

Bogusław JASIŃSKI

MARTIN HEIDEGGER – FILOZOF BYTU W PODRÓŻY PO SZTUKĘ

Heidegger postawił przed sobą zadanie praktycznie niewykonalne: chciał na gruncie filozofii opisać coś, czego filozofia z racji swej natury opisać nie może, a mianowicie fenomen bycia. Jak bowiem można za pomocą słów i kategorii, a więc tego, co tylko jest, opisać to, co się staje? A jednak Heidegger był filozofem i w fakcie tym zamyka się cały paradoksalny sposób jego funkcjonowania w tej dyscyplinie nauki. Od początku był zmuszony filozofować w sposób ekstremalny, a jego styl formułowania myśli stawał się wraz z upływem lat zapisem granicznym: nie tylko musiał rozszarżyć język dyskursu teoretycznego, ale wręcz sam język, obnażając jego kompetencje w przekazie żywej myśli.

Ten – tak zarysowany – punkt wyjścia filozofowania Heideggera w szczególny sposób przełożył się na jego badania w zakresie estetyki i sztuki. Ich owocem była rozprawka, którą niniejszym, w nowym przekładzie, przedstawiamy Czytelnikowi. Jej wyjątkowość polega przede wszystkim na tym, że wychodząc od *stricte* ontologicznych przesłanek, Heidegger poddał krytyce przedmiotowe rozumienie dzieła sztuki. Czy zatem można by, biorąc za punkt wyjścia te usta-

lenia, na nowo spojrzeć na współczesną sztukę, która zrywając z tradycyjną przedmiotowością, wkracza na obszar działań interpersonalnych, nader efemerycznych dla estetyki tradycyjnej? Pytanie to pozostawiamy jako otwarte i – mówiąc językiem Heideggera – jako wyzwanie dla myślenia istotnego. Dodajmy: myślenia zawsze na rachunek własny. I do niego niejako tą publikacją zapraszamy.

Tekst rozprawki *Źródło dzieła sztuki* pierwotnie wszedł w skład obszernego tomu pt. *Holzwege*. Tradycyjnie więc zaliczany jest do okresu późnego Heideggera. Stąd te nadzwyczajne trudności podczas jego lektury, albowiem filozof idzie tu znacznie dalej niż w swym klasycznym dziele, tj. *Sein und Zeit*. Dlatego też postanowiliśmy dać na wstępie obraz całej jego drogi filozofowania, po to aby lepiej umieścić na niej tę rozprawkę.¹ Podajemy także – skrótowo – najważniejsze fakty z biografii intelektualnej Heideggera, albowiem przynajmniej niektóre wydarzenia z jego życia mocno zaciążyły nad obrazem jego myśli. Mamy tu na uwadze, rzecz jasna, okres jego rektorowania za czasów nazizmu. Nigdy zresztą do końca nierozliczony (o czym szerzej poniżej).

Życie

Martin Heidegger przychodzi na świat w roku 1889 w Messkirch (Badenia) w rodzinie katolickiej. W latach 1903–1909 jest uczniem gimnazjum w Konstancji, a potem we Fryburgu Bryzgowijskim. Spędza pełne trzy semestry w katolickim seminarium duchownym, w tym kilka miesięcy w nowicjacie jezuickim. Kształci się na wzorach filozofii scholastycznej i teologii katolickiej. W tym okresie zapoznaje się również z rozprawą Franza Brentana *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, w której po raz pierwszy wyczytuje jako naczelną problem dociekań filozoficznych – problem bycia. Kwestia ta leżnie u podstaw samodzielnych badań Heideggera.

W roku 1909 rozpoczyna Heidegger studia teologiczne na Uniwersytecie Fryburskim. Już w dwa lata później przenosi się na Wydział Filozoficzny, gdzie wykładają neokantyści ze szkoły badeńskiej: Emil Łask i Heinrich Rickert. Czytane jest tam również pierwsze znaczące dzieło Edmunda Husserla *Logische Untersuchungen*, które otwiera perspektywę na zupełnie nowe pole badań: fenomenologię. W roku 1913 Heidegger broni swojej pracy doktorskiej pt. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. Trzy lata później zaś przedstawia rozprawę habilitacyjną: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Od roku 1919 jest już asystentem Husserla we Fryburgu. Profesurę otrzymuje jednak w roku 1923 w Marburgu, gdzie pozostaje do roku 1928. Wtedy wraca do Fryburga, aby objąć katedrę filozofii po Husserlu.

Odnotujmy w tym wyliczeniu jeszcze jedną znamioną datę, która stała się potem przedmiotem legendy. Oto w roku 1922 Heidegger w górach Schwarzwald, niedaleko Todtnauberg, buduje chatę, w której rzekomo pisze swe główne dzieła po słynnym „zwrocie” (niem. *Kehre*), jaki nastąpi w jego poglądach w latach trzydziestych. Lecz oto zbliżamy się do ważnych wydarzeń właśnie z początku tych lat. 21 kwietnia 1933 roku Heidegger zostaje wybrany – bez bezpośredniej ingerencji NSDAP – na rektora Uniwersytetu im. Alberta Ludwika, 1 maja tegoż roku zaś wstępuje do tej partii. Ale już znacznie wcześniej głosi w wyborach na narodowych socjalistów. 27 maja

1933 roku wygłasza słynną mowę z okazji objęcia urzędu rektora, zatytułowaną *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Faktycznie już w końcu semestru zimowego 1933/1934 składa urząd rektora, oficjalnie jednak następuje to 23 kwietnia 1934 roku. Ten okres jego działalności do dziś budzi wiele kontrowersji i dyskusji, tym bardziej że w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to Heidegger udziela jedyne wywiadu dla czasopisma *Der Spiegel*, bynajmniej nie odcina się jednoznacznie od swych zapatrywań politycznych z tamtego okresu. Pozwala sobie tylko na sformułowanie (które nb. stało się tytułem jego rozmowy w tym piśmie), iż „tylko Bóg może nas uratować.”

W kilka lat później (dokładnie w lipcu 1967 roku) Todtnauberg odwiedza poeta Paul Celan, który w czasie wojny cudem uniknął uwięzienia w obozie koncentracyjnym. Można więc powiedzieć, że oto spotykają się niedoszła ofiara z domniemanym oprawcą. I choć jedynym świadectwem tego spotkania jest wiersz Celana *Todtnauberg*, to jednak niewiele obaj panowie mieli sobie do powiedzenia – prawdopodobnie milczeli. A przecież cała poezja Celana była krzyżącą odpowiedzią na pytanie Adorna o (nie)możliwość sztuki po Holocaustu.

Ten zaiste zadziwiający stosunek Heideggera do samego Celana, jak i przede wszystkim niekłamany podziw dla jego poezji mogą być swoistym komentarzem do jego rzeczywistego i autentycznego stosunku do nazizmu. Jakim? Otóż wydaje się, że Heidegger nigdy nie zaakceptował nie tylko samego Holocaustu, lecz także imperialnych idei hitleryzmu. Nawiasem mówiąc, nie zapominajmy, że wszak uratował życie Karlowi Jaspersowi (którego żona miała żydowskie pochodzenie) dokładnie w okresie, kiedy pełnił funkcję rektora we Fryburgu. Nigdy nie zerwał z nim kontaktów, a nawet wprost przeciwnie – do samej śmierci trwała pomiędzy nimi nader obfita wymiana korespondencji, która niewątpliwie dokumentuje głęboką relację obu filozofów (a której wyrazem jest wydany w roku 1990 tom: Martin Heidegger, Karl Jaspers *Briefwechsel. 1920–1963*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main). Krótko mówiąc, myślenie Heideggera trafia na ideę rdzenności i zakorzenienia w byciu narodo-

wym ruchu wczesno-narodowo-socjalistycznego, ale dramatycznie z nim się mija wtedy, kiedy ten przekłada to na czysto polityczne racje i niewątpliwie zbrodnicze środki, za pomocą których chce racje owe urzeczywistnić. Miara tej różnicy jest też miarą osobistego dramatu tego filozofa.

W latach 1934–1943 Heidegger pisze swe wykłady o Hölderlinie: *Ren, Ister, Germania, Wspomnienie*. W nich jeszcze raz powtarza tę opcję filozoficzną, która kryła się za mową rektorską z roku 1933. Niemcy – według niego – nadal poszukują swego miejsca w dziejach bycia; „oczekujemy na przydział tego, co własne” – pisze. Tylko bowiem „naród dziejowy [wystąpić może] jako wspólnota,” naród, który ma świadomość swego bycia w historii. W tej mierze Niemcy ciągle jeszcze mają przed sobą swą „dziejową misję.”

Wybór polityczny, jakiego Heidegger dokonał, był świadomy. Nie znaczy to, że akceptował on w pełni konsekwencje ruchu, który poparł. Rodzi się jednak pytanie: dlaczego? Polityczna wizja świata, jaką bez wątpienia posiadał, wynikała z jego refleksji filozoficznej. Głównie należałoby tu podać jego rozważania dotyczące techniki, metafizyki, przedmiotu, w których pokazywał, jak w bezdusznych trybach współczesnej cywilizacji ginie fenomen człowieczeństwa. We współczesnym świecie Heidegger widział dwie potężne cywilizacje „techniczne:” USA i ZSRR. Jakkolwiek w pierwszej „techniczność” polegała na olbrzymim rozwoju nowej technologii, w drugiej zaś na totalitarnym sprawowaniu władzy, traktującym ludzi jako rzeczy, to jednak skutki obu były podobne: trywialność i uwiąd myślenia, degeneracja ducha i zakłamanie. W obu doświadczamy „opuszczenia przez bycie,” które jest powodem wojen światowych. Pozostawała trzecia możliwość: rdzenność ruchu narodowego, organicznego, w którym Heidegger pokładał swe nadzieje. W nim filozof ten odnalazł „możliwość wewnętrznego skupienia i odnowienia narodu oraz drogę do odnalezienia przez niego dziejowo-europejskiego odniesienia,” jak powiedział w swej mowie rektorskiej. Mógł więc postulować: „przez wychowanie i karność bierzemy brzemień losu narodu niemieckiego.”

W rok po objęciu katedry filozofii we Fryburgu, czyli w roku 1929, Heidegger publikuje ważne prace, które po *Sein und Zeit* (1927) stają

się istotnymi etapami w rozwoju jego myśli. Mam tu na uwadze: *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes* oraz oryginalną *Kant und das Problem der Metaphysik*, w której zawiera ontologiczną interpretację pierwszego tomu *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Swą działalność we Fryburgu rozpoczyna zresztą prowadzeniem seminarium z *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta. Wokół zajęć dydaktycznych Heideggera szybko rośnie legenda. Polegają one na mistrzowskiej analizie tekstów filozoficznych (głównie z klasyki), a następnie na stawianiu pytań, które zmuszają słuchacza i samego wykładającego do zajęcia własnego stanowiska.

Pierwszym znaczącym dziełem z okresu hölderlinowskiego Heideggera jest *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* z roku 1944. Kontynuację i rozwinięcie tej problematyki znajdujemy w *Unterwegs zur Sprache* (1959). Heidegger akcentuje także w owym okresie pojęcie techniki, rozumianej jako spełnienie i urzeczywistnienie metafizyki; znajduje to swój wyraz m.in. w *Vorträge und Aufsätze* z roku 1954. Nie zaniedbuje swych badań nad historią filozofii, w której to analizuje przede wszystkim przejawy myślenia metafizycznego (por. praca o Leibnizu *Der Satz vom Grund*, 1957) oraz myślenia istotnego (*Nietzsche*, 1961). Życie Heideggera po II wojnie światowej w całości znaczone jest myślą, której widocznymi przejawami były kolejne książki. Filozof umiera 25 maja 1976 roku we Fryburgu.

Dzieło

Jednym z podstawowych rozróżnień, które toruje drogę do myśli Heideggera, jest przeciwstawienie: *Essenz – Existenz*. O ile pierwsze, esencja, ma odniesienie przedmiotowe i stosuje się do świata przyrody (a nie do filozofii), o tyle drugie, istnienie, odnosi się do życia człowieka i jest to istnienie świadome, wsparte „troską” o byt. Heidegger mówi, że poszczególne byty, które człowiek spotyka w swoim życiu, są przez niego traktowane najpierw jako rzeczy (*Vorhandenes*), które faktycznie są obecne (*Vorhandenheit*), i to przeciwstawia je egzystencji (*Existenz*) bytu ludz-

kiego, a potem jako narzędzia (*Zuhandenes*). Od początku bowiem mamy do nich stosunek instrumentalny: służą jakimś celom, które wymyślamy. Stanowi to przejaw naszej swoistej troski (*Sorge*) o świat zewnętrzny – potrzeby jego ułożenia. Zawsze jednak czynimy to, mając na uwadze nasz cel i wykorzystując nasz rozum.

Dalej Heidegger wprowadza kolejne znamienne rozróżnienie na bycie (*Sein*), które rozciąga się poza lub raczej „między” właściwościami bytu jednostkowego, oraz na byt (*Seiende*), pojmowany jako byt jednostkowy. Chodzi tu o odzyskanie pełnego sensu wyrażenia: byt jest, gdzie „jest” wyraża przestrzeń szczególnej bytowości (*Seiendheit*), zapomnianej – według Heideggera – nie tylko przez filozofię, lecz także przez samo myślenie, zdominowane przez byt rozumiany przedmiotowo.

Życie człowieka w całości zawiera się w jego egzystencji. Z punktu widzenia założeń filozofii Heideggera nie możemy go tłumaczyć, odwołując się do czegoś „zewnętrznego,” to „coś” bowiem nie istnieje. Jedynym poważnym zadaniem dla „istotnego” myślenia (to termin Heideggera) staje się wejście w życie – nawet za cenę porzucenia wszelkiej nadziei. Nieodłączną właściwością bytową (egzystencjalną) człowieka (bytu przytomnego – *Dasein*) jest bycie-w-świecie (*in-der-Welt-sein*). Realnym odniesieniem bytu staje się przeto inny byt. Człowiek w swym życiu przejawia troskę (*Sorge*), która życie to podtrzymuje. Ale pragnie też zrozumienia otaczającej go rzeczywistości. Zrozumienie, o którym mówi Heidegger, nie ma jednak nic wspólnego z poznaniem pojęciowym świata; chodzi tu raczej o zrozumienie „poręczne,” takie, w które już wpisany jest określony cel. Ponieważ – jak powiedziałem – ostatecznym i jedynym odniesieniem życia jest ono samo, przeto człowiek doświadcza w swej egzystencji bycia rzuconym (*Geworfenheit*). Dzieje się tak wówczas, kiedy tracą sens konstytuujące dotąd daną egzystencję możliwe odniesienia do innych bytów, kiedy odsłania się bycie bytu. Jakże często wówczas mówić możemy o upadku (*Verfallen*), a jest on niezbywalnym elementem ludzkiej egzystencji. Człowiek wprawdzie gubi wtedy swe autentyczne bycie – bo albo upodabnia się do rzeczy, albo też przystosowuje się do przecięt-

nych form bycia – i nie posiada prawdy, ale za to żyje (Heidegger ironizuje, powiadając: *das Man* – żyje się). Życie nasze jest zatem oparte na tym fundamentalnym upadku – bytowym uspieniu, które sprawia, że przestajemy pytać. Osuwamy się w gotowe odpowiedzi, które są pod ręką. Tymczasem nie zdajemy sobie sprawy, że życie nasze umiejscowione jest w czasie, a jego czasowość (*Zeitlichkeit*) jest naturalną przestrzenią, w której rozgrywa się dramat egzystencji. Przebiega on od narodzin do śmierci w tym procesie powolnego umierania (*Sein zum Tode*).

Z pojęciem śmierci wiąże się u Heideggera zagadnienie nicości. Wielokrotnie podkreślał on, np. w *Was ist Metaphysik?*, iż pojęcia nicości nie można traktować jako tworu czysto intelektualnego, bo stanowi ono istotny element bytu. I znowu – tak jak w przypadku innych pojęć i kategorii u Heideggera – całe zagadnienie sprowadzone zostaje do wymiarów bytu. Nicość staje się nie tylko elementem bytu, ale wręcz jego źródłem („*Ex nihilo omne ens qua ens fit*” – pisał Heidegger w *Was ist Metaphysik?*). Możemy powiedzieć, że całe myślenie Heideggera podminowane jest nicością. To znaczy, że zakłada ono tylko drogę, po której podąża człowiek idealnie obojętny na wertykalny układ wartości – droga nie wiadomo skąd się zaczyna i nie wiadomo dokąd prowadzi. Nicość jest niebytem, ale mówić o niej możemy tylko w związku z byciem.

Sądzę – to jest moja osobista refleksja – że nicość u Heideggera to brak wertykalnego układu odniesienia dla egzystencji człowieka, w konsekwencji to brak Boga. A paradoksem życia staje się to, że ów brak stwarza formy życia. Albo inaczej: to dzięki temu brakowi rozum ludzki jest naprawdę wolny, jest naprawdę skazany na wolność, dlatego stwarza, kreuje życie – życie zorganizowane całkowicie w płaszczyźnie horyzontalnej. Heidegger jest w pełni tego świadom, dlatego stara się maksymalnie wiernie ten właśnie fenomen życia opisać. A „wiernie” w tym wypadku oznacza: z perspektywy życia, czyli z punktu widzenia jego uczestnika, od wewnątrz, poprzez transcendencję zwróconą nieustannie immanentnie. Słynne pytanie z zakończenia *Was ist Metaphysik?*: „Dlaczego w ogóle jest coś, a nie raczej nic?” staje się niemyym krzykiem wyłaniającym się z nurtu życia.

Niemym, bo logika życia i tak za chwilę je unieważni. A jednak kiedy mówimy o nicości u Heideggera, nicości, która staje się zaczynem bytu, stawiamy pytanie: czy nicość jest zlaicyzowanym Bogiem? Czy przypadkiem pozbawieni w życiu wertykalnego pojmowania Boga, w zastępstwie nie wyciągamy ręki chociażby po jego brak, czy przypadkiem nie sakralizujemy braku?

W świecie pełnym troski o byt dominującym uczuciem pozostaje strach (nie mylić z trwogą – *Angst* – która jest przedsiódkiem autentyczności). Strach powoduje, że odpowiednio „nastrajamy się” na życie. Nastrojenie zatem, będąc *de facto* rodzajem apriorycznej wrażliwości, staje się formą przytomności *Dasein* (egzystencji człowieka) – sposobem jego otwarcia na życie. Powiedzmy dosadniej: sposobem przyjęcia życia, sposobem powiedzenia życiu „tak.”

Egzystencja *Dasein* jest czasowa – czasowość jest sensem jej bycia. Przebiega w trzech płaszczyznach: przyszłości (warunek autentycznego bycia-ku-śmierci), przeszłości (zbliżanie się *Dasein* ku sobie: „jest” równoznaczne z „był”) oraz terażniejszości (uobecnianie tego, co napotyka, czyli „jest”). Tym trzem wymiarom egzystencji *Dasein* odpowiadają kolejno: rozumienie (bycie-przed-sobą), upadanie (bycie-przy) oraz faktyczność (bycie-już-w). Tak oto zamyka się horyzont życia: podróż przez życie nie kończy się, lecz wciąż rozpoczyna się na nowo. Opis Heideggera mieści się całkowicie w układzie wartości horyzontalnych, w linii poziomej, która nie wiadomo gdzie się zaczyna i nie wiadomo gdzie się kończy. Heidegger w opisie życia zna tylko dwa wymiary: prawo lub lewo, przed lub po, wcześniej lub później, nie bierze zaś pod uwagę – bo będąc realistą, wziąć nie może – wymiaru: góra – dół.

Uwzględniając tę przestrzenną metaforę, możemy uporządkować niemalże wszystkie kategorie, którymi przy opisie życia i *Dasein* posługuje się Heidegger. Jeśli przyjmiemy, że *Dasein* egzystuje we wskazanej wyżej równowadze sił pomiędzy zaangażowaniem w świat a głosem sumienia, to całość świata teorii u Heideggera rozpada się na: z jednej strony bycie, życie autentyczne, byt-ku-śmierci, trwogę, sumienie, przeszłość, zdecydowanie; z drugiej zaś – przytomność, troskę, przyszłość, upadanie, zaangażowanie

w świat, bycie w sytuacji, świat jako układ odniesień, wrażliwość na życie, rzucaność, faktyczność, nastroszenie, projektowanie, rozumienie, nieautentyczność. W środku zaś tkwi *Dasein* – nie, nie „tkwi,” lecz żyje, czyli egzystuje. Wychyla się, niczym wahadło zegara, raz w jedną, a raz w drugą stronę – taki jest mechanizm życia.

Intencją Heideggera było wyodrębnić byt ludzki poprzez zrozumienie bycia. Człowiek to obecność (*Da*) zwrócona w stronę bycia (*Sein*) po to, by je zrozumieć. W taki sposób Heidegger usiłuje dojść do jakiejś ontologii fundamentalnej. Problematykę tę od początku też oddziela od teologii, którą zdecydowanie umieszcza poza filozofią. Zrozumieć byt jako byt – uczynić to zaś można tylko poprzez odsłonięcie jego bycia, jawnej jego obecności. Heidegger przy tym raczej odwołuje się do przedpojęciowego rozumienia bycia. Chodzi nie o definiowanie, lecz właśnie o rozumienie. Bycie dane jest wraz z bytem. Specyficznie ludzkim zaś sposobem bycia jest egzystencja (*Existenz*) – odnoszenie się do innych bytów. Ale egzystencja to także rozumienie bycia. W rozumieniu natomiast człowiek przekracza siebie: rozumie zarówno inny byt, jak i samego siebie. Wychoząc ku innym bytom, formułuje projekt, który jest rozumieniem (*Entwurf*). To projektowanie bytu dokonuje się w życiu potocznym – jeszcze raz widzimy tu ową transcendencję w immanencji, która jest osnową myślenia Heideggera. Człowiek jest zatem bytem wewnątrzświatowym (*In-der-Welt-Sein*). Jego egzystencję kontynuują projekty rzucone w świat (*Geworfenheit*) – oto specyficzne odnoszenie się człowieka do innych wewnątrzświatowych bytów. Rozumienie zakłada pewne otwarcie na świat, to zaś z kolei uwarunkowane jest – jak pisze Heidegger – nastroszeniem (*Befindlichkeit*). Specyficzną formą nastroszenia jest nastrój (bez odniesienia „na” konkretny byt), który wzbudza troska (*Sorge*). Z tej samoreprodukującej się uludy życia wyrывa nas trwoga (*Angst*) podszyta nicością, a nicość to odcisnięty ślad bycia i jego zrozumienia, ślad niewypowiedziany i niemy. Troska zapełnia go codzienną krzątaniną tak, że stajemy się bytem-już-przed-sobą-w-świecie. Dlatego też Heidegger podkreślał, że czasem egzystencjalnym jest przyszłość. Do doświadczenia bycia i rozumienia go zdolny jest tylko

człowiek (*Dasein*). Rzeczy natomiast (*Seiendes*) istnieją bez świadomości swego istnienia. Ta absurdalna egzystencja rzeczy jest ontyczna, natomiast egzystencja ludzi jest sensowna i prowadzi do ontologii. Człowiek w swej egzystencji czyni się człowiekiem, nadając jej sens. W życiu nieautentycznym nie ma Ja, lecz jest Się – wypełnia je bez reszty użytkowy stosunek do rzeczy. Ale mimo to stąpamy po kruchym lodzie, pod którym kryje się otchłań nicości. Nicość jest rewersem bytu. Heidegger więc pyta: jak się byt wyłania z nicości, jak to się dzieje? Odpowiadamy mu wszyscy: żyjąc.

Pora obecnie przejść do analizy problemu prawdy i metafizyki. W obu tych kwestiach widzimy też, jak myślenie Heideggera stopniowo uwalnia się od perspektywy *Dasein* z okresu *Sein und Zeit*, a przechodzi do widzenia świata z perspektywy samego bycia. Problematyka prawdy – jak każda inna u Heideggera – jest powiązana licznymi nićmi wywodów z całą specyfiką myślenia tego filozofa. I tak przykładowo – wybiegamy tu nieco do przodu – wywieść ją należy z charakterystyki myślenia istotnego i myślenia rachującego. Pierwsze zanurzone jest w nurt odkrywającego się bycia, drugie natomiast ukierunkowane jest przedmiotowo i technicznie, dlatego nie stwarza perspektyw odsłonięcia bycia. Byt bowiem nie jest – coś jest o tyle, o ile uczestniczy w bycie. Ale też – z drugiej strony – bez bytu nie ma bycia. Wydarzeniem egzystencjalnym jest czas i byt – oto podstawowe wymiary egzystencji. Po „zwrocie” (owym *Kehre*) Heidegger używa kategorii prześwitu (*Lichtung*) jako określenia miejsca, gdzie uobecnia się byt.

Prawda dla Heideggera to *aletheia* – dziejące się odkrywanie. Już jednak u Platona i Arystotelesa przekształcona została ona w trafność (*Richtigkeit*), czyli przypisane jej zostało znaczenie jednoznacznie przedmiotowe. To była pierwsza warstwa metafizycznego zakrycia istoty prawdy. Ale już wraz z nią – jako prosta konsekwencja tego faktu – pozostaje rozszczepienie podmiotu i przedmiotu, prawdy i fałszu, subiektywności i obiektywności. To wszystko dalekie jest od dziejącego się odkrywania *alethei* – prawdy. Na tym gruncie – jak dowodzi Heidegger – powstała logika jako precyzacja myślenia rachującego. Powstała – dodajmy – kosztem zakrycia myślenia

istotnego. Tak oto bycie zostało sprowadzone do bytu. Heidegger chce natomiast ten fatalny proces odwrócić, krytykuje więc metafizykę.

Oto wielki kontekst myślenia, w którym pojawia się zagadnienie prawdy, ale także wiedzy. Każda wiedza jest związana z rzeczą. Prawda wiedzy natomiast jest charakterystyką wiedzy – odkrywa fenomen bycia. Heidegger wyplątuje więc pojęcie prawdy z tradycyjnego schematu mimetycznego (jako odbicie rzeczywistości). Mówi nie o podobieństwie wiedzy i rzeczy, lecz o odpowiedniości dwóch sposobów prezentacji rzeczy: domniemanej i „samoobecnej.” Miarą zaś prawdziwości całej wiedzy staje się schemat wiedzy. Dlatego też istotną sprawą jest postawienie pytania o warunki, jakie spełniać musi wiedza, aby przedmiot jawił się takim, jakim rzeczywiście jest. Prawda wiedzy zatem to – powtórzmy dobitnie – odkrywanie. Wiedzą jednak nie są dla Heideggera tylko określone sądy lub określony związek sądów, lecz również „czynności o strukturze zatroskania.” Podkreślmy także i tym razem ów wewnątrzbytowy punkt oglądu Heideggera: z pozycji uczestnika, a nie obserwatora. Mechanizm myślenia jest ciągle ten sam. Pojęcie prawdy nie musi być – według Heideggera – związane z poznawaniem, lecz może być aspektem zachowania, nastroju etc. Akcentuje on przy tym przedpoznawcze znaczenie prawdy. Prawda ma – i to jest istota koncepcji Heideggera – strukturę odkrywania, napotykania czegoś, co wcześniej zostało założone. Jest zatem wyznaczona przez kierunek apriorycznego zainteresowania, tak więc struktura odkrywania prawdziwości jest celowa. Samo to odkrywanie jest niejako pierwotniejsze niż prawda (przynajmniej w sensie potocznym). Odkrywanie zakłada aprioryczne zainteresowanie, to zaś uczestnictwo-w-świecie. Oto znowu mamy tu tę podstawową – wielokrotnie już przywoływaną – ontologiczną strukturę życia ludzkiego: egzystencję. A jej cechą jest wszak otwarcie na świat.

Tak więc bycie prawdziwym określonego sądu – w wykładni Heideggera – jest równoznaczne z byciem odkrywającym. Tu zaś odwołać się trzeba do podstawowych wyznaczników egzystencji człowieka – uwyraźnić musimy to, że bycie człowieka jest przytomne i otwarte wobec czegoś. Ale odkrywanie jest sprzężone z zakrywaniem –

to tak, jak awers i rewers tej samej monety. Odkrywanie staje się, np. przy poznawaniu, zakrywaniem własnej egzystencji, zwróceniu bowiem wówczas jesteśmy na poznawane. Tak rodzi się ów upadek (*Verfallen*). Rejestrujemy więc jeszcze jedno pole napięcia – tym razem między odkrywaniem a zakrywaniem. Ale tu także rodzi się opozycja: autentyczność i nieautentyczność. Autentyczność wyznaczona jest przez zdecydowanie (*Entschlossenheit*) na bycie. Jak w tym układzie pojęć możemy usytuować prawdę? Otóż prawda dla Heideggera może być zarówno autentycznością, jak i nieautentycznością. Autentyczność to zdecydowanie (na ryzyko bycia), natomiast nieautentyczność to zagubienie się w codzienności. Oba te skrajne stany wychylania się zegara życia wyznaczają dwie skrajne postacie prawdy. Żyjemy między jasnością a ciemnością, piekłem a niebem, dobrem a złem, zniewalającą zaś atmosferą życia jest to, że jest ono letnie. Miarą życia – ale także jego siłą – jest przeciętność. Tak oto prawda odsłania nam sens egzystencji – egzystencji rozgrywającej się w czasie. Oto podstawa swoistej analityki egzystencjalnej. Czymże jest w niej prawda? Prawda staje się tu momentem egzystencjalnym (*Existenzial*). Ale z tego punktu widzenia jeszcze raz oglądamy różnicę między bytem a byciem – różnicę ontologiczną. Jest ona pochodna transcendowaniu bytu ku byciu. W *Vom Wesen des Grundes* przekraczanie bytu ku byciu Heidegger określa wolnością. Tak oto prawda w tym rozumowaniu spotyka się z wolnością, a miarą wolności staje się świat. Heidegger powiada dalej o jawności świata, przez co rozumie jawność bycia jako takiego. Istotą prawdy – zakończmy ten ciąg wynikania – jest więc jawność bycia.

Teraz już przechodzimy bezpośrednio do problematyki metafizyki. Niektóre kwestie związane z tym zagadnieniem postawiliśmy przy okazji rozważań wokół pojęcia prawdy. Metafizyka dla Heideggera to sposób rozumienia problemu bytu. Właściwe postawienie kwestii bycia jest samo w sobie niemożliwe i właśnie dlatego jest metafizyczne. Niemożliwe jest dlatego, że zawsze jesteśmy zanurzeni w bycie. Metafizyka zatem najpierw problematyzuje byt, potem zaś go ustanawia. Heidegger przekonująco dowodzi, że dla Kanta bycie było równoznaczne z ustanawia-

niem bytu. Był więc metafizykiem: poprzez swoje apercypcyjne formy naoczności interpretował byt jako ustanawianie. Metafizykiem był także Platon, dla którego byt w swoim byciu jest ideą.

Pytanie o bycie stawia oczywiście także Heidegger. Dla niego jednak bycie związane jest z czasowością: jest uobecnianie teraz. Czas staje się tu więc horyzontem bycia. Rozstrzygające znaczenie ma dla niego terażniejszość – z niej wywodzi nie tylko przeszłość i przyszłość, lecz także każde nazywanie i każdą kategorię. Życie „żyje się” w wymiarze terażniejszości. Nie ma żadnego „historycznego punktu widzenia,” tak jak nie ma wieczności. Dlatego całe *Sein und Zeit* jest antymetafizyczne, mówi bowiem o bycie w horyzoncie czasu i odkrywaniu jego sensu, który jest widoczny w „prześwicie czasu.” Ale już od wczesnych lat trzydziestych w wywodach Heideggera znika jakiegokolwiek odniesienie podmiotowe, pojawia się zaś na pierwszym planie tylko bycie. Nie trzeba „przedstawiać” rzeczy, rzeczy mają być tylko „obecne.”

Z pojęciem metafizyki łączy Heidegger pojęcie techniki. Do tej pory – dowodzi – interpretowano technikę poprzez związek teorii z praktyką (np. Marks), natomiast dla Heideggera istota techniki tkwi już w relacji między nimi (w specyficznym sposobie widzenia świata – to jest topologia bytu). Nie jest więc technika tylko nauką stosowaną, jak chcieli ją widzieć jej piewcy. Jest ona przede wszystkim zestawem (*Ge-Stell*), sposobem myślenia wpisanym w zasadę bytu – w życie. Dlatego techniki człowiek nigdy nie może do końca opanować, choć jest jej twórcą.

Filozofia metafizyczna upodobniła się do czasów historycznych – jest ich owocem. Szuka oparcia z zewnątrz, dostosowuje się do życia. Heidegger podkreśla, że we współczesnej myśli niemal całkowicie zanikła przedontologiczna znajomość bytu. Filozofia stała się tylko swoistym działaniem w języku – zawsze z nastawieniem praktycznym. Nikt już nie pyta o sens bytu, albowiem rzetelnie postawione takie pytanie musiałoby być zwrócone ku samemu pytającemu w już istniejącym bycie. Dlatego wolimy odbierać rzeczy jako narzędzia (*Zeug*), a świat jawi się nam jako kompleks narzędziowy, swoście uporządkowana całość (*Zeug-ganzes*). Dominującą w nim relacją staje się odniesienie każdego narzędzia

(rzeczy) do innych. Świat stanowi więc także kompleks odniesień (*Verweisungsmannigfaltigkeit*). Narzędzia z punktu widzenia uwikłanego w nie człowieka ujawniają swoją poręczność. Poszczególne rzeczy i każdy poszczególny byt, które napotykamy w życiu, są zarazem wewnątrzświatowe (*Innerweltlich Seiendes*) – z uwagi na ich odniesienia, jak i uporządkowane przez człowieka – z uwagi na ich poręczność. Oto organizacja życia w świecie, którą nadał mu rozum rachujący. Tak więc człowiek jest tym, który porządkuje świat, nadaje rzeczom sens i czyni ten sens jawnym. Tym samym zburzona została ostatecznie wertykalna płaszczyzna wartości i wkroczyliśmy na nieskończoną linię horyzontalną, linię postępu cywilizacyjnego. Znaczona jest ona stopniowym zapominaniem bycia – stwierdza Heidegger. Rzeczy i naturę zepchnęliśmy do tylko biernego istnienia, sobie rezerwując czynną egzystencję. Od czasu do czasu jednak zdajemy sobie sprawę z własnej nieautentycznej sytuacji, wtedy też samą egzystencję odbieramy jako narzuconą, jak szczególną powinność. W swym działaniu widzimy przede wszystkim rzeczy, ale nie świat – nawet siebie odbieramy przedmiotowo. Efektem tego jest to, że życie nasze spętane jest regułami, normami, tytułami, które nienaturalnie wiążą ludzi ze sobą (stąd: *das Man* – Sie). Powiększamy w ten sposób imperium nieautentyczności. Hołdujemy życiowej wierze w oczywistość – wszystko staje się zrozumiałe samo przez się. Oto przedontologiczne doświadczenie egzystencjalnej drzemki – tak nam upływa życie, w którym pewne jest tylko to, że zmierzamy ku śmierci (*Sein zum Tode*). Podane tu charakterystyki życia wynikają wprost z założeń myślenia metafizycznego. Już w *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* Heidegger udowodnił, że metafizyka zagubiła pytania o bycie, a sam byt utożsamiała z założonym z góry porządkiem bytów. U podstaw tych ułomności tkwi zaś utożsamianie bycia z bytem. Tymczasem bycia nie można ujmować jako czegoś trwale obecnego, stałego i niezmiennego. Byt nie jest trwale-będący-przed-okiem. Metafizyka, mówiąc krótko, zuniwersalizowała i podniosła do rangi jedynego możliwego przedmiotowe widzenie świata.

Po „zwrocie” (*Kehre*) Heidegger zaczyna intensywniej zajmować się poezją, a zwłaszcza Hölderlinem. W niej bowiem upatruje resztkę ocalonego myślenia istotnego, o ironio! – już poza filozofią. Bo przecież idzie o „mniej filozofii, ale za to więcej troskliwości myślenia” – pisze. Kwestia metafizyki występuje tu niejako w tle. Myślenie istotne pyta teraz o byt jako byt. Nie mieści się więc w paradygmacie przedmiotowe ujmowanie świata. Stąd poezja jako terapia myślenia. Heidegger prowadzi więc swą filozofię do źródłowej zdolności spotkania myślenia z bytem. Wyodrębnia starannie obszar pytań „już niemetafizycznych” i obszar pytań „jeszcze niemetafizycznych.” Jeszcze niemetafizyczni byli oczywiście dla Heideggera presokratycy, otwarta natomiast jest perspektywa pytań już niemetafizycznych. W obu pojawia się prawda jako nieskrytość. Jeśli myślenie idzie właśnie tą niemetafizyczną drogą, wówczas przechowuje jawność bycia i odsłania topologię bytu. Jest to droga ryzyka i błędu, ale tylko tak można osiągnąć byt. Zauważmy też, że w myśleniu istotnym nie pojawiają się przedstawienia i pojęcia, tak jak to było na gruncie metafizyki, kiedy to sama myśl stawała się przeciwczłonem swojego przedmiotu. Tu myśl jest wyrazem bytu – ów kierunek odnoszenia się wiedzie od bytu, a nie od myśli. Do tej pory człowieka i jego myśl kształtowało przedmiotowe odniesienie (*Bezug*) i tak Heidegger to ujmował. Teraz jednak, po „zwrocie” (*Kehre*), powie już, że myślenie staje się swoistym rękodziełem (*Handwerk*) – zdecydowanie wieść ma swą nić z doświadczenia samego bycia. Myślenie jest wtedy bytowym powołaniem – stawia się na wezwanie bytu. Wystarczy więc zachować „czujność” wobec bytu. Ale co to znaczy „czujność”? To znaczy stać poza stosunkiem: myślenie – byt, czyli oznacza to zerwanie z filozofią opartą na tym dualizmie. Ale również: być całkowicie pochłoniętym przez bycie. Taka postawa nie jest jednak żadną metodą, ale drogą myślenia – drogą, na którą wkroczyć może tylko ten, kto jest całkowicie wolny od własnych apriorycznych nastawień, mniemań, uproszczeń. Być wolnym od tego wszystkiego znaczy również przywrócić człowiekowi człowieczeństwo, albowiem tylko człowiek powołany jest do myślenia, bo może „słyszeć bycie.” Odpowiada on potrzebie

jawności bytu, stawiając się na jego wołanie. Tu już właśnie widzimy mowę Heideggera z drugiego brzegu bycia – nie ma już perspektywy *Dasein*. Nie mówi tu też „nauka” lub „filozofia,” lecz co najwyżej „nauka myślenia.”

Pora na konkluzje. Powiedziałem wyżej, że opis egzystencji dany przez Heideggera można ująć za pomocą metafory wahadła zegara. Faktyczność jej wyznaczona jest właśnie jego ruchem: od zamierzenia do realizacji, od projektu do czynu, od pragnienia do jego urzeczywistnienia. I egzystencja ta tylko tak jest. Ruch tego wahadła wyznacza jednocześnie realny horyzont bycia: przestrzeń naszego życia. Tymczasem chciałbym postawić pytanie o możliwości zatrzymania ruchu wahadła życia, o stan spoczynku. Właśnie wtedy mówić można o samym istnieniu, o doznaniu jego oczywistości, wreszcie o jego ethosie – ethosie, który jest zagubiony w życiu. Ale ethos jest. Opis faktyczności dany przez Heideggera sprawia, iż materia życia jawi się jako „gęsta.” Dlatego *Dasein* jest rzucone w sytuację – *Dasein* tę sytuację zastaje. Tak jak dziecko po urodzeniu zastaje życie (generalnie pojmując tu kategorię życia tak, jak to wyłożyłem w pracy pt. *Tezy o ethosofii*) – dokonuje egzystencjalnego chrztu: przejścia od istnienia do bycia. Dlatego tak wyraźnie podkreślam tę różnicę i dlatego mówię o ethosie, problematyzując jednocześnie bycie Heideggera. Utożsamiam je bowiem – i tak to uczyniłem wyżej – z pojęciem życia. Mówię także o oczywistości istnienia – istnienia ze względu na nie samo. Oczywistość ta przebiega poziom życia i odnajdujemy zagubiony ethos istnienia – konieczność, której życie zostało pozbawione. Jest to również restytuowaniem wertykalnej płaszczyzny odniesienia dla życia, ale linia ta nie prowadzi już „w górę,” do pustego nieba, lecz „w dół,” gdzie rozkwita prawda ziemi. Tu odnajdujemy sferę, która życie warunkuje. A więc mówię tu o istnieniu samym – bez dodatków i bez jego modusów. Jest to także równoznaczne z odsunięciem logiki życia, czyli z przejściem od horyzontalnego układu życia do wertykalnego układu istnienia. Ten wymiar jest nieobecny w filozofii Heideggera.

O ile kiedyś człowiek funkcjonował na przecięciu sił wertykalnych, spinających niebo wartości i ideałów z grzeszną ziemią życia, z siłami

horyzontalnymi, a bycie w równowadze oznaczało wymierzenie proporcji między tym, co ziemskie, oraz tym, co boskie, albo inaczej: równowaga była wzajemnym przenikaniem się obu tych perspektyw, o tyle teraz – pod genialnym piórem Heideggera – rodzi się nowa figura egzystencji: *Dasein* jest równoważone przez dwie warunkujące się nawzajem i przeciwstawne sobie siły – zaangażowanie w świat i głos sumienia. Ale zwróćmy uwagę na jakże ważkie przesunięcie całej tej figury myślowej ujmującej sens egzystencji: oto całość rozważań o tej równowadze została przez Heideggera umieszczona konsekwentnie tylko i wyłącznie w układzie horyzontalnym wartości, ponieważ innego już nie ma! Oto właśnie dno dramatu naszego życia. I Heidegger – przyznać musimy – z uwagą pochyla się nad tym fenomenem i wierne daje mu świadectwo w całej swojej twórczości. Nie wartościuje, bo nie ma złudzeń. W tym upatruję wielkość jego filozofowania. Ale jednocześnie problemy i pytania, które postawił, stają się dziś dla nas wezwaniem do osobistego namysłu i osobistej refleksji – dodajmy: czynionej całkowicie na własny rachunek, z odrzuceniem oparcia nawet w dotychczasowej tradycji filozoficznej, nie wyłączając samego Heideggera. Ale czy oślepieni galopującymi wydarzeniami życia i faktami historii, ogłuszeni nadmiarem informacji, dźwigający bagaż coraz bardziej cięższej nam wiedzy jesteśmy jeszcze w stanie usłyszeć ten głos?

Glosa do butów van Gogha

Jak już powiedziane było na samym początku, celem przedstawienia najnowszego tłumaczenia tekstu Heideggera *Źródło dzieła sztuki* jest próba refleksji nad statusem dzieła sztuki, a ściślej: nad jego przedmiotowością w kontekście praktyk współczesnej sztuki efemerycznej. Mówiąc jeszcze dokładniej, chodzi nam o otworzenie po raz kolejny, tym razem na podstawie słynnego tekstu Heideggera, dyskusji nad tym, czy tradycyjna definicja przedmiotu sztuki (jako żywo „przedmiotowa”) ma jeszcze sens w perspektywie działań o charakterze performatywnym. Nie powinniśmy jednak dać się zwieść pozorom, iż problematyka ta zostanie wyczerpana lub przynajmniej w zado-

walający sposób postawiona. Jak wiadomo, napisano na ten temat już całą bibliotekę i w przeważającej mierze nikomu nie udało się w sposób konkluzyjny wyjść poza ów paradygmat estetyki przedmiotowej.²

Nasz cel jest zatem daleko skromniejszy: oto mamy przed sobą konkretny tekst, wielce znaczący zarówno w filozofii, jak i w samej estetyce. A w nim ów słynny opis obrazu van Gogha, przedstawiający parę starych butów chłopskich. I wiemy doskonale, jakie emocje ten opis wywołał wśród filozofów. Wystarczy w tym miejscu tylko wspomnieć dwie najbardziej znane polemiki z wywodami Heideggera: rozprawę Jacques'a Derridy *Prawda w malarstwie* oraz tekst Meyera Schapiro *Martwa natura jako przedmiot osobisty*. I niewątpliwie otwiera się tu pole na kolejne możliwe dyskusje, które same w sobie mogłyby być przedmiotem osobnej publikacji. Ale nie to przecież jest naszym celem. Postawmy i nad tym horyzontem fenomenologiczny nawias i spójrzmy na wywód Heideggera wprost, jakby z główną dyrektywą samego Husserla: *zu den Sachen selbst*, czyli tak, jakbyśmy po raz pierwszy te zdania czytali i za prawdę nie wiedzieli nic ponad to, co z nich wynika. A nawet więcej: sam obraz van Gogha znajduje się tu na drugim planie, bo wszak do tej pory nawet nie ustalono o które buty i na którym obrazie chodziło samemu Heideggerowi.

Cóż zatem mamy? Jest opis filozofa, który bynajmniej nie zdradza cech jakiejś wyrafinowanej analizy formalnej dzieła. Tu w ogóle nie ma mowy o jakiegokolwiek formie estetycznej, lecz snuje się raczej pewna opowieść: o domniemanej chłopce, która rzeczony buty wkłada codziennie do pracy w polu, o grudkach ziemi, które przylgnęły do podeszwy, o pracy, której niemym świadkiem są te wykoślawione buty. Krótko mówiąc, cała rzeczywistość (resp. przedmiotowość) tego dzieła ulokowana jest poza obrazem – w sferze jakiegoś konceptu. To jest właściwa „przedmiotowość” tego dzieła, czyli zlokalizowana *de facto* poza przedmiotem. Dlatego staje się tu mniej istotny sam obraz, w tej czy innej galerii powieszony, a ważniejsza jest historia, którą on przywołuje. Obraz jest pretekstem do snucia tej opowieści, tak jak pretekstem były tautologie Josepha Kosutha do rozważań czysto konceptualnych. Rzeczywi-

stość sztuki przenosi się w zupełnie inny wymiar – właśnie nieprzedmiotowy. Bohaterem tej sztuki nie jest już na pewno sam ów przedmiot, lecz nieprzedmiotowy koncept lub – co najwyżej – relacja, która je łączy. I to jest istotne *novum*, które odsłania Heidegger, nieświadomie antycypując nasze dzisiejsze zmagania ze sztuką efemeryczną (performatywną).

Rzecz jasna, dokładnie w tym momencie otwiera się niezwykła przestrzeń na analizę nie tylko samego przedmiotu sztuki, lecz także przeżycia estetycznego, wrażenia, wreszcie formy, *de facto* formy pozbawionej (przynajmniej w tradycyjnym sensie). Może warto więc raz jeszcze pochylić się nad tym niełatwym przecież tekstem i postawić raz jeszcze pytania, od których uciec nie sposób.

Przypisy

¹ Zainteresowanego Czytelnika moim sposobem czytania Heideggera odsyłam do wcześniej publikowanych na ten temat książek: *Myślenie Heideggerem* oraz *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Zwłaszcza ta druga, w całości oparta na źródłowym wydaniu *Gesamtausgabe* Heideggera przez Vittorio Klostermann Verlag we Frankfurcie nad Menem, pozwoliła autorowi na sformułowanie własnego stanowiska interpretacyjnego, które zostało nazwane introsofią.

² Do tego grona należy również piszący niniejsze słowa. Przynajmniej w dwóch książkach, tj. *Estetyka po estetyce. Prolegomena do ontologii procesu twórczego* oraz *Sztuka? – Tylko wtedy kiedy jestem*, próbowałem zaprezentować taki paradygmat estetyki, który zamiast opierać się na przedmiotowo zorientowanej definicji dzieła sztuki, wskazywał na kategorię procesu twórczego jako centralną dla rozumienia takich nieprzedmiotowych manifestacji artystycznych. Rzecz jasna, niejako po drodze musiałem tam odnieść się do hermeneutyki bytu, niewątpliwie typu właśnie heideggerowskiego.

Bibliografia

Jasiński, Bogusław. *Myślenie Heideggerem*. Warszawa: Kolegium Otryckie, 1988.

Jasiński, Bogusław. *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos, 1997.

Jasiński, Bogusław. *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos, 1996.