89.

dostatnie” (*elliptische*).²⁷ Życie rozbudowuje świat w nieskończoność, staje się „więcej-niż-życiem”, jest „rozrzutne”, tworząc np. „królestwo idei”, do którego potem okazuje się być z kolei za „krótkie”, niewystarczające, niegodne. W latach 1928–1929 powróci Heidegger do tej wizji relacji między życiem i jego światem, stwierdzając, że właśnie poprzez projektowanie (transcendowanie) nadmiaru (*Überschuß, Überschwung*) możliwości, którym jest świat, życie (*Dasein*) szuka „uzasadnienia” dla tego, co rzeczywiste. W ten sposób rodzą się pytania w stylu „dlaczego?”, „w jakim celu?”, a także „dlaczego jest raczej coś niż nic?”²⁸.

Dasein jest zgodnie ze swoją metafizyczną istotą pytającym „dlaczego?”. Człowiek ani nie jest pierwotnie mówiącym „nie” – jak to określił Scheler w jednym ze swoich ostatnich pism – ani mówiącym „tak”, lecz jest pytającym „dlaczego?” (*Warum-Frager*).²⁹

Pytanie i odpowiedź

Właściwe zapytywanie w sensie dążenia do rozstrzygnięcia spornej kwestii określone jest z właściwej tendencji do odpowiedzi, z tego, jak odpowiedź jest domniemana, pożądana. Tu mamy dwie możliwości. Po pierwsze, dąży się do uzyskania odpowiedzi w sensie obowiązujących twierdzeń. Wzbogacają one królestwo obowiązujących prawd. Odpowiedź jest rezultatem zapytywania – zapytywania, będącego w istocie rezultatem wcześniejszych odpowiedzi, uzyskanych przez rozstrzygnięcie wcześniejszych pytań itd. Uzyskane rezultaty ułożone są w odpowiedni porządek prawd. Każde twierdzenie ma swoje miejsce w systemie obowiązujących prawd. System ów tworzy gmach nauki. Każde z uzyskanych twierdzeń może być podstawą dalszego stawiania pytań. W ten sposób dochodzimy do pojęcia problemu i „dziejów problemu”. Problem jest zrozumiały jedynie na podstawie pewnej bazy teoretycznej i istnieje dopóty, dopóki nie pojawi się jego rozwiązanie. Dlatego nie ma problemów źródłowych, jako że każdy problem poprzedza jakaś teoria. Świadectwem tego jest np. tzw. wieczny problem realizmu i idealizmu w ramach teorii poznania.

Po drugie, odpowiedź na pytanie może kierować się zupełnie inną intencją. Przy zadawaniu pytania i odpowiadaniu na nie, chodzi już nie o uzyskanie powszechnie obowiązującego twierdzenia, ale o uzyskanie podstawowego od-

²⁷ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Bd. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 102-108.

²⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] *idem*, *Wegmarken*, s. 169; polskie wydanie: M. Heidegger, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 150.

²⁹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. K. Held, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 280 (dalej cyt. jako: GA 26).

niesienia do zapytywanego bytu, o to, żeby bycie pytającego przywieść w obszar bycia zapytywanego bytu. Odpowiedź orientuje się na pozostawanie przy bycie jako takim. Może się zdarzyć, że ów byt, przed który przywieziony jest pytający i odpowiadający, sam się w zapytywaniu i odpowiadaniu wydobywa i ukazuje jako ten, który – wedle sensu swojego bycia – jest godny pytania, który na gruncie swojego specyficznego bycia sam domaga się bycia zapytanym, tak że dawanie odpowiedzi i zapytywanie nie jest niczym innym, niż wydobywaniem określeń bycia tego bytu. Pytający zatem byt (*Dasein*) w sposób fundamentalny współokreśla bycie zapytanego bytu i odwrotnie. W przeciwieństwie do pierwszej możliwości odpowiadania odpowiedź nie wyodrębnia się tutaj i nie staje pośród już uzyskanych prawd jako „twierdzenie”, lecz we właściwym sensie niknie, uwalniając tym samym drogę do pytajnościowego bytu. Odpowiedź pozostaje przy zapytywaniu, odbija się w nim. W tym odbijaniu się odpowiedzi w coraz to nowym zapytywaniu konstytuuje się pytajność.³⁰

Zadawanie pytań – powie Heidegger w swej cieszącej się złą sławą mowie rektorskiej z roku 1933 – nie jest już wtedy tylko niezbędnym krokiem wstępnym do uzyskania odpowiedzi w postaci wiedzy, lecz zadawanie pytań staje się samo najwyższą postacią wiedzy. Rozwija się wówczas zawarta w zadawaniu pytań siła odkrywania tego, co we wszystkich rzeczach istotne.³¹

W wykładzie z roku 1937/1938 jeszcze raz ujmie to Heidegger obrazowo:

Nie chodzi tu o zwiastowanie wiecznych prawd. Do tego ani nie jestem zdolny, ani upoważniony. Chodzi raczej o zapytywanie, o osiągnięcie w rzeczywistej realizacji ćwiczenie prawidłowego zapytywania. Temu, kto dąży do posiadania odpowiedzi, wydaje się to dalece niewystarczające. Jednak w obszarze filozofii stosunek pytania i odpowiedzi przedstawia się wyjątkowo. (Podstawowym zadaniem filozofii jest czynienie „niepewnym”³²). Mówiąc obrazowo, chodzi o górską wspinaczkę. To udaje się nie wtedy, gdy ustawiamy się na równinie zwyczajnego mniemania i mówimy o górze, żeby w ten sposób ją „przeżyć”, lecz wspinanie się i zbliżanie do szczytu ma szansę powodzenia tylko wówczas, gdy z miejsca zaczynamy się wspinąć. Wprawdzie gdy się wspinamy, tracimy przy tym z oczu szczyt, jednak zbliżamy się stopniowo do niego, w co wpisane jest ześlizgiwanie się i zsuwanie, a w filozofii nawet upadek. Tylko ten, kto prawdziwie się wznosi, może upaść.³³

³⁰ GA 17, s. 73-76.

³¹ M. Heidegger, *Samowiedzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, w: Heidegger dzisiaj, „Principia”, 1994, nr 1(4), s. 367.

³² M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Hrsg. C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 174.

³³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1992, s. 22-23 (dalej cyt. jako: GA 45).

Formalna struktura pytania jako takiego

Do struktury pytania jako takiego należą następujące momenty: 1/ to, czego pytanie dotyczy (*das Befragte*); 2/ to, o co ono pyta (*das Gefragte*); 3/ to, o co się pytanie dopytuje (*das Erfragte*) oraz 4/ sposób pytania. Paragraf 2 *Bycia i czasu* analizuje strukturę pytania jako takiego w kontekście pytania o bycie. Nicią przewodnią dla opracowania pytania o bycie jest „formalna struktura pytania jako takiego”³⁴. Heidegger zaczyna więc od zarysowania struktury pytania i jego momentów. Powiada on:

Każde zapytanie jest poszukiwaniem. Każde poszukiwanie jest już z góry ukierunkowane przez to, co poszukiwane. Zapytywanie jest poznawczym poszukiwaniem że-jest i jak-jest (*Daß- und Sosein*) bytu. Poznawcze poszukiwanie (*Suchen*) może stać się „badaniem” („*Untersuchen*“) w znaczeniu odślaniania i określania tego, czego pytanie dotyczy.³⁵

Heidegger mówi: „Każde zapytanie” – wynika więc stąd, że pytanie o bycie również. Jednakże pytanie o bycie nie jest jednym z przykładów pytania jako takiego, ale pozostaje pytaniem wyróżnionym (*ausgezeichnete Frage*). Dlaczego pytaniem wyróżnionym? Czy dlatego, że w hierarchii pytań zajmuje najwyższe miejsce? Czy też dlatego, że jest ono pytaniem *par excellencé*, tym pytaniem, które najpełniej urzeczywistnia istotę pytania? Kwestia wyjątkowości pytania o bycie wiąże się z zasugerowanym wcześniej przez nas istnieniem szczególnego związku pytania i bycia. Dlaczego odkryte przez Heideggera centralne znaczenie pytania jako takiego dla filozofii wiąże on z pojęciem bycia? Dlaczego pytanie i bycie wymawia Heidegger zawsze jednym tchem? Czy pytanie jako takie odsyła do bycia, a bycie „jest” tylko w pytaniu o bycie? Co ma wspólnego pytanie i bycie? Czy ich strukturalna jedność da się odnaleźć w pojęciu szukania? Dlaczego Heidegger nazywa pytanie szukaniem? Heidegger jedynie stwierdza: „Każde zapytywanie jest poszukiwaniem” i na tym zamyka temat – jak gdyby była to rzecz niepodlegająca dyskusji. Jednak „powoływanie się na oczywistość w sferze podstawowych pojęć filozoficznych, a zwłaszcza w przypadku pojęcia »bycia« [i pytania – D.S], jest postępowaniem wątpliwym [...]”³⁶ Postawione wyżej pytania mają podstawowe znaczenie zarówno dla badań nad pytaniem jako takim oraz byciem, jak również dla właściwej interpretacji filozofii Heideggera. Odpowiedź na nie pozwala zrozumieć, dlaczego wraz z odkryciem pytania Heidegger *m u s i a ł* powiązać je z byciem. Heidegger wskazuje na pojęcie szukania. Tym samym przedstawiona struktura pytania ulega wyraźnej dynamizacji. Pytanie jest ruchem szukania, dzianiem się. W punkcie 6., 7. i 8. zarysowanych wcześniej badań erotetycznych Heidegger wskazuje, że właśnie pojęcie szukania jest tym medium, które zapośrednicza

³⁴ BC, s. 12 (§ 3). SZ, s. 5.

³⁵ BC, s. 7 (§ 2). SZ, s. 5.

³⁶ BC, s. 6 (§ 1). SZ, s. 4.

pytanie o bycie z analityką *Dasein*. Czym jest szukanie, które określa Heidegger jako „podstawowe dążenie filozofii”³⁷.

Pytanie jako szukanie

Jedyne wzmianki na temat fenomenu szukania Heidegger czyni w roku 1921 podczas swego wykładu pt. *Augustyn i neoplatonizm*. Dwie rzeczy – za Heideggerem – trzeba tu podkreślić. Po pierwsze, do sytuacji szukania należy swoiste odniesienie wstecz i wprzód. Powołując się na rozważania Augustyna, zawarte w X księdze *Confessiones*, Heidegger pyta, „co to znaczy „poszukiwać”?” i stwierdza, że żeby coś szukać, muszę to wcześniej jakoś posiadać.³⁸ Gdybym nie miał świadomości tego, czego szukam, to jakże mógłbym w tym, co napotykam, rozpoznać to, czego szukam? Zatem do szukania niezbędne jest posiadanie uprzedniej wiedzy. Tym samym pojęcie szukania wskazuje na znany od czasów Platona problem przedwiedzy i możliwości dostępu do niej. Jak wiadomo, dla Platona poznanie jest przypomnianiem sobie tego, co zawsze już się wie.³⁹ Ta sama figura myślowa występuje w wielu miejscach Heideggerowskich pism.⁴⁰ Pytanie o bycie jest – jak każde pytanie – poszukiwaniem.

Jako poszukiwanie, zapytywanie wymaga już z góry ukierunkowania przez to, co poszukiwane. Sens bycia musi nam zatem być już w pewien sposób dostępny. [...] Nie w i e m y, co oznacza „bycie”. Już jednak gdy pytamy: „czym jest »bycie«?”, utrzymujemy się w obrębie pewnego zrozumienia owego „jest”, choć nie możemy pojęciowo ustalić, co owo „jest” znaczy. [...] To typowe, niejasne rozumienie bycia stanowi pewne *factum*.⁴¹

W roli horyzontu pozwalającego rozumieć bycie ustanawia Heidegger czas. Bycie zostało zapomniane i dlatego musi zostać przywrócone pamięci. Podczas wykładu z roku 1928 Heidegger nazywa bycie tym, co wcześniejsze, absolutnym *a priori*, które jest nam dane w „metafizycznym przypomnieniu”. Przypomnienie bycia jest sensem Platońskiej teorii anamnezy.⁴²

Drugą kwestią, którą należy poruszyć, mówiąc o szukaniu, jest fakt, że szukanie powiązane jest bezpośrednio z istnieniem. Chodzi więc o odpowiedź na pytanie, „czego właściwie się szuka”⁴³. Niestety, bardzo trudno przywołać

³⁷ M. Heidegger, *Znaki drogi*, s. 10.

³⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 183.

³⁹ Platon, *Menon*, w: *idem*, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 474-475 (80e-81d).

⁴⁰ Np. BC, s. 12-13 (§ 3); M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 77-79; *idem*, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. J. Mizera, KR, Warszawa 2001, s. 69-71.

⁴¹ BC, s. 7-8 (§ 2), SZ, s. 5.

⁴² GA 26, s. 186.

⁴³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 184.

choćby jeden fragment w pracach Heideggera, który poświęcił on analizie tego związku. Jako pewną wskazówkę należy potraktować Heideggerowską interpretację *Wyznań* Augustyna. Heidegger zwraca uwagę na fakt, że przedmiotem swego poszukiwania czyni Augustyn Boga, którego nazywa „życiem życia” (*vita vitae*), „życiem szczęśliwym” (*beata vita*). Człowiek może szukać Boga, albowiem zna go jako szczęście, którego pragnienie dane jest mu od urodzenia. Szukać życia i źródeł życia, to, idąc za wypowiedziami młodego Heideggera, to samo, co szukać bycia. Sens życiowego poszukiwania życia szczęśliwego przynosi Heidegger na grunt ontologii fundamentalnej: Szukanie – powie Heidegger – jest rudymenarną formą troski (*Sorge*). Życie posiada siebie w taki sposób, że siebie nie posiada. Oto sens biedowania (*Darbung*).⁴⁴ Z tej biedy (*Not*) wyrasta konieczność (*Not*) pytania o bycie.

Sytuacja hermeneutyczna pytania o bycie

Pierwszym momentem pytania o bycie jest to, czego pytanie dotyczy, mianowicie byt. Bytem – w sensie bycia tym, czego pytanie o bycie dotyczy – nie jest to, co naprzeciw nas ukazuje się jako obecne – w ten sposób byt dany jest co najwyżej w sądzie – lecz to, co nie-obecne. Bytem jednak jest wszystko to, co jest, jakkolwiek jest. To właśnie obszar tego, co jest, stanowi wstępny zasób (*Vorhabe*) pytania. „Nazywamy go polem pytania.”⁴⁵ Pole to nie jest zbiorem informacji, ale obszarem bytów rozpatrywanych pod kątem ich bycia. Który byt – pyta Heidegger – jest tym bytem, w którym można uzyskać i odczytać możliwy sens bycia? Który byt i jaki rodzaj doświadczenia czyni dostępny ten byt poznaniu?⁴⁶ „[...] zawsze w pytaniu przewodniego pytania j e d n a dziedzina bytu jest m i a r o d a j n a dla ogarnięcia bytu w całości. Pytanie przewodnie zawsze wypracowuje w sobie taką miarę.”⁴⁷ Ów ujęty w pytaniu byt nie jest rozpatrywany w sposób dowolny, lecz pod pewnym względem, mianowicie jako bytujący, ze względu na to, że jest, w odniesieniu do swego bycia. Ten wstępny wzgląd (*Vorsicht*) zakreśla granice pytaniu i ukierunkowuje je. Ten wzgląd może mieć dwie perspektywy. Możemy pytać o konstytucję bytu, o jego „co”, oraz – o jego sposób bycia, jego „że”, które Heidegger – idąc za swoją reinterpretacją Husserlowskiej fenomenologii – utożsamia z „jak” sposobu dania.⁴⁸ Ten wstępny wzgląd jest drugim momentem pytania: byciem bytu. Wreszcie trzecim momentem struktury pytania jest to, co

⁴⁴ Heideggers *Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/1933* (*Nachschriften von Oscar Becker*), [w:] Heidegger und Aristoteles, „Heidegger-Jahrbuch“, 2007, Nr. 3, s. 35.

⁴⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 459.

⁴⁶ GA 20, s. 195.

⁴⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 462.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 460-461.

pytanie chce osiągnąć, sens bycia. Sens jest wstępnym pojęciem, w którym bycie jest przygotowawczo uchwytywane. Chodzi tu o wstępne – abstrahujące od treści – określenie, jakiego rodzaju pojęciowość jest adekwatna temu, o co pytamy: czy jest to kategoria, czy coś podobnego. Wstępny zasób, wstępny wzgląd i wstępne pojęcie tworzą tzw. sytuację hermeneutyczną.⁴⁹

Sytuacja ta tworzy ramy dla poszukiwania odpowiedzi na postawione pytanie. Polega ono na interpretacji tego, co odsłonięte w pytaniu. Ażeby dotrzeć do sensu bycia, potrzeba najpierw dokonać odpowiedniego wyboru bytu, w którym ów sens najlepiej daje się odczytać. Który jednak byt daje najlepszy dostęp do bycia? Najlepszy dostęp do bycia daje ten byt, w którym bycie ujawnia się po raz pierwszy – wprawdzie zrazu w postaci niewyraźnej i nieokreślonej, niemniej jako możliwy do urzeczywistnienia temat badań. Bytem tym jest samo pytanie o bycie. Otwarcie bytu, wybór bytu egzemplarycznego, opracowanie odpowiedniego podejścia doń i jego doświadczania, następnie otwarcie w nim widoku na bycie, ujawnienie postaci, w jakiej jest on wstępnie rozumiany, wreszcie wstępne określenie rodzaju jego pojęciowości – wszystko to są „zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, t e g o bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy. Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu”⁵⁰. To samo zapytywanie o bycie jest więc tym bytem, którego sens bycia otwiera dostęp do bycia jako takiego. Pytając o sens bycia bytu jako takiego i w całości, pytanie o bycie, które także jest bytem, samo siebie stawia pod znakiem zapytania. Jest jednocześnie pytającym i zapytanym. Pytanie o bycie pyta jako zapytane. Przy czym pytanie nie jest jednym spośród bytów, którego pytanie „także” dotyczy. Pytanie pytające nie stawia „również” siebie pod znakiem zapytania, by w ten sposób wskazać kierunek dalszym badaniom. Między pytaniem pytającym i pytaniem zapytanym istnieje związek szczególny, który nakazuje, by pytanie właśnie było pierwszym zapytanym. Dzieje się tak, ponieważ pytanie o bycie pojawia się od początku jako zapytane. Pytanie o bycie jest od początku jakimś pytającym bytem. Pytanie o bycie pojawia się zrazu na płaszczyźnie ontycznej. Zapytywanie jest ontyczną „możliwością bycia egzystującego *Dasein*”⁵¹. Pytanie o bycie zostaje przekazane przez tradycję jako jeden z tematów badań filozoficznych. W pytaniu o bycie pytanie zapytane wyprzedza pytanie pytające. Pytanie pytające zostaje wybrane jako byt otwierający dostęp do sensu bycia w ramach analizy wcześniejszego zapytanego pytania. Pojawiające się pytanie o bycie jawi się od początku jako zapytane. Dlatego też Heidegger mówi o konieczności opracowania, *resp.* rozwinięcia tego pytania. Wymaga to refleksji erotetycznej. W ramach realizacji żądania opracowania, *resp.* rozwinięcia tego pytania w pierwszej kolejności zo-

⁴⁹ BC, s. 293 (§ 45). SZ, s. 292.

⁵⁰ BC, s. 10 (§ 2). SZ, s. 7.

⁵¹ BC, s. 18 (§ 4). SZ, s. 13.

staje wydobyta struktura pytania i jego momenty. Jako to, czego pytanie dotyczy, pojawia się pytanie pytające. Pytanie o bycie, od którego wychodzi całe rozważanie, jest jednak zrazu pytaniem zapytanym. Na tym polega jego osobliwość. Gdyby pytanie o bycie pytało tylko o bycie, wymóg uczynienia go przejrzystym, nakaz rozjaśnienia jego sensu, wyglądałby na jakiś oderwany, sztuczny zabieg metodologiczny. Wrażenie takie byłoby o tyle uprawnione, że pytanie: jaki jest sens bycia? tematem czyni bycie, nie – pytanie. Po co więc jeszcze przyglądać się samemu pytaniu? – skoro chodzi o bycie. „Czy jednak dzisiaj fakt, że nie rozumiemy wyrażenia »bycie«, jest naszym jedynym kłopotem? Bynajmniej. Dlatego też przede wszystkim musimy na nowo obudzić zrozumienie dla sensu tego pytania” – pisze Heidegger, komentując motto do *Bycia i czasu*.⁵² Pytanie „czym jest bycie?” występuje od początku jako pytanie zapytane. Bycie zapytanym pytania o bycie odbieramy jako jego osobliwość: tym, co od początku uderza w pytaniu o bycie, jest jego niejednoznaczność, nieokreśloność, kolistość, paradoksalność, irraterność itp. Ten brak orientacji co do sensu pytania o bycie dotyczy nie tyle samego bycia, co całego pytania o bycie. Osobliwa jest cała jedność *intentio* i *intendum*. Nie jest tak, że człowiek, abstrahując od tego, jak rzeczy wyglądają i funkcjonują, zwraca nagle uwagę na sam fakt istnienia rzeczy i w obliczu niewiedzy dotyczącej istoty tego, co znaczy „być”, zadaje pytanie o bycie: od tej chwili bycie staje się byciem-zapytanym, a pytanie – pytaniem o bycie. Pytania o bycie nie można zadać w ten sposób, w jaki pytamy o rzeczy codzienne. Pytanie o bycie jest czymś najbardziej osobliwym.⁵³ Bycie zostaje otwarte za sprawą pytania. Pytanie osiąga jasność w odniesieniu do samego siebie, staje się tym, czym jest, wypełnia swą najbardziej własną możliwość tylko wtedy, gdy pyta o bycie. Mówimy: „pyta o bycie”, ale jako pytanie zapytane nie tyle pyta, co jest zapytywane przez to, o co pyta, tzn. bycie. To bycie koniec końców stawia pytanie o bycie. Czytamy: „Wszelkie zapytywanie jest poszukiwaniem. Wszelkie poszukiwanie bierze z góry swój kierunek od tego, co jest poszukiwane.”⁵⁴ Na czym bliżej polega ten związek pytania i bycia – trzeba by jeszcze rozważyć. Wszak pewne jest natomiast to, że pytanie o bycie nie jest niczym nieskrępowaną, dokonywaną z nadmiaru wolnego czasu aktywnością myślącej jednostki. Kiedy człowiek stawia to pytanie, pytanie to już się wydarzyło. Stawiając pytanie o bycie, stawia się je jako już postawione. Pytające pytanie o bycie jest re-akcją. Przychodzi ono „spóźnione” wobec samego siebie. Ponieważ pytanie o bycie jest z istoty pytaniem zapytanym – pytaniem, które kieruje się ku sobie, zatrzymuje w sobie i skupia własną pytalność – może też być pierwszym pytaniem pytającym. Kiedy więc Heidegger nawołuje do p o s t a w i e n i a pytania o bycie, rozumie przez to nie

⁵² BC, s. 2.

⁵³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 18; *idem, Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 216.

⁵⁴ BC, s. 7 (§ 2). SZ, s. 5.

zadanie pytania w postaci zdania pytajnego, lecz uczynienie tego, co samo z siebie zostało postawione (pytania zapytanego), tego, co się wydarzyło, przejrzywym co do swej istoty i wewnętrznych związków. Postawić pytanie o bycie znaczy więc tyle, co uczynić przejrzywym „bycie zapytywania samego pytającego” (*das Sein des Fragens des Fragenden selbst*)⁵⁵.

Przejście z pytania o bycie w pytanie o pytającego

Skąd się jednak bierze pytający w pytaniu o bycie? Pytanie o bycie zostaje postawione jako pytanie zapytane. Prowadzi ono do odsłonięcia pytającego pytania. W ramach analizy pytania zapytanego zostaje odsłonięte pytanie pytające o bycie *Dasein*. Pytanie zapytane odsłania pytanie pytające. W toku tego odsłonięcia niepostrzeżenie zmienia się jednak treść pytania zapytanego. Pytanie pytające nie pyta teraz o sens bycia jako takiego, lecz o sens bycia *Dasein*. Na czym polega ta istotna przemiana?

Przyjrzyjmy się jeszcze raz porządkowi refleksji erotetycznej w *Byciu i czasie*. Pierwszym pytaniem jest pytanie o bycie. Pytanie o bycie pozostaje jednak niewyraźne co do sensu swego zapytywania. Pytanie o bycie zjawia się zrazu jako pytanie zapytane. Jest ono jedną z przekazanych przez tradycję możliwości teoretycznego badania. Pytanie zapytane jest jednym ze sposobów zachowania, które podejmuje człowiek. To podjęcie pytania ma charakter powtórzenia (*Wiederholung*). Heidegger pisze: „Jak dotąd konieczność powtórzenia owego pytania była po części motywowana szacownym jego pochodzeniem, przede wszystkim jednak brakiem (*Fehlen*) określonej odpowiedzi, a nawet brakiem (*Mangel*) dostatecznego postawienia pytania.”⁵⁶ „W rozprawie *Bycie i czas* pytanie o sens bycia zostało po raz pierwszy w historii filozofii wyraźnie postawione i rozwinięte jak o p y t a n i e.”⁵⁷ Z jednej strony Heidegger mówi, iż pytanie o bycie zjawia się jako jedna z przekazanych tradycją możliwości teoretycznego bycia *Dasein*, z drugiej – powiada, iż to pytanie nigdy nie zostało wystarczająco postawione. Co oznacza więc powtórzenie?

Pojęcie „powtórzenia” wskazuje na inspiracje Heideggera myślą Kierkegaarda. Według duńskiego filozofa powtórzenie dokonuje się w wierze i oznacza odsłonięcie pod tym, co minione, pewnej możliwości jako możliwości. Dokonuje się to w polu egzystencjalnej wolności rozumianej jako „możliwość dla możliwości”. Heidegger będzie szedł podobnym torem. W swej analityce ludzkiego bycia (*Dasein*) opisuje on stawanie się człowieka „autentycznym”. Odpowiadając na

⁵⁵ GA 20, s. 197.

⁵⁶ BC, s. 12 (§ 3). SZ, s. 8-9. W swym przekładzie *Bycie i czasu* Baran oddaje *dem Mangel* jako „zupełnym brakiem”. Zamiast „sformułowania pytania” pozostawiam *einer Fragestellung* jako „postawienia pytania”.

⁵⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 80.

wezwanie sumienia do opamiętania i zwrócenia uwagi na fakt swego skończonego istnienia, co oznacza jednocześnie: na fakt swego przyszłego unicestwienia, jednostka decyduje się na bycie samą sobą. To ostatnie oznacza każdorazowe branie pod uwagę w swych decyzjach całości swego istnienia. „Powtórzenie” jest właściwym sposobem odnoszenia się do przeszłości. *Dasein* otwiera przed sobą własną przeszłość w ten sposób, że powraca do siebie z przyszłości („zdecydowanego wybiegania w śmierć”). Przeszłość jest powracaniem, przychodzeniem do siebie.⁵⁸ Postawienie pytania o bycie oznacza powtórzenie odziedziczonej, „istotnej” możliwości egzystencji *Dasein*. Wybór tej właśnie, a nie innej możliwości, wybór tego, a nie innego „bohatera” dokonuje się na podstawie „wybiegającego zdecydowania”, będącego ze swej istoty odpowiedzią na zew (*Ruf*) sumienia. To ostatnie interpretujemy erotetycznie jako pytanie „kim właściwie jestem?”. Skoro powtórzenie jest odpowiadaniem możliwości, postawienie pytania jest odpowiedzią temu pytaniu. Odpowiedzią temu pytaniu, nie zaś – odpowiedzią na to pytanie. Wywiedzione z tradycji pytanie o bycie zjawia się zrazu jako możliwość, jako pytanie zapytane, obciążone niepokojem i brakiem wyraźności. Heidegger nie wnosi o powtórzenie pytania o bycie tylko dlatego, żeby połączyć terażniejszą filozofię z przeszłością, albo żeby – w obliczu kryzysu dzisiejszego myślenia – czegoś się od starożytnych nauczyć i, wychodząc od ich doświadczeń, wyznaczyć nowe drogi poznania. Powtórzenie oznacza „odwołanie”. Chodzi o to, żeby pod tym, co przekazane tradycją, pod tym, co „rzeczywiste”, co minione, ujrzeć możliwość. Dotyczy to zwłaszcza przestrzeni myślenia i mówienia, która ma tendencje do kostnienia w gotowe formuły i schematy. Ich powtórzenie oznacza ich spulchnienie i rozpoznanie w nich możliwości.⁵⁹ Powtórzenie pytania o bycie oznacza źródłowe przywłaszczenie dziejowej pytajności, którą historycznie zrealizowane pytanie o byt (*ousia*) w sobie zawarło, ale też zasłoniło. Pytanie o bycie zjawia się zrazu jako pytanie zapytane. Odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna z uczynieniem go wyraźnym, tzn. z postawieniem go, uczynieniem go pytaniem pytającym. Konieczność powtórzenia pytania o bycie wyrasta z odpowiedzi pytaniu-wołaniu sumienia „kim właściwie jestem?”, która to odpowiedź związana jest z podjęciem pewnej odziedziczonej możliwości egzystencji („wyborem bohatera”), mianowicie pytania o bycie. Jednakże Heidegger powiada, iż pytanie o bycie jako takie w ogóle nie zostało w dziejach postawione. Jak więc pytanie „kim właściwie jestem?” może wskazywać na pytanie „czym jest bycie?” – skoro to ostatnie jest w dziejach nieobecne? Dzieje nie znają „podstawowego pytania” o bycie. Znają jedynie „przewodnie pytanie” o byt jako taki i w całości. Pytanie to różni się od podstawowego tym, że tematem czyni byt, nie – bycie. Innymi słowy, to, o co to

⁵⁸ BC, s. 482-484 (§ 74). SZ, 383-385.

⁵⁹ Por. G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main 1991, s. 34-40.

pytanie się dopytuje, celem pytania jest bycie, nie – sens bycia, jego prawda.⁶⁰ W zdecydowanej odpowiedzi na pytanie-zew sumienia pojawia się metafizyczne pytanie o byt jako taki i w całości. Rozwijając to pytanie, odsłania się pytanie o bycie. Znakiem wskazującym kierunek na drodze do odsłonięcia pytania o bycie jest czas. To właśnie pojęcie czasu umożliwia przejście między pytaniem o byt a pytaniem o bycie.⁶¹ To, że Heidegger zaczyna *Bycie i czas* od przywołania pytania o bycie, nie zaś od pytania o byt, dowodzi tylko, że *Bycie i czas* ma za sobą pewną erotetyczną historię. Pytanie o bycie zjawia się jako rozwinięte pytanie o byt. Przypomnijmy, że rozwinąć pytanie o byt znaczy: „zapytać tym pytaniem w sposób bardziej istotny, postawić się pośrodku tego pytania, wśród związków, które się otwierają, kiedy zostaje przyswojone to wszystko, co dochodzi do swojej pełni w pytaniu tym pytaniem”⁶². Innymi słowy, kiedy rozwijamy (zapytujemy) pytanie o byt, odsłania się w nim bardziej źródłowe pytanie o bycie.

Co oznacza prymat pytania?

Pytanie o bycie ukazuje się jako „rozwinęte” pytanie o byt. Pytanie o byt jest jedną z możliwości teoretycznego bycia człowieka. Pytanie o bycie ukazuje się jako zapytane, tzn. jako samo w sobie problematyczne, będące „w mroku i bez ukierunkowania”. Pyta ono o siebie samo. Jako problematyczne – nieoczywiste co do sensu swego zapytywania – początkowo wydaje się czymś, co wygląda na „bezzprzedmiotową igraszkę słowną”⁶³. Jest ono niewątpliwie czymś zapytanym, ale czy przez to jest czymś najbardziej godnym pytania (*das Fragwürdigste*)? Być najbardziej godnym czegoś oznacza: zasługiwać na coś w pierwszej kolejności. Zasługiwanie na coś związane jest ze spełnianiem pewnych oczekiwań i wymogów. Coś, na co zasługujemy lub nie, stanowi miarę oceny naszej zdatności. Czy pytanie o bycie jest pierwszym spośród pytań? Czy zasługuje na to, żeby być jako zapytane opracowane w pierwszej kolejności? Czy spełnia wymogi i oczekiwania płynące wobec tego, co jako pierwsze ma stanąć w polu badania? Jednakże – dlaczego w ogóle zależy nam na tym, żeby pytanie o bycie było pierwszym pytaniem? Skąd płynie wymaganie, ażeby rozważać tylko te pytania, które są najbardziej godne? Po co rozstrzygać o jego prymacie? Prymacie zarówno ontologicznym, jak i ontycznym? Chyba tylko stąd, że pytanie jako takie samo z siebie wymaga, ażeby pytać tylko o to, co spełnia jego oczekiwania. Pytanie stawia pewne wymagania. Płyną one z jego istoty. Co je spełni, co najpełniej odpowiada istocie pytania – powinno być zapytane w pierwszej kolejności. Jakie są to wymagania? Co winno

⁶⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1., s. 458; *idem*, *Przyczynki do filozofii*, s. 14.

⁶¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 219.

⁶² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1., s. 457.

⁶³ M. heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 11.

być pierwszym zapytanym? Ażeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do istoty pytania jako takiego.

Pytanie i różnica ontologiczna

Paragrafy 3 i 4 *Bycia i czasu* dowodzą ontologicznego i ontycznego prymatu pytania o bycie. To rozróżnienie porządku ontycznego i ontologicznego dokonuje się w obrębie namysłu nad strukturą pytania o bycie. Pytanie o bycie dotyczy bytu i pyta o bycie. To rozróżnienie bytu i bycia pojawia się w *Byciu i czasie* po raz pierwszy w § 2 zatytułowanym „Formalna struktura pytania o bycie”. Namysł nad strukturą pytania pozwala ukonstytuować podstawowe w filozofii Heideggera rozróżnienie. Różnica ontologiczna ma charakter erotetyczny. Powstaje i rozwija się w obrębie struktury pytania. Ta struktura nie jest niczym sztywnym, nie jest schematem, pod który zostają podciągnięte dalsze rozważania. Sama ta struktura zostaje wciągnięta we własny podział. Samo pytanie jest tym, o co się ono samo pyta, jak i tym, czego ono samo dotyczy. Pytanie o bycie najpierw otwiera będące jego momentami strukturalnymi obszary bytu i bycia, następnie zajmuje pośród nich miejsce i ogląda siebie raz z perspektywy bycia (ontologicznej), raz z perspektywy bytu (ontycznej). Podczas ukazywania ontycznego prymatu pytania o bycie zostaje podniesiona kwestia pierwszeństwa tego, kto pyta.

Co oznacza ontyczne, *resp.* ontologiczne pierwszeństwo (*Vorrang*) jakiegoś pytania? Heidegger nie wyjaśnia tego wprost. Odwołując się do tego, o czym mówi w paragrafach 3 i 4 można wobec prymatu ontologicznego powiedzieć: prymat ontologiczny przysługuje takiemu badaniu bytu, *resp.* bycia, które dokonuje się „odpowiednio wcześniej” niż inne badania, dając im uzasadnienie i ugruntowanie. Tym samym Heidegger wskazuje na porządek uzasadnienia. Nauka to całość uzasadnień. Ontologiczne pierwszeństwo przysługuje temu zagadnieniu, którego rozwiązanie daje innym badaniom ostateczne uzasadnienie, tzn. ugruntowanie nie w jakimś z góry przyjętym aksjomacie czy dogmacie, ale zakorzenienie w samym bycie. Zakorzeniając naukę w samym bycie, daje ono danej nauce „przejrzystych wskazówek do stawiania pytań”. O prymacie ontologicznym jakiejś kwestii decyduje więc bliskość bytu, *resp.* bycia – bliskość sfery ontycznej. Między ontologią a obszarem ontycznym pierwszeństwo przysługuje temu drugiemu.

Ontologiczny prymat pytania o bycie

Paragraf 3 *Bycia i czasu* ukazuje ontologiczny, tj. dokonujący się w obrębie porządku nauk, zarówno nauk o bycie (nauk ontycznych), jak i nauk o byciu bytu (nauk ontologicznych), prymat pytania o bycie jako takie. Naukę nazywa

Heidegger za Husserlem „całością kontekstu uzasadnienia (*Begründungszusammenhang*) zdań prawdziwych. Definicja ta ani nie jest zupełna, ani nie uchwytuje sensu nauki”⁶⁴. Otóż „bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu”. Ogół bytu można podzielić na dziedziny przedmiotowe, takie jak przyroda ożywiona i nieożywiona, człowiek, język, społeczeństwo, historia itp. Tak wydzielone z ogółu bytu obszary stają się polem przyporządkowanych im nauk: fizyki, biologii, antropologii, językoznawstwa, historii itd. Nauki, badając byt, muszą niejako wcześniej rozumieć, że i czym on w ogóle jest. Znaczy to, że pozostają one w stałym odniesieniu do bycia. Rozumieją bycie tych wyodrębnionych obszarów – zwykle jednak w sposób „naiwny i prowizoryczny”. Rozumienie to zawarte jest w tzw. „pojęciach podstawowych”, np. materia, życie, świadomość, przeszłość, wiara, które „stanowią zrazu nic przewodnią pierwszego konkretnego otwarcia dziedziny”. Pojęcia podstawowe tworzą więc fundamenty odnośnych nauk. Uświadomienie sobie treści tych pojęć, ich uzasadnienie dokonuje się za sprawą filozoficznego wglądu w strukturę dziedziny przedmiotowej danej nauki. Ten filozoficzny wgląd nie przebiega obok nauki, ale zwykle dzieje się niejako wraz i z opanowującym samą naukę niepokojem, którego wyrazem jest wewnątrznaukowe przekonanie o chwiejności jej własnych fundamentów. Chwiejność ta wynika z „uporczywości” charakteryzującego je zapytywania. Motorem badań naukowych jest bowiem tzw. pytanie uzasadniające. Nauki jako całość związku uzasadnienia zdań prawdziwych posługują się pytaniami, które zmuszają do poszukiwania coraz głębszej racji. Nauka nie zadawała się dopiero co uzyskaną odpowiedzią na dane pytanie, ale próbuje cofnąć je w pytanie bardziej „natarczywe”: „czy na pewno?”, „czy rzeczywiście sprawy tak się mają?” itp. Zdarza się jednak niekiedy, że ów pochod zapytywania sięga samych pojęć podstawowych (rozumienia bycia) danej nauki. Wówczas przyrost pytałości w obrębie danej nauki prowadzi ostatecznie do jej kryzysu. Potwierdzenie ontologicznego prymatu pytania o bycie wiąże Heidegger z pojęciem kryzysu. Heidegger pisze:

Właściwy „ruch” nauk występuje w toku mniej lub bardziej radykalnej i dla siebie samej nieprzejrzystej rewizji podstawowych pojęć. Poziom jakiejś nauki określa się przez to, jak dalece d o p u s z c z a ona kryzys swych pojęć podstawowych. W takich wewnętrznych kryzysach nauk ulega zachwianiu sam stosunek pozytywnie badającego zapytywania do spraw, których ono dotyczy.⁶⁵

Kryzys pojęcia podstawowego oznacza wejście w rozstrzygnięcie dotyczące rozumienia bycia. Tak więc w badaniu ontologicznym, które zwraca się bezpośrednio ku fundamentom nauk, pojęcia podstawowe przestają odgrywać rolę „paradygmatów”, a zaczynają być treścią pytań. Badanie ontologiczne nie pyta jednak, jakie pojęcie bycia wynika z praktyki naukowej, lecz dokonując wcześniejszego skoku w obszar samego bytu, pytanie o bycie tego bytu przedkłada do dyspozycji

⁶⁴ BC, s. 15 (§ 4). SZ, s. 11.

⁶⁵ BC, s. 13 (§ 3). SZ, s. 9.

nauk jego ontologiczną strukturę. W ten sposób pojęcia podstawowe danej nauki zostają zrewidowane w odniesieniu do swojego „przystawania” do tego, czym rzeczywiście przedmioty danej dziedziny są, tj. odnośnie do ich bycia. Rewizji pojęć podstawowych dokonują tzw. ontologie regionalne (logiki), które traktują o byciu przyrody, człowieka, historii, języka, Boga itp. Jednakże „ontologiczne zadanie niededukcyjnej konstrukcji genealogii różnych możliwych rodzajów bycia wymaga wcześniejszego rozumienia tego, »co właściwie mamy na myśli mówiąc ‘bycie’«⁶⁶. Tak więc okazuje się, że zarówno pytania ontyczne, jak i pytania ontologiczne „zakładają” pytanie ontologicznie fundamentalne: „czym jest bycie?”. Pytanie „czym jest bycie?” ma rzeczowo-naukowe pierwszeństwo pośród innych pytań. Czy takie samo pierwszeństwo przysługuje pytaniu o bycie w porządku ontycznym, tj. w porządku bytu? Czy pytanie o bycie jest pierwszym bytem?

Rezygnacja z ontycznego prymatu pytania o bycie na rzecz ontyczno-ontologicznego prymatu pytania o pytającego

Chcemy przekonać się o ontycznym primacie pytania o bycie. To właśnie w ramach tego dochodzenia wychodzi na jaw konieczność i priorytetowość postawienia pytania o bycie człowieka. Paragraf 4, zamiast zgodnie z tytułem wykazać „ontyczny prymat pytania o bycie”, dowodzi nieoczekiwanie ontyczno-ontologicznego prymatu ludzkiego bycia – ontologicznego prymatu pytania o sposób bycia człowieka.

Jak w ogóle pojawia się pytanie o bycie człowieka? Pojawia się ono najpierw na drodze rozważań ontologicznych. W ramach wykazania ontycznego prymatu pytania o bycie pojawia się ontyczny prymat *Dasein*. Jak do tego dochodzi?

Odpowiedzmy najpierw na pytanie, na czym polega pierwszeństwo ontyczne. Pierwszeństwo ontyczne jakiegoś bytu polega na tym, że czyni on dostępnym bycie, tzn. byt jako byt. Owo „jako” wskazuje na język i rozumienie. Czynić dostępnym byt jako byt znaczy rozumieć go ze względu na jego bycie. Ponieważ bycie dane jest zawsze w jakimś – mniej lub bardziej wyraźnym – rozumieniu bycia („ontologii”), pierwszeństwo ontyczne bytu związane jest z możliwością dziania się tego rozumienia. O primacie ontycznym jakiegoś bytu decyduje więc możliwość zaistnienia ontologii.

Mamy taką oto sytuację: o primacie ontologicznym decyduje bliskość sfery ontycznej, o primacie ontycznym – możliwość ontologii. Tym bardziej pierwotna ontologicznie jest dana kwestia, im bliższa jest sferze ontycznej. Tym dany byt jest ontycznie bardziej wyróżniony, im bardziej jest bytem jako bytem, tzn. daje większą możliwość zaistnienia ontologii. Czy oznacza to, że to, co wie dzie prym w przestrzeni ontologicznej, będzie miało pierwszeństwo w sferze ontycznej i od-

⁶⁶ BC, s. 12-15 (§ 3). SZ, s. 11.

wrotnie? Wbrew przypuszczeniom właśnie tak nie jest. Sfera ontyczna bowiem wykazuje nad sferą ontologiczną pewną wyższość.⁶⁷ Wprawdzie rozważania nad bytem dokonują się zawsze w obrębie bardziej lub mniej wyraźnie stawianych pytań ontologicznych, jednak ostatecznie również i one same są jakimś bytem – tj. dziełem człowieka.

Przejście ze sfery ontologicznej do sfery ontycznej polega na zmianie perspektywy. Tę zmianę perspektywy widać wyraźnie na przykładzie jednego z najważniejszych akapitów paragrafu 2. Paragraf ten bada formalną strukturę pytania o bycie. Wychodząc od opisu tej struktury, Heidegger przechodzi do postawienia zadania analityki egzystencjalnej. Ruch tego akapitu można opisać następująco: Punktem wyjścia jest pytanie jako pytanie (sfera ontologiczna). Następuje przejście do sfery ontycznej, następnie powrót do sfery ontologicznej. Podczas tego ruchu widać wyraźnie, jak punkt wyjścia sfery ontologicznej traci na rzecz punktu dojścia. Akapit ten brzmi następująco:

Jeśli pytanie o bycie ma być postawione wyraźnie i mieć w pełni przejrzystą postać, to zgodnie z dotychczasowymi wyjaśnieniami opracowanie go wymaga eksplikacji sposobów wglądu w bycie, sposobu rozumienia i pojęciowego ujmowania sensu, wymaga dalej przygotowania możliwości trafnego wyboru egzemplarycznego bytu, opracowania odpowiedniego podejścia doń. Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś, to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, t e g o , bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy. Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu. Stawianie tego pytania jest jako m o d u s b y c i a pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta – przez bycie. Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako „*Dasein*”. Wyraźne i przejrzyste postawienie pytania o sens bycia wymaga uprzedniego dokonania odpowiedniej eksplikacji pewnego bytu (*Dasein*), co do jego bycia.⁶⁸

Heidegger zaczyna od struktury pytania jako takiego. Następnie dokonuje przejścia. Przejście zaczyna się od wyjścia ze sfery ontologicznej. Wyraża ją „a także”/„a więc” (*und so*). Owo „a także”/„a więc” dokonuje podskórnego zróżnicowania i wartościowania tego, co przed nim i po nim wystąpiło. Mówi o tym następne zdanie, które nie wspomina już o pytaniu jako takim, lecz w jego miejsce stawia pytającego. Owo „a także”/„a więc” podnosi wagę tego, co po nim w zdaniu wystąpiło. Ważniejszy od pytania jest pytający. Opracować pytanie oznacza: opracować sposób bycia pytającego. Pytanie nie jest bytem samodzielnym; jego bycie zależy od bycia człowieka jako pytającego. Ontyczne pierwszeństwo przysługuje człowiekowi, nie pytaniu. Pytanie o bycie jest wyróżnionym pytaniem, ponieważ

⁶⁷ BC, s. 18 (§ 4). SZ, s. 13.

⁶⁸ BC, s. 9-10 (§ 2). SZ, s. 7.

jego treść jest tym samym, co samo zapytywanie.⁶⁹ „Pytanie i stawianie pytania o bycie stanie się o tyle bardziej przejrzyste, im właściwiej ten byt, mianowicie bycie zapytywania samego pytającego, uczynimy widocznym.”⁷⁰ Tym samym Heidegger zdaje się podążać za wynikami swoich wczesnych przemyśleń na temat pytania, których pierwsze świadectwo stanowi wspomniany przez nas wcześniej odczyt z roku 1915 pt. *Frage und Urteil*. Heidegger odrzuca w nim supozycję, że sens (treść) pytania mógłby istnieć poza aktem zapytywania. Całkiem inaczej niż w sądzie – mówił wówczas Heidegger – którego sens jest niezależny od aktu sądenia. W przypadku pytania zawartość pytania istnieje tylko w zapytywaniu. Zdaniem Heideggera, w treści pytania leży to, że jest ono przez kogoś zadawane. Treść pytania wskazuje na byt, który to pytanie stawia. To właśnie ten związek pytania i pytającego nakazuje rozumieć opracowanie pytania o bycie jako analizę bycia *Dasein*. „Punkt wyjścia egzystencjalnej analityki daje się ostatecznie uprawomocnić, wychodząc od możliwości, doświadczenia, struktury i następujących wedle reguły przemian *Fragens*” – mówi Derrida, śledząc przeobrażenia Heideggerowskiego pojęcia ducha.⁷¹ Pytanie otwiera obszar bytu ze względu na wymaganie określenia sensu jego bycia. W pytaniu o bycie samo pytanie oraz prowadzące do niego zapytywanie jawi się jako byt. Pytanie staje przed sobą jako byt, który otwiera dostęp do sensu bycia. Opracowanie pytania o bycie ma charakter świadomej siebie analizy erotetycznej – zarówno tym, co badane, jak i samym badaniem jest pytanie.

Dalej Heidegger mówi: pytającymi jesteśmy m y sami. W tym momencie następuje wyjście ze sfery ontologicznej. Dokąd? W pewną przestrzeń „między”, która związana jest z nami, którą my jesteśmy. Kolejne zdanie daje wyraźne pierwszeństwo bytowi, którym m y z a w s z e jesteśmy, i tylko m i ę d z y i n n y m i mamy możliwość stawiania pytania. Owo „między innymi” inaczej niż „a także/„a więc” osłabia to, co po nim w zdaniu następuje. Człowiek, tzn. m y, jest bytem o swoistym sposobie bycia, który wykracza poza realizację zapytywania. Ostatnie zdanie powraca do sfery ontologicznej. Ten powrót nie mówi już nic o pytaniu jako takim, lecz wskazuje po prostu na bycie *Dasein*. Widać więc, jak – osłabiając po drodze rolę pytania – przechodzi Heidegger od postulowanej konieczności rozważenia pytania jako takiego do zadania analityki egzystencjalnej. Przejście to dokonuje się przez przywołanie nas. Ontyczne określenie pytania jako czegoś postawionego przez człowieka, powoduje, że dochodzi do detronizacji pytania o bycie na rzecz pytania o człowieka. Sfera ontyczna ma wyraźnie większą moc nadawania priorytetów niż sfera ontologiczna. Sfera ontyczna wykazuje prymat w stosunku do sfery ontologicznej. Tego prymatu sfery ontycznej nie da się

⁶⁹ GA 20, s. 199.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 197.

⁷¹ J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Hrsg. A.G. Düttmann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, s. 25-26.

jednak wykazać ani ontologicznie, ani ontycznie. Ontologicznie nie – ponieważ argumenty ontologiczne nic tu nie pomogą. Z perspektywy ontologii ta wyższość sfery ontycznej jest swego rodzaju uzurpatorstwem i przemocą. Nie opiera się ona bowiem na rozumieniu. Ontycznie również nie – ponieważ obszar bytu sam w sobie – poza rozważaniami ontologicznymi – nie zna żadnego pierwszeństwa. Jest ono pojęciem ontologicznym. Prymat obszaru ontycznego zostaje więc potwierdzony z perspektywy czegoś trzeciego. Czym jest to coś, co nadaje na podobieństwo ontologii pierwszeństwo, nie będąc nią?

Ontologiczny prymat pytania o bycie człowieka przed pytaniem o bycie jako takie

Prymat ontologiczny pytania o bycie wynikał z metaontologicznych rozważań nad związkami i zależnościami wewnątrz wiedzy o bycie i byciu (§ 3). Prymat ontyczny bycia *Dasein* wynikał z kolei z ontologicznych rozważań nad związkami i zależnościami wewnątrz samego bytu i bycia. Podczas tych drugich ontologicznych rozważań okazało się, że ontologia jest pewnym sposobem bycia człowieka, że wiedza poza swoją treścią sama jest pewnym rodzajem bytu. Niejako na własnych tyłach ontologia odkrywa swoje ontyczne zaplecze. Ontologia znajduje siebie zakorzenioną w bycie. To odkrycie skutkuje zmianą władzy w obrębie sfery ontologicznej. Ontologiczny prymat pytania o bycie wynikał z rozważań nad nauką. Podczas pierwszych rozważań ontologicznych – czy może zgodnie z tradycyjnym nazewnictwem należałoby lepiej powiedzieć: epistemologicznych, rozważań z zakresu teorii wiedzy – jako najważniejszy aspekt nauki Heidegger wskazywał fakt, że nauka odkrywa byt. Jednym z bytów jest człowiek, który stanowi przedmiot jednej z nauk. Podczas drugich ontologicznych rozważań najważniejszym aspektem nauki czyni Heidegger to, że jest ona działalnością człowieka. Człowiek nie jest teraz tylko jednym z bytów, nie jest przedmiotem wiedzy, lecz podmiotem – t y m bytem, który naukę tworzy, tzn. który koniec końców jest ontycznym warunkiem tego, że ontologia w ogóle jest i ma dostęp do bytu. Dlatego stwierdzenie ontycznego prymatu bytu ludzkiego prowadzi do ontologicznego przewartościowania principiów: najważniejszą sprawą, „fundamentalnym zadaniem” nie jest pytanie o bycie jako takie, lecz pytanie o to, co to pytanie czyni w ogóle możliwym: bycie człowieka. Pytanie o bycie człowieka ma prymat ontologiczny. Najpierw trzeba opisać bycie człowieka, żeby potem mieć dostęp do bycia jako takiego.

Ta zmiana perspektywy, zwrócenie uwagi na inny aspekt nauki dzieje się w obrębie rozważań ontologicznych. W ramach ontologii ontologia traktuje siebie odmiennie: kiedy traktuje siebie ze względu na to, o czym jest, wtedy, zasłaniając się przed samą sobą, nie licząc się z sobą, pierwszeństwo przyznaje ona byciu jako takiemu, kiedy natomiast traktuje siebie ze względu na to, czym jest, wtedy

pierwszeństwo przyznaje bytowi ludzkiemu. To ostatnie pierwszeństwo jest – przynajmniej w okresie *Bycia i czasu* – ostateczne. Ontycznie byt ludzki wyprzedza swoje zachowania, co powoduje, że pytanie o niego jest także ontologicznie bardziej fundamentalne od innych.

Możemy teraz zapytać: w którym miejscu ontologii możliwa jest taka zmiana punktów widzenia? Jak nazywa się miejsce, w którym możliwa jest zmiana ontologicznej perspektywy bez porzucania samej ontologii? Nieśmiała odpowiedź brzmi następująco: zmiana perspektywy dzieje się w miejscu, w którym stoimy i z którego filozofujemy – Heidegger jako piszący oraz my jako czytający. Jest to ciche miejsce, miejsce przed ontologicznym rozstrzygnięciem i uwłaszczeniem. Jest to miejsce przedontologii. W miejscu tym zostaje przypisane pierwszeństwo sferze ontycznej.

Sfera przedontologiczna

Sfera ontyczna ma pierwszeństwo w stosunku do sfery ontologicznej. Powiedzieliśmy wcześniej, że ów prymat zostaje nadany sferze ontycznej z punktu widzenia sfery „między”, którą można nazwać sferą „przedontologiczną”. Heidegger mówi też o sferze „ontologicznej” (z zachowaniem cudzysłowu). Jest to przestrzeń, z perspektywy której obszar tego, co ontyczne zyskuje pierwszeństwo nad obszarem ontologii. Prymat tego, co ontyczne, bierze się stąd, że *m y j e s t e ś m y*. Owa przestrzeń rozumienia własnego bycia, przestrzeń, w której każdy z nas jest i którą każdy z nas jest, nazywa Heidegger „egzystencyjną”, „życiową” (*existenziell*). Ontycznie jest *Dasein* samo sobie najbliższe. To my jesteśmy *Dasein*. Jednakże ontologicznie pytanie o bycie oraz pytanie o bycie człowieka jest dla *Dasein* czymś najdalszym. Ontycznie najbliższe, ontologicznie – najdalsze, przedontologicznie jednak – nieobce – mówi Heidegger.⁷²

Jesteśmy *Dasein*. „*Dasein*” oznacza „być tu-oto”, „być obecnym tu”. Ontologicznie – jako *Dasein* – jesteśmy sobą, mamy taki a nie inny sposób bycia. Oznacza to, że ontologicznie – jako *Dasein* – jesteśmy sobie najbliżsi. Nikt z nas nie może porzucić ludzkiego sposobu bycia. Jako *Dasein* jesteśmy zawsze tu-oto będący. Ontyczne podjęcie tego tu-oto-bycia, stanie się tym, czym się jest, bycie najbliższym sobie jako *Dasein* niejednoznacznie wiąże Heidegger z właściwą egzystencją. Oznacza to zarazem: ontycznie człowiek może również nie podjąć bycia sobą jako *Dasein* – i zwykle nie podejmuje. Ontycznie – jako *Dasein* – jesteśmy sobie zwykle najdalsi, co Heidegger z kolei utożsamia z niewłaściwym byciem człowieka na co dzień. Jako *Dasein* człowiek jest na co dzień raczej „tam” niż „tu”. Jest raczej nieobecny niż obecny. Obecność nie oznacza w tym wypadku bycia obecną rzeczą (*Vorhandenheit*), lecz sposób bycia człowieka (*Dasein*),

⁷² SZ, s. 16 (§ 5). BC, s. 21.

o którym mówimy, że jest obecnym, tzn. zaangażowanym, otwartym, przytomnym, w porównaniu z człowiekiem, który jest nieobecny, tzn. jest myślami gdzie indziej, nie ma go tu, jest skryty i zamknięty. Innymi słowy, człowiek jest bytem, który zasłania, zafałszowuje przysługujące mu z istoty bycie-tu-oto, czyniąc zeń bycie-tam. Będąc tu-oto (*Dasein*), nie jest będącym-tu-oto, jest z dala (*Weg-sein*).⁷³ Natomiast przedontologicznie człowiek jest sobie „nieobcy”. Chociaż „nieobcy” przeciwstawia się obcemu, nie oznacza to wprawdzie, że jest tym samym, co „swojski” i „domowy”.

Rozważania ontologiczne, które Heidegger przedstawił podczas wykładu z roku 1929/1930 (GA 29/30), wykazały, że pośród trzech przykładów bytów – kamienia, zwierzęcia i człowieka – człowiek jest bytem, który daje dostęp do bycia. Człowiek jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie. Badania ontologiczne winny więc uczynić tematem najpierw byt człowieka. Heidegger podkreśla przy tym, iż człowiek nie może być tak po prostu tematem czy przykładem analiz – jak to zasugerowaliśmy wcześniej – ponieważ to m y s a m i j e s t e ś m y człowiekiem. Pytamy o byt, którego bycie jest naszym zadaniem. Dlatego tylko wtedy pytamy właściwie o człowieka, kiedy w prawidłowy sposób pytamy o nas samych. Innymi słowy, „wszelkie pytania człowieka o człowieka są od samego początku i ostatecznie kwestią każdorazowej egzystencji człowieka”⁷⁴. Pytanie o istotę człowieka tylko wtedy zostanie postawione właściwie, gdy pytający uczyni je sprawą swojej egzystencji. „Kim właściwie jestem?” – oto pytanie, które stanowi punkt wyjścia wszelkiego pytania ontologicznego. Właściwie postawione pytanie, kim jest człowiek, powierza go jego istnieniu. Istnieje w pismach Heideggera godny dostrzeżenia wysiłek zwrócenia uwagi nie tyle na człowieka – wtedy filozofia Heideggera byłaby odmianą antropologii – lecz na n a s samych. „Kim właściwie jestem?” przyjmuje postać pytania „kim my właściwie jesteśmy?”. Pytania te są identyczne, jako że każde „ja” jest, a zwłaszcza pyta tylko o tyle, o ile są również inni. Husserl np., próbując oczyścić wszelką mowę z „oznak”, stworzył mowę monologiczną, w której istnieją pojęcia, twierdzenia, prawa, ale nie pytania. Wszelkie pytanie bowiem ma charakter społeczny. Zwrócił na to szczególną uwagę pierwszy habilitant Edmunda Husserla Adolf Reinach, kiedy nazwał pytanie aktem kolektywnym (*Sozialakt*).⁷⁵ W ten sposób pytanie o ja otwiera wymiar bycia z innymi.

Zdaniem Heideggera, pytania filozoficzne muszą wyrastać z nas samych. Musimy uczynić interesującymi nas samych. To nawoływanie do zwrócenia się do siebie samych, zakłada, że na co dzień sami sobie jesteśmy obojętni, że sami dla

⁷³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992 (2), s. 94-98 (dalej cyt. jako: GA 29/30).

⁷⁴ GA 29/30, s. 407.

⁷⁵ A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Philosophia-Verlag, München 1989, t. 1, s. 158-168.

siebie jesteśmy „nudni”. To poczucie obojętności rezonuje na wszystko, co z nas samych mogłoby wyjść i zaistnieć. Dlatego wraz z podkreślaniem znaczenia nas samych Heidegger podkreśla egzystencyjną doniosłość czynienia swojego bycia przejrzystym, tj. stawiania pytania o bycie człowieka i bycie jako takie. Pytanie o bycie nie jest jednym z wielu teoretycznych pytań, lecz jest pytaniem na wskroś przenikającym nas samych. My sami jesteśmy początkiem i końcem każdego pytania. Pytanie to jest sprawą naszego istnienia. Kim więc jesteśmy jako my sami?

W *Byciu i czasie* Heidegger po prostu mówi: „my sami”, „my jesteśmy” *Dasein*. Od razu chciałoby się dodać: „my ludzie” albo „my ci i ci” albo „my – istoty duchowe”. Jednak nie o człowieka chodzi ani o nas jako tych a tych. Chodzi o nas samych jako nas samych. Nie jest to jednak proste wskazanie na bezwzględną bliskość nas samych wobec nas samych. Jest to wskazanie w ramach ontologii, czyli problemów rozumienia bycia. „*Dasein* jest mną” nie jest wypowiedzią ontyczną, lecz ontologiczną. Codziennosc nie zna takich wypowiedzi. W codzienności mamy do czynienia z absolutną bliskością względem siebie samych. Ta bliskość powoduje, że na co dzień sami sobie jesteśmy obojętni, sami siebie nie dostrzegamy w naszym właściwym byciu. Nie podejmujemy naszego istnienia. Z perspektywy ontologicznej sami sobie ontycznie zwykle jesteśmy najdalsi. Zwykła ontyczna bliskość oznacza ontologiczne oddalenie. My jako my pojawiają się dopiero wtedy, gdy zaczynamy pytać i rozumieć – w przedsiönku analiz ontologicznych. W stosunku do codziennego bycia („Się”) postawienie pytania o to, kim jestem, *resp.* kim my jesteśmy, oznacza swoiste przesunięcie w stronę ontologii. „W życiu codziennym nie możemy jeszcze o to pytać; ponieważ mamy tu do czynienia tylko z jakąś jaźnią anonimową: si i e” – komentuje rozważania Heideggera Ricoeur.⁷⁶ „*Dasein* jest nami” nie jest także do końca wypowiedzią ontologiczną, ponieważ ontologia jako nauka nie zna konkretnych nas jako nas. „*Dasein* jest nami” oznacza wypowiedź przedontologiczną. Jest to więc wprawdzie wypowiedź ontologiczna, jednak taka, która wykracza poza, wyprzedza ontologię. Jaki jest jej sens? Ma ona nas przybliżyć nam samym. Dzięki niej mamy się odnaleźć. Jest ona wypowiedzią orientującą, rozpoznawczą. Mamy się rozpoznać w nas samych. Jednakże – kim my jesteśmy jako my sami i jaki jest rodzaj dostępu do nas samych? Czy mamy siebie stwierdzić czy może poczuć? Ani to, ani tamto. Nie chodzi o introspekcję, samoświadomość, *cogito ergo sum*, bezpośrednie widzenie itp. Każde intencjonalne zwrócenie się ku stanom swojej duszy byłoby już porzuceniem pierwotnej ontyczno-„ontologicznej” bliskości. Odwoływanie się do świadomości i jej przeżyć nie jest wcale pierwotnym doświadczeniem nas samych. *Cogito ergo sum* jest teoretyczną konstrukcją. Nie chodzi o to, żeby zmieniać nastawienie i czynić przedmiotem obserwacji to, co jawi się w polu świadomości. Być może nas jako nas nie da się w ogóle w ten sposób przedstawić. Wskazanie nas samych jako adresatów Heideggerowskich wypowiedzi dotyczy nas samych w tym, co nam

⁷⁶ P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. E. Bieñkowska, „Znak”, 1974, nr 240, s. 786.

najbliższe. Jednak ta maksymalna bliskość nie jest absolutną bezpośredniością. To, co ontycznie najbliższe, jest w istocie swej zawsze „zapośredniczone” przez przedrozumienie. Co więcej to zapośredniczenie ma tyle charakter otwierający, co zamykający. Bierze się to stąd, że owo przedrozumienie zwykle jest niewłaściwe, czyli np. pozostaje obciążone najprzeróżniejszymi teoriami filozoficznymi, religijnymi i naukowymi. Dlatego ważne jest, aby, wskazując nas samych jako nas, dotrzeć do tego rozumienia nas samych, które pozostaje wolne od tego rodzaju zafałszowań. Mamy odnaleźć w sobie nas samych, zaangażować siebie w siebie.

„My” jest ontyczno-ontologicznym miejscem rodzenia się, rozwijania i utrzymywania się pytań: zarówno pytania o bycie, jak i pytania o człowieka. Pytanie jest właśnie takim fenomenem pośrednim, które wychodzi od tego, co nam najbliższe i swojskie (to, co ontyczne), i wiedzie ku temu, co nam najdalsze i obce (to, co ontologiczne). Samo więc porusza się w przestrzeni niebliskiej i niedalekiej, nieswojskiej i nieobcej. Na co dzień jesteśmy zżyci, wciągnięci i pochłonięci tym, czym i jak żyjemy. W tej zażyłości brakuje nas jako nas. Rozważania ontologiczne – rozpatrywane w ich faktycznym dzianiu się – są prowadzone i skierowane do nas. Podczas stawiania pytań ontologicznych zaczynamy rozumieć, tzn. odsłaniać i oczyszczać to, co w codziennym naszym byciu jest zasłonięte i niewidoczne, mianowicie zarówno je samo w jego nieprawdzie, jak i możliwość właściwego bycia. Być właściwie i niewłaściwie można jednak tylko faktycznie egzystując. Pytanie natomiast jest pewnego rodzaju poluźnieniem egzystencji, lekkim – Heideggerowska idea fenomenologii proklamuje jak najmniej – „wystąpieniem” z życia, nieznacznym przesunięciem się i drobnym nietaktem względem dominującego w niej rytmu. Stawiając pytanie „kim my właściwie jesteśmy?”, odsłaniamy niewłaściwy i właściwy wymiar naszego bycia. „My” dane jest w pytaniu i jako pytanie o (własne) bycie. To wszystko dzieje się w ramach tego, co ontyczne – wszak „ontyczna swoistość *Dasein* polega na tym, że j e s t ono ontologiczne” (w sensie przedontologiczne). Będąc zżyci z sobą, rozumiemy siebie i świat w ten sposób, że – chciałoby się powiedzieć – „niczego” nie rozumiemy. Weryfikacja tego nierozumiejącego rozumienia dzieje się właśnie w pytaniu. To my je stawiamy – pytający.

Funkcja pytania o bycie w *Byciu i czasie*

Jaką więc funkcję pełni pytanie o bycie w stosunku do pytania o bycie człowieka? Wydaje się, iż w *Byciu i czasie* pytanie o bycie pełni funkcję podobną do Husserlowskiej redukcji. Redukcja fenomenologiczna polega na „postawieniu w pytanie”, „wzięciu w nawias”, „zawieszeniu” tezy generalnego nastawienia, mianowicie tego, że świat istnieje. To zawieszenie istnienia świata dotyczy również nas rozumianych jako psychofizyczne indywidua. Husserl akcentuje fakt, że

redukcja kieruje się wprost na samo bycie.⁷⁷ Pytanie i wątplenie dotyczą zawsze bycia. Przy zawieszeniu tego naturalnego przekonania o byciu świata ujawnia się przed poznającym pole konstytuującej świadomości (bycie bytu). Działanie fenomenologicznej redukcji przez cały czas trwania badań fenomenologicznych ma uchronić je przed pokusą jawnego włączania doń, odwoływania się lub tylko skrytego przemyślenia ustaleń dotyczących bytu.

W *Byciu i czasie* pojęcie redukcji się nie pojawia. Jednak w tym samym roku, w którym *Bycie i czas* zostaje opublikowane, podczas wykładu prowadzonego w semestrze letnim pt. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger stwierdza, iż podstawowym elementem fenomenologii jako nauki o bycie jest redukcja fenomenologiczna, która nie polega – jak chciał Husserl – na odwracaniu spojrzenia ze świata naturalnego nastawienia na transcendentalne życie świadomości, której ontologiczny status jest zupełnie nieokreślony, lecz na „sprowadzeniu fenomenologicznego spojrzenia z zawsze określonego ujęcia bytu [także świadomości – D.S.] na rozumienie bycia (projektowaniu sposobów jego nieskrytości) tego bytu”⁷⁸. Jest to negatywny element metody fenomenologicznej, który musi zostać uzupełniony o element pozytywny: ukazanie samego bycia. Temu służy fenomenologiczna konstrukcja. Fenomenologiczna redukcja ma chronić badania ontologiczne przed tym, żeby nie mieszać porządku bytu z poziomem bycia. W paragrafie drugim *Bycia i czasu* Heidegger przestrzega przed tym wprost:

Pierwszy krok filozoficzny ku zrozumieniu problemu bycia polega na tym, by nie mówić *„tina dihgēsqai, „nie opowiadać jakiejś historii”, tzn. nie określać pochodzenia bytu jako bytu przez sprowadzanie go do innego bytu, tak jakby bycie miało charakter jakiegoś możliwego bytu.*⁷⁹

Wprawdzie każde badanie ontologiczne, pytanie o bycie, ma swoje ugruntowanie w tym, co ontyczne (*Dasein*), jednak tego rodzaju stwierdzenie ma sens tylko o tyle, o ile różnica między bytem i byciem pozostaje przez cały czas wyraźna.

Można by zapytać, jak wyglądałaby perspektywa interpretacyjna *Bycia i czasu*, gdyby pytanie o bycie się w nim w ogóle nie pojawiło. Odpowiedź zdaje się być analogiczna do tej, która faktycznie miała miejsce w związku z nieobecnością redukcji fenomenologicznej w *Badaniach logicznych* Husserla. Tak jak fenomenologia bez zabiegu redukcji została z początku opacznie potraktowana jako psychologia (*notabene* sam Husserl ją tak nazywał), tak *Bycie i czas* bez pytania o bycie musiałoby zostać mylnie odczytane jako dzieło antropologiczne (co zresztą wielokrotnie miało miejsce, m.in. tak odczytał tę książkę Husserl).

⁷⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, ks. I, s. 89.

⁷⁸ GA 24, s. 29.

⁷⁹ BC, s. 9 (§ 2). SZ, s. 6.

Daniel Sobota

Genesis, Structure and Dynamics of *Seinsfrage**Abstract*

The main purpose of this article is to present the genesis, structure and dynamics of the most important thought of Martin Heidegger's philosophy (the question of Being). Since the very beginning of Heidegger's logical research he was interested in these forms of utterance, which previously had been acknowledged as of marginal significance in discovering the truth and the structure of science. The question of Being is phenomenological unity which has replaced traditional assigning of being and proposition. From this perspective all of the traditional logical and ontological problematic changes itself radically. By considering the question Heidegger revealed the ontological difference and the place of revelation which is a common people's being (the everyday life).

Key words: Heidegger, question of Being, ontological difference, ontology, Dasein.