

Daniel Sobota  
Bydgoszcz

## Heideggerowska filozofia drogi

„Wege – nicht Werke” – tymi słowami opatrzył Heidegger kilka dni przed śmiercią całościowe wydanie swoich dzieł. Z pozostawionych przez niego zapisków, mających posłużyć jako przedmowa do wspomnianego wydania, redaktor pierwszego tomu *Gesamtausgabe* Friedrich-Wilhelm von Herrmann wybrał dwa fragmenty, które mogą stanowić słowo przewodnie dla zrozumienia wysiłków filozoficznych autora *Sein und Zeit*. Pierwszy z tych fragmentów brzmi następująco:

Wydanie dzieł zebranych winno pokazać na różne sposoby: bycie w drodze na polu dróg przeobrażającego się zapytywania wieloznacznego pytania o bycie (*Seinsfrage*). Wydanie dzieł zebranych powinno przez to wdrażać do przyjęcia tego pytania, do współzapytywania, a przede wszystkim do bardziej pytającego zapytywania. Bardziej pytająco pytać – tzn. dawać krok wstecz. Wstecz przed zatrzymanie (*Vorenhalt*), wstecz ku nazywającemu mówieniu („wstecz” jako charakter drogi myślenia, nie w sensie czasowo-historycznym).<sup>1</sup>

Pisma Heideggera są drogami pytania o bycie (*Sein*). Te trzy słowa: droga, pytanie i bycie wskazują na charakter oraz zasięg i głębię pola semantycznego interpretacji twórczości Heideggera. Jeżeli prawdą jest to, co Heidegger mówił o Nietzschem, że „miano »myśliciela« przyznajemy tym naznaczonym spośród ludzi, których losem jest myśleć jedną jedyną myśl – i to zawsze myśl »o« bycie w całości”, to niewątpliwie Heidegger jest takim myślicielem, a jego jedyną myśl trzeba wyrazić trzema słowami: droga, pytanie i bycie.<sup>2</sup> Ustawione naprzeciwko siebie filozofemy te tworzą grę wzajemnych odzwierciedleń. Droga nie jest tylko przydatnym zewnętrznym porównaniem rozwoju Heideggerowskiego myślenia, lecz określa ona strukturę i dynamikę zarówno pytania, jak i samego

<sup>1</sup> Cyt. za: F.-W. von Herrmann, *Nachwort des Herausgebers*, [w:] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. I, Frühe Schriften, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 437 (dalej cyt. jako: GA 1).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 477.

bycia. To samo pytanie. Nazywając swoje myślenie pytaniem, Heidegger nie ucieka przed zajęciem jednoznacznego stanowiska, lecz podkreśla erotetyczny charakter swego myślenia w opozycji do takiego rozumienia filozofii, która kładzie nacisk na budowanie systemu, teorii, nauki itp. Od czasów Arystotelesa w tle stawiania i rozwiązywania wszelkiego typu problemów filozoficznych leży przekonanie o wyższości sądu nad innymi formami wypowiedzi. Struktura sądu stanowi pierwowzór dla wszelkich rozważań logicznych i ontologicznych. Z perspektywy sądu bycie rozumiane jest jako trwała obecność, której podmiotowy korelat stanowi poznanie rozumiane jako naoczność. Heideggerowskie wprowadzenie pytania w miejsce sądu nie ma charakteru li tylko retorycznego, lecz skutkuje głębokim wstrząsem podstaw metafizyki. Z perspektywy pytania przeobrażeniu ulega sens wszystkich dotychczasowych problemów filozoficznych. Pytanie jest przejściem, a więc drogą między niewiedzą i wiedzą. Adekwatnie do zawartego w pytaniu sprzężenia wiedzy i niewiedzy, jasności i ciemności, określoności i nieokreśloności bycie jawi się jako nie-skrytość ( $\alpha$ -λήθεια), fenomen, który się nigdy nie zjawia, bezpodstawna podstawa itp. Także w byciu da się odnaleźć odbłask pytania i drogi. Bycie nie jest niczym w sobie stojącym, żadną substancją. Jest wydarzeniem, tzn. wychodzeniem z siebie i chowaniem się, dawaniem siebie i odbieraniem, przejściem z nicości do świata rzeczy. Jego najbardziej wewnętrznym znamieniem jest pytalność (*Fraglichkeit*). Ażeby jej doświadczyć, potrzeba specjalnej – nie-teoretycznej i nie-naukowej – perspektywy. Oferuje ją radykalnie rozumiane pytanie metafizyczne. To wzajemne oświeclanie i odsyłanie, to współbrzmienie tych trzech podstawowych słów wywołuje w efekcie zaskakujące i płodne przeobrażenie całej zawartości problemowej filozofii.

## **Droga jako stały motyw myślenia filozoficznego**

Metafora drogi nie jest więc jednym z wielu, lecz stanowi centralne pojęcie całej Heideggerowskiej filozofii. Czy jednak nieustanne powtarzanie przez Heideggera niczym mantry mowy o drodze i pytaniu nie jest tylko przydatną metaforą, pospolitym, mało wyszukany obrazem wiecznie ruchliwego, niespokojnego, nigdy nieusatisfakcjonowanego myślenia, które, błądząc na okrężnych drogach, dogorywa zawsze z dala od obiecanego celu, które w gruncie rzeczy stanowi ucieczkę przed odpowiedzią i odpowiedzialnością?

Mówienie w filozofii o drodze nie jest bowiem czymś ani szczególnym, ani nowym. U zarania dziejów filozofii Heraklit powiada, że „droga w górę i w dół jest jedna i ta sama”, a Parmenides mówi o drodze prawdy, co „z dala leży od ludzkich ścieżek”, i drodze pozoru.<sup>3</sup> Łączą się one w miejscu rozstrzygnięcia,

<sup>3</sup> Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN i Axis, Warszawa-Poznań 1999, s. 191-192 (Heraklit, fr. 200), s. 243-244 (Parmenides, fr. 288).

w prześwicie (ἀχανές). Słowo ἀχανές w starożytnej Grecji oznaczało także wejście do labiryntu, a sam labirynt symbolizował zagadkowość, aporetyczność, rozumność.<sup>4</sup> W *Eutydemie* piętrzące się trudności każą Sokratesowi przyznać, że oto chyba wszyscy rozmówcy wpadli do labiryntu, bo zamiast posuwać się do przodu, kręcą się po okręgu.<sup>5</sup> O drogach okrężnych i manowcach – περίοδοι i τρίοδοι – mówi także Sokrates w *Fedonie*, opisując świat podziemny, do którego dusza trafia po śmierci.<sup>6</sup> O Sokratejskiej ironii powiada Kierkegaard, że „na wzór negatywności [Hegla] ironia jest drogą”.<sup>7</sup> Platon mówi o filozofii jako „przedziwnej drodze żywota”<sup>8</sup>, zaś o erosie, który jest uosobieniem prawdziwego filozofa, mówi, że narodził się z biedy (Πενία) i przejścia/drogi (Πόρος) i dlatego ciągle jest „pomiędzy” głupotą i mądrością<sup>9</sup>. W *Fizyce* powiada Arystoteles, że ten, kto chce zrozumieć świat, musi zrozumieć ruch<sup>10</sup>. Ten zaś jest przejściem z możliwości do aktu<sup>11</sup>. Ruch jest drogą<sup>12</sup>. Także naturę jako początek ruchu nazywa Arystoteles przejściem, drogą (ὁδός) z natury rozumianej jako możliwość do natury jako aktu. Natura jest drogą z natury do natury, jest drogą z siebie do siebie<sup>13</sup>. U podstawy chrześcijańskiej wizji człowieka i dziejów leży wypowiedź Chrystusa, że „*Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie*” (J 14,6). W tradycji neoplatonńskiej drogą nazywa się wychodzenie (*emanatio*, πρόοδος) i powrót rzeczy z i do Absolutu. Do tego pojęcia drogi nawiązuje także Tomasz z Akwinu, kiedy powiada:

[...] dana jest człowiekowi pewna droga, którą może się wznieść do poznania Boga; aby mianowicie, skoro wszystkie doskonałości rzeczy w pewnym porządku zstępują od Boga jako najwyższego szczytu rzeczy, sam człowiek, poczynając od najniższych, stopniowo wznosząc się, osiągnął poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych ta sama jest droga zstąpienia i wzniesienia się, różna ze względu na początek i koniec. [...] W ten zatem sposób, stosownie do różnorodności rzeczy ukazuje się różnorodność dróg [...].<sup>14</sup>

<sup>4</sup> Por. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Kraków-Warszawa 1991, s. 36.

<sup>5</sup> Platon, *Eutydem* (291b, c), w: *idem*, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 219-220.

<sup>6</sup> Platon, *Fedon* (108a, b), w: *idem*, *Dialogi*, t. 1, s. 703.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, KR, Warszawa 1999, s. 124, s. 319.

<sup>8</sup> Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 49 (*List VII*, 340c).

<sup>9</sup> Platon, *Uczta* (202e-203a), w: *idem*, *Dialogi*, t. 2, s. 68.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Fizyka* (200b), przeł. K. Leśniak, w: *idem*, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. 2, s. 64.

<sup>11</sup> *Ibidem* (201a), s. 65.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1003b 7), przeł. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 152. Tłumacz przekłada zwrot „ὁδός εἰς οὐσίαν” jako „procesy prowadzące do substancji”.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Fizyka* (193b) (*ibidem*, s. 47).

<sup>14</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I. IV c. 1.

Również i nowożytność nie rezygnuje z pojęcia drogi. Kartezjusz przyczynę rozbieżności wśród ludzkich przekonań widzi w tym, „iż prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami”, w związku z czym ma zamiar w swej rozprawce ukazać drogi, którymi sam szedł.<sup>15</sup> Kant w *Przedmowie* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* mówi o drogach rozumu, a o swych badaniach, które są najdonioślejsze w całej *Krytyce*, mianowicie o dedukcji czystych pojęć intelektu, powiada, że jest ona drogą w dół i w górę.<sup>16</sup> Hegel opisuje rozwój ducha jako „drogę świadomości dążącej do prawdziwej wiedzy, albo też jako drogę duszy przechodzącej przez szereg swych ukształtowań”, które ulegają na tej drodze zniesieniu i „dlatego droga ta może być uważana za drogę wątpliwości, a właściwie za drogę zwątpienia”.<sup>17</sup> Nietzsche z kolei mówi o człowieku, że jest on mostem, przejściem i zanikiem, mówi o drodze tworzącego i miłującego, która jest drogą do i ponad siebie<sup>18</sup>. W *Wędrowcu i jego cieniu* powiada:

Między podróżnymi rozróżnia się pięć stopni: podróżni pierwszego, najniższego stopnia, są ci, którzy podróżują i których przy tym się widzi – ci właściwie są przeroszeni i niejako ślepi; następni rzeczywiście sami patrzą na świat; trzeci stopień przeżywa coś wskutek tego, że widzi; czwarty żyje rzeczą przeżyta i unosi ją z sobą; wreszcie istnieje pewna ilość ludzi, obdarzona siłą najwyższą, którzy wszystko, co widzieli, przeżywszy i wcieliwszy w siebie, w końcu także koniecznie muszą wydać na świat, skoro do domu powrócą. – Równoległe z tymi pięciu rodzajami podróży odbywają całą drogę życia wszyscy ludzie w ogóle, najniżsi jako bezwzględnie bierni, najwyżsi jako ludzie czynni i przeżywający wszystkie bez wyjątku przygody wewnętrzne.<sup>19</sup>

Nawet Husserl, zagorzały propagator „ściśłości” i jednoznaczności pojęć w filozofii, korzysta z pojęcia ‘drogi’, porównując ją z fenomenologią:

Nasze postępowanie jest postępowaniem podróżnika badacza w nieznaną część świata, starannie opisującego to, co mu się okazuje na nieprzetartych drogach, które nie zawsze będą najkrótszymi drogami.<sup>20</sup>

To krótkie przypomnienie pokazuje, że pojęcie drogi należy do klasycznych pojęć filozoficznych. Od początku swego wystąpienia opisuje ona rozróżnienie między światem prawdziwym i pozornym, absolutem i rzeczywistością zmysłową. Ów dualizm stanowi od zawsze trwały schemat organizujący myślenie filozoficzne. Między tymi dwoma obszarami rozciąga się droga w dół i w górę. W okresie nowożytnym – wraz z dominacją teorii poznania – droga zaczyna być

<sup>15</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980, s. 29-30.

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 224 (A 119-120).

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 62-63.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 11, 54-56.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, arcyłudzkie II)*, przeł. K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicza, reprint: wyd. BIS, Warszawa 1994, s. 146 (aforyzm 228).

<sup>20</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, ks. I, s. 315.

kojarzona z procesem otwierania dostępu do rzeczy, z systematycznym poznawaniem, tj. z metodą ( $\mu\epsilon\tau\ \hat{\omicron}\delta\acute{o}\varsigma$ ). Jeżeli Heidegger określa swoją filozofię jako drogę pytania o bycie, to pozostaje zapytać, na ile jego rozumienie drogi przypomina to klasyczne i w związku z tym, na ile jego myślenie – wbrew przekonaniu o jej „przezwyciężeniu” – powtarza dualistyczny schemat myślenia metafizycznego, a na ile tworzy ono czy wybiera własny obraz drogi, dzięki któremu udaje się jej wyjść poza tradycyjny dualizm filozoficzny.

## Nieporozumienia wokół pojęcia metafory

Wcześniej jednak należy zastanowić się, co oznacza w kontekście filozoficznego użycia języka pojęcie ‘metafory’. Zauważyliśmy, że „droga” jest nie tylko jednym ze stałych motywów dyskursu filozoficznego, w tym również, a może przede wszystkim myślenia Heideggera, ale stanowi podstawową siłę konstytuującą jego przestrzeń, porządek i dynamikę. To samo można powiedzieć o pojęciu metafory.<sup>21</sup>

Powstaje pytanie, czy drodze należy przypisać tylko heurystyczne znaczenie, czy też filozofowanie wychodzi od tego, że jego rzecz bez drogi w ogóle nie istnieje, że owa rzecz może w ogóle zniknąć w przebywaniu drogi, która nie ma końca i ujawnia zmienne perspektywy.<sup>22</sup>

Droga myślenia jest nie tylko przydatną metaforą, która przenosi potoczne, przyziemne znaczenie „drogi” w obcy jej, abstrakcyjny obszar filozoficznych, „metodycznych” wypowiedzi. Mówienie o metaforze jest o tyle niebezpieczne, że tworzy fałszywe wrażenie, jakoby istniał nietknięty refleksją, czysty, potoczny, bliski rzeczywistości wymiar języka, z którego następnie wiedzotwórcza wykładnia, dopuszczając się przemocy, ogołacając, okrajając, uściślając i usztywniając ów pierwotny wymiar znaczeń, tworzy ostatecznie pojęciowe instrumentarium danej nauki. Założenie to jest fałszywe, albowiem nie ma języka, który byłby wolny od rozumienia, a to – jak pokazały nazbyt dobitnie Heideggerowskie analizy struktury przedrozumienia i jego interpretacje potocznych zwrotów – jest zawsze już „teoretyczne”<sup>23</sup>. Uwaga ta nie dotyczy tylko języków europejskich, które zdążyły

<sup>21</sup> Zob. na ten temat: J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 261-336.

<sup>22</sup> O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 351-352.

<sup>23</sup> W *Byciu i czasie* powiada Heidegger: „wypowiedź porusza się w obrębie określonej siatki pojęciowej [...] Współwystępujące zawsze w wypowiedzi wstępne pojęcie pozostaje zwykle niezauważalne, gdyż język zawsze kryje w sobie pewną już jakoś ukształtowaną siatkę pojęciową” (*Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 201). Trzydzieści lat później Heidegger powie: „Trudność tkwi w języku. Nasze zachodnie języki są, każdy na swój sposób, językami myślenia metafizycznego. Nie rozstrzygniemy, czy istota języków zachodnich jest metafizyczna sama w sobie, a więc dobitnie napiętnowana onto-teo-logiką, czy może języki dają inne możliwości powiadania, a to zarazem znaczy: powiadającego niepowiadania. Dość często podczas zajęć seminaryjnych pojawia się trudny problem, pozostawiony przez myślowe powiadanie na boku. Krótkie słówko »jest«, które wszechobecnie przemawia w naszym języku i tam nawet, gdzie nie występuje ono wprost, powiada

na przestrzeni tysiącleci „prześląknąć” duchem filozofii, teologii i nauki. Każdy język jako sposób bycia człowieka związany jest z rozumieniem siebie i świata, a to zawsze jest już „filozoficzne”. Próżno by mniemać, że tym, co miarodajne dla znaczeń słów są ich „materialne”, „zmysłowe” desygnaty. Słowo „miłość” nie jest tylko metaforą stosunku seksualnego, słowo „śmierć” nie jest metaforą giniecia, podobnie jak słowo wolność nie jest tylko przeniesieniem w obszar duchowy sensu słowa oznaczającego swobodne poruszanie się. Także słowo „droga” nie musi „najpierw” oznaczać miejsca umożliwiającego fizyczne poruszanie się w pewnym kierunku, a dopiero „później” – „drogę życia” czy „drogę przez mękę”. Również częste przyjmowanie bardziej „zmysłowego” punktu wyjścia interpretacji znaczeń słów nie może stanowić argumentu na rzecz pierwszeństwa *resp.* pierwotności sensów „zmysłowych”. Być może bowiem dopiero „na końcu” interpretacji wychodzącej od bezpośredniego „zmysłowego” znaczenia ujawnia się „właściwy” sens danego słowa. Jeśli więc mielibyśmy zachować sposób mówienia o metaforze, to w przypadku drogi – kto wie? – być może musielibyśmy powiedzieć właśnie odwrotnie: polna droga jest metaforą np. drogi życiowej. Dla Heideggera:

przedstawienie „przeniesienia” i metafory polega na odróżnieniu, jeśli nie wręcz rozdzieleniu tego, co zmysłowe i tego, co niezmysłowe jako dwóch istniejących dla siebie obszarów. Ustanowienie tego podziału na to, co zmysłowe i niezmysłowe, fizyczne i niefizyczne, jest podstawowym rysem tego, co zwie się metafizyką, a co stanowi miarę zachodniego myślenia. Zrozumienie niewystarczalności rozróżnienia tego, co zmysłowe i niezmysłowe, odbiera metafizyce rangę miarodajnego sposobu myślenia.<sup>24</sup>

Wynika stąd, że zarówno przyjęcie, jak i odrzucenie pojęcia metafory związane jest z dokonaniem uprzednich rozstrzygnięć w obrębie najbardziej podstawowych kwestii filozoficznych. Jeżeli więc Heidegger *expressis verbis* kwestionuje prawomocność metafizycznego rozróżnienia tego, co idealne i materialne, stanowi to wyraźny sygnał, że także pojęcie metafory oraz drogi, które nadaje całości jego myślenia swoistą strukturę, musi być inaczej przez niego rozumiane niż czyni to filozoficzna tradycja.

Wątpliwości budzi jednak filozoficzna praktyka Heideggera. Wiadomo, że jednym z podstawowych sposobów uprawiania przez niego refleksji filozoficznej było sięganie do „etymologii”. Używam tego słowa w cudzysłowie celowo, jako że wielu Heideggerowskim źródłosłowom brakuje naukowo zweryfikowanej, językoznawczej legitymizacji. To oczywiście nie przesądza o ich filozoficznej wartości. Mówiąc o skłonności Heideggera do „etymologii”, mam na myśli również

---

bycie, otóż to krótkie słówko mieści w sobie całość udzielania się bycia począwszy od *estin gar einai* Parmenidesa, poprzez »jest« Hegłowskiego twierdzenia spekulatywnego aż po likwidację owego »jest« w ustanowieniu woli mocy Nietzschego” (M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Principia”, Drogi Heideggera, XX (1998), s. 183).

<sup>24</sup> M. Heidegger, *O zasadzie racji*, przeł. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 70. Por. też: *idem*, „Czy istnieje na ziemi jakaś miara?”, przeł. J. Mizera, „Principia”, Drogi Heideggera, XX (1998), s. 144.

charakterystyczną dla niego tendencję odwoływania się do języka potocznego. Wątpliwości budzi jednak co innego. Etymologia tudzież „etymologia” z reguły ukazuje pochodzenie słów, wychodząc od języka, opisującego świat dany poprzez zmysły. Oznacza to, że u podstaw jej konstrukcji leży metafizyczne rozróżnienie tego, co idealne i materialne. W przypadku filozofii Heideggera, gdyby chodziło tylko o jakieś pomocnicze, drugorzędne nawiązania, moglibyśmy tę sprawę zignorować. Idąc jednak tropem Heideggerowskiego rozumowania, zarówno przed tzw. zwrotem, jak i po nim, widać wyraźnie, że odwołania etymologiczne budują fundamenty jego filozofii. Jako przykład wystarczy wskazać choćby na skonstruowane w § 7 *Bycia i czasu* pojęcie fenomenologii.

## Droga filozofii Heideggera w jego autointerpretacji

Metafora drogi ma dla filozofii Heideggera podstawowe znaczenie.<sup>25</sup> Już sama ilość prac i dzieł, które obdarzył Heidegger tytułem zawierającym motyw drogi, ukazują to słowo jako przewodnie. *Rozmowy na polnej drodze* (1944), *Polna droga* (1949), *Moja droga do fenomenologii* (1963), *Drogi lasu* (1950), *Drogi do wypowiedzi* (1957), *W drodze do języka* (1959), *Znaki drogi* (1967). W *Słowie wstępnym* do zbioru pt. *Znaki drogi* Heidegger mówi o swojej twórczości jako o „drodze myślenia”, która „wiedzie ku określeniu rzeczy myślenia”, tj. bycia.<sup>26</sup> Z kolei w *Posłowiu* do odczytu pt. *Rzecz*, które stanowi zarazem list do ucznia Heideggera, Hartmuta Buchnera, m.in. współwydawcy *Japanischen Heidegger-Gesamtausgabe* i redaktora tomu *Japan und Heidegger*, autor *Sein und Zeit* powiada:

Wszystko jest tutaj drogą sprawdzania i słuchania odpowiadania. Drodze zawsze zagraża, że stanie się bezdrożem. Podążanie takimi drogami wymaga ćwiczenia w chodzie. Ćwiczenie potrzebuje rzemiosła. Niech Pan pozostanie na drodze prawdziwej potrzeby i niestrudzenie, choćby błędząc, uczy się rzemiosła myślenia.<sup>27</sup>

Myślenie bycia ma bowiem charakter przygotowawczy i jest dla każdego inne.

Wiele jest jeszcze nieznanymi polnych dróg. Mimo to każdemu myślącemu przydzielona jest tylko jedna droga, jego droga, śladami której musi on wciąż tu i tam iść, aby móc na niej, jako swej własnej – ale przecież nigdy do niego nie należącej – utrzymać się do końca i wypowiedzieć to, czego na tej jednej drodze można doświadczyć.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Por. O. Pöggeler, *op. cit.*, s. 5-14.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Słowo wstępne*, przeł. M. Poręba, w: *idem*, *Znaki drogi*, przekł. zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 7.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, w: *idem*, *Rozprawy i odczyty*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 164.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, w: *idem*, *Drogi lasu*, przekł. zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997, s. 172-173.

Heideggerowska droga pytania o bycie rozpoczyna się od podjęcia tradycyjnych problemów logiczno-ontologicznych. W roku 1907 otrzymuje on od przyjaciela swego ojca, późniejszego arcybiskupa Fryburga, Conrada Gröbera, rozprawę doktorską Franza Brentany pt. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (O różnym znaczeniu bytu według Arystotelesa)* (1862).<sup>29</sup>

To wówczas tylko mrocznie, chwiejnie i bezradnie poruszające pytanie o to, co stanowi jedność różnorodności w bycie, p o z o s t a ł o mimo wielu przewrotów, błędzeń i bezradności na wskroś t y m nieustającym bodźcem dla dwadzieścia lat później opublikowanej rozprawy *Bycie i czas*.<sup>30</sup>

Wejście na drogę pytania o jedność znaczeń bycia otworzyło drogę do analityki egzystencjalnej. Na końcu *Bycia i czasu* Heidegger powiada:

Źródła i możliwości „idei” bycia w ogóle nie można badać środkami formalno-logicznej „abstrakcji”, tj. bez zagwarantowanego horyzontu pytania i odpowiedzi. Trzeba poszukiwać d r o g i ku rozjaśnieniu ontologicznego pytania fundamentalnego i n i ą p ó j ś ć. Czy jest ona j e d y n ą lub w ogóle s ł u s z n ą, można rozstrzygnąć dopiero p o p r z e b y c i u jej. S p o r u o interpretację bycia nie można załagodzić, g d y Ź nawet nie został on j e s z c z e rozniecony. A wreszcie nie jest to spór, który można by po prostu „wszcząć”, bo rozniecenie go wymaga już pewnego wyposażenia. Niniejsze badanie jest zaledwie w d r o d z e ku temu.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, w: *idem*, Ku rzeczy myślenia, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 101. Podczas ostatniego seminarium w Zähringen w roku 1973 Heidegger podkreśla, że jego „Brentano to jest Brentano Arystotelesa” – a nie Brentano psychologii (M. Heidegger, *Vier Seminare*, Verlag von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, s. 124). Zob. F. Volpi, *Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger*, [w:] „Heidegger-Jahrbuch”, 1, 2004, s. 226-242. Tym podkreśleniem znaczenia Brentany w unaochnienie mu Arystotelesowskiego problemu bycia Heidegger nieco ogranicza rolę Austriaka w kształtowaniu się jego własnego myślenia. Wprawdzie Heidegger podkreśla, że kwestia bycia jako takiego stała się jego przewodnim problemem za sprawą wspomnianego tekstu Brentany, jednakże – jak zauważa G. Figal – dopiero ponowna, przypadająca na początek lat dwudziestych interpretacja tekstów Arystotelesa i Platona uświadomiła Heideggerowi w pełni pierwszorzędne znaczenie problemu bycia (Por. G. Figal, *Heidegger als Aristoteliker*, [w:] Heidegger und Aristoteles, „Heidegger-Jahrbuch”, 3, 2007, s. 65 i n.). Wydaje się, że w pierwszym okresie pracy filozoficznej Heideggera (1912–1920) bardziej niż Brentanowska interpretacja Arystotelesa wywarły nań wpływ jego badania psychologiczno-logiczne. Badania psychologiczne Brentany już w roku 1913 doczekały się Heideggerowskiej recenzji. Dopiero jednak podczas wykładu z roku 1925 Heidegger *explicito* docenia znaczenie Brentany dla powstania Husserlowskiej fenomenologii, a także psychologii Diltheya. Dodajmy do tego, że Brentano stoi nie tylko za Husserlowską intencjonalnością, ale również za neokantowskim rozróżnieniem sądu i oceny – rozróżnieniem, które w znaczący sposób ukształtowało Heideggerowskie rozumienie problemów logicznych (zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 42 i n.). Heidegger wspomina również drogę Brentany do filozofii, która prowadziła przez studia teologiczne i „wyparcie się” katolickiego świata z powodu „wewnętrznych trudności katolickiego systemu wiary, przede wszystkim tajemnicy trójcy i w latach siedemdziesiątych wyjaśnienia nieomyślności papieża” (GA 20, s. 23-28). W tej uwadze Heideggera można doszukiwać się swego rodzaju sympatyzującego zrozumienia dla postawy Brentany. Także Heidegger zaczynał swą drogę od teologii i także on żywo reagował na encyklikę papieską *Motu proprio* z roku 1914 (zob. H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Wyd. Volumen, Warszawa 1997, s. 69-70). Ostatecznie w roku 1919 Heidegger napisze do swego przyjaciela, że „system katolicyzmu stał się dla niego problematyczny i nie do przyjęcia” (zob. poniżej przypis 35).

<sup>30</sup> M. Heidegger, GA 1, s. 56.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 547 (wyd. niemieckie: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, s. 437).



W *Liście o humanizmie*, odnosząc się do tego końcowego fragmentu *Bycia i czasu*, powiada Heidegger:

Zdania te po dwudziestu latach nie utraciły swego znaczenia. Także w dniach, które nadchodzą, pozostawać będziemy na tej drodze jak wędrowcy ku sąsiedztwu z byciem.<sup>32</sup>

Z kolei w *Rozprawie Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)* Heidegger mówi wprost:

*Bycie i czas* jest drogą, a nie miejscem, gdzie się odpoczywa, i ktoś, kto nie potrafi iść, nie powinien przechodzić tu w stan spoczynku. Jest, dodajmy, jedną z dróg, a nie drogą *tout court*, jakiej w filozofii nie uświadczymy.<sup>33</sup>

W *Powiedzeniu Nietzschego „Bóg umarł”* Heidegger stwierdza:

Wiele jest jeszcze nieznanymi polnych dróg. Mimo to każdemu myślącemu przydzielona jest tylko jedna droga, jego droga, śladami której musi on wciążyć tu i tam iść, aby móc na niej jako swej własnej – ale przecież nigdy do niego nie należącej – utrzymać się do końca i wypowiedzieć to, czego na tej jednej drodze można doświadczyć. Tytuł *Sein und Zeit* jest być może przydrożnym znakiem takiej drogi.<sup>34</sup>

Tym, co charakterystyczne dla proponowanego tu przez Heideggera rozumienia drogi, jest to, że droga oznacza nie gotowy trakt, lecz podróżowanie, bycie-w-drodze:

Droga myślenia ani nie ciągnie się skądkolwiek dokądkolwiek, niczym wyjeżdżona szosa, ani w ogóle nie jest gdzieś obecna jako taka. Dopiero chodzenie, i tylko ono, tzn. tutaj myślowe zapytywanie, jest ruchem torowania drogi (*Be-wegung*). Ruch ten jest dopuszczaniem nadejścia drogi.<sup>35</sup>

## Droga jako bycie-w-drodze

Zgodnie z przedstawioną na początku sytuacją wzajemnego odbijania się w sobie podstawowych filozofemów drogi, pytania i bycia metafora drogi nie tylko dotyczy specyfiki rozwoju Heideggerowskiej filozofii, ale znajduje ona swoje odzwierciedlenie w jej podstawowym temacie. Odnosi się to zwłaszcza do pierwszego przystanku tej drogi, jaką jest ludzkie istnienie. Filozofia jako droga pytania o bycie jest wyróżnionym sposobem bycia człowieka. Wraz z zapytywaniem, które jest drogą, ludzkie bycie realizuje w sposób szczególny tę możliwość, którą zawsze już jest. We wczesnym wykładzie fryburskim z roku 1923 pt. *Ontologia*

<sup>32</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 296.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2004, s. 102.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, w: *idem*, *Drogi lasu*, s. 172-173.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Co wie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 174.

(*Hermeneutyka faktyczności*) mówi Heidegger o byciu człowieka, tzw. *Dasein*, że jest ono byciem-w-drodze.<sup>36</sup> *Dasein* jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie. *Dasein* oznacza krążenie wokół własnego bycia. Zapytywanie w drodze stanowi radykalną (od łac. *radix*, *-cis* – ‘korzeń’) postać tego krążenia. Radykalną, albowiem za sprawą zapytywania człowiek powraca ku źródłom swego bycia. To jednak udaje się tylko o tyle, o ile droga zapytywania biegnie przez bycie jako takie. Pytający namysł na tym ludzkim byciem-w-drodze jest na drodze ku byciu, które, jak się okazuje, ów ruch zapytywania koniec końców inicjuje i podtrzymuje. Stawianie pytania o bycie jest tylko przystankiem na drodze dziejów samego bycia. Kolejne przystanki tej drogi widoczne są w zmianie znaczeń podstawowych słów filozofii. Dotyczy to na przykład znaczeń pojęć *obiectum* i *subiectum*. Heidegger powiada:

To odwrócenie znaczeń słów *subiectum* i *obiectum* nie jest wyłącznie kwestią użycia języka; jest ono radykalną zmianą bytowania, tzn. prześwitu bycia bytu, na gruncie panowania tego, co matematyczne. Jest ono z konieczności ukrytym pospolitemu widzeniu odcinkiem drogi właściwych dziejów, które zawsze są dziejami jawności bycia – albo zupełnie niczym.<sup>37</sup>

Droga nie jest tylko „metaforą” oznaczającą ukierunkowany przebieg badań, ale droga oznacza samo bycie, które, pozwalając zjawiać się bytom, samo się skrywa. Bycie jest odkrywająco-skrywające się, jest dzianiem się, wydarzeniem (*Ereignis*). Droga bycia – o czym była już mowa – nie jest drogą, która leży przed pytającym i która by prowadziła do określonego celu.

Tego jednak, co drogę charakteryzuje jako drogę, możemy szukać i pod innym względem: droga prowadzi przez jakiś obszar, otwiera go i zarazem otwiera siebie samą. Wtedy droga to tyle samo, co dojście od czegoś do czegoś. Droga to bycie-w-drodze.<sup>38</sup>

Droga nie leży gotowa nigdzie odłogiem.

Aby być w drodze musimy – rzecz jasna – wyruszyć. Ma to dwojaki sens: po pierwsze, sami otwieramy się na wylaniający się widok i kierunek drogi, po drugie, dostajemy się na drogę, tzn. czynimy kroki, dzięki którym droga dopiero staje się drogą.<sup>39</sup>

Dla myślenia, które tylko potrafi rachować, droga jest zawsze tylko odcinkiem od jednego punktu do drugiego. Próbując przewyżczyć tego rodzaju myślenie, Heidegger chce „myśleć w przejściu”.<sup>40</sup> Oznacza ono próbę przewy-

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen*, Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (Hrsg.) K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1988, s. 17 (dalej cyt.: GA 63).

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, s. 99.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις*, przeł. J. Sidorek, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 253-254.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 174.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. J. Mizera, B. Baran, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 12-13.

ciężenia tradycyjnego, metafizycznego pojęcia bycia rozumianego jako stała obecność czegoś, jako przedmiot – w stronę bycia jako wydarzenia. W myśleniu metafizycznym, którego jedną z postaci jest również nauka, obowiązuje prymat metody. Metoda (μετ᾽ ὀδός) jest dalekim echem drogi, którą podąża prawdziwe myślenie. Wraz z wysiłkiem „przejścia” od starego początku metafizyki do „nowego początku” Heidegger porzuca rozważania podporządkowane metodzie na rzecz myślenia-w-drodze.<sup>41</sup>

Myślenie jest nieuniknioną drogą, która nie chce być żadną drogą zbawienia i która nie niesie żadnej nowej mądrości. Co najwyżej droga ta jest drogą polną, drogą przez pole, która nie tylko mówi o wyrzeczeniu, lecz już się wyrzekła, wyrzekła się mianowicie pretensji do obowiązującej nauki, ważnego dokonania na polu kultury i czynu ducha.<sup>42</sup>

Dla myślącego w przejściu rozważania samo bycie jawi się jako przejście, jako droga.<sup>43</sup> Myślenie jest „wjeżdżaniem” (*Einfahren*), tzn. doświadczeniem (*Erfahren*) bycia jako drogi.<sup>44</sup> „Doświadczenie jest wędrówką po pewnej drodze. Prowadzi ona przez jakiś krajobraz”<sup>45</sup> – powiada Heidegger. W tej wędrówce „wszystkie drogi pozostają w tyle”.<sup>46</sup> Myślenie w drodze jest podążaniem w bliskość bycia (ἀγγιβασιή).<sup>47</sup>

Natomiast dla myślenia kontemplującego (*sinnende*) – czytamy w innym miejscu – droga należy do tego, co zwiemy okolicą. Okolica jako coś okalającego jest oswobadzającym prześwitem, w którym to, co przejaśnione, wraz z tym, co się skrywa, wydobywa się na jaw. Jawiąco-skrywający charakter okolicy (*Gegnet*) jest owym drożeniem (*Bewegung*), podczas którego wyłaniają się należące do okolicy drogi.<sup>48</sup>

Okolica jest prześwitem, rozumianą po grecku prawdą, nieskrytością (ἀλήθεια). „Myślenie w przejściu” chce sprostać byciu w jego dziejowości, w jego dzianiu się, w jego ruchu odkrywania i skrywania się. Pisma Heideggera są drogami, ponieważ samo bycie jest drogą. W wykładach poświęconych zasadzie racji Heidegger powiada:

Wszystko polega na drodze. Oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze, że wszystko zależy od drogi, od tego, że ją znajdujemy i pozostajemy na niej. Znaczy to: wytrzymać „w drodze”. Myślowe drogi rozważania mają tę właściwość, że w drodze do

<sup>41</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 129-130, 147.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 163.

<sup>43</sup> Por. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, KR, Warszawa 2004, zwłaszcza interpretację wierszy „Przybycie do domów/do bliskich” oraz „Myślenie o (Andenken – Wspomnienie)”.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 271.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 123.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Polna droga*, przeł. J. i M. Zelaźni, „Philosophon Agora”, Lublin 1981, UMCS, s. 111-114.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, KR, Warszawa 2004, s. 156-158.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 146.

takich dróg jesteśmy bliżej miejsca, niż wtedy gdy wmawiamy sobie, że doszliśmy na miejsce, aby się tam osiedlić. [...] Wszystko polega na drodze – znaczy po drugie: wszystko, co trzeba dostrzec, ukazuje się zawsze tylko w drodze i na drodze. To, co trzeba dostrzec, leży na drodze. W obrębie pola dziejów, które otwiera droga i przez które prowadzi, skupia się to, co zawsze można dostrzec z drogi.<sup>49</sup>

Jako podsumowanie Heideggerowskiej refleksji nad drogą można by przywołać zdania z eseju pt. *Istota języka*:

Słowo ‘droga’ jest przypuszczalnie prasłowem języka, które przyrzeka się kontemplującemu człowiekowi. Przewodnim słowem poetyckiego myślenia Lao Tsy jest *tao*, które oznacza „właściwie” drogę. [...] Być może w słowie ‘droga’, *tao*, skrywa się tajemnica wszystkich tajemnic myślowego powiadania [...]. Wszystko jest drogą.<sup>50</sup>

## Droga jako miejsce podróży

Bycie – temat Heideggerowskiego myślenia – jest drogą. Z tego „drogowego” charakteru bycia wynika nie tylko jego dynamiczny charakter, jego „czasownikowość”, przejściowość, wędrowność, ale – jak w przypadku okolicy, która daje miejsce drodze – również to, że bycie można pojmować jako drogę w znaczeniu miejsca dla podróży, a więc jako otwartość, dal lub pustkę. Jest to drugie znaczenie pojęcia drogi. Droga oznacza nie tylko podróżowanie, ale również to, co daje wolną przestrzeń, daje możliwość swobodnego poruszania się. Jeśli najbardziej fundamentalnym zjawiskiem w obszarze bytu jest ruch, zmiana, która oznacza przejście, to to, co umożliwia jego istotę, co gwarantuje jego zaistnienie, a przez to stanowi również podstawę zjawiania się bytów, jak również ich ginięcia, nie może być niczym innym niż właśnie drogą w znaczeniu wolnego miejsca. W jednym z wczesnych wykładów z roku 1921/1922, kiedy Heidegger, interpretując Arystotelesa, mówił jeszcze o życiu jako podstawowym sposobie bycia człowieka, u podstaw immanentnej ruchliwości życia kładzie on kategorię (egzystencjał) „odstępu” (*Abstand*). Życie jako bycie-w-świecie jest wewnętrznie pęknięte. Odnosi się ono do świata w taki sposób, że ma świat „przed” sobą. To „przed” może być dane wyraźnie lub niewyraźnie. Kiedy owo „przed” jest dane wyraźnie, wówczas spotykam w tym odnoszeniu się do czegoś samego siebie, swoje własne doświadczenie. Możliwość źródłowego przyswojenia owego „przed”, wyraźne posiadanie dystansu w aktach życia tkwi w samym życiu. Na co dzień – mówi Heidegger – upadając w świat, życie „schodzi sobie z drogi”

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 83-84.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 146-147. Na temat kontaktów Heideggera z myślą Wschodu zob. O. Pöggeler, *Neu Wege mit Heidegger*, Karl Albert Verlag, Freiburg/München 1992, s. 387-464; *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, (Hrsg.) H. Buchner, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1989; C. Woźniak, *Martina Heideggera dialog ze Wschodem*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXII, z. 1-2 (1994), s. 93-120.

i w tym schodzeniu sobie z drogi spotyka siebie samo pod różnymi maskami. Im życie bardziej schodzi sobie z drogi, im bardziej zamyka (*riegelt... ab*) się na to „przed”, im mniejszy dystans ma do siebie, tym niejako pewniej ma do czynienia z „sobą” samym. Na tym polega swoisty charakter życia, że troszcząc się o swój świat, nie troszczy się ono wprost o siebie samo. Cały sens „ryglowania” leży w „odchodzeniu od” (*weg von*) siebie życia. Życie się od siebie odbija, ucieka od siebie. Ten zakryty dystans wobec świata jednostka przenosi na rzeczy w świecie, tworząc między nimi aksjologiczne hierarchie (sukces, dobra, godności itp.), które wyznaczają punktu orientacyjne jej życiowej drogi (czytaj: schodzenia z właściwej drogi)<sup>51</sup>. Tak więc warunkiem umożliwiającym ów ruch samorujnowania (*Sturz*) oraz przeciwny mu ruch powracania do siebie, a więc ruch w dwóch kierunkach jest puste miejsce (*Leere*), odstęp, droga.

Podczas drugiego czytania Arystotelesesa pod koniec lat trzydziestych, interpretując Arystotelesowskie rozumienie φύσις (natury) i jej odniesienie do stérhsij (braku), Heidegger powiada, że brak nie jest prostym zaprzeczeniem natury jako tego, co pozwala się czemuś pojawić i wzrastać (istoczyć, *wesen*), ale jest istoczeniem (*Wesen*), które daje wygląd nieobecności tego, czego nie ma, wygląd nie-bycia czegoś, jest od-istoczeniem (*Abwesen*).

W στέρησις – pozbawieniu – chodzi o o d e branie (*die Weg-nahme*) na sposób odmówienia (*Ab-sage*); w stérhsij na pewno pomyślane jest pewne „od”, ale zrazu i zawsze tak, że coś od-pada (*weg-fällt*), ode-szło (*weg-kommen*), od-sunęło się (*weg-bleibt*), odistoczyło. [...] My dziś mówimy na przykład: „*Das Fahrrad ist weg*” [= ‘rower odjechał’] i mamy przy tym na myśli nie tylko to, że jest on gdzieś dalej, lecz chcemy powiedzieć, że go brakuje. Gdy czegoś brak, wtedy to, c z e g o b r a k , jest wprawdzie „od”, ale samo to „od” (*das Weg*) – brakowanie – właśnie nas dopada i z tego powodu nas niepokoi; „brak” może to sprawić tylko wtedy, gdy sam już „tu” jest, to znaczy j e s t , to znaczy stanowi pewne bycie.<sup>52</sup>

Bycie jako φύσις jest „odistaczaniem wyistaczania”.<sup>53</sup> W braku, zanikaniu czy oddaleniu czegoś, w odmawianiu i nie przyznawaniu czegoś czemuś, innymi słowami w różnorodnych formach negowania jawi się samo bycie nawet „lepiej” niż w prostym wyglądzie czegoś, albowiem – jak mówi Heidegger w wykładzie inauguracyjnym pt. *Czym jest metafizyka?* – „w byciu bytu dokonuje się nicestwienie nicości”.<sup>54</sup> Bycie w swym dawaniu siebie poprzez byt stale się odmawia i skrywa. „Bycie opuszcza byt.”<sup>55</sup> Bycie pozostaje w uniku (*Entzug*). Bycie jako rozumiana ontologicznie prawda jest nie-skrytością (ἀ-λήθεια), tzn. ujawniając byt, samo

<sup>51</sup> 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. 85-124.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις*, przeł. J. Sidorek, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 258.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 259.

<sup>54</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: *ibidem*, s. 105.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 109.

się skrywa. Owa skrytość, z której wyrasta wszelka nieskrytość (prawda), jest źródłową nie-prawdą, tzn. nie-nieskrytością.

Skrytość odmawia odkrywania prawdzie jako ἀλήθεια, ponadto zaś nie dopuszcza jej jako στέρησις (pozbawienie), lecz strzeże dla niej jako własność to, co najbardziej własne.<sup>56</sup>

„Nieskrytość otwiera przede wszystkim drogę [...]”<sup>57</sup>

Ową (nie-)skrytość jako istotę prawdy nazywa Heidegger również prześwitem (*Lichtung*). „Skrytość bycia przynależy prywatynie prześwitowi bycia.”<sup>58</sup> „[...] droga zarówno spekulatywnej, jak i intuicyjnej myśli wymaga dającego się przejść prześwitu.”<sup>59</sup> „Prześwit otwiera drogę do obecności i umożliwia uobecnianie się jej samej.”<sup>60</sup> Leśny prześwit, do którego Heidegger nawiązuje, powstaje na skutek przerzedzenia, przycinki lasu. Dzięki temu do lasu wpada światło.

Prześwit, otwarta przestrzeń, daje jednak wolne pole nie tylko jasności i mrokowi: tu także dźwięk rozbrzmiewa i cichnie, dźwięczy i ginie. Prześwit jest otwartą przestrzenią dla wszystkiego, co pojawia się.<sup>61</sup>

Podobnie jak w przypadku jednego z imion bycia, mianowicie prawdy, Heidegger stwierdza, że jej istotą jest „nie-prawda”, „nie-skrytość”, prześwit, tak w przypadku drugiego z imion, mianowicie pojęcia podstawy (*Grund*), Heidegger mówi, że jej istotą jest wolność, która sama w sobie jest bez-podstawą (*Ab-grund*).<sup>62</sup>

Zarówno problem prawdy, jak i zagadnienie podstawy zakładają pytanie o różnicę między bytem a byciem (różnica ontologiczna). Różnica ta staje się czymś faktycznym w byciu ludzkim (*Dasein*), który polega na p r z e k r a c z a n i u (transcendencji). Ponieważ to przekraczanie nie jest zwykłym fizycznym przekraczaniem czegoś ku czemuś, lecz metafizycznym przekraczaniem siebie samego, istotą ludzkiego bycia jest odstęp i rozstęp. Odpowiadającą temu samo-przekraczaniu strukturę Heidegger nazywa „byciem-w-świecie”.<sup>63</sup> *Dasein* jest byciem-w-świecie. Bycie-w nie ma sensu „znajdowania się czegoś w czymś”, ale oznacza „zamieszkiwanie”, „zażyłość z czymś”, „obeznanie z czymś”, „bycie-tu-oto” (*Da-sein*). W *Byciu i czasie* czytamy:

<sup>56</sup> M. Heidegger, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, w: *idem*, Znaki drogi, s. 170.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: *idem*, Ku rzeczy myślenia, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 93.

<sup>58</sup> *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger, Ku rzeczy myślenia, s. 42

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: *idem*, Znaki drogi, s. 154.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 122.

Byt konstituowany przez bycie-w-świecie sam j e s t zawsze swoim „tu oto”. Zgodnie z przyjętym znaczeniem słów ‘*Da*’ wskazuje zarówno na „tu” („*hier*“), jak i „tam” („*dort*“). „Tu” pewnego „ja-tu” rozumiane jest zawsze na podstawie poręcznego „tam” w sensie oddalająco-ukierunkowująco-zatroskanego bycia ku niemu. Egzystencjalna przestrzenność jestestwa, która wyznacza mu w ten sposób jego „miejsce”, sama opiera się na byciu-w-świecie. „Tam” jest określnikiem tego, co spotykane wewnątrz ś w i a t a . „Tu” i „tam” są możliwe tylko w pewnym „tu oto”, tzn. gdy jest byt, który jako bycie tego „tu-oto” otworzył przestrzenność. Ten byt w swym najbardziej własnym byciu niesie charakter niezamkniętości. Wyrażenie ‘tu oto’ oznacza te istotową otwartość. Dzięki niej ów byt (jestestwo) jest wraz z byciem-tu-oto (*Da-sein*) świata dla samego siebie „tu oto”. [...] J e s t e s t w o j e s t s w ą o t w a r t o ś c i ą .”<sup>64</sup>

Bycie-w-świecie, które zarazem jest „byciem-w-drodze”<sup>65</sup>, oznacza pierwotną „przestrzenność” ludzkiego sposobu bycia, jego otwartość. Dopiero dzięki niej możliwa jest przestrzenność codziennego bycia człowieka i rzeczy, w tym także zwyczajnych dróg. Ufundowane na pierwotnej „przestrzenności” bycia-w-świecie jako bycia-w-drodze przestrzenne bycie *Dasein* polega na od-dalaniu (*Ent-fernung*) i ukierunkowaniu (*Ausrichtung*). Od-dalenie nie jest dystansowaniem się, ale pokonywaniem i unicestwianiem dali. Albowiem „w j e s t e s t w i e t k w i i s t o t o w a s k ł o n n o ś ć k u b l i s k o ś c i ”.<sup>66</sup> Ów ontologiczny, polegający na przybliżaniu i przyswajaniu, charakter przestrzennego bycia *Dasein* możliwy jest tylko na gruncie bycia-w-świecie (otwartości, transcendencji). Bycie-w-świecie jest strukturą bytu ludzkiego, czyli takiego bytu, któremu w jego byciu o samo to bycie c h o d z i .<sup>67</sup> To stałe ustosunkowywanie się do własnego bycia zakłada pewien dystans do siebie samego. Dystans ten, będący samym byciem-w-świecie, ma charakter „rzuconego projektu” (*geworfener Entwurf*). Ponieważ człowiek jako rzucony projekt (bez-podstawna wolność) jest byciem-możliwym, dzięki czemu, wybierając jedne możliwości a pozostawiając inne, stale wyślizguje się bytowi i przekracza go, Heidegger nazywa go „istotą żyjącą w dali” (*ein Wesen der Ferne*).<sup>68</sup> W *Dasein* tkwi istotowa skłonność do bliskości, dlatego że jest ono bytem żyjącym w dali. Owa dal, którą *Dasein* jest, stanie się po tzw. zwrocie dalą samego bycia, do której *Dasein* może się zbliżać lub oddalać. W dzisiejszym świecie, w którym „kurczą się wszelkie odległości w czasie i przestrzeni”, w którym „tam, dokąd człowiek wędrował dawniej tygodniami lub miesiącami, teraz dociera samolotem w jedną noc”, bliskość wszystkiego wydaje się być niemal

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 170-171 (§ 28).

<sup>65</sup> M. Heidegger, GA 63, s. 17.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 135 (§ 23).

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 16 (§ 4).

<sup>68</sup> M. Heidegger, *O istocie podstawy*, s. 155.

powszechna. A jednak – diagnozuje Heidegger – prawdziwa bliskość należy dzisiaj do największych rzadkości.<sup>69</sup>

To, czym jest bliskość, ujawnia najbardziej to, co stale pozostaje w zwyczajnej bliskości, mianowicie rzecz (*Ding*). Bycie rzeczy (bytu), które we wcześniejszych pismach określane było odnośnie do jego różnicy wobec bytu jako nicość, w późniejszych pismach nazywane jest także pustką. W związku z tym przykładem, do którego Heidegger najchętniej się odwołuje, jest sposób bycia naczynia, dzban. W *Rozmowach na polnej drodze* Mędrzec mówi o byciu dzban, że „owo Nic (*Nichts*) w dzbanie jest właśnie tym, czym jest dzban”<sup>70</sup>. Dzban jest pustką. „Pustka jest tym, co ujmujące naczynia. Pustka, owo nic w dzbanie, jest tym, czym jest dzban jako ujmujące naczynie.”<sup>71</sup> W sensie fizycznym dzban oczywiście nigdy nie jest pusty, albowiem zawsze coś go wypełnia, nawet jeśli jest to tylko powietrze. W znaczeniu, o jakim mówi Heidegger, dzban jest wtedy pusty, gdy jest pełny napoju. To, co ujmowane w dzbanie, tj. napój, należy do bycia dzban. Nie tylko to. Do bycia dzban należy także ten, kto pije, okazja (święto) oraz Ziemia i Niebo, które uczestniczą we wzroście rośliny, z której jest napój. Dzban zbliża do siebie człowieka, bogów, Niebo i Ziemię. To zbliżanie jest istotą bliskości. W bliskości tego, co sobie najdalsze, dzieje się świat.<sup>72</sup> „Bliskość i dal nie mogą być niczym poza światem.”<sup>73</sup> „Świat byłby nawet bliskością dali i dałą bliskości.”<sup>74</sup> Pustka dzbanu związana jest z bliskością (dałą). Pustka bowiem nie jest środkiem zamkniętym ścianami naczynia, ale jest przestworem, w którym spotykają się Ziemia, Niebo, ludzie i bogowie. Ten przestwór to Otwarte, prześwit, nieskrytość, prawda. Heidegger mówi też „okolica” (*Gegnet*), okolica wszelkich okolic (*Gegend aller Gegenden*).<sup>75</sup> Temu, co nadchodzące, z tej okolicy, odpowiada czekanie jako istota myślenia. To czekanie nazywa Heidegger greckim słowem ἀρχιβασιή – ‘podążanie-w-bliiskość’.<sup>76</sup> W dzisiejszym świecie opanowanym przez technikę, mimo kurczenia się wszystkich odległości, brakuje bliskości bycia, które wydarza się jako wspomniana „czwórnia świata”. Dziś panuje „bycie-z-dala” (*Weg-sein*). Bycie-z-dala oznacza usunięcie, wyparcie, zapomnienie bycia, którego odwrotną stroną jest zadurzenie, zakochanie i zatracenie się w bycie,

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 145.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 133.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 149.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 151.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 115. O Heideggerowskim rozumieniu przestrzeni i jej związków z byciem jako wydarzaniem por. M. Heidegger, *Sztuka i przestrzeń*, przeł. C. Woźniak, „Principia”, 3 (1991), s. 119-130.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 154 i n.



tw. „bliskość życia”.<sup>77</sup> „Człowiek jest owym z d a l a . Bycie-z-dala jest b a r d z i e j ź r ó d ł o w y m terminem na n i e w ł a ś c i w o ś ć j a w n o - b y c i a (Da-sein).”<sup>78</sup> Bycie odmówiło się bytowi, pozostawiając go władaniu wszelkim formom technicznej manipulacji. Dotyczy to w sposób najbardziej widoczny bycia Boga. „Brak Boga i tego, co boskie jest nieobecnością.”<sup>79</sup> Charakterystycznym zjawiskiem nowożytności jest odbóstwienie (*Entgötterung*), nieobecność Boga i bogów, pustka.<sup>80</sup> W wykładzie o Schellingu, interpretując jego pojęcie Boga, mówi Heidegger o nieskończonej i nierozwiniętej pełni istoty Boga, że jest ona „pustką i pustynią Boga”.<sup>81</sup>

## Droga po okręgu

Filozofia Heideggera jest drogą, która zarazem oznacza ruch w dwóch kierunkach (upadanie i wybieganie) oraz puste miejsce, odstęp, który ten ruch umożliwia. Pytamy teraz o kształt tej drogi. W przytoczonym słowie przewodnim do wydania dzieł zebranych Heidegger mówi o „powrocie” jako charakterze drogi myślenia.

[O]bstajemy mimo to przy stwierdzeniu, że myślenie – zarówno w wykładzie, jak i na całej drodze, którą podąża Heidegger – ma charakter powrotu. To jest krok wstecz. Pozostaje zwrócić uwagę na wieloznaczność tego określenia. Trzeba będzie rozważyć „dokąd” i „w jaki sposób” owego „wstecz”.<sup>82</sup>

Ów powracający charakter myślowej drogi Heideggera wiąże się z przedstawionym powyżej skrywająco-unikającym charakterem bycia.<sup>83</sup> Czytamy dalej w tym samym protokole:

Specyfika tego myślenia charakteryzuje się wieloznacznym „krokiem wstecz”. Zrazu rozumie się go jako nieokreślone „odtąd” i „dotąd”. Tak pojmowane myślenie Heideggera byłoby ruchem od jawności bytu do jawności jako takiej, skrytej w jawnym bycie. Wszelako w określeniu „krok wstecz” jest myślane coś jeszcze innego. Krok wstecz odstepuje wstecz, robiąc miejsce temu, co dopiero nadejdzie.

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 281.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 163.

<sup>80</sup> M. Heidegger, *Czas świątoobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *idem*, *Drogi lasu*, s. 67-68.

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga*, s. 200. Interesującym jest pytanie o podobieństwo tudzież jego brak Heideggerowskiego pojęcia nicości *resp.* pustki z wywodzącym się z buddyźmu pojęciem *sūnjatā* (pustka). Na podobieństwo Heideggerowskiego bycia rozumianego jako nicość czy wydarzenie do buddyjskiego pojęcia pustki zwracają uwagę japońscy uczniowie i badacze Heideggera. Por. eseje: K. Tsujimury, *Ereignis und Shōki. Zur Übersetzung eines heideggerschen Grundwortes ins Japanische* (s. 83-86); K. Nishitani, *Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkirchen Ansprachen von Martin Heidegger* (s. 151-157); M. Heidegger – S. Hisamatsu, *Die Kunst und das Denken. Protokoll eines Colloquiums am 18. Mai 1958* (s. 213-214), zamieszczone w tomie: *Japan und Heidegger*.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, s. 40.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 40.

Uzyskany w ten sposób odstęp jest od-daleniem, uwolnieniem zbliżającego się tego, co do myślenia.<sup>84</sup>

Krok wstecz jest robieniem miejsca. Miejsce to jednak pozostaje nie-określone co do swej treści. „Dokąd” owego ruchu wstecz określa się dopiero w spełnieniu tego ruchu. Bycie-w-drodze jest ruchem, którego istotę stanowi powrót. Powrót jako taki zawiera w sobie odniesienie wprzód i wstecz. Jest drogą wprzód, która jest zarazem drogą wstecz: „[...] myślenie, również w przypadku kroku wstecz, wybiega naprzód”.<sup>85</sup> Ów Heideggerowski powrót nie ma oczywiście konotacji czasowo-przestrzennych w potocznym tych słów znaczeniu. Nie jest to również powrót do czegoś, co jest „za” nami i na nas czeka. Jest to raczej powrót, w którym powracający czeka na to, do czego powraca.<sup>86</sup> Czekanie jest istotą myślenia. To, na co czeka myślenie Heideggera, nie może być przedstawione jako cel. Czekanie jest „wjeżdżaniem” (*Einfahren*) w prawdę bycia, jest zbliżaniem się do tego, co dalekie jako dalekie, tzn. zbliżaniem do tego, co jako dalekie nigdy nie może stać się bliskie tak, aby można było to sobie przedstawić i nim rozporządzać.<sup>87</sup> W liście do japońskiego przyjaciela Takehiko Kojimy na pytanie, gdzie w zeuropeizowanym świecie, tzn. w świecie technicznego kalkulowania, rozporządzania i manipulowania znajduje się jeszcze droga prowadząca do tego, co własne człowieka, Heidegger odpowiada, że droga nie kryje się poza obszarem technicznego panowania, ale w nim. Ażeby zobaczyć to, co własne człowieka, nie wychodząc poza świat opanowany przez technikę, musimy dokonać kroku wstecz. Heidegger powiada:

Krok z powrotem nie oznacza ucieczki myślenia w przeszłą epokę, przede wszystkim nie oznacza wskrzeszania początku zachodniej filozofii. Krok z powrotem nie oznacza także kroku wstecz (*Rückschritt*) w przeciwieństwie do wszelkiego urządzania (*Bestellen*) porywającego kroku wprzód (*Fortschritt*), a więc beznadziejnej próby powstrzymania technicznego postępu (*Fortschritt*). Krok z powrotem jest raczej krokiem wychodzącym z toru (*Bahn*), w którym dzieje się postęp i regres (*Rückschritt*) urządzania. Przez ten krok namysłu moc ustawiania dociera w otwarte Naprzeciwko (*Entgegen*), bez stawania się przy tym przedmiotem.<sup>88</sup> [...] Wszystko polega na wysoce omylnym kroku wstecz w namysł [...].<sup>89</sup>

Bycie-w-drodze jest powrotem, a to znaczy, że podstawową figurą Heideggerowskiego myślenia nie jest prowadząca do wyznaczonego celu prosta, ale koło. Interpretacje Heideggera dotyczące tego, czym jest koło myślenia bycia, zmieniały

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 118-127.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> M. Heidegger – T. Kojima, *Ein Briefwechsel (1963–1965)*, [w:] Heidegger und Japan, s. 224-225. Por. to samo w esej Heideggera pt. *Rzecz (idem, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 160-161).

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 163.

się wraz z „podróżowaniem” po nim. Oznacza to, że kształt drogi ma swą własną treść, która nie jest niezależna od treści tego, skąd, dokąd i którędy biegnie droga. Droga zmienia się wraz z krajobrazem. Droga myślenia biegnie inaczej niż przebieg podporządkowanego metodzie badania, które z góry narzuca swemu przedmiotowi i badającemu określony sposób prezentacji. Odnosząc to do codzienności, można powiedzieć, że na tym m.in. polega różnica między dawnymi drogami a tymi budowanymi dzisiaj, że dawniej droga uwzględniała okolicę, przez którą biegła, natomiast budowane dziś drogi przecinają i niszczą krajobraz, przez który przechodzą.<sup>90</sup> Do istoty drogi należy wprowadzić to, że nic w jej miejscu nie stoi, że jest ona przepustowa, jednak dzisiejsze drogi, zwłaszcza tzw. drogi szybkiego ruchu, dając podróżującemu – dzięki swej szerokości – możliwość rozwinięcia dużej szybkości i gwarancję bezpieczeństwa, odgradzają go od spustoszonego przez siebie krajobrazu wysokimi dźwiękoszczelnymi ścianami. Dzięki nim podróż zamienia się w jednostajny, oniryczny ruch. Dzisiejsze drogi różnią się od dawnych nie tylko rozmachem swej przestronności i monotonią podróżowania, ale również wielkością spustoszenia, jakie wokół siebie wywołują. Tzw. drogi szybkiego ruchu są triumfem pustyni, w której Heidegger za Nietzschem upatrywał symbol rozszerzającego się nihilizmu. Spustoszenie jest czymś więcej niż zniszczenie, ponieważ niszcząc i wstrzymując jakikolwiek wzrost, spustoszenie usuwa również nawet samą nicność.<sup>91</sup> Kolistość drogi – sposób filozofowania Heideggera – ma znów własną treść, która zmienia się wraz ze zmianą tego, co napotkane podczas „podróży”. Zaczerpnąwszy sposób rozumowania z Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego, możemy powiedzieć, że „Co” drogi Heideggera to bycie, zaś jej „Jak” to kolistość.<sup>92</sup> Przy czym od razu trzeba dodać, że ta kolistość ma swe własne „Co”, które jest niemal tożsame z treścią bycia. Dlatego też można by powiedzieć o „Co” i „Jak” drogi Heideggera to samo, co Heidegger mówił o „Co” i „Jak” drogi Nietzschego:

<sup>90</sup> Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: *idem*, *Odczyty i rozprawy*, s. 17 i n. Na temat Heideggerowskiego rozumienia techniki zob: M. Kostyszak, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wyd. UW, Wrocław 1998.

<sup>91</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 21 i n. Baudrillard utożsamia to, co charakterystyczne dla epoki spełnionego nihilizmu, tzn. epoki postmodernizmu, z współczesną wizją Ameryki. Szczególnie symboliczną jest sieć autostrad, przecinająca ogromne, puste przestrzenie kontynentu północnoamerykańskiego. Jej struktura oraz sposób poruszania się po niej odzwierciedlają – zdaniem Baudrillarda – duchową kondycję naszych czasów. Píše: „Prędkość tworzy czyste przedmioty i czystym przedmiotem jest ona sama, ponieważ wymazuje wszelkie odniesienia terytorialne, ponieważ przyspiesza bieg czasu, by go unieważnić, ponieważ porusza się szybciej niż jej własna przyczyna i by ją unicestwić przyspiesza swój bieg. Prędkość jest triumfem skutku nad przyczyną, triumfem błyskawiczności nad czasem jako głębią, triumfem powierzchni i obiektalności nad głębią pożądanego. [...] Triumf zapomnienia nad pamięcią, dzikiego upojenia amnezji. [...] Przyspieszenie bez wysiłku, bezdźwięczne pochłanianie przestrzeni, miękka jazda bez wstrząsów [...], hamowanie błyskawiczne lecz łagodne, bezkolizyjny lot jak na poduszce powietrznej [...] – wszystko to składa się na nowe doświadczenie przestrzeni i całego systemu społecznego jednocześnie.” Dodajmy: wszystko to składa się na nowe doświadczenie prawdy bycia. Por. J. Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Wyd. Sic, Warszawa 2001, s. 13-14, 73.

<sup>92</sup> Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 368.

Nasze rozważania pokazują, że gdy myślimy myśl największej wagi, wtedy tego, C o jest myślane, nie da się oddzielić od J a k jego myślenia, że owo Co przez Jak, a z drugiej strony Jak przez Co jest tu określone.<sup>93</sup>

Jak więc zmieniała się treść kolistego sposobu filozofowania Heideggera?

W swoich wczesnych wykładach fryburskich, szukając idei fenomenologii jako prawiedzy (*Urwissenschaft*), jako wiedzy o źródle „życia w sobie i dla siebie” powiada Heidegger, że jej podstawowym i najbardziej palącym problemem jest ona sama dla samej siebie. Wszystko, co w jej obrębie się pojawia, musi pochodzić z niej samej. Musi ona sama siebie ugruntowywać. Ów podjęty przez Heideggera problem samougruntowania stanowi główną inspirację całej filozofii nowożytnej od Kartezjusza począwszy, a na neokantystach skończywszy<sup>94</sup>. Wychodzący w swej filozoficznej wędrówce z pozycji neokantowskich i fenomenologicznych, Heidegger kontynuuje badania nad problemem samougruntowania<sup>95</sup>. Idea pranauki jako wiedzy o źródle życia w sobie i dla siebie ma temu problemowi uczynić zadość. Wszystko, co się pojawia w ramach tej nauki, a więc nie tylko to, o c z y m ona jest, ale także o n a s a m a – jej pojęcia, metoda itd. – nie może zostać wcześniej ustalone i niejako zaszczerpione jej z zewnątrz, lecz musi „ukazywać się” równolegle do jej własnego „powstawania”.<sup>96</sup> Wymagane uprzednio określenie idei poszukiwanej nauki samo musi być naukowe. Naukowe może być jednak tylko wtedy, gdy wiemy, jakie są „standardy” naukowości. Te jednak można określić, wychodząc z idei nauki. Poruszamy się tu po kole. W związku z pytaniem, co jest pierwsze w obszarze badań nad ideą pranauki: metoda czy przedmiot, Heidegger ponownie wskazuje na kolistość ewentualnej odpowiedzi. Metoda musi być tak skonstruowana, ażeby w sposób adekwatny mogła doprowadzić do ujawnienia przedmiotu danej nauki. Zakłada to już jednak znajomość specyfiki przedmiotu, do którego metoda w sposób adekwatny ma prowadzić. Idea pranauki – odpo-

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 379, 446.

<sup>94</sup> Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs ponowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 16.

<sup>95</sup> Zdaniem Emmanuela Levinasa ten sposób myślenia jest charakterystyczny dla całej filozofii europejskiej. Levinas pisze: „Prymat Tego Samego wynikał z lekcji Sokratesa. Nie przyjmować od innego człowieka nic poza tym, co jest zawarte we mnie samym, jakbym przez całą wieczność już posiadał to, co przychodzi do mnie z zewnątrz. Nic nie przyjmować, czyli być wolnym. Wolność nie oznacza kapryśnej spontaniczności wolnej woli. Jej ostateczny sens polega na obstawaniu przy Tym Samym, które to obstawanie jest Rozumem. Poznawanie jest rozwijaniem tej tożsamości. Jest wolnością.” (E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 32.) Opinia Levinasa koresponduje z przekonaniem Baumgartnera, że koniecznym momentem wszelkiej filozofii jest oświecenie jako właściwa forma myślenia emancypacyjnego. (H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A.M. Kaniowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 95-121). Dlatego też słuszny wydaje się zarzut Levinasa, że Heidegger pozostaje kontynuatorem rozpoznanej przez siebie i krytykowanej tradycji tzw. metafizyki obecności, *resp.* Tożsamości (Levinas, *Całość i nieskończoność*, s. 34 i n.). Ten sam zarzut w stosunku do Heideggera formułuje M. Buber: „Heideggera bycie sobą jest s y s t e m e m z a m k n i ę t y m” (M. Buber, *Nauka Heideggera*, przeł. J. Garewicz, w: Heidegger dzisiaj, „Aletheia”, 1 (4), 1990, s. 169).

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 2-5 (dalej cyt. jako GA 58).

wiednio do swej radykalnej źródłowości – nie dopuszcza w odniesieniu do siebie uprzedniego istnienia czegokolwiek. Dla pranauki oznacza to więc, że ani metoda, ani przedmiot nie mogą być jej wcześniej dane. Stąd wniosek, że idea prawiedzy, jej metoda oraz jej przedmiot muszą wyłaniać się niejako równocześnie. Metoda pranauki, tzn. jej sposób realizacji, oraz badany przez nią przedmiot są tym samym. Idea pranauki wraz z kolistością procesu samougruntowania, samouzasadniania i samozakładania jest – powiada Heidegger – odcisnięciem istotowej charakterystyki filozofii<sup>97</sup>. Jest to „aksjomatyczny problem podstawowy”<sup>98</sup>. Odnośnie do fenomenologii jako wiedzy źródłowej o życiu w sobie i dla siebie Heidegger nazywa tę kolistość również „praparadoksem życia”<sup>99</sup>. Ów paraprados samego życia w *Byciu i czasie* przyjmie postać pytania o bycie. Ażeby postawić pytanie o sens bycia, muszę już „wcześniej” rozumieć jako bycie. Ponieważ bycie jest zawsze byciem bytu, więc poszukiwanie sensu bycia winniśmy rozpocząć od rozjaśnienia tego, czym jest sam byt ze względu na swoje bycie. Najbliższym, otwierającym drogę do prawdy bycia bytem jest samo pytanie o sens bycia. Ono z kolei jest jednym ze sposobów bycia bytu, nazywanego „człowiekiem”. To człowiek stawia pytania. W stawianiu pytań ujawnia się to, że człowiek zawsze już jakoś rozumie bycie. To rozumienie bycia wyróżnia człowieka spośród innych bytów. A więc nasze rozważania winny wyjść od ekspozycji sposobu bycia człowieka, zwłaszcza tego sposobu, który pozwala mu rozumieć bycie. Zwykle jednak to rozumienie bycia jest niewyraźne. Rozjaśniając je, powinniśmy utworować sobie drogę do samego bycia. Owo uprzednie, niewyraźne rozumienie bycia ma w toku badań zostać rozjaśnione. Jednak czy ujęcie różnych „odcieni” bycia, jego możliwych sposobów odkrywania i zakrywania, jego właściwego i niewłaściwego rozumienia nie staje się możliwe dopiero wraz z uzyskaniem pojęcia bycia, a więc wraz z odpowiedzią na pytanie o sens bycia? Jak możemy rozjaśnić bycie człowieka i jego sposoby niewyraźnego rozumienia bycia bez właściwego rozumienia bycia jako takiego? Żeby jednak uzyskać pojęcie bycia muszę wyjść od pytania o bycie, które jest sposobem bycia człowieka itd.<sup>100</sup> Mamy tu do czynienia z ewidentnym kołem. Heidegger uznaje je za konstytutywną własność struktury rozumienia i jako takie za istotową własność ludzkiego bytu (*Dasein*).<sup>101</sup> *Dasein*, będące z istoty tym, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, jest więc „wyróżnionym kręgiem”, „w którym rozwijają się

<sup>97</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*, Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 15-16.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>99</sup> M. Heidegger, GA 58, s. 2.

<sup>100</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 7-11. Na temat „hermeneutycznego koła” w *Byciu i czasie* zob.: J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1974 (rozdz. III).

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 196-197. Por. C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, s. 253-265.

pytania dotyczące bytu jako takiego, czyli bytu w jego byciu”.<sup>102</sup> Dlatego filozofia jako wysiłek rozumienia bycia nie może być niczym innym niż „uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa (*Dasein*), która jako analityka e g z y s t e n c j i koniec przewodniej nici wszelkiego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono w y c h o d z i i do którego p o w r a c a”.<sup>103</sup> Stąd też Heidegger nazywa postawienie pytania o bycie „powtórzeniem” (*Wiederholung*) i przypomnieniem (*Erinnerung*).<sup>104</sup> W liście do Jaspersa powiada Heidegger: „to, o co walczę, to zrozumienie tego, co w filozofii możemy jako centralną możliwość tylko p o w t ó r z y ć – ale także musimy”.<sup>105</sup> W *Kant a problem metafizyki* mówi Heidegger o powtórzeniu ugruntowania metafizyki, przy czym „przez powtórzenie jakiegoś problemu rozumiemy odsłonięcie jego źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość.”<sup>106</sup> Kolisty kształt drogi myślowej zostaje utożsamiony z ruchem zapytywania i problematyzowania. „Wyłożenie problemu jest zaś równoznaczne z wydobyciem i opisaniem k r ę g u [...]”.<sup>107</sup> W *Pytaniu o rzecz* mówi Heidegger: „filozofia jest zapytywaniem, które samo siebie stawia pod znakiem zapytania i dlatego zawsze i wszędzie porusza się po kole”.<sup>108</sup> Także esej *Czym jest metafizyka?* potwierdza kolistość filozoficznego pytania o bycie, mówiąc odnośnie do metafizyki:

Każde pytanie metafizyczne obejmuje zawsze całość problematyki metafizycznej. Jest ono każdorazowo samą tą całością. [...] Metafizyka jest pytaniem wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt – jako taki i w całości – przywrócić pojmowaniu.<sup>109</sup>

Ów kolisty kształt ludzkiego bycia uwidacznia się we wszystkich jego poszczególnych strukturach. Tak więc czysty fakt bycia, a więc punkt wyjścia każdego pytania o bycie zostaje otwarty w podstawowym sposobie bycia istoty człowieka, mianowicie położeniu (*Befindlichkeit*). Położenie jest nastrojem, który – według Heideggera – odsłania czyste „że” bytowania. „Nastrój (*Stimmung*) nie otwiera się w sposób spoglądania na rzucenie (*Geworfenheit*), lecz jako nawrót i odwrót (*An- und Abkehr*).”<sup>110</sup> Podstawowym nastrojem tego metafizycznego zapytywania

<sup>102</sup> M. Heidegger, *O istocie podstawy*, s. 143.

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 48.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 3, 6, 250.

<sup>105</sup> M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, Wyd. Rolewski, Toruń 2000, s. 60.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 228.

<sup>107</sup> M. Heidegger, *O istocie podstawy*, s. 115.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, s. 49.

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: *idem*, *Znaki drogi*, s. 95, 108.

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 174.

jest trwoga, która jest *Zurückweichen vor*, „z-powrotem-wycofująca-się-przed”.<sup>111</sup> „Trwoga sprowadza do rzucenia jako możliwego i powtarzalnego”.<sup>112</sup> To samoodniesienie myślenia filozoficznego stanowi jej istotę.

Jej własna istota – czytamy w opublikowanych wykładach poświęconych filozofii Nietzschego – zwraca się zawsze przeciwko samej sobie, i im bardziej źródłowa jest filozofia, w tym czystszy sposób dotyka ona w owym zwrocie samej siebie; im dalej wybiega, aż na skraj nicości (*des Nichts*), staje się wówczas również okręgiem tego kręgu.<sup>113</sup>

W eseju *Droga do języka* Heidegger mówi o drodze do istoty języka, która wiedzie przez używanie języka. Istota języka i język tworzą splot, który naukowe badanie języka nazywają kołem. „Koło jest szczególnym przypadkiem wspomnianego splotu. Koło ma sens, ponieważ kierunek i sposób krążenia określa sam język poprzez zachodzący w nim ruch.”<sup>114</sup> Krążenie w sobie języka przybiera na szybkości w licznych wypowiedziach Heideggera mających postać tautologii i iteracji. Żeby tylko wspomnieć o byciu bytu, czasowieniu czasowości, światowieniu świata czy trwożeniu trwogi itp.

W ten sam kolisty sposób Heidegger podchodzi do problemu dziejów. Dziejowa epifania bycia przyjmuje kolisty kształt. W kontekście różnicy między filozofią Heideggera a filozofią Hegla pojawia się następujące stwierdzenie:

Dla nas dialog z dziejami myślenia nie ma już charakteru zniesienia, lecz jest krokiem wstecz. [...] „Krok wstecz” nie oznacza pojedynczego kroku myślowego, lecz rodzaj ruchu myślenia i długą drogę. [...] Krok wstecz porusza się wtedy od metafizyki ku istocie metafizyki. [...] Oczywiście Dokąd (*Wohin*), do którego nawraca nas krok wstecz, rozwija się i ukazuje dopiero przez dokonanie kroku.<sup>115</sup>

Odnosnie do Nietzscheańskiej nauki „wiecznego powrotu” Heidegger stwierdza: „[...] pytanie jest także wiecznym powrotem, samym *circulus vitiosus*”.<sup>116</sup> O odniesieniu zaś do Arystotelesowskiej φύσις oznajmia on:

Φύσις jest dojściem jako wzejściem do wschodzenia, choć w ten sposób także i p o w r a c a n i e m -do-siebie-samego (*ein In-sich- z u r ü c k -Gehen*) – do s i e b i e, które pozostaje wschodzeniem. Czysto przestrzenny obraz krążenia jest istotnie nazbyt ubogi, ponieważ powracające do siebie, wschodzenie daje właśnie wschodząc czemuś, od którego, ku któremu wschodzenie zawsze jest w drodze.<sup>117</sup>

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 104.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 432.

<sup>113</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 20.

<sup>114</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 181.

<sup>115</sup> M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, s. 169-171.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, s. 322.

<sup>117</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις*, s. 255.

Z kolei o wierszach Hölderlina powiada: „Wszystkie wiersze poety, który wszedł w swą poetyckość, są wierszami o przybyciu do domu.”<sup>118</sup> Powrót jest zasadą poetyckiej twórczości. W *Rozmowach na polnej drodze* stwierdza: „Zewsząd musimy nieustannie powracać tam, gdzie właściwie już jesteśmy.”<sup>119</sup> Natomiast interpretując kołowy sposób Kantowskiego dowodzenia zasad doświadczenia, Heidegger pisze:

Doświadczenie jest krążącym w sobie działaniem się (*Geschehen*), które otwiera to, co leży w obrębie kręgu. Wszelako owo Otwarte (*Offene*) jest nie czym innym, jak Pomiędzy (*Zwischen*) – między nami a rzeczami. [...] że owo Pomiędzy nie rozciąga się jak lina prowadząca rzeczy do człowieka, lecz że owo Pomiędzy jako uprzedzające uchwycenie przekracza rzecz i tak samo sięga wstecz poza nas. Uprzedzające uchwycenie jest rzutem wstecz (*Vorgriff ist Rückwurf*).<sup>120</sup>

W późniejszym okresie twórczości owa kolistość drogi, którą – jak wynika to z powyższych przytoczeń – wczesny i średni Heidegger interpretował „metodologicznie”, staje się kolistością samego bycia. W eseju pt. *Rzecz* Heidegger mówi o grze „czwórni świata”, z której wyłaniają się rzeczy. Ta gra jest korowodem (*Reigen*) bycia jako wydarzania.

Korowód jest kręgiem, który okala, grając jako odzwierciedlanie. Wydarzając się, oświetla on czwórkę blaskiem swej jedni. [...] Skupiona istota okrążającej tak, zwierciadlanej gry świata jest okrężnią (*Gering*). [...] Krąg jest rzeczą [...]. Tylko to, co staje się wykręza ze świata, staje się rzeczą.<sup>121</sup>

Do tej samej rodziny wypowiedzi Heideggera traktujących o kolistości drogi należy również jego mówienie o zwrocie oraz o przezwycięzeniu i zwinięciu metafizyki.<sup>122</sup> W *Przyczynkach do filozofii* czytamy:

Wydarzanie ma w zwrocie swoje najbardziej wewnętrzne działanie się i swój najdalszy zasięg. Zwrot istoczący w wydarzaniu jest skrytym gruntem każdego innego zwrotu, kręgu i koła, podporządkowanych, niejasnych w swym pochodzeniu, nie zapytywanych, chętnie branych w sobie jako „ostatnie” wracanie (por. np. zwrot w spinach pytania przewodniego; koło rozumienia).<sup>123</sup>

Zwrot, dziejąc się w samym byciu, wymusza na będącym w drodze dokonanie zwrotu. Ów zwrot nie jest żadnym cofnięciem się albo nawróceniem, ale, jak przypomina Gadamer, stanowi on zakręt wspinającej się kolidzie po zboczach góry drogi. Zmiana kierunku wiąże się z ciągłym zakręcaniem drogi, która kończy się

<sup>118</sup> M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, s. 203. Tę samą figurę powrotu stosuje Heidegger przy interpretacji wierszy Georga Trakla. Por. *idem*, *W drodze do języka*, s. 60.

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 178.

<sup>120</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, s. 220-221.

<sup>121</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 159-161.

<sup>122</sup> Na temat zwrotu i przezwyciężenia metafizyki por.: O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Verlag Karl Albert, Freiburg/München 1965 (I Teil).

<sup>123</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 375.



na szczycie.<sup>124</sup> Ów zwrot samego bycia, wymuszający zwrot idącego, wiąże się z ideą przezwyciężenia (*Überwindung*) metafizyki:

[...] tylko tam, gdzie narodził się nowoczesny świat techniki, może nastąpić zwrot, że zwrot ten nie nastąpi wskutek przyjęcia buddyzmu zen albo innych wschodnich typów doświadczeń. Dla dokonania myślowego zwrotu trzeba oprzeć się na tradycji europejskiej i tradycję tę na nowo przyswoić. Myślenie zmienia się pod wpływem myślenia mającego to samo pochodzenie i przeznaczenie. [Świat techniczny] musi zostać zniesiony, nie zlikwidowany, a zniesiony, ale nie tylko za sprawą człowieka.<sup>125</sup>

Przezwyciężenie metafizyki nie jest jej odłożeniem na bok, wyjściem poza nią, skończeniem z nią, zanegowaniem czy nawet – wbrew temu co zdaje się mówić sam Heidegger w przytoczonej przed chwilą wypowiedzi – zniesieniem. Przezwyciężenie metafizyki płynie z samego bycia. Polega na jej zwinięciu/przeboleniu (*Verwindung*) poprzez wyzdrowienie samego bycia z toczącej go blisko dwa i pół tysiąca lat choroby zapomnienia o własnej prawdzie jako prześwicie. Zwinięcie metafizyki jest zwrotem (*Kehre*) w łonie samego bycia<sup>126</sup>.

## Droga – jej dialektyczność, trychotomiczność i metaksycyzność

Treścią drogi Heideggera jest bycie, sposobem jej przejścia jest powrót. Powracanie i powtarzanie są stałymi figurami myślowymi Heideggera. Ponieważ jednak „Co” tej drogi – tzn. bycie – jest zależne od jej „Jak” – tzn. sposobu jej przejścia – i odwrotnie, zatem do istoty samego bycia – a nie tylko sposobu przejścia – należy to, że jest ono powracające: wychodząco-wycofujące się, odkrywająco-zakrywające się (ἀλήθεια). Ujawniając się poprzez byty, samo się zakrywa. Jeśli zwróci się uwagę na sposób, w jaki Heidegger opisuje istotę tego powracania, tym, co od razu rzuca się w oczy, jest jego „dialektyczność”. Niejako do istoty powrotu, który stanowi istotę drogi, należy to, że dzieje się on w „przejściu” i ma charakter dialektyczny. Powrót jest drogą do przodu, która zarazem prowadzi wstecz; jest on wyjściem ku temu, co przyszło, które jest zarazem tym, co przeszłe; jest on wychodzącym ze źródła powracaniem doń. Krytykując Heideggera, często porównuje się go z Heglem.<sup>127</sup> Zdaniem Gadamera dwie rzeczy upodabniają Heideggera do Hegla: dziejowość i dialektyczność wypowiedzi.<sup>128</sup> Stosunek Heideggera do Hegla jest osobnym tematem. Niemniej na marginesie warto zauważyć, że Heideggerow-

<sup>124</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, s. 99.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przeł. M. Łukasiewicz, „Teksty”, 3 (33), 1977, s. 158.

<sup>126</sup> Na temat *Verwindung* u Nietzschego i Heideggera, por.: G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, przeł. M. Potępa, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1, 1996, s. 33-45.

<sup>127</sup> Por. *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, s. 38-39.

<sup>128</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, s. 62. Polskie wydanie tego eseju: *Heidegger i język metafizyki*, przeł. A. Dorobiński, *Heidegger dzisiaj*, s. 126-127.

ska ocena Hegla pozostaje w całej twórczości autora *Bycia i czasu* stosunkowo niejednoznaczna i niekonkluzywna. Być może zresztą taki niejednoznaczny i niekonkluzywny stosunek Heidegger żywił do wszystkich tzw. klasyków filozofii. Niewątpliwie związane jest to z Heideggerowską ideą destrukcji dziejów, której zamiarem jest dotarcie do źródłowych, kształtujących w ciągu dziejów rozumienie bycia, doświadczeń.<sup>129</sup>

Dziejowość powracającego bycia-w-drodze wiąże się z jego dialektycznym charakterem. Droga jest nie tylko dzianiem się, ale jako z istoty powracająca łączy w sobie różnice kierunków, jest jednością „przeciwieństw”. Wprawdzie mogłoby się wydawać, że owo zderzenie przeciwstawnych odniesień w tożsamości dziania się bycia-w-drodze traci na „impecie” i „ostrości przeciwstawienia” przez to, iż źródłowe dzianie odbywa się w obszarze różnicy ontologicznej, która „odcina” bycie od bytu, łagodząc tym samym „paradoksalność” łączenia sprzecznych sensów, jednakże jeśli weźmiemy pod uwagę to, co zostało powiedziane we wcześniejszym akapicie, a mianowicie, iż różnicę bycia i bytu charakteryzuje osobliwe „zlewanie się”, wyjątkowe krążenie w sobie, wówczas ontologiczno-ontyczna dialektyczność Heideggerowskich wypowiedzi znów odzyskuje swoją „efektywność”. Czytając prace Heideggera, można odnieść wrażenie, że nie tylko

<sup>129</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 6. O „interpretacyjnej poprawności” Heideggerowskiej egzegezy idealizmu niemieckiego zob.: R. Marszałek, *Heidegger i idealizm niemiecki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1993, 4, s. 69-92. Jeśli idzie o stosunek Heideggera do filozofii Hegla warto przytoczyć jego rozprawę habilitacyjną o Dunsie Szkocie z roku 1915, która kończy się następującym zdaniem: „Filozofia żywego ducha, czynnej miłości, wielbiącej Boga wewnętrznej pobożności (*Gottinnigkeit*) – filozofia, której najbardziej ogólne kierunki, w szczególności kierowana przez jej podstawowe tendencje teoria kategorii, mogły zostać tu tylko wspomniane, stoi przed wielkim zadaniem zasadniczego sporu (*Auseinandersetzung*) z najpotężniejszym ze względu na pełnię jak i głębię, bogactwo przeżyciowe i konstrukcję pojęciową, systemem historycznego światopoglądu, który podjął w sobie wszystkie wcześniejsze fundamentalne filozoficzne motywy problemowe, z Heglem” (M. Heidegger, GA I, s. 410-411). Rozprawa z Heglem, mimo że trwała całą twórczość Heideggera, nigdy naprawdę się nie zaczęła. We wspomnianym już wcześniej eseju z roku 1957 pt. *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* – eseju, który odtwarzał częściowo podsumowujące zajęcia seminaryjne prowadzone w semestrze zimowym w roku akademickim 1956/1957 i poświęcone Hegłowskiej *Nauce logiki*, Heidegger – podobnie jak czterdzieści lat wcześniej – znów mówi o wszczęciu dialogu z Heglem: „Seminarium to stanowi próbę wszczęcia dialogu z H e g l e m ” (M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, s. 165). W dalszej części tego samego eseju Heidegger, wskazując na podobieństwo między nim a Heglem, zwraca uwagę również na to, co ich od siebie dzieli. Podobieństw i różnic między swoim myśleniem a systemem Hegla Heidegger upatruje przede wszystkim w podejściu do bycia i dziejów. Hegel rozważa „bycie ze względu na pomyślalność bytu w absolutnym myśleniu jako takim”. Inaczej Heidegger: on myśli bycie ze względu na różnicę z bytem. Hegla dialog z dziejami wiąże się z przyswojeniem tego, co wszystkie dotychczasowe systemy filozoficzne myślały. Heidegger zmierza do przyswojenia tego, co w nich właśnie nie było myślane, a co z góry określa ich sens. Filozofia Hegla znosi to, co minione, jako częściowe w imię prawdy absolutnego spełnienia. Jest „krokiem wprzód”. Jest rezultatem. Filozofia Heideggera nie zamyka dziejów, lecz otwiera je na „nowy początek”, na to, co dotychczas nie było myślane i dlatego jest ona „krokiem wstecz”, prawdziwym „niespełnieniem” (*ibidem*, s. 168-169). Wprawdzie i dla Hegla samoprezentowanie się ducha biegnie po kole, jednak ów kolisty charakter drogi bytu, na której rezultat jest początkiem, nie ma nic wspólnego z Heideggerowskim kołem rozumienia i wydarzania się bycia (Hegel powiada: „To, co prawdziwe, jest stawaniem się samego siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako własny cel i ma go za punkt początkowy, oraz jest rzeczywiste tylko dzięki szczegółowemu rozwinięciu [*die Ausführung*] i swemu punktowi końcowemu. [...] Prawda jest całością” (*idem, Fenomenologia ducha*, s. 22-25). Na temat odmienności rozumienia tego, czym jest kolistość bycia i myślenia, między Heglem a Heideggerem por.: O. Pugliese, *op. cit.*, s. 45-46)).

nie unika on paradoksów, ale konstruuje swoje wypowiedzi tak, aby dochodziło do wyrazistego ścierania się sprzecznych sensów. Tego rodzaju wypowiedzi – na przykład w *Byciu i czasie* – można spotkać na każdym kroku. Niejednokrotnie Heidegger próbuje łagodzić sprzeczność swych stwierdzeń, używając cudzysłowu, wskazującego na odmienność poziomów ontologicznych bycia i bytu. Czytamy na przykład: „Epoka może być niehistoryczna, dlatego że jest „dziejowa”<sup>130</sup>. Albo też ucieka się do kursywy: „Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że jest ono ontologiczne”<sup>131</sup>. A w innym miejscu: „Się, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o „kto” powszedniego jestestwa, to N i k t [...]”<sup>132</sup>. Albo: „Zdecydowanie jest pewne siebie samego tylko jako decyzja. Wszelako egzystencyjna, określająca się zawsze dopiero w decyzji nieokreśloność zdecydowania jest określona egzystencjalnie.”<sup>133</sup> Niemniej czasami Heidegger rezygnuje z takich wskazówek. Powiada np:

Pełny egzystencjalno-ontologiczny sens tezy: „jestestwo jest w prawdzie”, mówi w równie pierwotny sposób: „jestestwo jest w nieprawdzie”. Tylko o tyle jednak, o ile jestestwo jest otwarte, jest ono także zamknięte; tylko dlatego zaś, że wraz z jestestwem jest już zawsze odkryty byt wewnątrzświatowy, byt ów jako możliwy do napotkania wewnątrz świata jest zakryty (skryty) lub zamaskowany.<sup>134</sup>

W późniejszych swoich pracach Heidegger powiada np: „Będąc ek-sistentnie, jestestwo (*Dasein*) jest in-sistentnie.”<sup>135</sup> „Skrytość, pomyślana z perspektywy prawdy jako odkrytości, jest więc nie-odkrytością, przeto przynależną istocie prawdy, najbardziej własną i właściwą nie-prawdą. [...] Istota prawdy to prawda istoty.”<sup>136</sup> A gdzie indziej: „Jesteśmy a jednak nie jesteśmy”<sup>137</sup>. „Bliskość strzeże dali.”<sup>138</sup> Podsumowując swoją interpretację filozofii Nietzschego, powiada Heidegger: „mówienie myśliciela jest głośnym milczeniem (*Erschweigen*).”<sup>139</sup> Mimo żywienia pewnej „sympatii” dla wypowiedzi zderzających sprzeczny sens słów, Heidegger od samego początku swojej filozoficznej drogi negatywnie oceniał „przydatność” dialektyki jako metody filozoficznego poznania. W jednym z wczesnych wykładów powiada: „Wszelka dialektyka żyje zawsze właściwie z tego, co przyniesie ze stołu innych. Znakomity przykład: logika Hegła. [...] [Dialektyka]

<sup>130</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 26.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 375.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 281-282.

<sup>135</sup> M. Heidegger, *O istocie prawdy*, s. 172.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 170, 177.

<sup>137</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 123.

<sup>138</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, s. 157.

<sup>139</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1., s. 471.

musi żyć z dnia na dzień.”<sup>140</sup> W podwójnym sensie dialektyka nie może sprostać radykalizmowi zapytywania filozoficznego: po pierwsze, zakłada jako ustalone pewne pojęcia i problemy, które następnie przekracza w ciągłym „i-tak-dalej”; po drugie, ma tendencje do opuszczania sfery bezpośredniego doświadczenia rzeczy i chwytania się najbardziej wymyślnych konstrukcji. Ten ostatni zarzut najbardziej chyba potwierdza – wynikająca z sensu metody dialektycznej – wszechobecna troistość wszelkich Heglowskich podziałów. Zresztą nie tylko Hegel cierpi na tę przypadłość. Wiadomo, że Heglowskie podziały w dużej mierze inspirowane są Kantowskim sposobem myślenia. Począwszy od ilości wydanych *Krytyk*, wszędzie można u Kanta spotkać podziały trychotomiczne. Sam Kant tak mówi o tej sprawie: „Czyniono mi zarzuty z tego powodu, że moje podziały w dziedzinie czystej filozofii są niemal zawsze trójczłonowe. Leży to jednak w samej naturze rzeczy”<sup>141</sup>. Owego powoływania się na naturę rzeczy nie należy odbierać tylko jako rodzaj taniego wybiegu. Kant może powoływać się na trychotomiczną naturę rzeczy, ponieważ od dawna właśnie w ten sposób – jako troistą – ujmowano naturę bytu. W tym sensie zarówno Kant, Hegel, jak i – co jeszcze przyjdzie nam pokazać – Heidegger, są spadkobiercami sięgającej starożytności tradycji filozoficznej.

Można powiedzieć, że liczbą iście filozoficzną jest właśnie liczba trzy. Wywodzący się z najstarszej tradycji filozoficznej problem relacji między Jednym a Wszystkim, między prawdziwym bytem a światem pozoru, jest właśnie tym Trzecim, na którym skupia się główny wysiłek filozoficznych pytań. Przestrzeń, w której porusza się dyskurs filozoficzny, jest domeną trójki. I bynajmniej nie dotyczy to myślenia obrastającego mitem czy religią. Prymat trójki w filozofii sięga od presokratyków po myśl współczesną. Nie przypadkiem jeden z problemów stosunku między ideami i rzeczami został nazwany problemem „trzeciego człowieka”. Niewątpliwie wiele najprzeróżniejszych triad można by znaleźć w Platónskich dialogach (np. triadyczny podział władz duszy, triadyczny podział społeczeństwa, triton génoj z *Timaios* itp.) W traktacie *O niebie* powiada Arystoteles:

[...] liczba „trzy” obejmuje wszystko, a „trzy razy” znaczy tyle co „całkowicie”. W rzeczy samej, jak mówią pitagorejczycy, cały świat i wszystkie rzeczy w nim zawarte są określone liczbą „trzy”; koniec, środek i początek tworzą liczbę, która cechuje „całość”, a liczbą tą jest „triada”. Ponieważ uzyskaliśmy tę liczbę od natury, jak gdyby stanowiła ona jedno z jej praw, dlatego posługujemy się nią także w kulcie bogów.<sup>142</sup>

W filozofii średniowiecznej panuje biblijne określenie człowieka, który jest „na obraz Boga”. Między nim a Bogiem istnieje jednak inna relacja niż między Chrystusem a Ojcem. Augustyn mówi o niej, że jest to stosunek dwa do jednego.

<sup>140</sup> M. Heidegger, GA 63, s. 45-46.

<sup>141</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1986, s. 56.

<sup>142</sup> Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, w: *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 232-233 (268a).

Proporcja dwa do jednego jest proporcją doskonałą, tj. harmonią.<sup>143</sup> Augustyn – w zgodzie z rozległą tradycją egzegezy symboliki liczb – przyznaje liczbom odpowiednie znaczenia. Liczba sześć jest liczbą doskonałą. Niemniej to liczba trzy oznacza Tróję Świętą. Z wielką biegłością śledzi Augustyn występowanie konfiguracji liczb w świecie rzeczy doczesnych i wiecznych. Obecność trójkowego sposobu myślenia nie znika wraz z nastaniem ery nowożytnej. Problem relacji między duszą a ciałem, następnie problem relacji między substancjami duchową, materialną i boską, wreszcie pytanie o odniesienie tego, co *a priori*, do tego, co *a posteriori*, poruszają się w obszarze panowania trójki.<sup>144</sup>

Również prace Heideggera nie są wolne od trychotomicznych rozróżnień. Z całą pewnością nie trzyma się on ich tak kurczowo, jak np. Kant czy Hegel. Niemniej można także i w jego pracach zaobserwować pewną „tendencję” do trychotomicznych podziałów. Widoczne jest to zwłaszcza w najbardziej „systemowym” dziele Heideggera – *Byciu i czasie*. Oto kilka z niego przykładów. Opracowanie pytania o bycie zakłada dwa osobne zadania, które dzielą całość prac na dwie części. Każda z nich składa się z trzech części.<sup>145</sup> Jak wiadomo, w nawiązaniu do tego projektu prac ukazały się tylko dwa działy części pierwszej. Część pierwsza poświęcona jest „interpretacji jestestwa (*Dasein*) ze względu na czasowość i eksplikacji czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie”. Pytanie o bycie musi zostać przypomniane. Przypomnieniu temu nie sprzyjają trzy uprzedzenia odnośnie bycia: bycie jest pojęciem „najogólniejszym”, „niedefiniowalnym” i „oczywistym” (§ 1). Pytanie o bycie formalnie dzieli się na trzy części (§ 2). Ontologiczną strukturę *Dasein*, które jest bytem wyróżnionym dla opracowania pytania o bycie, tworzy bycie-w-świecie. To bycie-w-świecie może być w sposób właściwy, niewłaściwy lub obojętny (§ 45). Bycie-w-świecie składa się z trzech momentów: byt, bycie-w oraz świat (§ 12). Bytem wewnątrzświatowym jest na-

<sup>143</sup> Augustyn z Aosty, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 151.

<sup>144</sup> Najbardziej „radikalne” konsekwencje wynikające z przemyślenia owego trychotomicznego charakteru problematyki filozoficznej wyciąga J. Derrida, który u „źródła” wszelkiego bytu kładzie nie tożsamą z sobą i – na wzór Parmenidejskiego Jedna – zamkniętą w sobie pełnię obecności, lecz różnię (*différance*). Vincent Descombes w następujący sposób opisuje jej osobliwą „źródłowość”: „Pojęcie »źródłowego opóźnienia« jest paradoksalne, ale konieczne. Gdyby różnia nie istniała o d p o c z ą t k u (każdorazowo, gdy istnieje początek), od »pierwszego razu«, pierwszy raz nie byłby »pierwszym razem«, gdyż po nim nie następowalby »drugi raz«; gdyby »pierwszy raz« był »jednym razem«, nie leżałby u źródła niczego. W ten sposób, bez wątpienia nieco dialektyczny, ale wcale nie zwodniczy, należy powiedzieć, że pierwszy raz nie jest pierwszy, jeśli nie ma po nim drugiego. Dlatego drugi nie jest tylko tym, który przychodzi spóźniony, p o pierwszym, ale też tym, który pozwala pierwszemu być pierwszym. [...] To dzięki drugiemu pierwszy jest pierwszym. »Drugi raz« ma więc swego rodzaju pierwszeństwo przed »pierwszym razem«: jest on obecny, począwszy od pierwszego razu, jako przedswstępny warunek pierwszeństwa pierwszego razu (sam nie będąc, rzecz jasna bardziej pierwotnym »pierwszym razem«: wynika stąd, iż »pierwszy raz« jest faktycznie »trzecim razem«). Źródło zatem należy rozumieć jako powtórzenie tego, co pierwsze [...]” (V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 172.)

<sup>145</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 50 (§ 8). Przykłady troistych podziałów w *Byciu i czasie* przedstawia Ch.L. Lutz w pracy doktorskiej pt. *Zwischen Sein und Nichts. Der Begriff des „Zwischen“ im Werk von Martin Heidegger. Eine Studie zur Hermeneutik des Metaxy*, Universität Bonn, 1984, s. 112.

rzędzie, które zwykle używane jest w sposób nieskupiający na sobie teoretycznej uwagi. Wraz jednak z uszkodzeniem narzędzia zaczyna się ono eksponować, być natrętne i uporczywe. Te trzy modi bycia narzędzia „spełniają funkcje ujawniania w czymś poręcznym charakteru obecności” (§ 16). Narzędzia są do siebie nawzajem odniesione. To odniesienie najlepiej widoczne jest w znaku. Heidegger mówi o trojkiej relacji między znakiem a odniesieniem (§ 17). Jednocześnie Heidegger przestrzega przed mieszaniem w analizach filozoficznych trzech wymiarów problematyki ontologicznej: poręczności (*Zuhandenheit*), obecności (*Vorhandenheit*) i egzystencji (§ 18). Moment bytu w strukturze bycia-w-świecie tworzy odpowiedź na pytanie o „kto” codziennej egzystencji. Owo „kto” to „Się” (*das Man*). Jego trzema sposobami bycia są: zdystansowanie (*Abständigkeit*), przeciętność (*Durchschnittlichkeit*) i niwelacja (*Einebnung*) (§ 27). Z kolei moment bycia-w, czyli otwartość jestestwa tworzą położenie, rozumienie i mowa (§§ 28-34). Ukształtowane w wykładni rozumienie ufundowane jest na trzech „założeniach”: wstępnym zasobie, wstępnym oglądzie i wstępnym pojęciu (§ 32). Jeśli zaś chodzi o mowę, to wypowiedź może również mieć trojaki sens: wskazania, orzekania i komunikatu (§ 33). Niewłaściwymi *modi* otwartości *Dasein* są: gadanina, ciekawość i dwuznaczność (§§ 35-37). Analizy *Dasein* pokazują, że „fundamentalne charaktery ontologiczne tego bytu to egzystencjalność, faktyczność i bycie upadłym” (§ 41). *Dasein* jest całością. Bycie-całością możliwe jest na gruncie bycia-ku-śmierci, która jest najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością jestestwa (§ 50). Jako bycie-ku-śmierci *Dasein* ufundowane jest na pierwotnej czasowości, którą tworzy powszedniość, dziejowość i wewnątrzczasowość (§ 66).

Owa wynikająca z charakteru dialektyczności drogi trychotomiczność filozoficznego myślenia Heideggera prowadzi do kolejnej kategorii opisującej charakter jego myślenia, mianowicie pojęcia inter-esowności, między-bycia (*inter-esse*, *metaxÚ*).<sup>146</sup> Zdaniem Lutza, pojęcie „między” (*Zwischen*) jest stałym motywem dzieł Heideggera. Wskazuje ono na obszar „między”, który wyrażają takie podstawowe pojęcia filozofii Heideggera, jak różnica ontologiczna (*ontologische Differenz*), różnica (*Unterschied*), wyróżnia (*Austrag*), czwórnia (*Geviert*), okolica (*Gegnet*) czy wydarzenie (*Ereignis*).<sup>147</sup> We *Wprowadzeniu* do swej pracy jako przykłady stale występującego w myśleniu Heideggera motywu „między” podaje Lutz następujące fragmenty. W *Byciu i czasie* powiada Heidegger, że „jako troska *Dasein* jest »Między«”.<sup>148</sup> W eseju *Język* mówi Heidegger, że mowa przyzywa do siebie świat i rzeczy.

Bowiem Świat i rzeczy nie występują po prostu obok siebie. Przenikają się nawzajem. Przy czym Dwa przemierzają jeden środek. [...] Środek Dwóch język nasz nazywa Między (*Zwischen*). [...] W środku Dwóch, w Między (*Zwischen*)

<sup>146</sup> Por. Ch.L. Lutz, *op. cit.*, rozprawa doktorska obroniona na Uniwersytecie w Bonn w roku 1984.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>148</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 374 (§ 72).

Świata i rzeczy, w ich *inter*, w owym Między (*Unter*) – władza cięcia (*Schied*). Harmonijność Świata i rzeczy istoczy w cięciu owego Między, istoczy w Między-cięciu (*Unter-Schied*).<sup>149</sup>

Natomiast w tomie *Identyczność i różnica* Heidegger mówi o różnicy między byciem a bytem, że trzeba zapytać, „skąd pochodzi owo »Pomiędzy« (*Zwischen*), w które różnica ma być niejako wsunięta”.<sup>150</sup> Owo „Pomiędzy” to „prześwit” (*Lichtung*) – prawda.

## Droga przez pole, przez lasy i góry

Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy o Heideggerowskiej drodze przypomina znane nam z codzienności ulice i szosy. Sprawa się jednak komplikuje, gdy uwzględnimy okolicę, po której biegnie droga. Jak wiadomo, Heidegger do końca życia mocno utożsamiał się ze swoim wiejskim pochodzeniem.<sup>151</sup> Droga pytania o bycie nie jest ani miejską ulicą, ani autostradą szybkiego ruchu, lecz drogą „w połowie drogi”. Jest to droga ledwie zarysowana, ledwie udeptana, przetarta. Jej najbliższą okolicę tworzy pole, las lub góry. W *Przyczynkach do fenomenologii przestrzeni* Hanna Buczyńska-Garewicz powiada:

To odwołanie do drogi jest u Heideggera bardzo specyficzne i nie jest podobne do wielu potocznych przerośnięć: nie jest ani wyobrażeniem podróży, ani nawet wędrowki, nie przedstawia zmiany miejsca, ani zmęczenia drogą, nie zawiera miary odległości. Zachowuje natomiast z obrazu drogi jej niepewność, związane z nią dążenie ku czemuś nieznanemu. [...] Niewątpliwie bowiem właśnie błędzenie staje się pozytywną właściwością myśli obrazowanej jako droga.<sup>152</sup>

W Heideggerowskim byciu-w-drodze nie chodzi ani o celowość, ani o zmienność, inność, czy ryzyko. Zdaniem Buczyńskiej-Garewicz, charakter drogi Heideggera najlepiej oddaje niemiecki zwrot „*Holzwege*”. *Holzwege* są to leśne drogi, które nie mają żadnego określonego kierunku, które nie prowadzą „stąd do tamtąd”. Są to drogi donikąd. Mają one charakter gospodarczy, nie łączą ze sobą żadnych miejscowości. Służą leśnikom. W dawnej literaturze niemieckiej *Holzwege* miało często znaczenie moralne i oznaczało fałszywy tor, zbłądzenie, zbaczanie z drogi, odchylenie (*abweichen*). *Holzweg* jest przeciwieństwem *rechte Weg*, która polega na naśladowaniu życia Chrystusa (Luter). Dlatego droga Heideggera nie jest – często porównywaną przez protestantyzm z drogą życiową – wędrowką pielgrzyma. Droga Heideggera nie jest drogą pielgrzyma, która,

<sup>149</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, s. 18.

<sup>150</sup> M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, s. 177.

<sup>151</sup> M. Heidegger, *Twórczy krajobraz. Dlaczego pozostajemy na prowincji*, przeł. C. Wodziński, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 4, 1995, s. 203-205.

<sup>152</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynki do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 192.

zbliżając się do celu, rozszerza się w szeroki trakt zakończony jakimś placem, dziedzińcem, wzniesieniem, wieżą lub kościołem. Droga myślowa Heideggera jest błędzeniem po lesie w poszukiwaniu prześwitów (εἰρήγεια). Jest „błędną” drogą, czym przypomina błędną drogę Don Kichota, choć mimo to nie ma nic wspólnego z tzw. donkiszoterią.<sup>153</sup> To nieustanne poszukiwanie, gubienie się i odnajdywanie, chodzenie w tą i z powrotem jest związane z odkrywaniem kryjących się w lesie zagadek i tajemnic. Odkrywanie to jest dalekie od jakiegokolwiek metodycznej realizacji z góry powziętego planu. Jednak nie jest całkowicie chaotyczne i przypadkowe. Myślenie na tych leśnych drogach nie jest myśleniem naukowym, ale też nie zadowala się krótkimi przebłyskami. Heideggerowskie bycie na drodze ma charakter pytania. „Samo pytanie jest drogą.”<sup>154</sup> Jest ono otwarte na różnorodność ledwie zarysowanych możliwości przejścia, między którymi nie ma od początku widocznych, wyraźnych różnic. Wszystkie leśne drogi są takie same. Jednak istnieją między nimi różnice, które odsłaniają się w czasie ich przechodzenia. Istnieje ukryty „plan”, który odsłania się dopiero po wszystkim. Każdorazowo trzeba wybierać tam, gdzie między wieloma nie można przeprowadzić sztywnych dystynkcji. Na tym polega chodzenie między drzewami i odkrywanie możliwych przejść. Myślenie Heideggera nie jest więc przechodzeniem od racji do następnej racji – jak między przystankami – aż po rację ostateczną.

Koncepcja myślenia jako drogi leśnej nie jest zatem tylko literackim ozdobnikiem, lecz ma zasadniczy sens filozoficzny, stanowiąc tym samym poważny przyczynek do kwestii rozumu rozważanej przez filozofię w ciągu całych jej dziejów.<sup>155</sup>

Przechadzając się leśnymi drogami, myślenie niekiedy wychodzi na otwartą przestrzeń polnych dróg (*Feldwege*). Drogi polne różnią się od leśnych. Te pierwsze łączą ze sobą domy i wsie, pod otwartym niebem wiją się wśród zmienionej ludzką pracą ziemi. Chodzenie polną drogą jest jak przemierzanie historii. Szlaki są tu wydeptane. Na skrzyżowaniach dróg stoją figurki świętych, które chronią od złego. Mniejsze jest na nich niebezpieczeństwo pobłądzenia. Na polnej drodze próżno mówić o konieczności decyzji i prześwitach. Inne jest tu jednak niebezpieczeństwo. Otwartość polnej drogi naraża idącego na zmienność pogody. Las otacza, otula, chroni i skrywa. Pole otwiera, pokazuje, wystawia i ogałaca. W lesie są tajemnicze miejsca, pole wydaje się być pełną jawnością. Jednak jawność ta jest ograniczona horyzontem, który nigdy nie może zostać uobecniony. Pole ukazuje horyzont, który może być porośnięty lasem. Las jest zamkniętością i bliskością, pole – otwartością i oddaleniem. Między polem a lasem istnieje spór. Pole musi być uprawiane (*cultura*), inaczej las (*natura*) odbierze mu miejsce. Istnienie pola odbywa się kosztem lasu i odwrotnie. Jak las ma swą otwartość i zamkniętość, tak

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>154</sup> M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, w: Heidegger dzisiaj, s. 36-37. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 195.

<sup>155</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 196.



też pole. Tak więc wertykalna otwartość (prześwit) i zamkniętość (drzewa) lasu oraz otwartość (niebo) i zamkniętość (ziemia) pola dopełniają się w „horyzontalnej” otwartości pola i zamkniętości lasu. Odkrywająco-zasłaniający charakter prawdy znajduje swe spełnienie nie tyle w prześwicie, co w sporze lasu i pola. Przecinające je drogi budują „komunikacyjną” sieć myślenia Heideggera. Myślenie Heideggera nie szuka inności, zmienności, ryzyka, nie chce ani kalkulować, planować, ani tylko się przyglądać, zbierać nowe doświadczenia i wrażenia. Dlatego – jak słusznie zauważa Buczyńska-Garewicz – podstawowe stereotypy drogi są u Heideggera nieobecne.

W końcu więc Heidegger nie tyle odwołuje się do jakiegoś oczywistego i dobrze znanego wyobrażenia drogi, co raczej chce wykreować nowy obraz drogi, aby w ten sposób znaleźć inną nazwę dla odwiecznej specyfiki myślenia filozoficznego.<sup>156</sup>

Żeby ostatecznie dopełnić i skomplikować Heideggerowską metaforę drogi, należy przypomnieć, że obok *Holzwege* i *Feldwege* Heideggerowi jako mieszkańcowi Schwarzwaldy bliskie są także *Bergwege*. Te ostatnie stanowią metaforę stosunku pytania do odpowiedzi. Wejście na górę nie dokonuje się w ten sposób, że stajemy na równinie potocznych opinii i wygłaszamy o tej górze mowy, ażeby w ten sposób ją „przeżyć”, lecz zbliżanie do szczytu ma miejsce tylko wtedy, gdy zaczynamy się rzeczywiście wspinać. Kiedy to czynimy, jednocześnie tracimy z oczu sam szczyt. Wchodzimy w las. Przez cały czas grozi nam ześlizgnięcie lub upadek. „Tylko kto prawdziwie się wspina, może upaść.”<sup>157</sup> Gdyby przyjąć tę metaforę drogi, wówczas „zwrot” musiałby oznaczać zejście w dół na poziom potocznych opinii zdrowego rozsądku – a o to Heideggera trudno podejrzewać.

## Drogi interpretacji filozofii Heideggera

Przedstawiona charakterystyka drogi (w) filozofii Heideggera winna stanowić przesłankę każdej całościowej jej interpretacji. Wśród interpretatorów filozofii Heideggera istnieją dość rozbieżne opinie na temat jej całościowego sensu. Idąc za hermeneutyczną zasadą „dziejowych oddziaływań”, należałoby powiedzieć, że wielość dróg, jakimi podążali interpretatorzy, należy jeszcze do drogi filozofii Heideggera. Dlatego mówiąc o metaforze drogi pytania o bycie nie sposób nie wspomnieć o tych drogach, którymi podążali jej komentatorzy. Wśród nich można wyróżnić kilka stanowisk. Jeśli na próbę przyjmiemy nie całkiem, jak się wydaje, trafne odnośnie do filozofii Heideggera – która jest drogą w drodze – rozróżnienie znaczenia drogi na drogę jako to, co służy do poruszania (D1), i drogę jako samo poruszanie się (D2), wówczas można dokonać następującej klasyfikacji istniejących

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>157</sup> 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.

interpretacji. Po pierwsze, mówi się, że filozofia Heideggera jest jedną całością, że przez całą swą twórczość Heidegger idzie jedną i tą samą drogą (D1). Jeśli już coś się zmienia, to jedynie sposób patrzenia, perspektywa (D2). Pytaniem pozostaje, co jest tą jedną, podstawową myślą Heideggera oraz na czym polega zmiana ujęcia. W tej sprawie dopuszcza się kilka interpretacji. Po drugie, mówi się, że pluralizm w filozofii Heideggera dotyczy nie tylko sposobu podróżowania jedną i tą samą drogą (D2), ale obejmuje samą drogę (D1), tzn. filozofia Heideggera odnośnie do swego podstawowego przesłania jest wewnątrznie podzielona, rozbita. Po trzecie, przyjmuje się, że nie zmienia się ani podstawowa myśl (D1), ani sposób jej myślenia (D2). Filozofia Heideggera jest jedną zwartą całością, która bynajmniej przez to nie wyklucza możliwości, a nawet konieczności wewnętrznej „ewolucji”. Po czwarte wreszcie, zauważa się przemianę treści myślenia (D1), przy jednoczesnym zachowaniu tego samego sposobu podejścia (D2). Wymienione tu strategie interpretacyjne są tylko prostym modelowym uogólnieniem. Ich konkretne, przykładowe realizacje nie dzielają ani ostrości, ani czystości przedstawionych wyżej podziałów. Niemniej można dzięki nim uchwycić ogólną tendencję poszczególnych interpretacji drogi myślowej Heideggera.

Na przedstawioną klasyfikację można by nałożyć tę, którą swego czasu zaproponował C.F. Gethmann. Podzielił on interpretacje myśli Heideggera ze względu na drogę na pluralistyczne i ewolucjonistyczne.<sup>158</sup> Te pierwsze, jak interpretacja O. Pöggelera<sup>159</sup> czy K. Löwitha<sup>160</sup>, postulują traktowanie myśli Heideggera jako wielości dróg, te drugie kładą nacisk na jedność i ciągłość myślowej drogi Heideggera. Wśród tych ostatnich Gethmann wyróżnił interpretacje „zstępujące” (*deszendente*), czyli takie interpretacje całościowego sensu filozoficznej drogi autora *Sein und Zeit*, które rozpatrują ją jako ciągle rozwijanie od początku twórczości Heideggera obecnej w postaci niemal „gotowej”, jednej i tej samej idei podstawowej<sup>161</sup>. Tutaj należałoby przypomnieć interpretację H.-G. Gadamera.<sup>162</sup> W ramach tzw. ewolucjonistycznej interpretacji pism Heideggera istnieje interpretacja „wstępująca” (*aszendente*), według której *Bycie i czas* jest najważniejszym, bo zbierającym w postaci systematycznej wszystkie wcześniejsze, jak również antycypującym wszystkie późniejsze podstawowe wątki filozofii Heideggera, jego dziełem głównym (*Hauptwerk*).<sup>163</sup> Do grona interpretacji „wstępujących” zalicza

<sup>158</sup> C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“*, [w:] „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“, (Hrsg.) F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bd. 4 (1986–1987), s. 27–28.

<sup>159</sup> O. Pöggeler, *op. cit.*

<sup>160</sup> K. Löwith, *op. cit.*

<sup>161</sup> C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff*, s. 28 i n.

<sup>162</sup> H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege* oraz *idem*, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“, Bd. 4 (1986–1987), s. 16.

<sup>163</sup> C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff*, s. 30 oraz *idem*, *Verstehen und Auslegung*, s. 29.

Gethmann swoją własną egzegezę filozofii Heideggera zawarła w cytowanej już rozprawie *Verstehen und Auslegung*.

Każda z przedstawionych interpretacji Heideggerowskiej filozofii stanowi odrębną drogę, na której próbuje się odpowiedzieć na następujące pytania. Czy Heideggerowskie myślenie biegnie jedną drogą czy wieloma drogami? Jeśli wieloma, to czy tworzy sieć niezależnych od siebie dróg, czy raczej jest jedną drogą podzieloną na odrębne odcinki? W jakim stosunku pozostaje Heideggerowska droga/drogi do drogi/dróg dziejów? Czy dzieje biegną jedną drogą, czy tworzą wielość ścieżek? Czy filozofia Heideggera jest „ostatnią” drogą czy raczej bezdrożem dziejów?

## Pytajność

„Wege, nicht – Werke“. Wszystkie najważniejsze motywy Heideggerowskiej filozofii wiążą się z pojęciem drogi: myślenie, pytanie, bycie, nicość, wydarzenie, prawda, dziejowość, *Dasein*, zwrot, język i Bóg. Droga oznacza zarówno bycie-w-drodze, jak i miejsce przeznaczone do podróżowania. Jej własnościami są kolistość, dialektyczność, trychotomiczność, metaksycyzność. Charakterystyka drogi tworzy repertuar określeń, którymi moglibyśmy opisać to, o czym filozofia Heideggera mówi, jak również to, w jaki sposób próbuje ona do tego dotrzeć i to zachować: przejściowość, podróżowanie, od-dalanie, stawanie się, powracanie, powtarzanie, sprzeczność, a także prześwit, okolica, pustka, dał, nieuchwytność, ruchliwość, odmawianie, otwartość, kolistość, paradoksalność, trychotomiczność, bycie między, wolność. Wszystkie te określenia nazywają to, co możemy określić za Heideggerem „pytajnością” (*Fraglichkeit*). Pytajność jest przestrzenią spotkania zapytywania i tego, co w rzeczy problematyczne. Jest ona tym niedającym się nigdy do końca uchwycić i opisać pramotywnem i celem zarówno myślenia, jak i dziania się rzeczywistości. Wysiłek jej filozoficznego przybliżenia określa to, co najbardziej istotne w myśleniu Heideggera.

Daniel Sobota

### Heidegger's Philosophy of the Way

*Abstract*

The purpose of this paper is to present Heidegger's philosophy of the way. The term of way is common in the history of philosophy. Heidegger does not use this term as a useful "metaphor", but treats it as a fundamental figure of his thoughts. The term of way can be understood twofold: 1. way as a place used for traveling, 2. way as being-

on-the-way. Heidegger joints these two meanings to create his own way of thinking. From these two meanings there come to being fundamental oppositions: hiddenness and unhiddenness, falling and raising, openness and closeness, distance and closeness, vanity and fullness. Since the shape of Heidegger's way is a circle, we get further categories: circle of understanding, reminder, coming back, turning. Characteristics of Heidegger's way is described by such terms like dialectics, trichotomy and being-between. All the presented categories make the questionness of being itself.

**K e y w o r d s :** philosophy of the way, Heidegger, being.