

Jacek Surzyn

Z wydarzania bycia  
Szkice z *Przyczyneków do filozofii*  
Martina Heideggera



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

Z wydarzania bycia  
Szkice z *Przyczynków do filozofii*  
Martina Heideggera

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 3913

Jacek Surzyn

Z wydarzania bycia  
Szkice z *Przyczyнкów do filozofii*  
Martina Heideggera



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO  
KATOWICE 2018

Redaktor serii  
Publikacje Wydziału Nauk Społecznych w Dostępie Otwartym  
DARIUSZ ROLNIK

Recenzent  
SŁAWOMIR RAUBE

# Spis treści

Wstęp		7
Rozdział I. <i>Ereignis</i> – wydarzenie		21
Rozdział II. Fuga bycia		45
Rozdział III. Metafizyka bytu a metafizyka bycia		73
Rozdział IV. Wiara i wiedza		93
Rozdział V. Ostatni bóg		119
Zakończenie		147
Bibliografia		151
Summary		153
Zusammenfassung		157



## Wstęp

Po entuzjaście przyjętym *Byciu i czasie*, opublikowanym w 1927 roku w dość intrygujących okolicznościach, dwa lata później Martin Heidegger wydał jeszcze dzieło pod tytułem: *Kant a problem metafizyki*, po czym nastąpiła w jego publikacjach dość długa przerwa. Dopiero w roku 1936 ukazała się książka *Hölderlin i istota poezji*<sup>1</sup>, która pokazuje już dokonany w tym czasie zwrot w myśleniu filozofa. Kilka lat dzielących wskazane publikacje nie było jednak dla Heideggera czasem zastoju i wprost przeciwnie – w jego myśleniu zaszły zmiany wpływające decydująco na całościowy kształt jego filozoficznego namysłu.

Lata trzydzieste były dla Heideggera burzliwe również z powodu negatywnego, haniebnego zaangażowania w nazizm, co zaowocowało między innymi objęciem (na rok) stanowiska rektora Uniwersytetu we Fryburgu oraz wstąpieniem do NSDAP, której członkiem pozostał do końca wojny. Czas tak zwanego zaangażowania odbił się głośnym echem i wywołał zacięte dyskusje wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej, kiedy pod wpływem procesu denazyfikacyjnego francuskie władze okupacyjne

---

<sup>1</sup> Mowę pod tytułem *Hölderlin i istota poezji* wygłosił Heidegger 2 kwietnia 1936 roku w Rzymie. Opublikowano ją tego samego roku w grudniowym numerze czasopisma „Das innere Reich”. Miała jeszcze specjalny dodruk w roku 1937. Polski przekład ukazał się w większej pracy zawierającej teksty filozofa o poezji Hölderlina: M. HEIDEGGER: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004, s. 33–49. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 299–301.



powołały specjalną komisję do zbadania przypadku fryburskiego profesora. Po rozstrzygnięciu sprawy i odsunięciu Heideggera na kilka lat od środowiska uniwersyteckiego spór w latach późniejszych nieco przycichł, aby wybuchnąć z nową siłą już po śmierci filozofa wraz z ukazaniem się kontrowersyjnej książki Victora Fariasa pod tytułem *Heidegger i narodowy socjalizm*.

Lata trzydzieste i postępowanie Heideggera wycisnęły nieusuwalne piętno nie tylko na jego życiu, ale również na postrzeganiu i rozumieniu jego filozofii. Świetnie wiedziały o tym najbardziej oddane mu osoby: Karl Jaspers i Hannah Arendt, których filozoficzne dociekania, a także osobiste losy nierozzerwalnie związały się z Heideggerem<sup>2</sup>. Problem kontrowersyjnego zachowania Heideggera w czasie reżimu naziistowskiego sam w sobie stanowi rozległe zagadnienie i nie sposób do niego krótko się odnieść<sup>3</sup>.

Niemniej jakkolwiek spojrzymy na ten czas i ocenimy w sensie moralnym czy politycznym postępowanie filozofa, pozostaje jeszcze problem jego filozofii i tego, co działo się z nią we wspomnianym okresie. Heidegger właśnie w latach trzydziestych przy-

---

<sup>2</sup> Świetne wprowadzenie do tego zagadnienia stanowi rozdział z książki M. LILLA: *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*. Przeł. J. MARGAŃSKI. Warszawa 2001, s. 13–46. W celu głębszego zbadania kwestii relacji między Heideggerem, Arendt i Jaspersem niezbędne jest przede wszystkim sięgnięcie do korespondencji między zainteresowanymi: M. HEIDEGGER/K. JASPERS: *Korespondencja 1920–1963*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, J.M. SPYCHAŁA, C. WODZIŃSKI. Toruń 2000. Kluczowe wydają się ponadto dwa teksty Jaspersa: rozdział X jego autobiografii poświęcony Heideggerowi; zob. K. JASPERS: *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. S. TYROWICZ. Toruń 1993, s. 91–108; szczególne znaczenie mają osobiste notatki Jaspersa znalezione na biurku po jego śmierci. Prowadzone od końca lat dwudziestych, w całości poświęcone są Heideggerowi. Zob. K. JASPERS: *Notizen zu Martin Heidegger*. Hrsg. H. SANER. München–Zürich 1989.

<sup>3</sup> Literatura dotycząca tego zagadnienia jest olbrzymia, dlatego przywołam tylko najważniejsze publikacje przełożone na język polski: V. FARIAS: *Heidegger i narodowy socjalizm*. Przeł. P. LISICKI, R. MARSZAŁEK. Warszawa 1997; H. OTT: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*. Przeł. J. SIDOREK. Warszawa 2013; C. WODZIŃSKI: *Heidegger i problem zła*. Gdańsk 2007 (wyd. drugie); J. YOUNG: *Heidegger, filozofia, nazizm*. Przeł. H. SZŁAPKA. Warszawa 2000; C. WODZIŃSKI: *Metafizyka i metapolityka. „Czarne zeszyty” Heideggera*. Gdańsk 2016.

gotował wielki zwrot (*Kehre*) w swoim myśleniu i dziś już doskonale wiemy, kiedy oraz w jaki sposób tego dokonał. Należy bowiem zaznaczyć, że faktycznie wraz z ukazaniem się książki o Kancie w roku 1929 Heidegger nie opublikował już za swego życia żadnej „klasycznej” monografii. Wszystkie pozostałe wydawane w formie książkowej pozycje (pomijam tu zbiory różnego typu esejów czy odczytów dostosowywanych do druku) są opracowaniem prowadzonych przez wiele lat wykładów, czasami tylko przygotowanych, najczęściej zaś wygłoszonych w poszczególnych latach akademickich. Fakt ten kształtuje specyficzną percepcję tak przygotowanych dzieł, ale też pokazuje sposób Heideggerowego rozumienia i uprawiania filozofii, który zawsze sprowadzał się do żywego kontaktu z salą wykładową i ze słuchaczami<sup>4</sup>. Wpisuje się to w pewien sposób w koncepcję Heideggera, wedle którego filozofia jest odsłanianiem tego, co zakryte, co dzieje się w dynamicznym wymiarze odkrywania bycia. O ile jednak *Bycie i czas*<sup>5</sup> oraz *Kant a problem metafizyki*<sup>6</sup> są efektem podjętej najpierw próby odsłonięcia bycia przez byt, czyli w wymiarze ontologii fundamentalnej, o tyle w późniejszej myśli, czego przesłanki można zauważyć we wskazanym tekście o poezji Hölderlina, Heidegger rezygnuje z tego pomysłu, dokonuje „zwrotu” i w miśtyczno-ekstazy wymiarze próbuje opisać samo bycie już bez udziału bytu. W konsekwencji dochodzi do zaniechania koncepcji ontologii fundamentalnej, ale także do zmiany roli człowieka-*Dasein*, który przekształca się w „pałsterza bycia”, w jego strażnika. Wszystko to wydawać się może dość zaskakującą „woltą” i odejściem od zaproponowanego w *Byciu i czasie* projektu filozoficznego na rzecz oddania się mało

---

<sup>4</sup> Heidegger był niezrównanym mistrzem prowadzenia wykładów, co podkreślali wielokrotnie jego uczniowie i studenci. Szczególnie korzystnie Heidegger prezentował się na tle dość „monotonnego” Edmunda Husserla. Pisze o tym Walter Biemel. Zob. W. BIEMEL: *Heidegger*. Hamburg 1973, s. 16–17.

<sup>5</sup> Polski przekład: M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1994.

<sup>6</sup> Polski przekład: M. HEIDEGGER: *Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1989.

czytelny i słabo rozpoznawalny intuicjom krążącym wokół ciemnej poezji wieszczów „prawdy bycia” (cokolwiek to znaczy).

Na tym tle ujawnia się w twórczości Heideggera dzieło wyjątkowe, które owiane jest szczelną zasłoną tajemnicy. Powstawało właśnie w czasie pozornego zaścioju i braku aktywności wydawniczej pod koniec lat trzydziestych, czyli również w specyficznym czasie już po szczytowym zaangażowaniu w nazizm. Chodzi mianowicie o książkę pod tytułem *Przyczynki do filozofii* (*Z wydzarzenia*), której znaczenia w twórczości filozofa nie da się przecenić. Powstawała ona w latach 1936–1938. Heidegger nigdy wprost o niej nie wspominał ani też do niej się odwołał, zażyczył sobie nawet, aby została opublikowana dopiero po jego śmierci. Wołę filozofa uszanowano – *Przyczynki...* ukazały się w 1989 roku, od razu wzbudzając wielkie zainteresowanie i wywołując sensację. Ukazało się bowiem być może dzieło życia „Mistrza z Niemiec”<sup>7</sup>, praca, która kieruje ku istocie jego myśli<sup>8</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że *Przyczynki...* nie zostały odebrane jednoznacznie i różnorako je oceniano. Wśród badaczy zdania dotyczące oceny tego dzieła są podzielone: od skrajnego zachwytu po chłodną rezerwę i milczenie. Podam kilka przykładów opinii zagranicznych oraz polskich.

Z nieukrywanym entuzjazmem ocenia omawiane dzieło świetny znawca Heideggera i zasłużony polski tłumacz Janusz Mizera (współautor polskiego przekładu *Przyczynków...*). Pisze on o sensacyjnej książce niemającej sobie równych wśród XX-wiecznych dzieł filozoficznych<sup>9</sup>. Znaczenie i nie lada wyzwanie dla czytelnika *Przyczynków...* podkreśla z kolei Łukasz Kołoczek<sup>10</sup>. O donio-

---

<sup>7</sup> Jest to określenie zaczerpnięte z tytułu książki: R. SAFRANSKI: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main 2001.

<sup>8</sup> Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 204–205.

<sup>9</sup> Zob. J. MIZERA: *W stronę niemetafizycznej filozofii. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków 2006, s. 10–11.

<sup>10</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013, s. 8–9; IDEM: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 19–21.

słości tego dzieła, ale też trudności w jego odbiorze mówi Georg Seidel, twierdząc, że jest ono wyjątkowo wymagające nawet jak na Heideggerowe standardy<sup>11</sup>. Jako zbiór aforyzmów opisuje *Przyczynki...* uznany uczeń Heideggera Otto Pöggeler<sup>12</sup>. Akceptują to dzieło znani badacze między innymi Parvis Emad<sup>13</sup>. Z kolei inni wielcy filozofowie XX wieku z rezerwą odnoszą się do tej próby. Trafnie ujmuje to Kamil Sipowicz: „Dla wielu akademickich filozofów ta praca Miśtra z Niemiec jest przez paradoksalny i niejasny język kłopotliwym wyzwaniem. Nie są to rejony, gdzie Adorno, Tugendhat, a nawet Jaśpers, Bloch czy Sartre zapuściliby się kiedykolwiek”<sup>14</sup>. Książka wzbudza więc napięcie i swoistą atmosferę dezorientacji.

Którąkolwiek stronie przyzna się rację, nie sposób odmówić *Przyczynkom...* ich roli w ukształtowaniu zwrotu w filozofii Heideggera – odejścia od projektu, którego etapem były *Bycie i czas* oraz *Kant a problem metafizyki*, podążaniu w kierunku wytyczonym przez „ciemnych presokratyków” oraz tajemniczego Hölderlina – ich poetycznego reprezentanta w czasach nowożytnych. Innymi słowy, *Przyczynki...* wydają się wyrazem rezygnacji Heideggera z własnej ontologii fundamentalnej oraz podążania ku głębszym pokładom rzeczywistości w celu budowania czegoś na kształt filozofii „niemetafizycznej”, cokolwiek to ostatecznie miałyby znaczyć<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Zob. G.J. SEIDEL: *A Key to Heideggers Beiträge*. „Gregorianum” 1995, 76/2, s. 363–372. Zobacz początek tekstu.

<sup>12</sup> Zobacz dłuższy wywód w O. PÖGgeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg–München 1992, s. 465–467.

<sup>13</sup> Zob. P. EMAD: *On the Way to Heidegger's „Contributions to Philosophy”*. London 2007, s. 27; IDEM: *The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie – Der Arklarung: Directives for its Interpretation*. „Heidegger Studies” 1991, vol. 7. Drugą pracę Emada podają za: D.R. LAW: *Negative Theology in Heideggers Beiträge zur Philosophie*. „International Journal for Philosophy of Religion” 2000, vol. 48, s. 139.

<sup>14</sup> K. SIPOWICZ: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2005, s. 27.

<sup>15</sup> Określenia „niemetafizyczna filozofia” w odniesieniu do myśli Heideggera użył J. MIZERA (*W stronę niemetafizycznej filozofii...*, s. 10). Wywołało ono jednak krytykę. Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 215–217.

Z *Przyczynkami...* problem jest jednak zasadniczy, ponieważ należy zadać sobie pytanie, czym one właściwie są. Z jednej strony sprawiają wrażenie luźnych notatek, przygotowanych raczej na użytek wewnętrzny, to znaczy stanowiących zarys myśli Heideggera ledwie co rzuconych na papier w formie szkicu, później przez autora rozwijanych. Za takim poglądem przemawiałaby historia tego tekstu – Heidegger nigdy się do niego oficjalnie nie odwołał, zachowywał go dla siebie, zarazem jednak – jak sam podkreślał – właśnie w tym czasie (to znaczy w trakcie pracy nad *Przyczynkami...*) ukształtowała się dojrzała postać jego filozofii z centralnym terminem *wydarzenia* (*Ereignis*). Pogład ten wzmacnia analiza formalna i wewnętrzna struktury oraz języka tekstu, który mocno odbiega od już przecież i tak specyficznego języka Heideggera z innych dzieł, czy też z opracowanych w formie monografii wykładów.

Z drugiej strony jednak wysuwa się mocne argumenty przeciwko takiej opinii. W zasadzie mają one dwa źródła. Pierwsze i najważniejsze to spojrzenie na *Przyczynki...* z perspektywy całości filozofii Heideggera, co od razu pozwala wychwycić ich właściwą rolę i zadanie. Z tej perspektywy można uświadomić sobie znaczenie tego dzieła i przełomową rolę, jaką odegrało w namyśle filozofa. Należy mieć bowiem w pamięci fakt, co już podkreśliłem, że wkrótce po ukazaniu się *Bycia i czasu* Heidegger zarzucił pomysł oparcia filozofii na podążaniu do bycia za pomocą analizy ludzkiego jeśteństwa – *Dasein*, co miało stanowić podstawę ontologii fundamentalnej. Filozof szybko się przekonał, że jest to droga prowadząca donikąd, a podjęta próba musi zakończyć się niepowodzeniem. Dlatego *Bycie i czas* jest zasadniczo świadectwem porażki pierwotnego zamysłu, o czym świadczyć może choćby rezygnacja z kontynuacji koncepcji przedstawionej w tym dziele (trzeba pamiętać, że pierwsze wydania *Bycia i czasu* miały asygnację pierwszej części. Od wydania czwartego Heidegger zrezygnował z tego określenia). W tym świetle *Przyczynki...* prezentują się jako dobrze przemyślana, uporządkowana (na swój sposób)

treść, stanowiąca całościowe spojrzenie na zagadnienie powrotu (jako zwrot ku) do samego bycia. Zmiana sposobu narracji – odejście od akademickiego języka na rzecz aforystycznej czy niemal poetyckiej narracji – nie wynikałaby więc ze szkicowego, z „prywatnego” charakteru tego tekstu, ale byłaby świadomym i w mniemaniu Heideggera jedynym sposobem właściwego ujęcia wydarzającego (darzącego) się bycia.

Usprawiedliwia to niejako i tłumaczy zaskakującą strukturę wewnętrzną dzieła. Heidegger rezygnuje bowiem z podziału treści na rozdziały, układające się w logiczną, spójną całość, i przyjmuje formę „fugiczną”, to znaczy wyrażania treści wydarzenia bycia za pomocą fug, co nawiązując do muzycznego motywu pobrzmiwającego w tym zamyśle, jest ujęciem jednego tematu (czyli wydarzenia bycia) w różnej „toniczności” jego wybrzmiewania, które składa się na jeden podstawowy, gruntujący motyw. Fugiczność radykalnie zmienia odbiór samej treści; ta wszak nie jest już „klasycznym” wykładem, ciągiem logicznej argumentacji, ale skupia się raczej na odpowiednim oddziaływaniu na odbiorcę – na wyrażaniu jednego podstawowego motywu w różnych konfiguracjach (muzycznie moglibyśmy powiedzieć, że pozostających w różnych tonach kontrapunktów) w ciągłej zmianie. Celem takiego zabiegu jest nastawienie czytelnika, jego nastrój na wybrzmiewanie darzącego się bycia, a co za tym idzie, przyjęcie także pewnej postawy „odczuwania”. Filozofia Heideggera wkracza więc w obszar emocji – jej podstawowym stanem jest odczuwanie, co sprawia, że stajemy w obliczu „innego początku”, odmiennego od pierwszego, opartego na zdziwieniu, wątpieniu, które przekształcają się w tradycji filozoficznej w zmysłowo-racjonalny wgląd w podstawę-*arche*. Wyjątkowe styl i forma *Przyczynków...* nie są zatem oznaką szkicowości i przygodnego charakteru tej pozycji, lecz wprost przeciwnie – służą wyrażeniu najgłębszego sensu filozofii, oczywiście według Heideggera. Z tej perspektywy są one dziełem spójnym, dobrze przemyślanym i wykonanym. Świadczyć o tym mogą także pewne sugestie autora, który nie ujawniając istnienia tego dzieła, wielo-

krotnie oficjalnie wskazywał, że nowy motyw swej filozofii wyrażony pojęciem *wydarzania* (*Ereignis*) wypracował już pod koniec lat trzydziestych. Ta ważna przesłanka znajduje potwierdzenie w samym tekście *Przyczynków...*, ponieważ w *Pierwszym spojrzeniu* czytamy uwagi, które świadczą o intencji autora. Heidegger pisze bowiem, że właściwym tytułem tego dzieła nie jest ten tkwiący na pierwszym miejscu w tytule, to znaczy *Przyczynki do filozofii*, lecz podtytuł *Z wydarzania* (*Vom Ereignis*). Znaczenie przypisane temu oświadczeniu, a zarazem zamiar autora znajdują wyjaśnienie już w drugim akapicie przywołanej części, kiedy filozof deklaruje: „Nie idzie już bowiem o to, aby traktować »o« czymś, lub o przedstawianie przedmiotu, lecz o to, aby zostać przyswojonym wydarzaniu, co prowadzi do przemiany istoty człowieka z »rozumnego zwierzęcia« (*animal rationale*) w »bycie tu« (*Dasein*). Dlatego stosowny tytuł brzmi: *Z wydarzania*. I nie wskazuje to, że będzie o nim mowa, ale oznacza: *Z wydarzania* darzy się myślowo-powiadające przynależenie Byciu i w słowie »tego« *Bycia*”<sup>16</sup>. Jeśli pamięta się, że *Przyczynki...* są przyswajaniem wydarzania (należy zwrócić uwagę na to, że w języku niemieckim oba te słowa mają ten sam rdzeń *eignen*, są zatem ściśle związane, natomiast w języku polskim mamy dwa niezwiązane z sobą słowa, co może mylić), to fakt ten tłumaczy ich sens oraz konstrukcję. Tworzą więc one zamkniętą, przemyślaną całość i nie jest to zbiór rozrzuconych myśli, naprędce poczynionych notatek. Takie spojrzenie skłania do odrzucenia poglądu o ich prywatnym charakterze. Heidegger przygotował po prostu

---

<sup>16</sup> „Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-*eignis* übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (*animal rationale*) in das *Da-sein* gleichkommt. Die gemäße Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: *Vom Ereignis* er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum *Sein* und in das Wort »des« *Seins*”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 3. Przekład własny. Do tego fragmentu i szerzej do kwestii *Ereignis* wracam w rozdziale I niniejszej książki.

zamkniętą, zestawioną w fugi monografię, która stanowi najważniejsze, bo przełomowe jego dzieło filozoficzne.

Bez względu na to, jak rozstrzygnąć naszkicowany wcześniej problem, bezspornym faktem pozostaje to, że *Przyczynki...* przez całe dziesięciolecia były tekstem nieznanym. Heidegger ostatecznie nosił się z zamiarem ich publikacji, lecz życzył sobie, aby stało się to w odpowiednich warunkach: tekst winien mieć właściwie przygotowanych do lektury czytelników. Służyć temu miało wyraźne zastrzeżenie autora, aby wydać *Przyczynki...* po uprzednim opublikowaniu innych jego tekstów. Z aforystycznej, metaforycznej formy dzieła płynie także zalecenie Heideggera, aby edycji nie opatrywać przypisanymi ani wyjaśnieniami – lektura tekstu ma być obcowaniem z wydarzeniem samego bycia, czyli ze specyficznym nieredukowalnym do jakichś wspólnych, powszechnych kategorii doświadczeniem, emocjonalnym odczuciem lub wczuciem się w to, co zakryte, a odsłaniające się – darzące się. *Przyczynki...*, w tym sensie mają zabrać czytelnika w drogę („drogi, nie dzieła” – sławne określenie Heideggera odnośnie do swoich pism), ale jest to droga samotnika, tajemnicze przemierzanie bezdroży bycia i wczuwanie się w nie. Jak to zadanie zrealizować? Po prostu, trzeba się oddać powiadaniu samego bycia, czyli podążać za znakami w *Przyczynkach...*, i w taką podróż postanowiłem się wybrać, a książka ta jest jej efektem.

Proponuję zatem przemierzenie drogi wydarzania bycia. Opisuję tę drogę, przemierzając fugi: *der Anklang* – Rozbrzmienie, *das Zuspiel* – Rozgrywka, *der Sprung* – Skok, *die Gründung* – Gruntowanie, *die Zukünftigen* – Przyszli, *der letzte Gott* – Ostatni bóg. Nie poświęcam się jednak opisowi poszczególnych fug, z każdej z nich staram się raczej wydobyć „człony” – elementy, z których ową drogę można by wytyczyć. Podzieliłem więc książkę na rozdziały, w których przedstawiam wydobyte z wnętrza fug „człony”.

Mój wywód odwołuje się bezpośrednio do tekstu Heideggera, dlatego staram się zawsze posługiwać oryginałem i idąc za filozofem, odnajdywać w polszczyźnie „najlepsze” odpowiedniki niemieckich terminów czy słów używanych przez autora. Zawsze



zatem punktem wyjścia i punktem odniesienia jest dla mnie niemiecki oryginał. Oczywiście, osobnym problemem pozostaje kwestia języka Heideggera i jego przekładów. W języku polskim dysponujemy ważnym przekładem *Przyczynków...* autorstwa Bogdana Barana i Janusza Mizery. Nie sposób podważyć ich kompetencji, a także znajomości filozofii Heideggera i jego stylu. Zasadniczo zarówno Baran, jak i Mizera wypracowali specyficzny polski język niemieckiego filozofa, który do dziś jest powszechnie używany w pracach o jego filozofii. W pełni akceptuję i przyjmuję ich zalecenia. Niemniej Heidegger językowo wymaga szczególnego podejścia, co z rosnącą siłą ujawnia się wśród polskich badaczy jego myśli. Szczególnie dwóch zasługuje tu na wyróżnienie, mianowicie Wawrzyniec Rymkiewicz oraz Łukasz Kołoczek. Proponują oni podejście radykalne, co przejawia się w transponowaniu myśli filozofa na polski obszar językowy, to znaczy w filozofowaniu o byciu w języku polskim, tak jak Heidegger filozofuje o nim w języku niemieckim. Prowadzi to w pewnym sensie do zakwestionowania dotychczasowej tradycji translatorskiej dzieł Heideggera oraz do odrzucenia ciężkiej i powtarzanej niemal nagminnie opinii, że język Heideggera pełen jest neologizmów i zamyka się w dziwacznej, wymyślonej przez niego strukturze językowej. Nie ma to nic wspólnego z rzeczywistością, ponieważ sam filozof wielokrotnie podkreślał, że w celu opisu bycia nie ma potrzeby tworzenia jakiegoś nowego sztucznego języka, jako że wystarczą korzystanie z języka potocznego, naturalnego i powrót do jego źródeł. Ów powrót jest odsłanianiem zakrytej treści oraz znaczenia, zatem odkrywaniem właściwych sensów terminów i słów, co sprawia, że odsłania się zakryte źródło – samo bycie. Taki zabieg należy przenieść do polszczyzny i to starałem się w skromnym zakresie uczynić.

W celu realizacji wskazanego zamiaru podzieliłem pracę na kilka rozdziałów, w których „źródłowo” w transpozycji na język polski próbuję opisać odsłaniające się w wydarzeniu bycie. Czynię to, opierając się na fugicznych motywach, w których do głosu

dochodzi bycie, niemal w muzycznym motywie fugi, to znaczy staram się wychwycić odsłanianie – wydarzenie bycia na różne sposoby „brzące” w fugach Heideggerowych *Przyczynków...* Powzięty zamiar zdeterminował strukturę pracy, którą, jak wspomniałem, złożyłem z kilku rozdziałów. Ich kolejność nie jest przypadkowa, choć muszę zaznaczyć, że podobnie jak w muzycznej fudze, nie determinuje jej wzajemne wynikanie, co w zasadzie stanowi o pewnej autonomiczności poszczególnych części.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział I pod tytułem *Ereignis* – *wydarzenie* otwierający rozważania odnosi się do głównego motywu Heideggerowego namysłu nad byciem, czyli do „wydarzenia”. W rozdziale II tytułowanym *Fuga bycia* próbuję odnieść się do znaczenia fugicznego ujęcia bycia i konsekwencji, które z takiego nastawienia wynikają. Rozdział III zatytułowany *Metafizyka bytu i metafizyka bycia* jest próbą opisanego fundamentalnego w koncepcji Heideggera rozdziału filozofii na dotychczasową „metafizyczną” tradycję skupioną na byciu, którą autor odrzuca, i na proponowaną przezeń drogę ku odsłaniającemu się w wydarzeniu byciu. Kolejny, czwarty rozdział opatrzony tytułem *Wiara i wiedza* stanowi próbę ujęcia przedstawionego w *Przyczynkach...* rozdzielenia wiedzy i wiary – dwóch sposobów ujmowania tego, co „jest”, które w dziejach filozofii ukształtowały znany podział na teologię i filozofię. Wreszcie finalny, piąty rozdział pod tytułem *Ostatni bóg* jest próbą „spięcia” Heideggerowego namysłu nad wydarzeniem bycia przez odniesienie do doświadczenia „boskości”, którą Heidegger rozumiał specyficznie. Bóg-boskość odarty z sakralnego i religijnego charakteru wyraża w ujęciu tego filozofa w pewnym sensie najgłębsze pragnienie i być może najgłębszy sens ludzkiego trwania. *Tylko bóg mógłby nas uratować* – taki tytuł nosi sławny wywiad z Heideggerem przeprowadzony przez redaktora naczelnego „Spiegla”, opublikowany (na wyraźne życzenie filozofa) dopiero po jego śmierci. Motyw „ostatniego boga” w *Przyczynkach...* może być niejako spoiwem (jest to jedno ze znaczeń fugi) całości przeprowadzonych rozważań.

Muszę jeszcze poczynić kilka uwag odnośnie do formalnej struktury pracy. Najważniejszym punktem odniesienia wszystkich przeprowadzanych w pracy analiz czynię zawsze tekst *Przyczynków...* Jestem przy tym przekonany, że jedyną możliwość odniesienia się do zamysłu Heideggera daje oparcie się na oryginalnym tekście niemieckim i transponowanie znaczeń w obszar polszczyzny. Zatem oryginał niemiecki jest podstawowym źródłem. Zarazem nie neguję i nie odrzucam wspomnianego polskiego przekładu *Przyczynków...* przygotowanego przez świetnych fachowców (Bogdan Baran i Janusz Mizera), choć odgrywa on rolę pomocniczą – głównie w poszukiwaniach in spiracji i drogi do odkrycia znaczenia poszczególnych elementów myśli Heideggera. Ogromną rolę odgrywa przy tym znakomita propozycja tłumaczy, aby kluczowy niemiecki termin Heideggera *das Ereignis* oddać za pomocą polskiego słowa *wydarzenie*, które nabiera tym samym wyjątkowego i właściwego w tym kontekście charakteru. Zapis *wydarzenia* z literą *a* różni się od zwykłego *wydarzenia*, co sprawia, że można się zbliżyć do najważniejszego znaczenia, jakie terminowi *das Ereignis* nadaje Heidegger. Zawsze więc używam terminu *wydarzenie* i jego derywatów: *darzyć*, *obdarzyć*, *wydarzyć się*, *dar* na określenie tego, co Heidegger wyraża terminami, w których występuje rdzeń *eignen*. Podsumowując: niemiecki oryginał *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* jest źródłem podstawowym, a polski przekład służy rozpoznawaniu pewnych obszarów znaczeniowych.

Inny problem dotyczy literatury dodatkowej i można go podzielić na dwa zagadnienia. Jedno odnosi się do pozostałych prac Heideggera, z których starałem się praktycznie nie korzystać. Materiałem do mojego studium są bowiem *Przyczynki...* i żeby ukazać ich istotę, należy potraktować je autonomicznie, co zresztą sugeruje sam Heidegger, w zasadzie nie czyniąc (z małymi wyjątkami) odwołań do innych swych dzieł. Drugie zagadnienie dotyczy prac badaczy myśli Heideggera, a przede wszystkim badaczy samych *Przyczynków...* Można tu zauważyć pewną specyfikę związaną z tym, że w ogromnej światowej literaturze dotyczącej filozofii Heideg-

gera, bądź co bądź jednego z największych i najpopularniejszych filozofów XX wieku, prace dotyczące samych *Przyczynków...* stanowią nader skromną ich liczbę. Staralem się do większości z nich dotrzeć i uwzględnić je w moich analizach; niemniej charakter tekstu i mojej próby jego ujęcia spowodował, że cytuję tę literaturę w skromnym zakresie i tylko tam, gdzie wydawało mi się to niezbędne. W obszarze języka polskiego chciałbym podkreślić szczególne znaczenie trzech pozycji. Są to: książka Janusza Mizery oraz dwie monografie Łukasza Kołoczka. Monografia Mizery była dla mnie pierwszym zetknięciem się z tematyką *Przyczynków...*, była też powodem mojego zainteresowania tym dziełem Heideggera. Z kolei książki Kołoczka dzięki znakomitym analizom oraz intuicjom autora dały mi hermeneutyczny warsztat do przeprowadzenia dekonstrukcji tekstu, a zarazem jego transpozycji na język polski. W skromnej próbie własnych ustaleń posługiwałem się i szeroko się odwoływałem do propozycji Kołoczka, uważając jego inicjatywę transpozycji za przełomową i w obszarze polszczyzny decydującą.

Chciałbym serdecznie podziękować recenzentowi Panu Profesorowi Sławomirowi Raubemu, którego wnikliwa lektura i cenne uwagi z pewnością przysłużyły się książce. Najszczerze podziękowania składam również Pani Redaktor Małgorzacie Pogłódek, której dogłębna językowa „dekonstrukcja” tekstu sprawiła, że nabrał on właściwego wymiaru. Zarazem dziękuję także Pani Redaktor za ogromną cierpliwość i wytrwałość w trudnej ze mną współpracy.



## Rozdział I. Ereignis – wydarzenie

*Ereignis* (wydarzenie) wydaje się kluczem do przedstawionej w *Przyczynkach do filozofii...* koncepcji namysłu, zwrotu dokonującego się w później filozofii Heideggera<sup>1</sup>. Znaczenie tego terminu podkreśla autor już na pierwszych stronach tekstu. Heidegger zaznacza, że właściwym tytułem dzieła jest podane w podtytule określenie *Vom Ereignis – Z wydarzania*. Jak pisze: „Wszelako ofi-

<sup>1</sup> Ocena próby Heideggera przedstawionej w *Przyczynkach...* jest różna, o czym wspomniałem już we *Wstępie*. Od zachwytu wyrażonego na przykład przez Janusza Mizerę (zob. J. MIZERA: *W stronę niemetafizycznej filozofii. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków 2006, s. 10) do wyraźnego dystansu. Być może najlepiej dzieło to podsumował Kamil Sipowicz: „Dla wielu akademickich filozofów ta praca Mistrza z Niemiec jest przez paradoksalny i niejasny język kłopotliwym wyzwaniem. Nie są to rejon, gdzie Adorno, Tugendhat, a nawet Jaspers, Bloch, czy Sartre zapuściliby się kiedykolwiek” (K. SÍPOWICZ: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2005, s. 27). Ciekawy pogląd głosi uznany znawca Heideggera John Richardson: „For the Heidegger's later view there is no single dominant work – no book in which he gives detailed statement to the full range of this new ideas, as he had done in »Being and Time«. His interpreters' regret at this absence showed in the long anticipation and then reception of a »secret work« written 1936–39, just after his turning: »Contributions to Philosophy: From Ereignis« (often referred to as »the Beiträge«). This was long rumored his second magnum opus, and was so greeted by many when it was finally published in 1989. [...] But it is mostly in very rough order, and lacks the density, the thought through detail, that characterizes »Being and Time«. There is no second »great work«, and no comprehensive statement of Heidegger's view »after the turn«. We will for the most part be looking at essays with narrower ambitions – though insofar as all of them try to speak of being (and *Ereignis*), they have (Heidegger thinks) the very highest ambition”. J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 206–207.

cyjny tytuł [chodzi o określenie *Przyczynki do filozofii* – J.S.] o tyle odpowiada »rzeczy«, że w epoce przejścia od metafizyki do myślenia dziejów bycia można poważić się za ledwie na próbę tego, by myśleć z wnętrza bardziej źródłowego podstawowego nastawienia w kwestii prawdy. [...] Przyszłe myślenie to myślobieg, dzięki któremu w pełni dotychczas skryty obszar istoczenia Bycia zostanie przebieżony, dopiero wtedy oświetlony i w swoim najbardziej własnym charakterze wydarzania osiągnięty<sup>2</sup>.

Autor wypowiada więc główne postulaty swojej filozofii, która skupia się na odsłanianiu bycia, jest myśleniem owego bycia, ale też jego osiągnięciem. Owo osiągnięcie bycia to ujmowanie jego ziszczania się w wydarzaniu, zatem z wydarzania wyłania się bycie. *Przyczynki...* nie są więc dziełem opisującym coś przedmiotowego. Nie są opowiadaniem o wydarzaniu bycia, lecz są próbą powiadania (*sagen*) z wydarzania. W rezultacie zastępują typ narracji odnoszącej się do określania, czym samo wydarzanie bycia jest (podążania

---

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996, s. 11. Por. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 3. Pomimo zwrócenia przez autora uwagi na ważność zasadniczego tytułu dzieła *Z wydarzania* nie powinno się jednak jako „bez znaczenia” traktować pierwszego członu tytułu, to znaczy *Przyczynki do filozofii*. Niemiecki termin *Beiträge*, który tłumaczymy jako *przyczynki*, nie oznacza bowiem jedynie czegoś mało znaczącego lub wprost niczego nie wnoszącego. Niemiecki czasownik *tragen*, który jest tu rdzeniem, znaczy między innymi (pochodząc od łacińskiego *trageo, tragere*) *nosić, ponieść, nieść*. Zatem *Beiträge* można przełożyć jako *wnoszenie, przynoszenie*. Otwiera to drogę do intrygujących rozwiązań dotyczących samego tytułu, który wymyka się „sztampowemu” rozumowaniu, nawet temu zasugerowanemu przez Heideggera w rzeczonym fragmencie o „oficjalnym” tytule. *Przyczynki...* nie są bowiem tylko kolejnym dodatkiem czegoś drobnego lub zgoła nieważnego do filozofii – nie pełnią funkcji jedynie „przyczynkarskiej”, lecz przynoszą jej coś w domyśle ważnego (fundamentalnego). Można więc sam tytuł „rozpoznać” jako „Wnioski do filozofii. Z wydarzania”, czyli to, co bycie w wydarzaniu „wnosi” do filozofii. Sensowny wywód prowadzący do takiego wniosku, zarazem wielce inspirujący odnaleźć można w Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 21–22.

drogą bytu, określania jego istoty) i zmierzają do wyrażenia wczucia się w samo owo wydarzenie. *Ereignis* nie jest mutacją czy przekształceniem bytu, nie jest jakimś nowym określeniem jego istoty. *Ereignis* wskazuje samo bycie, które się wydarza, i które udziela się człowiekowi, jest przezeń przyswajane, zawłaszczane<sup>3</sup>.

Dochodzi do przemiany człowieka – ten z istoty rozumnej (*animal rationale*) staje się kimś, w kim ujawnia się bycie, który jest „tu oto” (*Da*) byciem (*sein*). Autor ujmuje to następująco: „Nie chodzi już więcej o to, aby wychwytywać »o« czegoś i przedstawiać sobie jakąś przedmiotowość, lecz o to, aby oddać się na własność wydarzenia, co przynosi całkowitą istotową przemianę człowieka ze »zwierzęcia rozumnego« (*animal rationale*) w »to oto bycie« (*Da-sein*). Z tego względu odpowiedni tytuł brzmi *Z wydarzenia*. I nie mówi to wcale, że o nim będzie tu mowa, lecz jedynie znaczy to, że: z wydarzenia wy-darza się jakieś myślowo-powiadane przynależenie do bycia i do słowa »tego właśnie« bycia”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Podane tu określenia związane są z niemieckim czasownikiem *eignen*, mają zatem wspólny semantyczny rdzeń. W polszczyźnie *przyswajanie*, *zawłaszczanie*, *wydarzenie* zbudowane są z innych rdzeni, dlatego trudno znaleźć między nimi łączność. Jest to sporą przeszkodą ciążącą szczególnie mocno nad próbą właściwego odczytania Heideggerowych *Przyczynków...* Rozwiązaniem wydaje się zastosowanie czegoś na kształt transpozycji – przeniesienia Heideggerowego myślenia w żywioł polszczyzny. Dobry przykład takiej metody stanowi postulat transpozycji, który wysuwają badacze z kręgu języka angielskiego. Gorącym zwolennikiem takiej koncepcji jest zasłużony dla popularyzacji Heideggera w żywiole angielszczyzny Parvis Emad. Zob. P. EMAD: *On the Way to Heidegger's „Contributions to Philosophy”*. London 2007, s. 10–11.

<sup>4</sup> „Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eygnis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (*animal rationale*) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäße Überschrift lautet daher Vom Ereignis. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: Vom Ereignis er-eignet ein dankerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort »das« Seyns”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 3. Przekład własny. Porównaj *Wstęp* do niniejszej książki. Zdecydowałem się na taką wersję, chcąc podkreślić dwie kwestie. Przede wszystkim przybliżyć polskiemu czytelnikowi kluczowy, moim zdaniem,



Samo wydarzenie daje się ująć w odniesieniu do człowieka, może zatem w tym kontekście być analizowane. Zaznacza się bowiem niejako obopólna zależność: człowiek ujmuje swe określenie i świadomość swego bycia z perspektywy wydarzenia jako „tu” egzystujący byt, który staje się świadomy samego bycia (zatem nie jest już „zwierzęciem rozumnym”); zarazem jednak wydarzenie nabiera swej treści dzięki temu, że staje się przyswajane-zawłaszczane (pamiętajmy o znaczeniu terminu *eignen*<sup>5</sup>) przez człowieka. Heidegger wyraża to następująco: „Hier ist das Ereignis auf den

---

zwrot *dem Er-ignis übereinget zu werden*, w którym w oryginale dwukrotnie występuje rdzeń *eignen* – raz zastosowany jako rzeczownik „wydarzenie”, za drugim razem – jako rdzeń czasownika z przedrostkiem. Proponowany polski przekład tego zwrotu jako *by zostać przyswojonym wydarzeniu* (zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 11) nie pokazuje tego fonetycznego (i semantycznego) związku między rzeczownikiem i czasownikiem. Słowo *przyswojenie* oddaje tu znaczenie niemieckiego czasownika *übereignen*, który znaczy *przekazać, przekazywać, przynosić na coś lub kogoś*. W wybranym przez tłumacza polskim *przyswojeniu* nie widać oryginalnego związku z *wydarzeniem*. Dlatego wydaje mi się, że formuła, jaką zaproponowałem, to *znaczy oddać się na własność wydarzenia*, pomimo widocznej ułomności (parafrazowania?) lepiej ujmuje sens tego wyrażenia, ponieważ w zwrocie *oddać się na własność* jako odpowiedniku niemieckiego czasownika *übereignen* wybrzmiewa *darzenie (oddać)* związane z wydarzeniem. Drugim problemem, który chciałem zasygnalizować, jest końcowe zdanie analizowanego fragmentu mówiące o tym, że z wydarzenia wydarza się przynależenie byciu i właśnie w tym byciu *przynależenie słowu*. Heidegger podkreśla zatem moment przynależności do bycia i do jego słowa.

- <sup>5</sup> Trzech polskich autorów bardzo uważnie rozpatruje niemiecki termin *Er-ignis* z uwzględnieniem znaczenia rdzenia *eignen*. Są to Cezary Wodziński, Kamil Sipowicz oraz Łukasz Kołoczek. Każdy zwraca uwagę na szerokie pole znaczeniowe niemieckiego czasownika *eignen* i niefortunny w języku polskim związek między terminami *wydarzenie*, *darzenie* i *przyswojenie*, *zawłaszczanie*. Można bowiem *Ereignis* potraktować jako *właściwość* (od *zawłaszczyc*, *przyswoić sobie*), co prowadzi w stronę rozumienia kategorii Arystotelesa. Otwarcie na wydarzenie bycia nie skutkuje jednak posiadaniem jakiejś właściwości, lecz jest raczej „swojością”, *zawłaszczaniem* tego, co „własne, swoje”. Dobrze ujmuje to wspomniany Sipowicz. Z kolei Parvis Emad proponuje w języku angielskim przełożenie tego terminu jako *enowning*, co właściwie oddaje semantykę rdzenia. Zob. P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 33.

Menschen zu gesehen, der aus ihm als Dasein bestimmt wird"<sup>6</sup>, co tłumacząc: „Tutaj wydarzenie jest postrzegane od strony człowieka, który z niego staje się określony jako tu oto bycie"<sup>7</sup>. Kluczowe w cytowanym fragmencie wydaje się rozpoznanie znaczenia użytych przez autora przedrostków *auf* i *aus*. Przedrostek *auf* jest odniesieniem *do*, nakierowaniem *ku* lub też, jak w słowie *Aufbau*, odbudowaniem, nadbudowaniem, wznoszeniem z czegoś bądź wznoszeniem *na* czymś. Wynikałoby więc z tego, że wydarzenie postrzegane z perspektywy człowieka jakoś się jawi, a to, jak się jawi, wynika właśnie z (odniesienia *do*) niego. Ponieważ człowiek wyłania się z (*aus*) wydarzenia, ale zasadniczo odmieniony, to znaczy z człowieka jako *Mensch* przeistacza się w człowieka jako *Dasein*, czyli w bycie „tu oto” albo bycie „oto”, to w konsekwencji można przyjąć, że z gatunkowo ujętego człowieka, niejako ze zwykłego członka gatunku (wspólnoty), „człowiek” przemienia się w nośnik bycia, w istotę, w której wyłania się bycie. Z wydarzenia wyłania się więc (*aus*) *Dasein*, zatem wydarzenie jest dla Heideggera ukazaniem istoty człowieka jako bycia świadomego „tu oto”, zanurzonego w czasie i przestrzeni (pamiętajmy o istnieniu jako *pozycjonowaniu – Position*)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 407.

<sup>7</sup> Por.: „Patrzymy tu na wydarzenie w odniesieniu do człowieka, który z niego bierze określenie siebie jako jawnobycia”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 375. Zob. także J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 272.

<sup>8</sup> *Position* oznaczało w niemieckim w czasach Immanuela Kanta istnienie – egzystencję. Heidegger znakomicie rozumiał istotę tego terminu i jego znaczenie dla właściwego wychwycenia treści istnienia. Problem ten szeroko omawia w wykładach poświęconych fenomenologii. Zob. M. HEIDEGGER: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2009, s. 42–46. Przy okazji warto zauważyć, że także termin *Dasein* dla Kanta oznaczał istnienie (zob. choćby tytuł podrozdziału z *Krytyki czystego rozumu: O niemożliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga*, podrozdziału który po niemiecku brzmi: *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes*). Warto zaznaczyć, że wydobyte tu przez Heideggera znaczenie *Dasein* jest inne i specyficzne dla jego myśli, choć źródłowo sięgające do Diltheya, w którego ujęciu oznaczało życie. Swoiste znaczenie terminowi *Dasein* nadał także Jaspers.

W tym samym paragrafie (255 – *Die Kehre im Ereignis*) wydarzeniu Heidegger nadaje postać zwrotu – *Kehre*, ponieważ dopiero w nim, gdy wydarzenie osiąga najdalszy zasięg, zyskuje ono najpełniejsze dzianie się, czyli istnienie<sup>9</sup>. Karol Tarnowski podkreśla znaczenie wydarzenia jako dziejowości bycia w prawdzie owego bycia. W tym sensie jest ono niepowtarzalne – wydarzenie ziszcza się jako jednorazowe<sup>10</sup>. Wydarzenie to dar dla człowieka<sup>11</sup> i dzięki niemu zasadniczo staje się on *Dasein*. Tarnowski eksplikuje jeszcze zawarte w *Przyczynkach...* określenie wydarzenia jako zdarzenia się, dziania się „dialogu” między *Dasein* i byciem. Ów dialog można rozumieć jako fugowanie–skupienie *Dasein* i bycia (albo wypełnienie „szczeliny” pomiędzy nimi). I właśnie gdy bycie zostaje odniesione do człowieka, wówczas sprawia pojawienie się owego „zwrotu”. Wydarzenie zwrócone ku człowiekowi, ukazujące przed nim bycie w „dzianiu się”, powoduje, że przemienia się on w bycie „tu”, co znaczy, że nie jest już nieświadomym bytem, ale otwiera się przed nim bycie. Tak rozumiany, przemieniony człowiek uświadamia sobie, że sam jest byciem określającym się w czasie i przestrzeni (pozycjonującym się), czyli że zdołał osiągnąć stan absolutny, uległ totalnej przemianie nakierowanej na grunt i właściwą podstawę. Zdaniem Tarnowskiego<sup>12</sup>, totalność i absolutny wymiar tego zwrotu wyrażają się w tym, że wydarzenie rozumie Heidegger jako dzianie się, niemal darowanie, wy-darzenie dziejowe.

---

<sup>9</sup> Problem „zwrotu” jest szeroko omówiony w literaturze przedmiotu. Kompleksowe streszczenie tego zagadnienia zob. na przykład w: J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 204–213; P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 116–117.

<sup>10</sup> Zob. K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott*. W: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 347.

<sup>11</sup> Stwierdzenie, że wydarzenie jest darem dla człowieka, wypadnie uznać za dość ryzykowne. Takie rozumienie odrzucał na przykład J. Derrida. Szerzej na ten temat i na temat sporu, jaki toczył się wokół kategorii „daru”, zob. U. IDZIAK: *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*. Kraków 2009.

<sup>12</sup> Zob. K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 347.

Dzieje w wydarzeniu eksplikują swój nowy zwrot: inny początek, który prowadzi do nowej „epoki”, czyli do czasu dziejowego rozumianego w sensie zwrotu ku innemu, ku prawdzie bycia. Ów inny początek wyznacza nowy rytm w dziejach i nową filozofię. Filozofia tym samym dzieje się od pierwszego początku, to znaczy od tego, co było u jej źródeł w Grecji, aż po inny początek, który nadszedł wraz z namysłem Heideggera i jest odkrywaniem tego, co pozostawało dotychczas zakryte, zapomniane, a co tkwi u jej podłoża od początku (pierwszego) jej dziejów. Dzieje filozofii toczą się zatem od pierwszego początku do innego początku, przy czym pierwszy początek, który ujawniał, lub lepiej powiedzieć: nakierowywał, na prawdziwy, właściwy grunt, został przesłonięty skupieniem się na bycie, a nie na byciu. Heidegger śplata *zwrot* – *Kehre* w wydarzeniu z wydarzeniem przekształcającym człowieka we właściwą istotę. Człowiek jest oto świadomy swego bycia, ale również ma świadomość bycia wszystkiego, co go otacza. Owo *Dasein* – *tu oto bycie* – otwiera, umożliwia odkrywanie zapomnianej podstawy tego, co „jest” u samego podłoża wszystkiego, czyli właśnie tego, że „jest”, i dopiero dzięki temu, że jest, jest czymś. Bycie okazuje się dla człowieka wyzwaniem, ujawnia się wobec niego, staje się dla niego jasne, a to daje mu możliwość uświadomienia sobie tu oto teraz bycia jako jawnego, co oznacza świadomego bycia – *Dasein*<sup>13</sup>.

Heidegger pisze o przyswajaniu jawności, a to prowadzi człowieka – *Dasein* do niego samego i do prawdy tego, co odkrywane. Dodatkowo nabiera świadomości, czym jest byt, ponieważ utwierdza go bycie. W ten zatem sposób w *Dasein* rodzi się poznanie miejsca, jakie zajmuje byt wobec bycia i pierwotności, pierwszeństwa bycia przed bytem, co w kontekście całości wywodów filo-

---

<sup>13</sup> „Jedesmal ist das »Da« ebenso wie anfänglich die aletheia ungefragt. Und dieses »Da« ist je nur das abkünftige Offene, daas die Richtigkeit des Vorstellens für sich und ihre eigene Möglichkeit in Anspruch nehmen muß”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 306. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 190–192.

zofa jest odsłonięciem czegoś fundamentalnego, to znaczy zwrotem w stronę innego początku. Ów inny początek oznacza ruch w stronę bycia zapomnianego i zakrytego przez byt, czyli jest to odrzucenie, lub dokładniej mówiąc: przewyciężenie pierwszego początku filozofii (metafizyki), w którym co najmniej od czasów Platona i Arystotelesa rozważa się systemowo byt, pomijając (zapominając) bycie. Heidegger ma świadomość dokonania w jego mniemaniu fundamentalnego zwrotu, który stawia w ogniu krytyki całą tradycję filozoficzną Zachodu. *Dasein* staje się świadkiem, a zarazem stróżem powrotu do właściwego namysłu prowadzącego ku wydarzeniu bycia – filozof zarysowuje projekt innego początku, którego sens właśnie na tym polega. Tarnowski podkreśla silnie akcentowany przez autora fakt powrotu i postulat odkrywania bycia. Dzieje się to wobec człowieka tu oto świadomego bycia, dlatego też *Dasein* staje się nazwą wskazanego powrotu jako zwrotu ku byciu. Możliwe, że dobrze wyraża to następujący fragment<sup>14</sup>: „Da-sein is das Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmittle der Kehre des Ereignises”<sup>15</sup>. W przekładzie czytamy: „Jawno-bycie jest dziejbą rozwierania się ośrodka nawrotu zwrotu wydarzenia”<sup>16</sup>. Chodziłoby więc o to, że człowiek jako *Dasein* jest tym, w kim dzieje się/pojawia się samo sedno, centrum zwrotu wydarzenia. Zwrot wydarzenia dzieje się w człowieku i wobec niego. Autorzy polskiego przekładu wprowadzają rzadko używany termin *dziejba*<sup>17</sup> jako odpowiednik niemieckiego rzeczownika *Geschehnis*. To słowo uwzględnia moment dziejowy, tak silnie akcentowany przez Heideggera. Podobnie, choć używając innego słowa, przekłada ten termin Tarnowski. Tłumaczy bowiem: „Da-sein jest wydarzeniem rozwarcia się ośrodka przemiany zwrotu w Ereignis”. Dla niego zatem *Geschehnis* to wydarzenie albo coś, co

<sup>14</sup> Przywołuje go K. Tarnowski (s. 347) i od niego go zaczerpnąłem.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 311.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 289.

<sup>17</sup> Terminu tego używa Bolesław Leśmian: *Dziejba leśna* w tomiku wierszy, B. LEŚMIAN: *Dziejba leśna*, Warszawa 1938.

się wydarza, a to naprowadza na działanie się i na dzieje<sup>18</sup>. Dziejba będzie więc wydarzeniem, zdarzeniem się i dotyczyć będzie człowieka, któremu się zdarza albo w którym dzieje się rozwarcie *Wendungsmittle*, czyli ośrodka zwrotu, nawrotu cechującego wydarzenie – Ereignis. Innymi słowy, zwrot wydarzenia dzieje się wobec człowieka i odsłania przed nim bycie, które jednak ujawnia się specyficznie, to znaczy sprawia, że w człowieku rozwiera się, rozpada się ono na strony, które wzajemnie do siebie zwrócone tworzą to, co nawraca. Heidegger wyraża ten proces, używając rzadkiego już dziś w niemieckim słowa *Erklüftung*, które za Łukaszem Kołoczkiem przekładam jako „rozwieranie się”, czyli proces prowadzący do powstania pęknięcia, rozpadliny. Kołoczek zwraca uwagę na znaczenie tego terminu dla uchwycenia istoty wywodów filozofa, pisze bowiem: „*Erklüftung* tłumaczy się jako rozwieranie się, czyli ruch powstawania rozpadliny. W przytoczonym fragmencie słowo to pozostaje w ścisłym związku z *Er-eignung*, tak ścisłym, że można nawet powiedzieć „*Erklüftung* ist *Er-eignung*”. Tożsamość pozostaje oczywiście fugiczną przynależnością<sup>19</sup>. Decydująca – z perspektywy mojego wyvodu – okazuje się konstatacja, że rozwierające się wydarzenie pozwala się wyłonić stronom, które nawzajem się od siebie odwracają (*abkehren*) i tym samym do siebie zwracają (*zukehren*)<sup>20</sup>. Myślę, że autor trafnie wychwycił intuicję

---

<sup>18</sup> Podobnie czyni Ł. Kołoczek, który tłumaczy rzeczzone zdanie następująco: „Da-sein jest działaniem się rozwierania ośrodka nawrotu zwrotu wydarzenia”. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013, s. 105.

<sup>19</sup> Muszę poczynić tu pewną uwagę. Autor komentuje dłuższy fragment tekstu Heideggera, zaczynający się od analizowanego przeze mnie zdania. Następne zdanie zaczyna się od przywołanego „*Erklüftung ist Er-eignung...*”. Wyrażenie zatem rozwieranie się jest wydarzeniem. Wydarzenie rozwiera się, jego dynamiczny ruch prowadzi do pęknięcia i pojawienia się szczeliny, czegoś pomiędzy, zarazem z wydzieleniem dwóch „części” stron. Tu akcent pada na wydarzenie. Mnie z kolei chodzi o wyróżnienie (choć w sensie ścisłym jest to również jakieś rozpadnięcie się) sensu zwrotu wydarzenia.

<sup>20</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 106.

Heideggera dotyczącą znaczenia ujawniania się bycia w wydarzeniu jako zwrocie wobec człowieka, który może owo wydarzenie zwrotu uchwycić. Bycie, darząc, dzieje się względem człowieka jako jawno-bycie (*Da-sein*) i sprawia rozdarcie się, niejako podział lub, być może lepiej, wywołuje dynamiczne rozdarcie jako pęknięcie i powstanie szczeliny oddzielającej momenty bycia – jego zróżnicowania na najdalsze skrajności. Zwrot wydarzenia następuje w człowieku, „dzieje go” – jeśli można tak powiedzieć – a to sprawia, że bycie ujawnia się jako rozdarte między skrajne momenty – wychylenia, a tym samym różnicuje, wyróżnia w sobie (to znaczy w bycie) to, co w sensie właściwym jest jednym, ale ukazuje się w zróżnicowaniu. Dla człowieka jest to uchwycenie właśnie tu oto bycia, momentu bycia „własnego” (*przywłaszczenie sobie, swojość*), ale też bycia w świecie otoczonym innymi „byciami”. Taka świadomość otwiera na ujawnienie się w wydarzeniu samego bycia, które staje się dziejowe i zróżnicowane na momenty dynamicznie do siebie zwrócone i odwrócone zarazem. Oba te momenty: zwrócenia i odwrócenia, zawierają zwrot, zatem jest tu istotny, ponieważ w procesie rozwierania się staje się on od-wróceniem i z-wróceniem. W polszczyźnie odnajdujemy podobne zróżnicowanie w czasowniku *wrócić*, choć należy właściwie uchwycić jego znaczenie. *Wrócić* wyraża bowiem ruch, tak jak niemiecki czasownik *kehren*, i ów zwrot jest tu istotny<sup>21</sup>.

Zwrot wydarzenia to jego (wydarzenia) ruch, będący ruchem samego bycia darzącego się *Dasein* – darzącego się człowiekowi. Człowiek wychwytyje znak tego, co ma nadejść, co nadchodzi z przelotnością, czyli przechodzącego obok boga. Zwrot zatem otwiera i przygotowuje człowieka na przyjęcie ostatecznego boga, który jawi się tylko na moment. Nadejście przelotnego boga otwiera człowieka jako *Dasein* na przyszłość, a tym samym – na

---

<sup>21</sup> *Kehren* odnosi się też do kierunku, ponieważ czynność ruchu (zwrotu, obrotu itp.) zawsze wiąże się nakierowaniem, ukierunkowaniem. Por. P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 110–113.

możliwość, jaką jest samo bycie<sup>22</sup>. Wydarzenie zarazem sprawia, że *Dasein* ma świadomość samego siebie – staje się sobą. Uzależnia ono od siebie człowieka, który, jak podkreśla Heidegger, należy do wydarzenia, czerpie z niego swe określenie, niemniej nie jest nim samym<sup>23</sup>. Zwrot to przywołanie przez wydarzenie *Dasein*, ponieważ dla wydarzenia *Dasein* staje się konieczne – inaczej bowiem wydarzenie się nie ujawni. Heidegger silnie akcentuje ten aspekt, ponieważ człowiek jako *Dasein* uświadamia sobie bycie i nie jest to bycie „nikogo”, lecz kogoś, czyli tu oto bycia, jawnobycia lub jeśteństwa<sup>24</sup>. Takie *Dasein* „doświadcza” boga<sup>25</sup>, boga pełnego, ostatecznego właśnie w zwrocie: „Und in der Kehre: Das Ereignis muß da Dasein brauchen, seiner bedürftend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen”<sup>26</sup>, co tłumaczę następująco: „A w zwrocie wydarzenie musi użyć

---

<sup>22</sup> „In der Kehre spielen die Winke des letzten Gottes als Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter und ihrer Herrschaftsstätte. In diesen Winken wird das Gesetz des letzten Gottes zugewunken, das Gesetz der großen Vereinzelung im Da-sein, der Einsamkeit des Opfers, der Einzigkeit der Wahl der kürzesten und steilsten Bahn”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 408.

<sup>23</sup> W odautorskim przypisie do paragrafu 255. Heidegger oznajmia: „Hier ist das Ereignis auf den Menschen zu gesehen, der aus ihm als *Dasein* bestimmt wird”. *Ibidem*, s. 407.

<sup>24</sup> *Jestestwo* to termin do zaakceptowania, ponieważ zawiera tak ważny czasownik *jest*. *Jest* gramatycznie określa oczywiście trzecią osobę liczby pojedynczej, choć może także pojawić się w zwrocie *jest się*, co w pewnym sensie nawiązuje do akceptowanego przez Heideggera niemieckiego bezosobowego *es gibt*.

<sup>25</sup> Boga zapisuję tu małą literą, aby uniknąć wszelkich konotacji z Bogiem chrześcijańskim. Jest to dość częste nieporozumienie, które wynika z tego, że najczęściej tłumaczy się po polsku Heideggerowy termin *der Gott*, używając dużej litery. Nie wydaje się to wszak uprawnione (poza oczywiście wyjątkami, kiedy Heidegger opisuje Boga chrześcijańskiego). Wróć do tej kwestii w rozdziale V. Szukając źródeł Heideggerowego stosunku do Boga wiary, szczególnie Boga chrześcijańskiego, można odwołać się do wyводу J. RICHARDSONA: *Heidegger...*, s. 52–54. Por. także, co pisze w związku z tym P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 183–184.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 407.



*Dasein*, wyznaczać jego potrzebę wyrażoną w zawołaniu i dzięki temu zaprowadzić ku przejściu mimo ostatecznego boga”. Wydarzenie w zwrocie nadaje więc właściwy sens *Dasein*, które jest mu potrzebne, co wyraża zwrot *seiner bedürfnis*, który tłumaczę jako *jego potrzebę*, mając na myśli to, że wydarzenie potrzebuje *Dasein* i przyzywa je, aby w ten sposób poprowadzić ku doświadczeniu przelotności ostatecznego boga.

Ujawnia się tu kilka ważnych motywów myśli Heideggera. Przede wszystkim wydarzenie staje wobec człowieka – *Dasein*, i wzywa go, przywołuje, czyli *zawołuje* człowieka, który dzięki wydarzeniu staje się tu oto świadomym bycia; staje się jawnobyciem, ujawniającym się byciem. To uświadomienie dotyczy zwrotu w wydarzeniu, czyli jak napisałem wcześniej, rozcięcia, rozwarcia bycia na momenty zwrotu: z-wrócone do siebie i od-wrócone od siebie. Wszystko to jest dynamiczne, porusza *Dasein*, nakierowuje je na ostatecznego boga, którego przejście obok, mignięcie pochłania *Dasein*. Ważne znaczenie ma przy tym motyw przyzwania, wezwania – *Zuruf*. Zwrot bowiem, jak pisze filozof „iśtoczy między przyzwaniem (przynależnego) a przynależeniem (wezwanego). Zwrot jest przeciw-zwrotem”<sup>27</sup>, zatem ujawnia się *Dasein* jako poruszenie w dwóch aspektach: wezwania tego, który musi być przywołany – i tym staje się człowiek jako świadomy bycia, oraz jest on zarazem uświadomieniem sobie przynależności *Dasein* do bycia. Człowiek poznaje samego siebie – *scito se ipsum*. *Dasein* odkrywa siebie i staje wobec wszechogarniającej ciszy, która jest podstawą wszelkiej mowy, każdego języka. Heidegger wskazuje, że w tym procesie następuje dojście do źródeł, ale w sensie gwałtownego skoku, o czym świadczy sens niemieckiego terminu *Ur-sprung* – *pra-skok*, wskoczenie w głębię milczącego bycia, rozdzierającego się w zwrocie wydarzenia na przeciwstawne momenty uchwytny dla świa-

---

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 376. Por.: „Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem Zugehörigen) und der Zugehör (des Angerufenen). Kehre ist Wider-kehre”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 407.

domego bycia, czyli dla człowieka. W ten sposób zwrot „zawołuje” człowieka, ale sygetycznie – milczeniem i ciszą, które stają się podstawą wszelkiej mowy, wszelkiego języka. Tak uchwycony język jest nazywaniem prawdy bycia, czyli niezakrytego bycia, a to odsłania przelotność ostatecznego boga i służy przejściu w sferę *milozenia* – syge jako ostatecznemu źródłu właściwej mowy – Sage<sup>28</sup>. Być może wobec jawności bycia i przygotowania na *przejście mimo* ostatecznego boga człowiek – *Dasein* staje (jest) w milczeniu, wezwany do oczekiwania tego, co możliwe przed otwartą przyszłością.

Wydarzenie jawi się zatem jako ostateczne, to znaczy pełne, całkowite zapanowanie nad dawnymi bogami i Bogiem<sup>29</sup>. *Dasein* w wydarzeniu szykuje się na ostatecznego boga, zarazem dawni bogowie, dawna religia i wiara jako przeszłość zostają przewyciężone. Dzięki wydarzeniu i zwrotowi człowiek – *Dasein* oczekuje ostatecznego boga, jest gotowy na jego przelotne przejście mimo (obok), a zarazem panuje nad przeszłością oraz nad całą jej ulotnością i niestabilnością: dawni bogowie i religie przychodzą i odchodzą. W tym kontekście Nietzscheańskie „Gott ist tot” nie oznacza całkowitej klęski, lecz tylko odejście, przejście do przeszłości dawnego boga, Boga religii, tradycji, rytuału, ale także boga historii wpłatanego w byt i boga metafizyki jako przedmiotu ontoteologii<sup>30</sup>.

Karol Tarnowski opisuje człowieka jako *Dasein* i odniesienie do boskości, do boga, odwołując się do sensu Heideggerowego zwrotu: „Istota tego zwrotu polega na tym, że tylko dzięki niemu następuje otwarcie się pola decyzji dotyczącej obecności lub nieobecności, pobliza lub dali, w których to, co boskie, dotyka człowieka, w ten sposób jest *Da-sein* »pomiędzy« między człowiekiem (jako

---

<sup>28</sup> O „sagiczności” jako „powiadaniu” bycia zob. B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków 2004, s. 173–175. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 112–114; P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 30–33.

<sup>29</sup> Tu Bóg dużą literą, ponieważ chodzi o Boga wiary.

<sup>30</sup> O ontoteologii w ujęciu Heideggera szerszy wywód: zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 36–60. Źródło Heidegger szuka u Platona – zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 235.

ugruntowującym historię) i bogami (w ich historii)<sup>31</sup>. *Dasein* staje się zatem dziejowy, uwikłany w dzieje (jest dziejbą – *Da-sein ist das Geschehnis*), ale jest wyzbyty przeszłości, którą jako historię tworzy człowiek rozumiany historycznie, gatunkowo<sup>32</sup>. *Dasein* patrzy na historię zarówno człowieka, jak i bogów. Owi bogowie mają własną historię, która spleta się z historią człowieka, można by rzec, że stanowi nieodłączną część owej historii. W tym znaczeniu bogowie są historyczni, nie dziejowi. W rozumieniu Heideggera tacy bogowie przemijają podobnie, jak przemija historia, i dlatego stają się martwi, umarli. Ostatni bóg inaczej: dla niego konieczne jest bycie w swym dzianiu się, czyli w wydarzeniu, a świadkiem i odbiorcą istoczącego się wydarzenia jest człowiek – *Dasein*. Zwrot jako otwarcie przestrzeni daje, przekazuje znaki nadejścia takiego pełnego boga w swym dzianiu się (dziejowości), co niechybnie kończy historię dawnych bogów. Z tej perspektywy zwrot wypełnia dwa zadania: po pierwsze, ustanawia *Dasein* w odpowiednim miejscu między człowiekiem (*Mensch*) a bogami (*Götter*)<sup>33</sup>; po drugie, w zwrocie ujawniają się wspomniane znaki. W tym znaczeniu znaki wskazują, że wraz z odejściem (ucieczką) dawnych bogów znika też wszystko to, co z ich przyjściem jest związane: insty-

---

<sup>31</sup> K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 347. Por.: „Da-sein ist das Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmitte der Kehre des Ereignisses”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 311. W polskim przekładzie *Przyczynków...* (s. 289) czytamy: „Jawno-bycie jest dziejbą rozwierania się ośrodka nawrotu zwrotu wydarzenia”. Moja propozycja jest taka: „*Dasein* jest dziejbą wydzielenia się ośrodka przemiany zwrotu wydarzenia”. Chodzi bowiem o to, że *Dasein* w dziejowej świadomości wprowadza podział (rozdział) ruchu zwrotu wydarzenia, to znaczy człowiek – *Dasein*, będąc uwikłany dziejowo, wychwytuje rozdzielające się w ruchu wydarzenie wychwycone w swoim zwrocie.

<sup>32</sup> Immanuel Kant na przykład historię określa zawsze jako historię człowieka, historię gatunku ludzkiego. Historia swój sens czerpie tylko z perspektywy ludzkiej, poza człowiekiem nie ma historii.

<sup>33</sup> „Ausbruch und Verlassenheit, Wink und Einkehr sind die in sich zusammengehörigen Geschehnisse der Eignung, in denen, scheinbar nur vom Menschen her gesehen, das Ereignis sich eröffnet: Mensch-Welt-Erde-Götter (Da)”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 310.

tucje, tradycje, religie, to zaś znaczy, że historyczni bogowie znikają w annałach przeszłości (historii) wraz ze swym końcem. Ich koniec jest określony przez ich byt.

Inna rola znaku to przygotowanie na przyjście ostatecznego boga. Znaki odsłaniają się przed przekształconym człowiekiem jako ujawnianym dla siebie byciem. Znaki są „wymiarom” przyzywania bycia i boga. Heidegger pisze, że w zwrocie owe znaki „igrają”, czyli w pewien sposób są w ciągłym ruchu, niestałe, impulsywne, niejako „migocą” między ekstremami: najściem, przyjściem boga (bogów) oraz brakiem przyjścia i ucieczką bogów.

Znaki są wyznacznikiem, rysem ostatecznego boga, są najintensywniejszym odczuwaniem boskości, w której obliczu człowiek czuje w sobie samotność, pustkę, a także trwogę wobec boskości. To boskość za pomocą znaków ujawnia prawdziwy, aletheiczny sens ludzkiej natury. Zderzenie z boskością lub z odczuciem nadejścia ostatecznego boga, bądź też tylko świadomość takiego nadejścia wydają się najgłębszym wymiarem ludzkiej egzystencji – ludzkiego bycia *sein*, które staje się *Da* – „tu oto”, ujawnionym byciem. Jawno-bycie (*Dasein*) odczuwa, doświadcza samotności w obliczu boskości – filozof zaznacza, że jest to samotność porównywalna z samotnością ofiary, tylko bowiem ofiara może w pełni czuć bezgraniczną i absolutną samotność, na przykład w obliczu śmierci<sup>34</sup>. Poza samotnością pojawia się osamotnienie, ale też pozytywnie ujęta

---

<sup>34</sup> Nasuwa się skojarzenie z bezgraniczną samotnością ginących wyrażoną przez Czesława Miłosza w wierszu *Campo di Fiori*: „Ja jednak wtedy myślałem / O samotności ginących. / O tym, że kiedy Giordano / Wstępował na rusztowanie, / Nie znalazł w ludzkim języku / Ani jednego wyrazu, / Aby nim ludzkość pożegnać, / Tę ludzkość, która zostaje”. C. MIŁOSZ: *Wiersze*. T. 1. Kraków 2001, s. 192. Oczywiście, kontekst przedstawiony w wierszu jest o wiele bardziej dramatyczny. Poeta opowiada bowiem o śmierci skazanego i o zabijaniu podczas wojny, ale to doświadczenie może być podobne do Heideggerowej samotności, zwłaszcza w kontekście końca – kresu ludzkiego języka, który nie potrafi wyrazić tego, czego człowiek doświadcza. Słowa, znaki nie mają takiej mocy. Heideggerowa samotność wobec ostatecznego boga, wobec odsłaniającego się bycia również jest niewyraźna, graniczna, ostateczna.

jedyność, wyjątkowość podjętej drogi. Jawnobycie (*Dasein*) musi dokonać jedyne go wyboru, jest to wybór prawdy bycia w zwrocie wydarzania. Człowiek za pośrednictwem znaków dostaje do rąk tajemnicę, zostaje dopuszczony do tajemnicy, która jest zbliżaniem i jednością niemal jak *unio mystica* z bogiem, lecz zarazem osiągnię- tym dzięki świadomości – jawności *biedy* (*Not*) opuszczenia bycia. Owa „bieda” wydaje się konieczna – należy tu zauważyć związek przedrośłka *Not-* ze słowem *Notwendig*, *Notwendigkeit* – właściwym przygotowaniem na ujawnienie prawdy bycia. Specyficzne nastawienie za pomocą znaków przygotowuje *Dasein*, oczyszcza właściwe odczucie, doświadczenie bycia, czyli, według Heideggera, daje (darzy?) możliwość wymierzenia czas – przestrzeń – gry bycia, co można rozumieć jako przygotowanie w odpowiedniej chwili miejsca, dlatego ważne są chwila – czas i miejsce – przestrzeń do bycia. Nie jest to niczym innym, jak właściwym zrozumieniem (roz- sądzeniem) bycia, czyli oddzieleniem, osądzeniem, a tym samym utrwaleniem bycia (Heidegger pisze o chronieniu bycia).

Filozof opisuje wizję przyszłości człowieka. Należy pamiętać, że bycie jest możliwością, jaką stwarza przyszłość, zatem *Dasein* jest otwarte, otwiera się na przyszłość i wobec niej może się ukon- stytuować. Przyszłość człowieka musi być przyzywaniem wydarza- nia, pewnej swoistości (można to wiązać z *autentycznością* – *Eigen- tlichkeit*), przyzywaniem właściwego (pamiętając o znaczeniu *eigen*, *eignen*) ujęcia siebie – swej istoty. Zarazem przyzwany jest znak ostateczny, to znaczy pełny, całkowity, co sprawia, że *człowiek* – *Mensch* wyzbywa się przeszłości, która się przed nim zamyka. Czło- wiek „wychodzi z historii”, przemienia się w istotę dziejową, świa- domą tego, co przed nią, tego, co możliwe, a więc dopiero przy- szłe. Takiego człowieka – *Dasein* nie obciąża przeszłość, wyzbywa się tym samym resentymentów. Aby doszło do takiej przemiany, muszą się uruchomić dzieje, czyli wydarzanie jako darzenie czło- wieka świadomego bycia (*Dasein*), a wtedy zwrot odmieni podej- ście człowieka do wszystkiego. Można za Kamilem Sipowiczem zasugerować, że *Dasein* przechodzi wtedy od swej nieautentycz-

ności (której „atrybutami” są: Się, opinia publiczna, gadanina, ciekawość, dwuznaczność, rozproszenie) do tego, co mu właściwe, a w zasadzie – do bycia właściwym: „Dopiero *Dasein* zwrócone ku byciu staje się właścicielem posiadłości (*Eigentum*). Kimś, kto dysponuje aktem własności, kto może właściwie egzystować. Kimś, kto ma możliwość źródłowego bycia, kto we własnych posiadłościach posiada źródło”<sup>35</sup>. Filozof uważa, że człowiek – *Dasein* musi wyzbyć się tego wszystkiego, co przynoszą dotychczasowa historia i tradycja, machinacji i rachowania – patrzenia na świat przez te przyzmaty. Takie nastawienie sprawia, że bycie pozostaje zakryte, niechciane, a człowiek obraca wszystko w miarę (tu sens *ratio* jako miary) swego rachunku, to znaczy pojmowania wszystkiego schematycznie, wedle racji, co skutkuje przekształcaniem, tworzeniem sztuczności. Takie działanie prowadzi człowieka ku zapomnieniu bycia, odtoczeniu i machinacji. W tym objawia się nieautentyczność (sformułowanie K. Sipowicza) wywłaszczonego *Dasein*<sup>36</sup>. Jest to również ucieczka przed prawdą bycia.

Heidegger krytykuje cywilizację nastawioną na postęp techniczny i technicyzację ludzkiego życia. Prowadzi to do porządkowania świata wedle złej miary, złego rachowania. W takim schemacie wszystko cechuje się pozorną stałością i niezmiennością skonceptualizowanego bytu. W takiej filozofii, w metafizyce bytu Bóg odgrywa rolę zasadniczą, ponieważ jako najwyższy, jedyny, pełny byt jest „miarą” wieczności niezmiennej, nieosiągalnej, w której człowiek pokłada wszelką nadzieję swego istnienia. Taki Bóg jako *Ersatz* wypełnia pustkę ludzkiej duszy, nadaje sens wszystkiemu – w tym również historii – jako jego ostateczna miara i Kreator. Treść ludzkiego życia, ludzkiej egzystencji złożona została w takim Bogu<sup>37</sup>. Formujący się w taki sposób świat, skutkujący

---

<sup>35</sup> K. SIPOWICZ: *Heidegger...*, s. 14.

<sup>36</sup> Zob. *ibidem*, s. 9–10.

<sup>37</sup> Sytuację tę i *positum* teologii omawia B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 182–187.

często określanym przez Heideggera jako nieautentyczne, zdegenerowane istnienie *Dasein*<sup>38</sup>, nadzieję życia wiąże z nadzieją życia wiecznego, zbawienia – to Bóg wszystko usensownia, sprawia, że wobec świata i własnego bytu człowiek staje silny mocą wiary w Boga oraz nadzieją na zbawienie i życie wieczne. Człowiek, żyjąc w świecie, rachuje, dla niego świat ma sens, ponieważ jest realizacją planu Bożego, a co za tym idzie, faktycznie zwalnia człowieka z ciężaru troski o egzystencję.

Taki obraz świata i taka postawa spotkały się wszak z krytyką Nietzschego i w tym zawiera się znaczenie jego zawołania: „Gott ist tot!” – „Bóg umarł!”. Nie ma już takiego Boga – boga filozofii (metafizyki), a przede wszystkim Boga wiary. Bóg wiary, myślany, analizowany (rachowany miarą racji, czyli ludzkiego rozumu) jest rezultatem degeneracji bycia, to znaczy przesłonięcia autentycznego (właściwego) bycia przez byt, co skutkuje konceptualizacją

---

<sup>38</sup> Samo sformułowanie zaczerpnąłem od Kamila Sipowicza, który zasadniczo wprowadza termin *nieautentyczność* na określenie Heideggerowego opisu upadku *Dasein* i jego tkwienia w świecie. Heidegger używa terminów *Uneigentlichkeit*, *uneigentlich*, które na przykład Bogdan Baran w przekładzie *Bycia i czasu* tłumaczy jako *niewłaściwość*, *niewłaściwy*. Oczywiście odpowiada to niemieckiej semantyce, ponieważ w obu przypadkach słowa zawierają kluczowy dla uchwycenia myśli Heideggera rdzeń *eigen*. Niemniej, wydaje mi się, że Sipowicz przekonywająco argumentuje za używaniem w języku polskim terminu *nieautentyczność*, i odwołuję tu czytelnika do jego wyводу. Zob. K. SIPOWICZ: *Heidegger...*, s. 7–14, a przede wszystkim s. 48–60. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 164–174. Inna kwestia dotyczy rozumienia słowa *zdegenerowany*, *degeneracja*. Pomimo negatywnego wydźwięku, jaki ma chyba myśl Heideggera, degenerację należy raczej rozumieć jako zaprzeczenie tego, co genetyczne, źródłowe; w tym sensie – zasłonięcie tego, co u podłoża, u samej genezy. Zatem degeneracja to faktycznie upadek *Dasein* – człowieka, ale w stronę jednej z możliwych dróg. W tym przypadku degeneracja dotyczy bycia i człowieka jako jego strażnika (pasterza). Heidegger opisuje ten stan jako bezświecie, ksenofobię bezosobowego Się i opinii publicznej. Sipowicz nazywa to między innymi degeneracją diachroniczną nie w pełni destrukcyjną i niszczącą: „Degeneracja nie zmienia morfologii, nie niszczy struktury skrywająco-odkrywającego się bycia. Oddalenie od źródła nie jest źródła za-sypywaniem”. K. SIPOWICZ: *Heidegger...*, s. 34.

pojęcia Boga w ludzkim rozumie i odkrycia Boga wiary, jedyne, wszechmocnego, który objawił się jako najwyższy Byt, co doprowadziło do powstania ontoteologii. Wydarzenie w najwyższym stopniu ukazujące (ujawniające) człowiekowi –*Dasein* drogę ku przesłoniętemu byciu wywołuje wstrząs, prowadzi do wyzbycia się takiego Boga i do przygotowania na oczekiwanie boga ostatecznego (ostatniego). *Dasein* czekając, oczekując, musi zerwać z przeszłością (z historią), a ostatni bóg musi ujawnić absoluty wymiar boskości. Nie ma tu miejsca na rachowanie, na machinację, jest za to nadzieja na przebłysk bycia i przelotność boga, zawsze ostatniego, ale nie wiecznego, ponieważ wieczność odwołuje do bezruchu, stałości i do niezmienności<sup>39</sup>.

Znaki zwrotu otwierają człowieka na jego własne (w tym znaczeniu autentyczne) bycie, czyli szykują go na samo bycie, jego otchłań i bezkres. Heidegger postuluje zatem wielki zwrot, który nakierowuje na przesłonięte bycie, zarazem zmieniające, przekształcające człowieka. Ten dostrzega autentyczny (właściwy) wymiar swej egzystencji: *Da-sein* ujawniającego się jako bycie. Jednocześnie autor widzi trudności w takim zwrocie – człowiek bowiem może ulec dotychczasowym wyobrażeniom, co nie przynosi pożądanego skutku, ponieważ potrafi skrywać, zasłaniać bycie jego *obrazem* (*Bild*). Tymczasem człowiek musi się przekształcić w *Da-sein* i wtedy jako tu oto bycie odkrywa (ujawnia) się przed nim (wobec niego) właściwe wyobrażenie, jako *Ein-bildung*, co filozof rozumie jako właściwy obraz człowieka wobec bycia, zatem *Dasein*, „projektująco-rzucone gruntowanie jest najwyższą rzeczywistością w obszarze wyobraźni, przyjmując, że rozumiemy przez

<sup>39</sup> „Verhaltenheit und Verschwiegenheit werden die innigste Feier des letzten Gottes sein und die eigene Weise des Zutrauens zur Einfachheit der Dinge...”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 399–400. W polskim przekładzie czytamy: „Wytrzymałość i zamknięcie będą najintymniejszym świętem ostatniego Boga i wywalczą sobie własny sposób zaufania prostocie rzeczy...”. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 369. Moja propozycja: „Trwanie i wytrzymywanie będą najintymniejszą celebracją ostatniego boga i osiągną przyswojony sposób zaufania prostocie rzeczy”.



nią nie tylko władzę duszy i nie tylko coś transcendentálnego (por. rozprawę o Kancie), lecz samo wydarzenie, w którym oscyluje wszelkie przemienienie"<sup>40</sup>. Wyobrażanie więc ustanawia istnienie wobec odsłaniającego się skrywanego bycia. Jest wyobrażeniem doprowadzającym do jawności, do wyświecenia się bycia jako tego, co ukryte, co skrywane: „Wyobrażenie jako dziejba samego prześwitu. [...] wobrażowane, doprowadzone z pozorności w prześwit, w »tu oto«"<sup>41</sup>. Człowiek świadomy „tu bycia” otwiera się na przy-

---

<sup>40</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 290–291. W języku niemieckim widać pewien ważny związek, którego nie sposób dosłownie oddać po polsku. W oryginale czytamy bowiem najpierw: „Das Dasein ist als entwerfend-ge-worfene Gründung die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung...”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 312. Chodzi zatem o *Dasein* (tak na marginesie oddane w polskim przekładzie słowem *jestestwo*) jako „projektująco-rzucone” gruntowanie. W niemieckim widać semantyczny związek *ent-werfen* i *ge-worfen*. Niemiecki czasownik *werfen* zawiera całą gamę znaczeń związanych z rzucaniem. Mamy zatem *vorwerfen* – rzucać, zarzucać, zarzucić, ale także *hinwerfen* i samo *werfen* – ciskać, miotać, wrzucać oraz wiele innych mniej tu przydatnych znaczeń (na przykład nawet *žrebić* czy *kocić*). *Entwurf* z kolei to *projekt*, a *entwerfen* – projektować, planować, szkicować, czyli w ogólnym zarysie także *rzucić coś na papier* na przykład, lub *rzucić myśl, pomysł*, jak potocznie mówimy. W tym znaczeniu *Dasein* jest rzuconym gruntowaniem, projektującym, wrzuconym w sam wir bycia. Znaczenie terminu *projekt* jest dobrze opisane w Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 69–71. Por. IDEM: *Być, czyli mieć...*, s. 72–78; J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 105–107; P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 111–113.

<sup>41</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 312. Ostatnie zdanie to moja propozycja przekładu. W oryginale czytamy: „[...] hereingebildet, zum Scheinen gebracht in die Lichtung, in das Da”. Propozycja polskich tłumaczy jest następująca: „[...] w-obrażone, doprowadzone do świecenia w prześwit, w jawność”. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 291. Przekład słowa *hereingebildet* jako *w-obrażone* świetnie wychwytuje znaczenie przedrostka *herein* – *do wnętrza, do środka*. Dalej po niemiecku jest czasownik *bilden*, czyli *obrazować*, dlatego *gebildet* to „coś” zobrazowanego, ujętego w obraz. Zatem *hereingebildet* to *wobrazować* i w tym znaczeniu mamy polskie *w-obrażone*, które nikogo nie może mylić. Ja jednak zdecydowałem się użyć terminu *wobrazować*, by mocniej podkreślić niemiecki czasownik *bilden*. Inna zmiana dotyczy drugiej części zdania, to znaczy przejścia od *Scheinen* do *Lichtung* i w tym sensie do świadomości *tu oto bycia*. *Schein* to *blask, poświata*, ale także *pozór, pozorność, wydawanie się, fikcyj-*

szołość, bycie ujawnia się jako możliwość, która zawsze jest przyszła. Takiemu ujawnianiu przeszkadza opór ze strony człowieka, który staje wobec, jak określa to Heidegger, wyzwania bycia. Ów opór przejawia się w nieautentyczności i degeneracji *Dasein*, które rozmywają go w życiu wspólnotowym w świecie – w jego byciu w świecie (*in-der-Welt-sein*)<sup>42</sup>. *Dasein*, aby właściwie się odnieść, przygotować na bycie, musi doznać czegoś, co filozof nazywa „biedą”, musi mieć poczucie „wewnętrznej biedy opuszczenia bycia”. Trzeba po prostu zyskać poczucie opuszczenia, skrywania się bycia. Heidegger twierdzi, że przyszłość człowieka zależy od wydarzenia się znaku, dzięki któremu przyzwane zostaje bycie. Bez tego znaku (*skinienia* – jak dosłownie można przełożyć słowo *Wink*), bez wydarrania poczucie opuszczenia bycia (*bieda*, jakiś *brak* – *Not*) po pewnym czasie ustatkuje i w konsekwencji człowiek traci możliwość jego odkrycia (odkrywania się bycia przed nim) innymi słowy, traci szansę na dojście do prawdy bycia. Według Heideggera, w takiej sytuacji człowiek popada w byt, to znaczy w efekcie racjonalizacji (*rachowania*) i *machinacji*, przetwarzania, wytwórstwa otacza się on bytami (bo te stają się poręczne), wykorzystuje narzędzia, które będąc ze swej natury powszechne, służą też do masowego wytwarzania podobnych, identycznych przedmiotów, dóbr. W otoczeniu takich wytworów *Dasein* traci autentyczność, staje się *nie-właściwe* (*uneigentlich*). Człowiek tworzy cywilizację i technika przesłania mu bycie. Heidegger uderza w pesymistyczny ton, opisując ludzkie działanie, które nie odkrywa prawdy bycia, nie przyjmuje znaku zwrotu, co prowadzi człowieka w coraz większą ciemność: „Człowiek może jeszcze przez wieki plądrować i pustoszyć planetę

---

ność. To ostatnie znaczenia widać w *Krytyce czystego rozumu* Kanta, w której pisze on o „logice pozorów” – *Logik der Schein*. Zdecydowałem się zatem słowo *Schein* przełożyć jako *pozorność* i zmienić zaproponowane *świecenie*. Chodzi bowiem o zobrazowanie przejścia od pozorności, fikcyjności nieautentycznej egzystencji człowieka do prześwitu bycia, czyli do jego ujawnienia, jako *tu oto* – *Da*, i tak zdecydowałem się przełożyć, zamieniając *jawnosć* na *tu oto*.

<sup>42</sup> Zob. B. BARAN: *Heidegger i powszechna...*, s. 58.

swoimi machinacjami, ogrom tej działalności może rozwijać się w coś nieprzedstawialnego i przybierać formę pozornej ścisłości, regulowania miary pułki jako takiej, a wielkość Bycia pozostanie zamknięta, ponieważ nie będą już zapadać żadne rozstrzygnięcia o prawdzie, nieprawdzie oraz ich istocie”<sup>43</sup>. To charakterystyka kondycji ludzkiej i stanu cywilizacji. Heideggerowy zwrot z kolei ma naślawić człowieka na coś nowego, innego, kiedy musi dokończyć „wskoku” w ujawnione bycie, wtedy bowiem trafia się szansa na zerwanie z popadaniem w techniczne i cywilizacyjne zagubienie. Zdaniem Heideggera, człowiek musi zdobyć doświadczenie „dziania się”, musi uświadomić sobie dzieje – nie historię, która przemija, lecz dzieje, bo te są otwarte na bycie i tym samym na przyszłość. Przelotność ostatecznego boga ujawnia się w ramach dziejów, jest konsekwencją przygotowania na jego przyjsie przybierającego formę „wskoku” w jawność bycia.

Człowiek ujawnia się jako *Dasein*. Filozof postuluje osiągnięcie stanu gotowości na „przyjęcie” bycia. Gotowość ta jest świadomością ciągłości, to znaczy uświadomienia sobie dziejów. Dlatego Heidegger określa *Dasein* słowem *diejba*. Człowiek jest dziejowy, a nie historyczny, dziejowość nakierowuje na bycie, w którym człowiek i dzieje nabierają sensu. Człowiek dziejowy wykazuje gotowość na przyjęcie bycia. Staje się otwarty na jego wydarzenia

---

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 376–377. Por.: „Er mag noch jahrhundertlang mit seinen Machenschaften den Planeten ausrauben und veröden, das Riesenhafte dieses Treibens mag in das Unvorstellbare sich entwickeln und die Form einer scheinbaren Strenge, die Maßregelung des Öden als solchen, annehmen, die Größe des Seyns bleibt verschlossen, weil keine Entscheidungen mehr fallen über Wahrheit und Unwahrheit und deren Wesen”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 408–409. Myślę, że tłumacze nie w pełni korzystali tu z możliwości przekładu. Moja propozycja jest następująca: „Przez stulecia może on [to znaczy człowiek – J.S.] okradać i niszczyć planetę swoimi machinacjami, gigantyczny rozmach tego działania może rozwinąć się w coś niewyobrażalnego i przyjąć postać pozornego rygoru, miary regulowania pustkownia jako takiego, natomiast wielkość bycia pozostaje zamknięta, ponieważ więcej nie nastąpi już żadne oddzielenie prawdy od nieprawdy oraz ich istoty”.

nie. Dziejowość wiąże się z ciągłością, o której Heidegger pisze, że jest „uśposobiona” i daje możliwość przygotowania na uchwycenie trwałości, dynamizmu dziejowego, co sprawia, że wychwytuje się sens. Człowiek niedziejowy nie wykazuje gotowości, co zdaniem autora, wiąże się z machinacjami. To w machinacjach uzewnętrznia się ulotność wszystkiego sprawiająca poczucie braku sensu. Machinacje następują jedna po drugiej; można powiedzieć, że machinacje wprowadzają człowieka w ciągły pęd i tym, w przekonaniu filozofa, charakteryzują się technika oraz cywilizacja. Machinacje stale kierują człowieka w stronę praktycznego, nastawionego na byt działania. Człowiek poddany takiej presji uzewnętrznia się i zapętla w swej bezrefleksyjnej aktywności. Można stwierdzić, że machinacje odciągają człowieka od samego siebie a wtedy alienują i odłączają go od bycia. Człowiekowi wyalienowanemu brak świadomości. Traci on kontakt z otoczeniem i możliwość nastawienia na prawdę bycia, na wydarzenie, nie ma też zdolności uchwytowania znaków i w rezultacie staje się anonimowym, bezrefleksyjnym narzędziem w rękach opinii powszechnej, techniki i ogólnie – cywilizacji. Krytyka takiej postawy i takiego świata nieautentycznego bycia, a właściwie to świata nie-bytu, stanowi dla Heideggera warunek ujawnienia sensu zwrotu, który jest drogą do jawności tego, co niejawne, drogą do przełamania nicości, nie-bytu, a więc do wydobycia tego, co niejawne, zakryte, ale wydarzające się świadomemu byciu człowiekowi. W tej niemal mistycznej misji jawi się także ostateczny bóg, który nie jest wprawdzie samym wydarzeniem, ale jak pisze Heidegger, potrzebuje go, ponieważ z nim łączy się w przelotności dla człowieka – *Dasein*, to znaczy wydarzenie gruntuje przyjście – przejście mimo ostatecznego boga. Owo przyjście lub lepiej: „przejście mimo” ostatecznego boga wpisuje filozof w konkretyzację znaku, co znaczy, że ostateczny bóg istoczy się (ziszcza się) w znaku, za pomocą którego następuje odrzucenie przeszłych bogów.



## Rozdział II. Fuga bycia

Skrywane bycie ujawnia się człowiekowi za sprawą języka, który „powiada” bycie, jest jego sagą. Fuga bycia wybrzmiewa w powiadaniu, co dla Heideggera jest wychwytywalne na granicy pomiędzy *Sage* a *Sigan* (*syge*), to znaczy pomiędzy wybrzmieniem – powiadaniem a ciszą – milczeniem. Tak jak w muzycznej fudze dźwięki wybrzmiewają, a potem nastaje cisza, podobnie między ciszą a brzemieniem ujawnia się – ziszcza<sup>1</sup> wydarzenie. Droga w tym kierunku może być ukazana jako Heideggerowy postulat harmonijnego spojenia (wyfugowania) całości bycia samego. Jest to odmienny postulat od proponowanego w *Byciu i czasie* konstruowania ontologii fundamentalnej, ponieważ mimo że Heidegger w ontologii fundamentalnej bada bycie bytu, to znaczy odszukuje drogę do odsłonięcia bycia, i czyni to za pośrednictwem bytu, to jednak w *Przyczynkach...*, w analityce jeźestwa *Dasein* autor szuka drogi do samego bycia bez pośrednictwa bytu. Zmiana jest więc podstawowa i filozof eksplikuje ją także w pisowni, o ile bowiem wcześniej bycie określa jako *Sein*, to teraz odwołuje się do starszego

---

<sup>1</sup> Używam tego słowa jako alternatywy dla proponowanego przez tłumaczy polskiego terminu *istoczyć* będącego odpowiednikiem stosowanego przez Heideggera czasownika *wesen*. W niemieckim *Wesen* zachował się zasadniczo w formie rzeczownikowej jako określenie istoty. Heidegger jednak stosuje jego czasownikowe znaczenie, zatem *wesen* to *istoczyć*. Wydaje się jednak, że dobrym polskim odpowiednikiem może być zapomniane już w polszczyźnie *ziszczanie*. Wracam do tej formy. Przekonują mnie wywody przeprowadzone przez Łukaszę Kołoczka. Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 273–274.

zapisu *Seyn*, który ma, po pierwsze, podkreślić odrębność badania w odniesieniu do tego, które postulowane jest w ontologii fundamentalnej, po drugie, właśnie powrotem do zarzuconej już w niemczyźnie dawniejszej pisowni *Seyn* przez *y* ma naprowadzić na zwrot innego początku, który odkrywa to, co zostało zapomniane, pominięte, zastąpione, tak jak symbolicznie w języku odstąpiono od pisowni przez *y* i zastąpiono ją nową pisownią przez *i*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> W języku polskim oczywiście owa zmiana nie zachodzi z tej przyczyny, że przyjęty jako tłumaczenie niemieckiego słowa *Sein-Seyn* termin *bycie* nie może podlegać zastosowanemu przez Heideggera zabiegowi. W celu zaznaczenia opisywanej zmiany przyjmuje się (choć od razu zaznaczę, że nie powszechnie) oddawanie terminu *Sein* za pomocą słowa *bycie* pisanego małą literą, natomiast *Seyn* za pomocą *Bycia* pisanego dużą literą. Jest to sposób, jaki zaproponował Janusz Mizera (opowiada się za nim także Bogdan Baran) i wydaje się słuszny, choć jest oczywiście zabiegiem jedynie „markującym” zamiar Heideggera. Wspomnę tylko, że w języku polskim i tak mamy duży wybór, ponieważ na określenie bycia, czy to w odniesieniu do ontologii fundamentalnej, czy też właśnie do opisywanego w *Przyczynkach...* używamy tego samego słowa – *bycie*. Inaczej wygląda to na przykład w języku angielskim, a wynika z faktu, że angielszczyzna nie dysponuje możliwością tak szczególnego zastosowania terminów. Już na poziomie odróżnienia bycia od bytu wyłania się trudność z użyciem terminu *being* jako odpowiednika *Sein* oraz *beings* jako odpowiednika *Seiende*, czyli imiesłowu, który w odniesieniu do tekstów Heideggera zawsze tłumaczymy w języku polskim jako *byt*. W omawianym zastosowaniu angielszczyzna jest niemal bezradna, dlatego część badaczy używa terminu *being* i zawsze podaje w nawiasie odpowiednik niemiecki z *i* lub *y*. Z kolei inni po prostu rezygnują z przekładu i posługują się terminem niemieckim. Zob. na przykład szerszy wywód na temat „żargonu” Heideggera w J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 3–7. Zasłużony Parvis Emad tłumaczy *Seyn* jako *be-ing* z dywizem: P. EMAD: *On the Way to Heidegger's „Contributions to Philosophy”*. London 2007, s. 4. Dla pełniejszego obrazu należy jednak przywołać tu przekłady *Przyczynków...* na inne języki europejskie. Mamy zatem: dwa przekłady angielskie: M. HEIDEGGER: *Contributions to Philosophy*. (*From Enowning*). Trans. by P. EMAD, K. MALY. New York 1999; M. HEIDEGGER: *Contributions to Philosophy*. (*Of the Event*). Trans. by R. ROJCEWICZ, D. VALLEGA-NEU. New York 2012; przekład francuski: M. HEIDEGGER: *Apports à la Philosophie*. (*De l'avenance*). Trad. F. FÉDIER. Paris 2013; przekład włoski: M. HEIDEGGER: *Contributi alla filosofia (dell'evento)*. Trad. di A. IADICICCO. Milano 2007. W każdym z nich omawiane zagadnienie jest analizowane.

Samo bycie, a nie bycie bytu jest więc treścią wybrzmiewającą w fudze, ujawniającą się w wydarzeniu i powiadaniu prawdy (w odsłanianiu tego, co skrywane). Jak ujmuje to Janusz Mizera, w *Przyczynkach...* głos ma wydarzenie, a to, co czytane, jest niejako pogłosem wydarzenia samego<sup>3</sup>. Zarazem wydarzenie – *Ereignis* nie jest przedmiotem myślenia. Nie myśli go podmiot, raczej podmiot – człowiek stający wobec bycia tu i teraz, przyswaja, oswaja wydarzenie, co wyraża właściwy sens *Przyczynków...* zawarty w podtytule *Z wydarzenia*. Jak bowiem zaznaczyłem wcześniej, nie ma tu mowy o jakimś systemowym ujęciu bycia, o pisaniu o bycie, czym jest, jak istnieje itp. Narracja prowadzona w formie fugi to nic innego, jak powiadanie z głębi samej podstawy, zatem powiadanie bycia z wydarzenia, albo jeszcze inaczej: pytanie razem z jego sensem na drodze do innego początku. *Przyczynki...* pytają za pomocą „skoku” w to, co źródłowe<sup>4</sup>. Filozof stawia postulat nowego, innego myślenia, filozofii innej nawet w odniesieniu do wcześniejszej jego ontologii fundamentalnej, co sam ujmuje następująco: „*Przyczynki* pytają na drodze torowanej dopiero przejściem do innego początku, w który wchodzi właśnie myślenie Zachodu. Owa droga zagarnia dzieje ku przeskokowi do Otwartego i gruntuje je jako być może bardzo długi przystanek, w którym natarczywie inny początek myślenia nieustannie pozostaje tylko przeczuwany, ale już wystarczająco rozcięty”<sup>5</sup>. Pytanie na drodze innego początku związane z pozostawaniem w jakimś specyficznym stanie jest

---

<sup>3</sup> Zob. J. MIZERA: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków 2006, s. 14.

<sup>4</sup> Słowo źródło to niemieckie *Ursprung*, czyli przedrostek *Ur-*, i rdzeń *sprung*. *Sprung* to skakać, wskoczyć, *ur-* zaś oznacza *coś pierwotnego, coś wczesnego*. Zatem źródło dla Heideggera to skok pierwotny, wskoczenie do tego, co pierwotne, i takie zadanie stawia filozofii sięgającej do innego początku – polega on na dokonaniu pierwotnego, prymarnego skoku i w tym sensie źródłowego uchwylenia tego, co jest prymarne u samej podstawy.

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 4. Podaję własny przekład. Porównaj polski przekład: M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996, s. 12.



bardziej przeczuciem bycia, *byciem przeczuwanym* – *Geahnte*, czyli przeczuciem wyjawiającego się jako *wydarzenie*, stąd podkreślenie z *wydarzania*, jako *przeczuwanie z*, a w mniejszym stopniu *przeczuwanie czegoś*<sup>6</sup>. Motywy fugi bycia nie są więc mówieniem o istocie bycia, czyli o wydarzeniu, lecz są wyjawiającym się – wybrzmiewającym w języku wprost „z bycia” doświadczającym ruchem myślenia, które tym samym jest odczuwane lub przeczuwane w innym początku. Janusz Mizera zwraca uwagę, iż zwrot z *wydarzania* oznacza, że wydarzenie – *Ereignis* oswaja, zawłaszcza, daje w darze myślenie, zatem wybrzmiewa w powiadaniu (w *sadze* – *Sagen*<sup>7</sup>). Wówczas myślenie i powiadanie się przenikają – na podobnej zasadzie, jak w muzycznej fudze przenikają się cisza i dźwięk – harmonizując całość bycia.

Motyw fugi jest powiadaniem w innym początku, wybrzmiewaniem wydarzenia ukazującego istotę bycia<sup>8</sup>. Heidegger pisze wprost: „[...] die »Beiträge« [...] schon und nur vom Wesen des Seyns, d.h. vom »Er-eignis« Sagen”<sup>9</sup>, czyli w przekładzie: „Przyczynki» jedynie i wyłącznie z istoty Bycia, to znaczy »z wydarzania«, powiadają”, zatem owo z udziela głosu istocie bycia (istoczeniu bycia – byciu, które się ziszcza), samemu wydarzeniu i nie chodzi – jak podkreśla Janusz Mizera – o opis, o pouczenie, nauczanie „o czymś” lub o wieszczenie nowych prawd poglądów czy treści<sup>10</sup>. Heidegger wyraźnie deklaruje jedynie koniec tradycyjnego myślenia Zachodu, myślenia systemowego, które dominowało dotych-

<sup>6</sup> Już w *Pierwszym spojrzeniu* w paragrafie 6 (*Der Grundstimmung*) czytamy: „In esten Anfang: das Er-staunen. In anderen Anfang: Er-ahnen”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 20. Por.: „W pierwszym początku: zdziwienie. W innym początku: prze-czuwanie”. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 27.

<sup>7</sup> Motyw „sagiczności” w myśli Heideggera eksplikuje Bogdan Baran. Zob. B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków 2004, s. 173–175. Por. ciekawy wywód w J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 120–121. Zob. także P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 56–58.

<sup>8</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 12.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 4.

<sup>10</sup> Zob. J. MIZERA: *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, s. 14.

czas. Co istotne, ów koniec nie zostaje zastąpiony nowym, lepszym, doskonalszym systemowym początkiem, lecz innym początkiem. Ważne przy tym pozostaje odcięcie się autora od dogmatyzmu i pójście drogą ku wolności, ku mocy, ku *bóstwieniu* (*Götterung*) ujawniającemu skutek: *Dasein* zostaje *przydzielone* (*Zuweisung*) do bycia, co należy rozumieć jako prawdziwe ugruntowanie w czymś będącym faktycznie owym gruntem. Wskutek tego, zdaniem Heideggera, znikają jednostki i wspólnoty, które mogłyby realizować jakieś cele. Znika indywidualna i wspólnotowa aktywność państw, narodów i ras, a także wybitnych jednostek. Prawdziwe ugruntowanie *Dasein* w byciu musi mieć oparcie w pełnym wyzwoleniu, uwolnieniu od wszelkich typów, tworców „osobowych”. *Da-sein* staje się bezosobowe, dlatego w ramach innego początku społeczne i polityczne racje tracą jakiegokolwiek znaczenie.

Inny początek jest zatem faktycznie inny, co oznacza przede wszystkim, że jest niesystemowy. Zerwanie z systemowością otwiera drogę do uprawiania filozofii w odmiennym porządku od dotychczasowego systemowego myślenia, w którym to, co jest fundamentem, zostało skryte, zasłonięte. Niesystemowe, inne podejście otwierające inny początek układa się – wybrzmiewa w fudze, jest ono motywowane jak fuga, którą ujmuje się tu dwójako. Po pierwsze, podobnie jak w muzyce, gdzie fuga to stałe powtarzanie-powrót jednego podstawowego motywu w różnych konfiguracjach układających się w jeden zasadniczy porządek. Można wskazać, że istotą fugi muzycznej jest „skupianie” tego samego tematu podawanego w różnych wariacjach. Drugie znaczenie odwołuje do fugi jako wypełniania tego, co „pomiędzy”. Fuga zatem to coś, co sprawia, że jakaś luka, przestrzeń zostaje uzupełniona, wypełniona, co skutkuje tym, że ujawnia się całość – struktura tworzy jedność<sup>11</sup>.

Z rozumieniem fugi, z ujęciem fugi bycia łączy Heideggerowe określenie *ostatni bóg*. Ów *ostatni bóg* jest wybrzmieniem motywu

<sup>11</sup> „Fuga to struktura, układ (*Gefüge*) jakiejś całości. Całość ta jest zespojona z wielu elementów w taki sposób, że zespojenie to jest skupieniem”. Ł. KOŁO-CZEK: *Być, czyli mieć...*, s. 96.

fugi, ale też odrzuceniem dogmatyzmu, systemu wiary, instytucji religijnych. Ostatni bóg nie jest Bogiem wiary, jest, jak pisze Heidegger, „całkowicie inny wobec Przeszłych, zwłaszcza wobec chrześcijańskiego” („Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen”) <sup>12</sup>. Motyw ostatniego boga kończy fugę bycia. Jest więc ostatnim aktem śpajania, skupiania. Wskazałem dwa sposoby rozumienia fugi, które się przewijają i przenikają w myśli Heideggera. Można w pewnym sensie przyjąć, że oba motywy kumulują się w ostatniej, szóstej fudze, którą właśnie jest ostatni bóg. Fugi wypowiedające skrywane bycie, wybrzmiewające w muzycznej analogii od pierwszej fugi – *Anklang*, to rozbrzmiewanie będące ujawnieniem pierwszego początku filozofii – osiągnięcie w formie wydarzenia początku innego, ostatecznego w ujawnieniu skrywanego bycia, czyli właśnie pojawienia się motywu ostatniego boga. Ostatni bóg śpaja, skupia fugę, ujawnia całkowitą *inność (Andere) w przeciwieństwie (gegen) do tego i do tych bogów, którzy byli – zisčili się dotychczas – ge-wesen*. Końcowy motyw fugi jest ostatnim akordem odcięcia się od czegoś, co dotychczasowe, od tego, co masowe czy osobowe. W ten sposób ujawnia się opozycja, wyrażana za pomocą niemieckiego słowa *gegen*, wobec całej religijnej tradycji, to znaczy wobec *theos* i *Deus* tradycji, wobec Boga (bogów) filozofii i Boga wiary. Bóg musi wybrzmieć – przejawiać się w obszarze samego bycia, dlatego wyjawia się z wydarzenia, wydarza się, co powoduje, że ani nie jest on przeżywany, ani uosobiony, zinstytucjonalizowany i ugruntowany w jakimś kulcie, w jakimś kościele.

Wyzbycie się jednośtkowości, osobowości i wspólnoty daje Heideggerowi przepustkę do przebudowania podstawy rozumienia życia społecznego pozwalającej filozofowi przejść do dopełniającej fugi innego boga, do innego bóstwienia. Można to rozumieć jako postulat doświadczenia przez człowieka *Dasein* boga w innym

---

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 403. Por. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 373.

i ostatecznym, czyli całkowitym, pełnym wymiarze samego bycia. Być może Heideggerowi zależy na ukazaniu innego początku człowieka i boga w byciu – powiadanie, brzmienie boga to zwrot ku temu, co zakryte, i odsłonięcie theosu w przyzmacie *Gelesenheit* – przyzwolenia<sup>13</sup>, wysłuchania prawdziwego boga, lub inaczej: prawdziwej boskości, która odsłania horyzont, granicę między wypowiedzianym a przemilczanym. Powiadanie, język sięgają do sfery milczenia, wyłaniają się z niej, by zabrzmieć w *sadze* – *sagen*, ale też wracają do *milozenia* – *syge*, podobnie jak fuga zamknięta między początkiem i końcem jej trwania<sup>14</sup>. Język w powiadaniu wdziera się w ciszę, w milczenie, przełamuje je i zaczyna brzmieć, jednak niczego nie systematyzuje. Język wraca do swych świętych (boskich) źródeł – jest powieścią o boskości, a tym samym brzmieniem bycia, co zanurza człowieka w prawdzie odsłoniętej przed nim i fuguje – wypełnia wszystko, czyni całość. Owo wszystko – całość to znaczenie niemieckiego słowa *letzte*. Ostatni bóg umożliwia odsłonięcie w fudze pełnej, całkowitej, „wszystkiej” boskości – a takiej boskości i takiego boga nie sposób odnaleźć w bycie. Bóg nie może być szukany, ponieważ poszukuje się tylko tego, co jest bytem, tego, co jest czymś (albo kimś). Dla Heideggera bóg nie ujawnia się w taki sposób. Jest raczej przelotnością, przechodzi obok *Vorbei-gang*, jest tylko tchnieniem, poruszeniem, muśnięciem boskości, której doświadcza człowiek otwarty na bycie. Bóstwie nie używa bycia *Da-sein* i dzięki temu nieosobowy, niepodlegający kultowi bóg nie wybawia, zatem nie deprecjonuje człowieka, zanurzając go na stałe w bycie, lecz jest pomocny w utwierdzeniu człowieka w samym byciu. Jakkolwiek to rozumieć, przelotność ostat-

---

<sup>13</sup> Przyjęło się tłumaczyć to słowo jako *wyzwolenie*, wydaje mi się jednak, że termin *przyzwolenie* lepiej oddaje intencję filozofa. Parvis Emad określa to jako *freedom from, liberating* lub nawet *salvation*. Zob. P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 126–127.

<sup>14</sup> „*Sagen* jest bardziej »ważące« niż *sprechen*: można dużo mówić (*sprechen, reden*) i nic nie powiedzieć. Także przez milczenie, a więc niemówienie, można coś powiedzieć”. B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 174.

niego boga daje możliwość „zejścia” do bycia (z poziomu bytu) i zanurzenia się w nim, czyli wyzbycia się wszelkiego fałszu, zakrycia, niewiedzy oraz niedoskonałości.

Być może taki krok Heideggera daje się przełożyć na domenę polityczną, wszak postulowane tu wyzwolenie (jako *przychylenie* – *Gelesenheit*) nie jest wybawieniem człowieka we wspólnotie religijnej, na przykład we wspólnotie Kościoła-eklezji; wyzwolenie musi wyzbyć się wszelkiego myślenia wspólnotowego, politycznego, co oznacza, że przestrzeń publiczna traci swą moc i swe znaczenie. Człowiek musi całkowicie, ostatecznie (*letzte*) stać się *Da-sein*, „tu” byciem, jawnobyciem, musi ująć swą prawdziwą – oznaczającą w ujęciu Heideggera przesłoniętą – odsłanianą teraz egzystencję, która za pomocą *Vorbei-gang*, czyli przelotnego przejścia mimo, muśnięcia boga, może człowieka nakierować, nastawić na bycie. Jest to proponowane przez autora przejście do innej filozofii od filozofii, która z biegiem stuleci zapomniała swój właściwy, źródłowy początek. Zwrot dokonuje się w stronę tego, co gruntuje, co znajduje się u samego podłoża, to znaczy w stronę bycia, które w wydarzaniu się odsłania, *darzy* w swej swoistości (jeden z sensów terminu *eigen*<sup>15</sup>). Przejście zaznacza się także w myśleniu boga, boskości. Heidegger postuluje zrezygnowanie z dowodzenia, że „Bóg jest”, w którym wysiłek tradycyjnej teologii skupiony był zawsze na znalezieniu koniecznego związku „Boga” z „jest”, czyli wykazaniu, dowiedzeniu istnienia Boga. Heidegger zmierza w stronę przeciwną, mianowicie ku czemuś, co proponuję nazwać teontologią, czyli zmierzaniem do wskazania samego „jest” Boga (boga). Teontologia zajmowałaby się zatem byciem (a nie bytem) boga i dzięki temu odnosiłaby się do samego bycia. W pewnym sensie intuicję taką pozwala wysnuć wywód Janusza Mizery<sup>16</sup>, powołującego się zarazem na odpowiedni fragment tekstu *Przyczynków...* Analizu-

<sup>15</sup> Przypominam kilka ważnych tu znaczeń: *eignen*, *Eignung* oznacza przyswojenie, właszczenie, zawłaszczenie czegoś, dlatego *eigentlich* znaczy właściwy. Por. C. WODZIŃSKI: *Heidegger i problem zła*. Gdańsk 2007, s. 336–346.

<sup>16</sup> Zob. J. MIZERA: *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, s. 21–22.

jąc wywód autora, zauważyłem, że przywołaną przez niego wypowiedź Heideggera można wzmocnić, odwołując się do wcześniejszego fragmentu z *Przyczynków...* Brzmi on następująco: „Toczymy walkę o ostatecznego Boga – to znaczy o gruntowanie prawdy Bycia jako czasowej przestrzeni ciszy jego przelotności (nie możemy walczyć o boga samego) z konieczności w obszarze władzy Bycia jako przyswajania, a wraz z tym w najrozleglejszym przestworze najsilniejszego wiru zwrotu”<sup>17</sup>. To lekcja, jaką zaproponowali polscy tłumacze. Oryginalny tekst Heideggera przedstawia się następująco: „Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d.h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als den Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nich tum den Gott selbst vermögen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre”<sup>18</sup>. Nie kwestionując wartości przekładu i rozumiejąc intencje tłumaczy zmierzające do konsekwentnego stosowania tej samej zaproponowanej w języku polskim terminologii, pozwałam sobie jednak na własny przekład. Nie chodzi mi o ukazanie w tym przekładzie filologicznych aspektów języka Heideggera, lecz właśnie dzięki terminologicznemu doprecyzowaniu – o przeniesienie niuansów znaczeniowych, a co za tym idzie, również niuansów myśli filozofa do tekstu w języku polskim. Proponowany przeze mnie przekład brzmi następująco: „Stajemy zatem do boju o ostatecznego boga, to znaczy o gruntowanie prawdy bycia jako czasowo-przestrzennej ciszy jego przejścia obok (o samego boga nie mamy mocy, aby walczyć) z konieczności w obszarze mocy bycia jako przyswojenia i poprzez to (z tym) w najszerszym przestworze najsilniejszego wibrowania zwrotu”. Wyrażone w militarnym języku (*Kampf*) wyzwanie, przed którym stoi człowiek, dotyczy wydobywania ostatecznego, to znaczy pełnego, całkowitego sensu boskości boga. Heidegger traktuje to wyzwanie jako odejście od skupiania

---

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 380.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 412–413.

się na Bogu samym, co czyniła dotychczasowa teologia, a co prowadziło do określania Jego istoty, którą w scholaścycznej tradycji utożsamiono z Jego istnieniem, jak czytamy na przykład u Tomasa z Akwinu. Teologia rozpoczynała więc (oczywiście na podstawie treści objawienia) od określenia istoty Boga, który „jest tym, który jest” (*Ego sum, qui sum*), i dzięki niej wykazania konieczności Jego istnienia. Dla Heideggera to właśnie jest sensem ontoteologii, czyli określania boga przez wskazywanie na jego bytowość, na jego byt. Taki Bóg tradycji stał się bytem najwyższym, nieskończonym, wszechmocnym, bytem *causa sui*. Heidegger wpisuje takiego Boga w kontekst tradycyjnej błędnej metafizyki, która odstępiała od właściwego źródła oraz od tego, co utrwała, i zasłoniła prawdziwą podstawę bytem. Ów byt stał się najwyższym określeniem Boga (wiary) w średniowiecznej tradycji.

W rozpatrywanym fragmencie filozof postuluje odstępianie od skupiania uwagi na samym bogu i pójście drogą zaznaczenia, doświadczenia, przygotowania i otwarcia na jego przejście, które z kolei pozwala doświadczyć samo „gruntujące”, czyli bycie, ale doświadczyć specyficznie, bo jako graniczność, horyzontalność tego, co u podstawy; drogą charakteryzującą się przejściem od tego, co określane, wypowiedane, zrozumiałe i doświadczane, czyli ujmowane w języku, do tego, co nieujmowalne, niewyrażalne, a zarazem otwierające sferę absolutnej ciszy. Ostatni bóg zatem nie jest ujmowany w swej istocie, nie jest ostateczny w sensie ostatecznego, jakiegoś kresu, lecz ważne staje się doświadczenie jego przejścia zaznaczające się najgłębszym doświadczeniem czasowo-przeźrennie ujmowanej przez Heideggera ciszy – niewypowiadalności przejścia boga obok człowieka. Doświadczenie to daje człowiekowi możliwość odebrania wydarzenia bycia, które w swej mocy darzy się i pozwala przyswoić (występuje tu semantyczna zgodność *Ereignis* i użytego w analizowanym fragmencie *Ereignung*) człowiekowi. Filozof akcentuje także to, co jest przyswajane – darowane. Oto bowiem bycie darzy się jako silnie zdynamizowane, pozostające w ciągłym ruchu w sytuacji braku sta-

tyczności charakteryzującej odniesienie do bytu<sup>19</sup>. Metafizyka zawsze ujmowała byt statycznie, to znaczy ustalała jego istotę, która z zasady nie może zawierać żadnego dynamicznego, zmiennego elementu. Byt zatem był statyczny i taki też był (jest) Bóg religijnej tradycji – niezmienny, stały, wieczny w swym trwaniu. Takiego boga i taką boskość Heidegger odrzuca i próbuje ująć boskość, boga przez pryzmat dynamicznego wyjawiania się, ukazywania, wydarzania, co prowadzi nas w obszar ujawniającego się, odsłaniającego się samego bycia. Wszystko to doświadczane jest dynamicznie jako drganie, które moim zdaniem, lepiej oddaje sens użytego tu słowa *Wirbels* w przeciwieństwie do proponowanego w polskim przekładzie słowa *wir*. Jest tak dlatego, że *Wirbels* łączy się tu z *Kehre*, a więc drganie dotyczy zwrotu. Zwrot cechuje się dynamicznością, to znaczy nie dokonuje się ostatecznie i jednoznacznie, ale jest *de facto* stałym drganiem, wybrzmiewaniem, można rzec: nieśtałością, podobnie jak, posługując się muzycznym odniesieniem (które łączy się oczywiście z motywem fugi), poruszona struna drży i wydaje dźwięk, co dzieje się w przestrzeni i ma wymiar trwania w czasie, dąży też do swego końca – ostatecznego, pełnego wybrzmienia – przejścia w stan ciszy. Bycie więc wybrzmiewa w powiadaniu, darzy się człowiekowi i sięga ciszy w nieustannym wibrowaniu, nastawiając na zwrot ku sobie, do gruntu i podstawy. Ostatni bóg przechodzi w wybrzmieniu obok, niejako porusza człowieka w jego czasoprzestrzennym usytuowaniu, dając mu możliwość doświadczania bycia. Zaryzykuję określenie tej sytuacji jako teoontologii, choć Heidegger mocno odcina się od logicyzowania i naukowego, czyli systemowego, ujmowania tego procesu. Odrzuca przy tym tradycję postrzegania boga i boskości jako bytu, tradycję, którą nazywa ontoteologią.

Tradycyjna teologia jako *logos* Boga wykazuje, że mówienie o Bogu jest Jego ontyczną miarą. W akcie wiary, czyli w osobistej, podmiotowej, a zarazem wspólnotowej (zobacz znaczenie słowa

---

<sup>19</sup> Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 242–244.



eklesia) decyzji woli, człowiek przyjmuje za prawdę twierdzenie „Bóg jest”, w konsekwencji zaś pojęciowoje Boga, sprowadzając do bytu. Tą drogą – zdaniem Heideggera – poszła cała tradycja Zachodu, co szczególnie dobrze widać na przykładzie chrześcijaństwa. W chrześcijańskim Bogu w najbardziej jaskrawy sposób ujawnia się tradycyjny problem filozofii, to znaczy relacji istoty do istnienia – w scholastycznej terminologii to relacja *essentia* do *existentia*. Średniowieczna teologia, czyli zasadniczo metafizyka, dbała o odróżnienie w każdym bycie – w tym, „co jest”, tego, że jest (istnienie), od tego, czym jest (istota). Innymi słowy, w każdym tym oto „czymś” (greckie *tode ti*, łacińskie *aliquid*) można wskazać różnicę między istotą a istnieniem, choć co do charakteru tej różnicy nasuwają się już pewne wątpliwości<sup>20</sup>. Można zatem pomyśleć, „czym jest kamień”, czyli istotę kamienia, abstrahując od tego, czy ów kamień jest (istnieje). W ten sposób chrześcijańska metafizyka w kontekście przyjętego z wiary dogmatu o stworzeniu (z *niczego* – *ex nihilo*) ujęła całą wykreowaną rzeczywistość, każdy stworzony byt, każdą rzecz, jako „połączenie” istoty oraz istnienia, co wyraża się w wydzieleniu dwóch typów sądów: esencjalnego i egzystencjalnego<sup>21</sup>.

W sądzie esencjalnym terminu *jest* używa się jako *copula*, czyli słowo *jest* stosuje się w roli łącznika (ocenianego w kategoriach prawdy i fałszu) podmiotu z orzecznikiem, czyli połączenia jakiejś podstawy, rzeczy (*czegoś* – *aliquid*) z właściwością, własnością. Przykładem zachodzenia takiego stosunku i sądu esencjalnego może być zdanie: „Kamień jest twardy”, w którym kamień (podmiot, rzecz) łączy się z cechą twardości. Najważniejszy jednak w przypadku sądu esencjalnego pozostaje fakt, że termin *jest* jako *copula* pojawia się zawsze w definicji, czyli w odpowiedzi na

---

<sup>20</sup> Znaczy to tylko tyle, że jeśli nie kwestionowano różnicy między istotą a istnieniem, to nie było już zgodności, jakiego typu owa różnica jest. Problem rozwinę nieco dalej.

<sup>21</sup> Heidegger analizuje to zagadnienie w cyklu wykładów. Zob. M. HEIDEGGER: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2009, s. 83–106.

pytanie, czym coś jest; przy czym oznacza to usytuowanie czegoś w kontekście relacji do najbliższego rodzaju (*genus proximum*) i do różnicy gatunkowej (*differentia specifica*), co wyraża tradycyjnie przyjmowana za Arystotelesem definicja klasyczna. W takim użyciu *jest* pełni funkcję esencjalną – zbliża nas do tego łaciński termin *essentia*, jako *esse* z dodanym sufiksem *-ntia*, gdzie *esse* wyraża bycie (*jest* – porównaj z funkcją łacińskiego bezokolicznika), które zostaje znominalizowane do bytu, podobnie jak w języku polskim w terminie *istota* rdzeń *ist-* połączony jest z sufiksem<sup>22</sup>. Warto zaznaczyć, że *esse* w języku łacińskim może pełnić w odpowiedniej konstrukcji gramatycznej, na przykład w konstrukcji NCI, funkcję podmiotu, zatem może zostać sprowadzone do bytu (do czegoś), ale w sensie syntaktycznym pozostaje bezokolicznikiem czasownika *jest* (*sum, esse, fui*). Podkreślenie za pomocą sufiksu jego podmiotowego, rzeczowego znaczenia, co obserwujemy w terminie *esse-ntia*, wyraźnie sytuuje się po stronie bytu, może więc być zinterpretowane jako sprowadzenie bycia (*esse*) do bytu (*essentia*).

W sądzie egzystencjalnym z kolei *jest* rozumie się inaczej. Na przykład w zdaniu: „Kamień jest” wskazuje się na istnienie kamienia, na jego „bycie”, zatem na „coś”, co z definicji nie przynależy do istoty (*essentia*) kamienia. Zasadniczo w przypadku żadnego stworzonego podmiotu (żadnej stworzonej rzeczy) nie ma możliwości ujęcia tak rozumianego *jest* w jego definicji. Innymi słowy, *jest* egzystencjalne nie występuje w klasycznej definicji, nie pojawia się zatem w relacji rodzajowo-gatunkowej. Zarazem jednak egzystencjalne „*jest*” staje się fundamentem każdego „coś”, każdej istoty, choć z perspektywy istoty istnienie pozostaje jedynie w możliwości, o ile istota spełnia logiczny warunek wewnętrznej niesprzeczności. Tomiści uznali, że taki sposób metafizycznego rozróżnienia na istotę i istnienie najlepiej wyraża myśl Tomasza z Akwinu, i idąc tokiem jego rozumowania, założyli, że pomiędzy istotą a istnieniem musi zachodzić realna różnica. Należy przy tym zaznaczyć,

---

<sup>22</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Podstawowe problemy...*, s. 98–99.

że scholaścicy, począwszy od drugiej połowy XIII wieku (chodzi tu głównie o Idziego Rzymianina i Henryka z Gandawy, którzy pozostawali w ostrym sporze o sposób różnicy między istotą a istnieniem. Idzi uważał, że jest ona realna, natomiast Henryk, że jest intencjonalna), zamiast stosowanego wcześniej i przez samego Akwinatę terminu *esse* na określenie istnienia zaczęli używać terminu odmiennego, mianowicie *existere, existentia*. Okazało się to o tyle ważne, że wskazany termin zawiera w sobie fundamentalną dla całości diskutowanego zagadnienia wskazówkę, gdyż odwołuje do nadrzędności Bożego aktu stworzenia. *Existere, existentia* oznacza bowiem *siistere ex alio*, czyli wyłonienie się (*siistere*) z czegoś innego, co należy zrozumieć jako posiadanie swojej przyczyny, czyli bycie czymś wytworzonym, stworzonym. Istnieć więc w sensie *existentia*, to istnieć czasowo (niewiecznie), być złożeniem, odwoływać do swej przyczyny. W tym znaczeniu złożenie istoty i istnienia musi dotyczyć tylko bytów stworzonych i jest w ogóle podstawą metafizycznie rozumianego połączenia w „coś” (w substancję) i metafizycznej różnicy (różnicy tej nie należy mylić z różnicą gatunkową występującą w definicji klasycznej)<sup>23</sup>.

W bycie stworzonym scholaścicy wyraźnie wskazali różnicę między istotą a istnieniem, którą rozumiano jednak na kilka sposobów: albo jako realną, albo jako myślą intencjonalną, albo jako formalną (tę wprowadził Jan Duns Szkot). W koncepcji Tomasza z Akwinu owa różnica, którą pojmował on jako realną, wymusiła przyjęcie Arystotelesowego modelu postrzegania rzeczy, to znaczy tego, co jest. Skoro bowiem rzecz (istota) jest (istnieje), oznacza to, że istota i istnienie mają się do siebie jak akt do możliwości, przy czym u Akwinaty aktem jest istnienie (odnośnie do którego używał on wyłącznie terminu *esse*), możliwością zaś jest istota (*essentia*). Wynika z tego, że cokolwiek, co jest (czyli istnieje i ma istotę), jest uaktualnieniem możliwości do zaistnienia, do „bycia”. Przygodność, nietrwałość i skończoność bytu (rzeczy) polegają zatem na tym, że

---

<sup>23</sup> Zob. *ibidem*, s. 99–100.

„połączenie” istoty i istnienia nie jest konieczne, a co najważniejsze, nie jest trwałe – w każdej chwili może dojść do „rozłączenia” takiego złożenia i do unicestwienia bytu (rzeczy)<sup>24</sup>.

W scholastycznej metafizyce każdy byt był postrzegany z perspektywy relacji istoty do istnienia, to znaczy aktu do możliwości. Podobnie postrzegano Boga, który wyłaniając się z treści wiary, poddany został analizie rozumowej i jako przedmiot intelektu został określony z punktu widzenia substancjalnej relacji istoty do istnienia. Bóg objawił się bowiem jako byt i tym samym poddał się konceptualizacji (koncepcja tak zwanej „metafizyki Księgi Wyjścia”). Jego wyjątkowość jako Boga jedyne, wszechmocnego itp. została wykazana w radykalnej ontycznej różnicy wobec wszystkich pozostałych bytów. Z analizy tego, co zostało objawione, wyniknęło bowiem, że istotą Boga jest to, że istnieje, zatem w Jego przypadku występująca powszechnie relacja istoty i istnienia nie zachodzi. Dlatego pytając, kim jest Bóg (pytając o „co” Boga), pyta się zarazem o Jego „jest” („że jest”). Innymi słowy, istotą Boga jest to, że istnieje, i nie sposób oddzielić w Nim jednego od drugiego. Taką wyjątkowość opisał Tomasz z Akwinu, używając terminów *substantia prima*, *actus purus* czy *ipsum esse* – Bóg jest pierwszą substancją, czystym aktem, samym istnieniem. Tożsamość istoty i istnienia w Bogu sprawia, że jest On transcendentny i bytowo

---

<sup>24</sup> Należy wskazać, że pomimo iż owo połączenie nie jest trwałe, to jednak ma w sobie pewną „konieczność”, ponieważ jest skutkiem Bożego działania i Jego wszechmocy. Tomasz wprowadzał wyraźne wyjątki, ponieważ wyróżniał specyficzny status substancji prostych, substancji oddzielonych (*substantia separata*), czyli aniołów. Jako substancje, są one złożeniem, lecz w ich istocie brak materii, zatem nie występują jako byty jednostkowe. To wpływa na ich „trwałość”, jeśli można takiego słowa użyć, choć samo z siebie nie determinuje ich wieczności. Innym przykładem jest Tomaszowa koncepcja człowieka, w którym już nastąpiło trwałe uaktualnienie formy (bycia człowiekiem) w materii, co sprawiło, że owa forma została z tą materią związana nierozzerwalnie; nastąpiło *commensuratio*. Akwinata definiował z tej perspektywy człowieka jako: *commensuratio animae ad hoc corpus*, czyli jako jednostkowe związanie duszy z tym oto konkretnym ciałem. Istnienie dochodzi jako akt do takiej istoty, która jako taka pozostaje w możliwości do niego właśnie.

nieosiągalny dla każdego bytu stworzonego. Kończąc ten krótki historyczny wywód dotyczący istoty i istnienia, chciałbym podkreślić, że pomijając problem powszechności stanowiska Tomaszowego w średniowiecznej scholaście, należy się zgodzić, że scholaścyczna teologia związała Boga z bytem, co po przełożeniu na język Heideggera sprawiło, iż stał się On bytem najwyższym, najdoskonalszym, pierwszym, nieskończonym, w okresie późniejszym także *causa sui*. Tradycyjna teologia przesłoniła więc „bycie” Boga Jego bytem i to wywołało krytyczny stosunek Heideggera do tradycji teologicznej, którą nazywa ontoteologią<sup>25</sup>.

Namysł nad Bogiem jako ontoteologia zasłonił więc „prawdziwego” boga. Bóg został skonceptualizowany, sprowadzony do bytu (*theos, Deus*) i zlogiczowany. Pierwsza propozycja Heideggera wyrażona już w dziele *Bycie i czas* zmierza w przeciwnym kierunku; dotyczy bowiem „od-ontycznienia” bycia, odsłonięcia „jest”, a tym samym od-ontycznienia boga i ujęcia go z perspektywy bycia jako odsłanianego w wydarzeniu, co można ująć w zaproponowanej nazwie teoontologii jako wydobywanie z powiadania, z sagi boga – theosu i dzięki darzącemu byciu wychwycenie jego ontosu wydarzającego się w tym, co u podstawy, a określane jako *logos*. Zatem teo-ontologia nie jest tylko zwykłym odwróceniem relacji bytu (*ontos on*) do boga (*theos*) ujętym w języku jako *logos*. *Theos* i *ontos* oddają raczej w języku jako powiadaniu brzmienie nadchodzącego pełnego, całkowitego boga-boskości, będącego znakiem tego, co odsłaniane (samego bycia) i ujmowane w ontologicznym, a nie jak w tradycyjnej teologii ontycznym, wymiarze *logosu*<sup>26</sup>.

Należy podkreślić, że w *Przyczynkach...* Heidegger idzie dalej w odniesieniu do propozycji wyrażonej w *Byciu i czasie*. Odrzuca mianowicie fundament bycia bytu i badania skupia na poszukiwaniu samego „bycia”. Czyni to w horyzoncie analityki ludzkiego doświadczania bycia w *Da-sein*. Odstępując od bytu *Da-sein*, chce

---

<sup>25</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 60–64.

<sup>26</sup> Przekonująco analizuje to zagadnienie J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 235–236.

odsłonić samo „bycie”, które się wydarza, i w takiej opcji bóg jest „ostatnim” nie w sensie ostatecznego w jakimś porządku lub „końcowego”, lecz ostatecznym jako pełnym, całkowitym, dopełniającym wydarzenie prawdy samego bycia. Autor wskazuje, że dla człowieka boskość przebijała się zawsze, lub lepiej: przeświecała zawsze, w dziejowym, czasowym ciągu w postaci różnych jawiących się bogów. Od starożytności do współczesności są to wszyscy bogowie, którzy byli (*Gewesen*) i ujawnili się w prześwicie bycia za pomocą bytu. Ujawnia się też ich dziejowa *przemijalność* (*Gewesen*), ponieważ przychodzili i odchodzili, zamieniani jedni na drugich<sup>27</sup>. Opisuje to historyczne ujęcie dziejów religii, w których tłumaczy się kontekst i sens pojawiania się różnych bóstw i systemów wiary – politeizmu, panteizmu, teizmu, monoteizmu. W cytowanym wcześniej fragmencie ostateczny bóg jawi się – przechodzi obok człowieka, dając o sobie znać, przerywając (*przecięcie, rozcięcie*) ciszę, a jego przełotność pozwala na wybrzmienie dla *Da-sein* motywu fugi bycia. Ostateczny bóg jest pełnią (ostatecznym bogiem) w tej oto chwili dziejowej, czyli ostatecznym skutkiem – efektem gruntowania prawdy bycia. Wybrzmiewa z wydarzenia w fudze, daje możliwość powiadania o nim, ale owo powiadanie ma specyficzny charakter, ponieważ w odróżnieniu od przeszłych bogów, którzy już przeminęli, to znaczy ujawnili się (ujawniła się ich istota), ten bóg się ziszcza i jak zwraca uwagę na przykład Łukasz Kołoczek<sup>28</sup>, musi nastąpić gruntowanie bycia, a cały ten proces to oczekiwanie na ujawnienie się (prześwit) ostatecznego boga, ostatecznego w znaczeniu ostatecznym.

---

<sup>27</sup> Ważny jest przy tym sam termin *Gewesen*. Stanowi on formę przeszłą *sein*. Zawiera jednak rdzeń *wesen*, co naprowadza na dawny związek z istotą – *Wesen*. *Gewesen* nie oznacza zwykłej przeszłości, lecz wskazuje na coś więcej, na coś, co jest „byłe”, czyli „coś [co – J.S.] przeszło, ale nadal istnieje, właśnie jako byłe. Tak bycie przeminęło beczasowo i pozostała jedynie jego istota. Z tym właśnie nie chce pogodzić się Heidegger”. K. SIPOWICZ: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2005, s. 47, przypis 14.

<sup>28</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 121–122. Jest to początek obszernych wywodów dotyczących ostatecznego boga, bogów i bóstwienia, które składają się na cały rozdział trzeci tej książki.

Ziszczenie się boga – *wesen* różni go od już wyistoczonych, ujawnionych bogów, którzy są *gewesen*, czyli *przeszłymi, bywałymi*. Tych bogów ujmuje historia, dlatego forma *ge-wesen* czasu przeszłego najlepiej oddaje ich istotę. Ostatni bóg jest inny, przede wszystkim „jest” i jego istota nie przeminęła; brak zatem jej przeszłego określenia. Dlatego jest on *Wesen* w znaczeniu rzeczownika *istota*, jak i *wesen* czasownikowo – *ziścić (istoczyć)*. Heidegger wielokrotnie przywołuje to słowo, które brzmi dość obco we współczesnym języku, ale nie jest neologizmem, lecz odsyła do głębokiego sensu ujawniania się istoty, czyli ziszczania się (istoczenia). Niemieckie *Wesen* zawiera dwie formy i oddaje ostateczność oraz pełność tego, co jest – w tym przypadku boga, który jest „ostatni”. *Ostatni* to z kolei *ostateczny, pełny*. Łukasz Kołoczek powołuje się w tym miejscu na tekst Heideggera: „Ostatnie jest to, co nie tylko potrzebuje najdłuższej wybiegowości, lecz samo jest nie zaprzestaniem, lecz najgłębszym początkiem, który sięgając najdalej, jest najtrudniej uchwytne”<sup>29</sup>. W kontekście ostatniego pojawia się więc motyw najgłębszego początku, w którym myślenie nakierowane na boga nie jest obarczone kresem, końcem jego absolutnej ostatecznej bytości jako określonego w tradycji *ens infinitum, summum ens, actus purus* czy *causa sui*, jak nazwała Boga tradycyjna metafizyka.

Ostatni bóg Heideggera jest innym początkiem innego myślenia, innego spojrzenia, nie jest końcem dziejów, lecz bezwzględnym początkiem możliwości dziejowej jako nieograniczonej możliwości wydarzania, czyli ukazywania się prześwitu samego bycia. Janusz Mizera pisze, że inny początek „okazuje się myśleniem w stronę Boga, który skrywa się w wydarzaniu i potrzebuje istoczenia prawdy bycia, domaga się jej gruntowania”<sup>30</sup>. Heideg-

---

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 373. W oryginale czytamy: „Das letzte ist Jenes, was die längste Vor-läuferschaft nicht nur braucht, sondern selbst ist, nicht das Aufhören, sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 405. Por. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 123; IDEM: *Być, czyli mieć...*, s. 193–199.

<sup>30</sup> J. MIZERA: *W stronę filozofii niemetafizycznej...*, s. 22.

ger, opisując „ostatnie”, zaznacza, że ostatni bóg udzieli nam znaku (rysu, może nawet skinienia – Wink) swej obecności, aby jednak ów rys – znak uchwycić, należy rozpocząć od odmowy – *Verweigerung*. Niemiecki termin *Verweigerung* oznacza właściwie *opór*, *danie czemuś odporu*, *zmierzenie się z czymś i porządzenie sobie*, a nawet *pokonanie w walce*, co mieści się w Heideggerowej interpretacji, w której odwołuje się on do języka walki i boju. *Odpór* jako przekład *Verweigerung* brzmi bardziej dosłownie. gdyż polski rzeczownik *odmowa* może odwoływać do funkcji języka – zawiera bowiem termin *mowa*, kieruje zatem w stronę *mówienia*. *Od-mawiać* to albo nie dawać zgody na coś, albo odstępować wyzywać się mowy, czyli pójść w stronę poza mowę, co może znaczyć pójście w stronę milczenia. Język niemiecki na takie określenie ma inny termin, mianowicie słowo *Versagung*, którego zresztą Heidegger również używa. Różnicę między *Verweigerung* a *Versagung*<sup>31</sup> w kontekście myśli tego filozofa próbuje wychwycić Łukasz Kołoczek, wskazując, że poza zasadniczym kłopotem związanym z jasnym ujęciem tej różnicy można *odmowę* w sensie *Versagung* rozumieć w najradykałniej-szym sensie, to znaczy jako *odmowę wobec siebie samej*. Określenie to bowiem wyraża mocne nieposłuszeństwo, na przykład w sytuacji, gdy psuje się narzędzie pracy, stwierdzamy, że odmawia posłuszeństwa. Rzeczownik *Versager* oznacza *awarię*, *uszkodzenie*, *niewypał*, *fiasko*, czyli sygnalizuje niepowodzenie, nieprawidłowe zadzia-łanie czegoś. Heidegger używa tego słowa w wyrażeniu *Versagung des Grundes*, które jest określeniem terminu *Ab-grund*, czyli *skrywania się*, *ukrywania gruntu*. *Versagung* wyraża więc odmowę w silnym znaczeniu, jak podkreśla Kołoczek: „To, czego odmawia odmowa w znaczeniu *Versagung*, nie jest już żadną treścią, lecz odmownym ruchem samego Bycia, które neguje jakikolwiek sposób swego wychodzenia na jaw. *Versagung* to przewyciężanie każdej odmowy

---

<sup>31</sup> Kołoczek podkreśla, że pomimo iż oba słowa można uznać za synonimy, to jednak w propozycji Heideggera odgrywają odrębną rolę. Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 87.



jako daru, odmawianie się samej odmowie<sup>32</sup>. *Versagung* zatem radykalizuje proces odmawiania i jako brak jakiegokolwiek treści jest wyzbyciem się mówienia, a więc ciszą, bezwzględnym zamilczeniem wobec bycia, które nie jawi się w żaden sposób. Z kolei rzeczownik *Verweigerung* pochodzący od czasownika *verweigern* określa negatywny kontekst bycia wobec czegoś innego. Innymi słowy, wyraża sposoby odmawiania, stawiania oporu lub przeciwstawiania się bycia na przykład bytowi: „Bycie odmawia się bytowi, czego można doświadczyć jako opuszczenie bytu przez bycie<sup>33</sup>, lub też wskazuje na skrywanie się bycia przed człowiekiem, co skazuje go na popadnięcie w porządek bytu. Bycie w stawianiu oporu wzbrania się przed ujawnieniem, dzieje się to jednak w nim samym, odzywa się w nim samym jego „nie” jako wyraz oporu wobec siebie, który należy do jego istoty. Bycie w oporze, we wzbranianiu się może stać się najskrajniejszym przypadkiem przyswajania, to znaczy w najbardziej skrajny sposób może się wydarzać, jest bowiem darem w tym oporze – wzbranianiu się<sup>34</sup>. Odpór jako wzbranianie

---

<sup>32</sup> Ibidem, s. 88. Por. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 7; IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 15.

<sup>33</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 88. Por. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 8; IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 16.

<sup>34</sup> Ł. KOŁOCZEK (*Bóg Heideggera...*, s. 88, przypis 32) przywołuje fragment *Przyczynków...*, do którego chciałbym się również odwołać. Wydarzenie, przyswajanie ujęte jest w nim jako odpór i wzbranianie się; czytamy: „Wenn aber das Ereignis zur Weigerung und Verweigerung wird, ist dies nur der Entzug des Seyns und die Preisgabe des Seienden ins Unseiende, oder kann die Verweigerung (das Nichthafte des Seyns) im Äußersten zur fernsten Ereignung werden, gesetzt, daß der Mensch dieses Ereignis begreift und der Schrecken der Scheu ihn in die Grundstimmung der Verhaltenheit zurück- und damit schon in das Da-sein hinausstellt?”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 8. Filozof zadaje tu więc pytanie. Proponowany przeze mnie przekład przedstawia się następująco: „Jeśli jednak wydarzenie będzie wzbranianiem się i odporem, to czy jest to jedynie pozbycie się bycia i oddanie bytu w niebyt, czy też odpór (bycie jako nie) może w skrajnym przypadku stać się najdalszym wydarzeniem, pod warunkiem że człowiek owo wydarzenie pojmuje i niepokój przed pozornością przywołuje go ponownie do podstawowej wytrwałości i tym samym wystawia go już w jawno-bycie?”.

się umożliwia wejście człowieka w moment wydarzenia, wskazuje możliwość rozstrzygnięcia, które jako otwarcie jest przyswojeniem (tu sens słowa *er-eignen*), zawłaszczeniem całkowicie innej czas–prze-strzeni dla wydarzenia: „[...] die Eröffnung eines ganz anderen Zeit-Raumes für eine, ja die erste gegründete Wahrheit des Seyns, das Ereignis?”<sup>35</sup> (w przekładzie: „[...] otwarcia jakiejś całkowicie innej czas–prze-strzeni dla jakiejś, być może pierwszej ugruntowanej prawdy Bycia, dla wydarzenia?”). Jeśli zatem bycie musi zostać przyswojone po raz pierwszy, a oznacza to jego wydarzenie, jeśli po raz pierwszy bycie darzy się człowiekowi, to, zdaniem Heideggera, dochodzi do tego tylko pod warunkiem wzbronienia się bycia, czyli odmowy – odporu, to znaczy przyswojenia sobie bycia, które się skrywa, jest zakryte i stawia opór, zarówno odkrywając się przed człowiekiem, jak i darząc się w zawłaszczeniu charakteryzującym wydarzenie, co oddaje sens niemieckiego słowa *eignen*. Czytamy bowiem dalej w tym samym paragrafie: „Wie, wenn darüber hinaus das Seyn erstmals in seiner Wahrheit begriffen werden müßte als die Ereignung, als welche sich Jenes ereignet, was wir die Verweigerung nennen?”<sup>36</sup>, czyli w przekładzie: „A jeśli ponadto bycie musiałoby zostać po raz pierwszy ujęte (pojęte) w jego prawdziwości jako przyswojenie, to jak w sytuacji gdy się przyswaja coś, co nazywamy odporem?”. Odpór – odmowa ujawnia więc to, co jest istotą rozważań Heideggera, to znaczy skrywalność bycia, które nie daje się tak łatwo odkryć. Człowiek, który uświadamia sobie bycie, czyli człowiek *Dasein* natrafia na odpór zakrytego bycia, które się wydarza, darzy jednak w stałym opieraniu się człowiekowi. Chodzi zatem

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 405.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 405. Polski przekład jest w tym miejscu trochę niejasny: „I jeśli ponadto Bycie trzeba by po raz pierwszy pojąć w jego prawdzie jako przyswajanie, jako które wydarza się to, co nazywamy odmową?”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 373. Niejasność dotyczy wyrażenia: „jako które wydarza się to, co nazywamy odmową?”. Wydaje mi się, że niemieckie *Jenes* należy oddać jako „coś”, bo to przecież to, co się wydarza, albo jest przyswajane – pojawia się tu zgodność *Ereignung* i *ereignet*, którą trzeba oddać po polsku za pomocą tego samego słowa – zaznacza się *odporem*, *odmową*.

o zaistnienie specyficznej sytuacji spowodowanej ujawnieniem się i przyswojeniem (*eignen*) w wydarzeniu prawdy bycia: nie może być tu mowy o kresie i końcu, o czym świadczy właśnie wstrzemięźliwość. Odpór, odmowa, wstrzemięźliwość stają się postawą bycia wobec tego, któremu owo bycie się darzy. Ta postawa stanowi podstawę trwania, wytrzymałości w wydarzeniu. Dzięki postawie odporu bycie pozostaje we właściwym sobie stanie zakrycia, zarazem jednak jako wydarzenie prowadzi do innego początku i jest, zdaniem Heideggera, podstawą powrotu do właściwej, źródłowej filozofii. Filozofia odkrywa to, co w swej istocie zakryte, i świadomość owej skrywalności stanowi podwalinę filozoficznej postawy *Dasein*.

Bycie w wydarzeniu *odkrywa się, odłania się lub otwiera się – offen*. Filozof zauważa, że skrywa się, jest zakryta prawda bycia, używając tu zwrotu *istota prawdy bycia*. Istota ta ujawnia się (wydarrza) dzięki przelotności boga, który, jak wiemy, *przechodzi mimo – Vorbeigang*, dając w odpowiednim momencie znak (rys, skinienie) samego bycia. Rola boga jest w tym procesie fundamentalna, Heidegger pisze: „Tylko tak Bycie staje się samą osobliwością, ciszą przelotności ostatecznego Boga”<sup>37</sup>. W oryginale czytamy: „So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes”<sup>38</sup>. Aby dobrze określić wskazaną tu rolę boga, należy dokładnie przeanalizować, o czym autor pisze. Po pierwsze, czytamy o stawaniu się boga, co jest podkreślone w oryginale za pomocą użycia czasownika *wird*, czyli czasu przyszłego. Zatem bycie stanie się samą *osobliwością – Befremdung*. To ostateczne słowo pochodzi od czasownika *befremden*, a ten słownikowo znaczy *dziwić się, zdziwić się, być tak zdziwionym, że aż zaskoczonym, ale też zaniepokojonym*. Inne znaczenie to *narzucanie się rażąco (mocno)* i tym

---

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406. Por.: „Odmowa jest najwyższą szlachetnością obdarowania i podstawowym rysem skrywania się, którego otwieralność stanowi źródłową istotę prawdy Bycia. Tylko tak Bycie staje się samą osobliwością, ciszą przelotności ostatecznego Boga”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374.

samym *razić, zrażać*. Rzeczownik *Befremdung* znaczy więc *zdziwienie*, a przymiotnik z sufiksem *-lich* znaczy *dziwny*. Zatem faktycznie odsłaniające się bycie dziwi, razi, stawia opór, wywołuje zdziwienie i traktowane jest jako „osobliwe”. Bóg, który „przechodzi mimo” budzi takie zdziwienie, pozwala „doświadczyć” owej osobliwości i coś w człowieku wywołuje. Zdziwienie osobliwością odsłaniającego się (darzącego) bycia, które ujawnia się w przelotności ostatecznego boga, prowadzi w sam środek filozoficznego namysłu i doświadczenia. Filozofia źródłowo rozpoczyna się od zdziwienia, odczucia czegoś osobliwego. Heidegger próbuje ukazać inny początek w kontekście filozoficznego zdziwienia, które wraca do źródła, to znaczy jest zadziwieniem nad samym byciem odsłaniającym się człowiekowi – *Dasein*. Bycie otwiera się w swej skrytości i ostateczny bóg jest tym, co „chwilowo” daje możliwość odsłonięcia samego bycia. Wszystko to zarazem powoduje wykroczenie poza ramy słowa, języka, brzemienia i w efekcie wejście w sferę ciszy. Człowiek – *Dasein* staje się nie tylko odbiorcą, lecz także gwarantem zachowania (ugruntowania) tej ciszy. *Dasein* zbliża do absolutnego wymiaru granicy między powiadaniem, wybrzmieniem czegoś a absolutnym milczeniem samego bycia – jego odsłoniętej prawdy – tego, co przypominane, nie-zapomniane. Milczące bycie wyraża absolutną odmowę – i w tym sensie Heidegger używa słowa *Versagen*. Rola bogów, według filozofa, nabiera dzięki temu swego właściwego charakteru. Zawsze bowiem ich przelotność charakteryzowała się tym, że jedni odchodzili, a ich miejsce zajmowali inni. Teraz w kontekście właściwego nastawienia człowieka – *Dasein* jest inaczej: dawni bogowie odeszli, stali się autentycznie przeszłymi, co dobrze wyraża użyte przez autora w motcie do rozpatrywanej tu fugi bycia wyrażenie: *gegen die Gewesen*. Bogowie przeszli i odeszli w przeszłość – ich ziszczenie już się dokonało, a ich istota jest zamknięta, skończona (tak można rozumieć słowo *Ge-wesen*). Takich bogów już nie ma. Są przeszłością. Przeminięli.

Ostateczny bóg inaczej, choć jest tylko przelotny, to odsłania samo bycie i prowadzi ku przyszłości, otwiera *Dasein* na to, co przyszłe

i daje mu inną możliwość. Motyw przyszłości zwraca ku cytowanemu wcześniej fragmentowi, w którym bycie będzie (stanie się) samym zdziwieniem, osobliwością, czyli ciszą przelotności ostatecznego boga. Taki bóg pozwala na otwarcie się na przyszłość ku możliwości, możności, a to daje sposobność do pójścia drogą. Heidegger podkreśla motyw drogi; swą myśl skupia na podążaniu do skrytego bycia, na bycie w drodze. Przelotność ostatecznego boga stanowi impuls do wyruszenia w taką drogę, otwiera jej możliwość. Bogowie, Bóg tradycji taką drogę i możliwość wykluczają, ponieważ Bóg chrześcijański jako „ten, który jest”, wyznacza ostateczną wieczność (którą sam jest), a owa wieczność jako nieosiągalna wydaje się absolutnym kresem, zamknięciem wszelkiej możliwości, zamknięciem przyszłości i utkwieniem człowieka wyłącznie w bycie, to znaczy ostatecznym i nieodwołalnym zamknięciem się na bycie i pozostaniem po stronie bytu. Bóg rozumiany jako wieczny Byt wyznacza nieprzekraczalną transcendencję. Niejako wtłacza On człowieka w bycie w świecie, tu i teraz, w świecie, który jest skończony i zamknięty na przyszłość. Człowiek tkwi w okowach bytu skazującego go na skończoność egzystencji. Bóg wiary daje zarazem nadzieję na życie wieczne, ale nie jest ono realizowane tu i teraz, lecz pozostaje w sferze obietnicy nowego życia w jakimś innym świecie (w „niebie”).

Heidegger w swej koncepcji zmierza w innym kierunku. Bóg nie objawia się człowiekowi, dając mu nadzieję, pozwala za to zmierzyć się z byciem, które się wydarza, darzy się „przed” lub lepiej powiedzieć: „wobec” człowieka. Filozof krytykuje tradycję religijną, która zaciera granicę między bytem a niebytem i niejako roztrwania (rozpuszcza) samo bycie. Instytucjonalizacja religii, konceptualizacja Boga, wyrażane kategoriami bytu, powodują zatarcie różnicy między bytem a byciem, co widać w samej definicji Boga: Jego istotą jest to, że istnieje; to, że jest-bytuje, jest tożsame z tym, czym (kim) jest, skutecznie zasłania i uniemożliwia dotarcie do bycia. Taka teologia powoduje ograniczenia, schematyzm, tkwienie w wyznaczonej sterowalności i planowaniu. Zdaniem Heideg-

gera, pojawia się tu machinacja, która ochrania niebyt, to znaczy uzasadnia jego konieczność i wartość, ponieważ na przykład z perspektywy wiecznego, jedynego Boga jako Najwyższego Bytu wszystko inne, w tym byty skończone, jawi się jako nie-byt, gdyż będąc istniejącą (uaktualnioną) istotą (możliwością) kiedyś, w pewnej chwili przestanie być, zatem z punktu widzenia wieczności jest niebytem – jest nieprawdziwe. Perspektywa wiecznego, Najwyższego Bytu sankcjonuje więc pewien stan, w którym nie-byt staje się uprawnionym, a nawet koniecznym dopełnieniem bytu, pozostając wobec niego w opozycji. Heidegger uważa, że pustoszy to człowieka, ale daje mu zarazem szansę „przeżycia”, co można rozumieć dwojako: po pierwsze, jako odwołanie się do „przeżywania” w sensie egzystencjalnego usensowniania naszego życia jako przeżywanego świadomie; po drugie, w znaczeniu religijnym (chrześcijańskim): jako przeżywanie do „życia wiecznego”, przewyciężanie śmierci i oparcie się na nadziei na inne życie u boku Boga, czyli nadziei zbawienia. Pierwsza forma przeżywania nadaje egzystencjalny sens istnieniu człowieka świadomego własnej egzystencji. Druga opcja wprowadza go w kontekst transcendentnej relacji z Bogiem, zbudowanej na nadziei zbawienia, opartej na dobroci, sprawiedliwości oraz mądrości Boga Stworzyciela<sup>39</sup>.

Z kontekstem przeżywania łączy Heidegger pierwiastek społeczny i polityczny. W przeżywaniu bowiem daje się odczuć powszechną „sterowalność”, co powoduje, jego zdaniem, że ulega się iluzji szczęścia w nadziei na życie wieczne (przeżycie), iluzji poczucia równości i fałszywego spełnienia dostępnych dla każdego człowieka. Dopełnieniem takiego stanu musi być zaspokojenie wszystkich „masowych” potrzeb, które konsekwentnie zwalniają z trudu „bycia” i w rezultacie prowadzą do zamknięcia świadomości *Dasein* – bycia tu oto (tu-bycia), skutkują zamknięciem własnej egzystencji i zastąpieniem jej iluzją wspólnoty, trwałości, wieczności czy iluzją poczucia „zbiorowego” szczęścia. Tak

---

<sup>39</sup> Por. wywód w J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 353–354.

uwikłany człowiek traci własną świadomość, staje się członkiem wspólnoty, zbiorowości i w ten sposób przeżywa – *Erlebnis*, co ma, według Heideggera, stanowić rekompensatę za utratę czegoś wartościowego, za poczucie pęknięcia, zakrycia tego, co prawdziwe. Zatrącenie i zafałszowanie ludzkiego, człowieczego istnienia zawiera się w iluzoryczności *Erlebnis* opartego na pozornych wartościach, które niesie współczesna cywilizacja nastawiona na techniczny postęp, komercjalizację życia wspólnotowego i konsumpcję podsycaną masową produkcją dóbr. Drogę tę wzmacnia wspólnotowo (eklezja – Kościół) rozumiana wiara, która wraz z transcendentnym Bogiem na barki każdego człowieka zrzuca odpowiedzialność za jego życie.

Heidegger mimo wszystko nie przekreśla całkowicie dawnych bogów ani Boga jedyne go czy instytucjonalnej religii. Pojawienie się dawnych bogów i monoteizmu kompensują bowiem całościowo ujęte dzieje bycia. Człowiek musi otworzyć się na prawdę bycia, musi przejść do stanu *Dasein*, w którym wydarza mu się bycie. Okazuje się, że tradycyjna religia i tradycyjni bogowie umożliwiają właściwe nastawienie człowieka: „Wszystko to jako beziściecie musi stać się bardziej konieczne niż wcześniej, ponieważ [...] nie mogę zasypać pęknięcia Bycia, wszystkiego tego bowiem nie nawidzi nade wszystko ostateczny Bóg”<sup>40</sup>. Pełnią więc funkcję pewnego punktu wyjścia, przygotowują na „oczyszczenie”, przemianę, która prowadzi ku prawdzie – ku temu, co zakryte. Po inicjacji następuje inny początek wraz z otwarciem na istotę prawdy bycia, na jej ziszczenie, wydarzanie i do tego potrzebne są owo zasklepienie, owa iluzja, pozorne szczęście czy fałszywe spełnienie, które dają tradycyjna religia i cywilizacja zysku, komercji, tech-

---

<sup>40</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374. Por.: „Dies alles muß als Umwesen notwendiger werden denn zuvor, weil das Befremdlichste auch dieses Gängigste braucht und die Zerklüftung des Seyn nicht verschüttet werden darf durch den erdachten Schein der Ausgleiche, des 'Glückes' und der falschen Vollendung; denn all dieses hasset der letzte Gott zuerst”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406.

niki. Ostatni bóg ukazuje się jako „impuls”, podstawa prawdziwego zdziwienia, zaskoczenia tkwiącego w najgłębszej warstwie filozoficznego doświadczenia. Ujawnia się tu w pełni fuga bycia – fugiczny charakter wypełniania i powracania stale tego samego motywu w coraz to nowych wybrzmieniach.

Heidegger zauważa, że ostatni bóg nie zaprzecza wszystkim bogom i bóstwom poprzednim, dawnym (*Gewesen* – *bywałym*, tym, którzy już przeminęli). Zapewnia raczej, że ów „ostatni” wznosi ku właściwej sferze jedyności, dopełnia niepowtarzalność i konieczność boskości. Cała tradycja religijna mimo fałszywego zaciemnienia (zakrywania) prawdy bycia w dziejowym ujęciu eksplikuje jednak właściwą boskość ujawniającą się „ostatecznie” (całkowicie, w pełni) w ostatnim bogu. Ostatni bóg jest projektem, projektowaniem, realizuje postulat ujawniania istoty bycia: przelotność ostatniego boga ujawnia bycie, nakierowuje na nie, prowadzi człowieka najkrótszą drogą ku jego prawdzie. Takiego boga nie można skonceptualizować, „zachować”, to znaczy pojąć, zmierzyć rozumem, intelektem (zracjonalizować – mieć jego rację, miarę). Ostatni bóg otwiera przed człowiekiem zupełnie nową, inną przestrzeń, dzięki której zyskuje on nie-rozumowy „kontakt” z byciem, które wydarza się (darzy się) w przelotności boga, w jego przechodzeniu *mimo*. Człowiek skierowany zostaje w stronę *syge* – milczenia istoty bycia. Fugiczne nakierowanie na bycie przez takiego boga, boga przyszłości, umożliwiła podejście do granicy i doświadczenie ciszy, pozwala na dojście do tego, co jest „sagicznym” (*Sagen*) powiadaaniem bycia w wydarzaniu (lub lepiej: z wydarzania). Proces ten nie prowadzi tu jednak do ostatecznego, absolutnego kresu wieczności, ale otwiera przed człowiekiem przyszłą możliwość. Heidegger pisze, że owa możliwość odsłania człowieka jako *jawno-bycie* (*Da-sein*), które wydarza się w bycie, co rozumie się jako stróżowanie przez człowieka jego ciszy. Człowiek okazuje się więc strażnikiem – wachmanem ciszy bycia, staje milczący wobec prawdy, która jest dłań sferą milczenia, co oznacza, że język sięga do swej granicy, do swego pełnego wybrzmienia. Strzegący i doświadcza-



jący samego bycia, człowiek osiąga świadomość własnego „tu bycia” (bycia tu oto), a owa świadomość buduje jego bycie w kontekście bytu i umożliwia fugiczne doświadczenie zdarzania się bycia, czyli doświadczenie wydarzania. Z tego względu wydarzanie staje się usankcjonowaniem człowieka jako *Dasein*.

### Rozdział III. Metafizyka bytu a metafizyka bycia

Heidegger, zwracając uwagę na ujawnianie się bycia, pisze o tym procesie, że bycie się *istöczy, ziszcza*. Terminu *wesen* używa filozof w specyficznym znaczeniu odnoszącym się zawsze do bycia. Niemiecki czasownik *wesen*, któremu odpowiada przedstawiony tu polski termin *istöczyć*, lub może lepiej: *ziszczać*<sup>1</sup>, w niemieczyźnie jest już nieużywany i było tak w czasach Heideggera. Można powiedzieć, że przywrócił on ponownie ten czasownik niemieczyźnie, a przynajmniej sferze języka filozoficznego. *Wesen* w dawnym języku niemieckim odpowiadało czasownikowi *sein* – *być*, a w specyficznym ujęciu Heideggera odpowiada czasownikowi *bycie*. W powszechnej niemieczyźnie *wesen* w formie czasownika zachowało się jeszcze w formach przeszłych czasownika *sein*: mamy bowiem *war* i *gewesen*<sup>2</sup>. Dla odmiany współcześnie w niemieczyźnie

---

<sup>1</sup> Ten polski termin występuje na przykład w słowniku Lindego i odnosi się właśnie do niemieckiego *wesen*.

<sup>2</sup> Warto wskazać, że niemieckie *Gewesen* dotyczy przeszłości, ale w znaczeniu „byłości”. To bardzo ważne, ponieważ daje poczucie związku z „byciem”. To, co było, w pewien sposób dalej „jest”, co oczywiście nie znaczy, że jest aktualne. Aktualność pozostaje czymś odrębnym. Podobnie jak przeszłość, którą Heidegger rozpatruje, odwołując się do rdzenia terminu *Vergegehen* (-heit). Przeszłość zatem, podobnie jak przyszłość, związana jest z „przechodzeniem”, a więc z procesem zanikania i narastania. Byłość nie ma takiego charakteru, dlatego w pewien sposób stale jest, choć wskazuje na pewien charakter owego „jest”, czyli bycia. Aspekt *Gewesen* jako byłości i jej stosunek do przeszłości (zatem do czasu) rozpatruje Kamil Sipowicz (przedstawiłem już to zagadnienie w rozdziale II): K. SIPOWICZ: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2007, s. 47. Zob. szczególnie przypisy 14, 15, 16.

*Wesen* często używane bywa jako rzeczownik i oznacza istotę, jest zatem głęboko związane z wywodzącą się ze scholastyki filozoficznej (metafizycznej) tradycji. W tym sensie niemiecki rzeczownik *Wesen* odpowiada łacińskiemu terminowi *essentia*. Heidegger jednak eksplikuje zapomnianą dziś czasownikową funkcję tego słowa. *Wesen* jako czasownik tłumacząc jako *istoczyć*, ponieważ odnosi się on do obecności, ziszczenia się czegoś, czy też pojawienia się. Ma to spore znaczenie, gdyż jest blisko związane ze słowem *das Anwesen* i z jego derywatami: *die Anwesenheit*, *abwesen*, *das Unwesen*, czyli odwołuje właśnie do *obecności*, *pojawienia się*, lub ich przeciwieństw. *Istoczenie* więc musi oznaczać *uobecnienie*, *pojawienie się* bądź *zistoczenie* albo *ziszczanie*, wskazując zarazem za pomocą użytej formy czasownikowej dynamiczny charakter tego zjawiska<sup>3</sup>. Można w skrócie powiedzieć, że Heidegger na tej podstawie buduje swą krytyczną ocenę filozofii tradycyjnej, która, jego zdaniem, opiera się na zapomnieniu swego gruntu, zapomnieniu właściwej podstawy. Językowo wyraża się to w zarzuceniu formy czasownikowej *wesen* na rzecz statycznej, niedynamicznej formy rzeczownikowej *Wesen*. Można w związku z tym spojrzeć całościowo na historię filozofii w wersji Heideggera jako na proces językowy, w którym od wyrażającej ruch formy czasownikowej *wesen* nastąpiło prze-

---

<sup>3</sup> Jak zawsze w odniesieniu do *Przyczynków do filozofii...* cytowanie dłuższych fragmentów obciążone jest dość dużym ryzykiem, ponieważ faktura tekstu cechuje się dużym naładowaniem semantycznym – jeśli można się tak wyrazić. Niemniej chciałbym zwrócić uwagę na Heideggerowe używanie znominalizowanej formy czasownika *wesen* w postaci *Wesung* – czyli właśnie *ziszczania*, *istoczenia*. Heidegger pisze o tym następująco: „*Wesung* heißt die Weise, wie das Seyn selbst ist, nämlich das Seyn. Das Sagen ‘des’ Seyn. Das Seyn west als die Notschaft des Gottes in der Wächterschaft des Daseins”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 484. Proponuję przekład: „Ziszczanie oznacza sposób, w jaki bycie jest samo, to znaczy jako bycie. Powiadanie »tego« bycia. Owo bycie ziszcza się jako potrzeba boga w stróżowaniu, które czyni tu bycie (*Dasein*)”. Por. przekład w IDEM: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996, s. 443; P. EMAD: *On the Way to Heidegger’s „Contributions to Philosophy”*. London 2007, s. 29.

sunięcie w stronę stałości i niezmienności wyrażonej rzeczownikiem *das Wesen*. Filozofia stała się metafizyką bytu (w zasadzie jego stałej, niezmiennej istoty – *das Wesen*), rezygnując z namysłu nad byciem, nad procesem bycia, *sein, wesen*, czyli nad *istoczeniem, uobecnianiem się* bytu<sup>4</sup>.

Według Heideggera, istoczenie bycia jest rdzeniem i powrotem do „prawdziwego” filozofowania; kluczem do zbudowania właściwej ontologii, która będzie przewyciężeniem metafizycznego kryzysu polegającego na fałszywym – bo ontycznym – ujęciu tego, co u początku, tego, co gruntuje i stanowi zasadę wszystkiego. Filozof podkreśla, że istoczenie bycia – bo właśnie bycie się istoczy, ziszcza, uobecnia – realizuje się w znaku (*skinięciu – Wink*). Jest ono *wydarzaniem (Ereignis)* i *jawi się (darzy) Dasein* jako wyraźne wskazanie – odróżnienie bytu od bycia. Byt, według Heideggera, wyraża opuszczenie bycia, jego zapomnienie. Ale to zapomnienie nie jest absolutne, ponieważ nawet w nim objawia się oblicze bycia, które niejako przebłyskuje przez byt, pozostając skryte. Podstawę takiej sytuacji stanowi silnie akcentowany przez Heideggera Parmenidesowy postulat jedności (tożsamości) bycia i myślenia. Myśląc bowiem „myśl” i ją wypowiadając, myśli się i wypowiada bycie. Na przykład wypowiedziane stwierdzenia: *byt „jest” opuszczeniem,*

---

<sup>4</sup> Wskazany Kamil Sipowicz uważa, że być może cały Heideggerowy namysł nad byciem daje się sprowadzić do wcześniejszych rozważań Hegela. Wówczas filozofia Heideggera byłaby niczym innym, jak wynikiem niezgody filozofa na rozwiązanie Heglowskie. Pozwolę sobie na dłuższy cytat: „To, co dla Heideggera stało się ontologicznym dramatem, również dla Hegla miało tragiczny wymiar. [...] Istota to bycie, które przeminęło beczasowo (*zeitlos*). Jeżeli Heglowska istota to Heideggerowski byt, to można powiedzieć bez ogródek, że Hegel rozwiązał cały problem Heideggera w ten sposób, że pojął bycie jako to, do czego nie ma powrotu! Człowiek znajduje się w sytuacji, w której bycie przeminęło. On jest wewnątrz tej sytuacji. [...] Historię bycia ujął Hegel w genialnie prostą formułę: bycie przechodzi w istotę. Istota (byt) to istota, która uwikłała się w beczasowy związek z samą sobą. Istota (*Wesen*) to byt, który przeminął (*gewesen ist*). Bycie przeminęło beczasowo, ale nie zakończyło się. Istota żyje zawsze kosztem bycia, a bycie kosztem istoty”. K. SÍPOWICZ: *Heidegger...*, s. 6.

lub *byt* „*jest*” zapomnieniem, odwołują do bycia, gdyż występujące w nich *jest* właśnie wyraża „bycie”. Jednak w samej myśli (i w wypowiedzi) pozostaje ono ukryte, zakamuflowane, można by rzec, że skrywane pod postacią łącznika występującego w sądzie, w zdaniu. W Heideggerowej propozycji zwrotu (powrotu) ujawnia się pierwszeństwo bycia przed bytem, pierwszeństwo bycia zakrytego, którego jednak istotą jest pozostanie w takim stanie, a jego odkrywanie wydaje się możliwe wyłącznie za pomocą właściwego naświetlenia tego, czym jest *byt*<sup>5</sup>. Można to rozumieć jako proces ujawniania bycia, wychodzenia bycia na jaw, co jest dynamicznym działaniem się, darzeniem, przyswajaniem, autentycznością „*jest*” i tym samym autentycznością człowieka jako *Dasein*<sup>6</sup>. Proces ten wiąże się z jeszcze jedną ważną cechą filozofii Heideggera,

<sup>5</sup> Co znamienne, jawność bycia nieodłącznie związana jest z jego skrytością. „Bycie samo z siebie ujawnia się tak, że skrywa się zarazem” – pisze Krzysztof Michalski (K. MICHALSKI: *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa 2011, s. 56). W jego pracy czytamy też: „Bycie nie jest czymś, co wtórnie dopiero jest jawne, lecz samo jest tą jawnością i tylko nią. Jawność ta nie jest przy tym jawnością pełną – coś, co jawne (*byt*), kryje zarazem »coś« innego (*bycie*). Gdy Heidegger mówi o skrytości stanowiącej istotny element jawności bycia, oznacza to niewyczerpywalność tej jawności, fakt, że nie może być ona nigdy w całości obecna, w żadnym zaś wypadku nie to, że bycie raz skrywa się, a kiedy indziej odkrywa”. *Ibidem*, s. 56.

<sup>6</sup> Autentyczność należy zarazem zrozumieć właściwie. Heidegger używa określenia *Eigentlichkeit*, które w niemieckim jest związane z rdzeniem *eigen*, czyli z wszystkim tym, co zawiera się w *darzeniu*, *zawłaszczeniu*, *właściwości*, *wydarzaniu*. Polski termin *autentyczność* nie ujmuje tego związku. Niemniej używam go tu, a kieruję się wskazaniem K. Sipowicza, który dokładnie wyjaśnia, dlaczego proponuje ten termin na oddanie myśli Heideggera. Autentyczne *Dasein* będzie tu więc oznaczało *Dasein* darzone, *właszczone*, *zawłaszczane*, *właściwie* (*eigentlich*) *bytujące* (czyli *ontologicznie*), wobec obecnej na dzień nieautentyczności, czyli *sytuowania się* (*Position* jako *istnienie*) *Dasein* w kontekście *bytowym* – *ontycznym*. Por. K. SİPOWICZ: *Heidegger...*, s. 9–13. W języku angielskim *autentyczność* łączy z *wartością* na przykład J. Richardson, gdy pisze: „So I suggest that Heidegger does propose authenticity as a value. And he has two main ways of defending or justifying this value to us”. J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 168. Zob. dłuższy wywód na dalszych stronach 168–172.

ponieważ według niej istotczy się, spełnia się, ziszcza się w znaku (*Wink – rysa, skinienie, trop*). Rola znaku wydaje się niepodważalna, gdyż jest on nieodzowny. Znak wydaje się ziszczeniem się tego, co zakryte, w nim (albo przez niego) odsłania się bycie, które mimo że pozostaje w swej pełni zakryte, niejawne, to jednak w znaku niejako pobudza *Dasein* do refleksji (nie chodzi tu o refleksję intelektualną, lecz bardziej o poruszenie do myślenia, do przemyśliwania) i doświadczenia siebie. Znak to także coś na kształt skinienia, rysy zawiera więc pewien dynamizm, co wyraża się w przywoływaniu ostatecznego boga, nawet jeśli nie sposób rozstrzygnąć, czy ów ostateczny bóg się zbliża, czy też oddala. Jest to pewne doświadczenie przelotności – dzięki znakowi człowiek odróżnia, uświadamia sobie, że byt skrywa bycie, lub ściślej: bycie skrywa się za bytem, który wydaje się zupełnym wyz-byciem, opuszczeniem bycia.

Przeniesienie uwagi wyłącznie na byt – co, zdaniem Heideggera, charakteryzuje europejską metafizykę – poskutkowało przelotnością i trwałym utrudnieniem dotarcia do bycia, dotarcia do podstawy. W kręgu filozoficznych zainteresowań pozostawał wyłącznie byt, który jako podstawa stał się „czymś”, a odpowiedź na pytanie: „»co« to jest byt?”, poskutkowała zignorowaniem faktu, że ów byt przede wszystkim „jest”, czyli poskutkowała pominięciem jego (bytu) bycia. Jak wiadomo, w tym tkwi sedno Heideggerowej krytyki tradycyjnej metafizyki, która okazała się metafizyką bytu (jako bytu) albo rozważaniem istoty (*essentia*) bytu. Tymczasem – zdaniem filozofa – metafizyka winna się skupić na byciu takiego bytu, co przekłada się na uwzględnienie różnicy między bytem a byciem, skoro bowiem byt bytuje, to w rezultacie byt i bycie muszą być czymś innym, czymś różnym<sup>7</sup>. Z kolei tradycyjna metafizyka nie dostrzegła owej różnicy, sprowadzając bycie do bytu: „W całych dziejach metafizyki, tzn. w ogóle w dotychczasowym myśleniu, »bycie« pojmowane jest zawsze jako bytość bytu

<sup>7</sup> Różnica bytu i bycia jest kluczowa dla Heideggera i wyraża jego rozumienie transcendentalności. Zob. na przykład M. HEIDEGGER: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2009, s. 344–357.

i w ten sposób jako ten byt. Jeszcze i dzisiaj wszyscy »myśliciele« utożsamiają poniekąd bycie i byt, mianowicie z racji niezdolności wszelkiej filozofii do odróżniania”<sup>8</sup>. Zatem wymieszanie, a w konsekwencji skupienie uwagi na bycie stanowi, zdaniem filozofa, treść metafizyki w jej historycznym ujęciu i wpływa na jej charakter.

Heidegger postuluje wszak postawę, która skutkuje innym podejściem do filozofii i metafizyki. Otóż uwagę należy skupić na byciu odsłaniającym się przed uważnym „obserwatorem”, przy czym bycie, aby było pełne, musi osiągnąć swoją „dojrzałość”. Dojrzałość to możliwość dania i obdarzania (obdarowywania). W tym wyczerpuje się skończoność bycia. Bycie odsłania dzięki temu fundamentalnie wewnętrznie ujętą skończoność. Nie jest to skończoność na miarę wielkości ograniczenia czy niedoskonałości, raczej łączy ona początek i koniec, jest pełnią wszystkiego. Skończoność bycia jest najbardziej źródłowym doświadczeniem *Dasein* – przed człowiekiem za pomocą znaku (w znaku) ostatecznego boga odsłania się całościowy wymiar skończoności bycia. Bycie jawi się jako absolutna, totalna możliwość, a skończoność owej możliwości go nie „ogranicza”. W odniesieniu do bycia skończoność musi być rozumiana jako możliwość samego „jest”, która razem ze skończo-

---

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 249. Porównaj oryginał: „In der ganzen Geschichte der Metaphysik, d.h. überhaupt im bisherigen Denken, wird das »Sein« immer als Seiendheit des Seienden und so als dieses selbst begriffen. Noch heute geht bei allen »Denkern« die Gleichsetzung von Sein und Seiendem und zwar auf Grund einer Unkraft des Unterscheidens aller Philosophie gleichsam voran”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 266. Moja propozycja przekładu: „W całych dziejach metafizyki, to znaczy w dotychczasowym myśleniu, »bycie« określano jako byt bytu (istota bytu) i dlatego jako on (ów byt-istota). Jeszcze dziś wszyscy »myśliciele« zrównują bycie i byt, mianowicie wskutek braku mocy do odróżniania, która towarzyszy wszelkiej filozofii”. Zdecydowałem się na przekład terminu *Seiendheit* – *bytość* jako *byt*, lub nawet *istota* z racji tego, że Heidegger wskazuje tu na historyczne uwikłanie metafizyki w rozróżnienie istoty i istnienia, co być może mój przekład jakoś silniej akcentuje. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 16. Zob. ciekawy wywód P. EMADA: *On the Way...*, s. 138–140. Autor ten proponuje na gruncie angielskiego rozważyć neologizmy: *is-ness* i *being-ness*.

nością rozciąga się na wszelkie możliwości odnoszące się do przeszłości. Obejmuje ona także możliwości „już nie-bycia”, co Heidegger określa jako ujawnienie się „najbardziej skrytej istoty Nie, jako Jeszcze-nie i Już-nie”<sup>9</sup>. To charakterystyczny motyw rozważań metafizycznych, jakie prowadzi filozof, ponieważ wiąże się z jego specyficznym pojmowaniem niebytu i nicości, prowadzącym do stanowczej krytyki zaistnienia w filozofii nihilizmu.

Totalność, pełność bycia musi obejmować wszelką możliwość, w tym również możliwość „negującą” w sensie czasowym w znaczeniu, że to, co już było, przeminęło, czyli już nie jest (już nie bytuje). Na tym jednak nie koniec, ponieważ wskazana totalność, pełność bycia musi obejmować także to, co dopiero nastąpi w przyszłości, to znaczy jeszcze nie jest. Warto zauważyć, że w ujęciu czasowym, to, co już było, i to, co dopiero będzie, w zasadzie jest tym samym, ponieważ jedno „nie jest” jako przeszłe (minione), drugie zaś też „nie jest”, ale jako przyszłe (oczekiwane). Należy zarazem pamiętać, że dla Heideggera bycie nie jest statyczną wiecznością, niezmiennym „teraz”, które istnieje w niezmiennym stanie poza czasem. Wprost przeciwnie, właśnie wyczucie temporalności bycia ujętej specyficznym w opozycji do czasowości bytu wydaje się filozofowi właściwym zwrotem w stronę samego bycia. Bycie wydarza się, zatem dzieje się. Aby właściwie uchwycić, o czym tu mowa, należy dobrze rozpoznać istotę możliwości. Nieprzekraczalną bowiem jej granicą jest niesprzeczność (to znaczy mówimy, że coś jest możliwe tylko wtedy, gdy jest wewnętrznie niesprzeczne), tą ostatnią zaś określają przeciwstawne, wzajemnie opozycyjne czasowo stany. W tym sensie możliwość bycia musi obejmować zarówno „jest”, jak i „nie jest”, co w pełni wyznacza dynamiczny charakter bycia. Heidegger podkreśla zarazem, że owego „nie” nie należy rozumieć jako wykluczenia lub absolutnej negacji, jak na przykład w filozofii Hegla. Filozof odcina się od rozumienia nega-

---

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 378. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 410.



cji jako wiecznej antytezy w dialektycznej relacji<sup>10</sup>. „Nie” pełni funkcję „pozytywnego” dopełnienia bycia i nie jest absolutną negacją jego treści. Heidegger przywołuje rozumienie nicości, którą w tradycji metafizycznej wiązało się z niebytem i negacją bytu, zatem z czymś niekorzystnym, beztreściowym, destrukcyjnym: „[...] nicość ujmuje się zawsze jako niebyt, a tym samym jako negativum. Uznając »nicość« w tym sensie za cel, mamy gotowy »nihilizm pesymistyczny« i usprawiedliwienie pogardy dla wszelkiej słabowitej »filozofii nicości«<sup>11</sup>. Stanowisko to głęboko zakorzenione w metafizyce autor poddaje wnikliwej krytyce.

Nicość zatem Heidegger rozumie specyficznie<sup>12</sup>. Przede wszystkim nicość nie jest negatywna, nie jest wykluczeniem, czy też brakiem „czegoś”, nie jest również żadnym celem działania bądź myślenia. Filozof wpisuje nicość w dynamikę bycia, uznając ją za „wibrację samego bycia”, co skłania go do wniosku, że nicość bytuje w większym stopniu niż jakikolwiek byt. Byt cechuje się statycznością, zamkniętością na możliwość (jest już uaktualnianą możliwością), dlatego w tradycji opartej na metafizyce bytu niebyt został utożsamiony z nicością i oboje (niebyt oraz nicość) pozostają absolutnym zaprzeczeniem bytu, dlatego są reprezentantami pustki, nieistnienia, braku wszelkiej treści, są wykluczeniem „czegoś”, czyli „nie-czymś”, w konsekwencji – niczym. Heidegger rozumuje inaczej. Odwołując się do fragmentu z dzieła Hegła, rozwija

---

<sup>10</sup> Podkreśla tę postawę K. SIPOWICZ: *Heidegger...*, s. 163–168. Z kolei B. Baran wyróżnia „subiektywny” charakter dialektyki Hegła: B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków 2004, s. 129–134. Por. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 248; Idem: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 265.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 249. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 266.

<sup>12</sup> Przystępnie o „nie” i o nicości w rozumieniu Heideggera można przeczytać w M. WARNOCK: *Egzystencjalizm*. Przeł. M. MICHOWICZ. Warszawa 2011, s. 73–76. Z kolei odnośnie do zagadnienia Heideggerowej krytyki nihilizmu Nietzschego w języku polskim można polecić niewielką książkę S. ŁOJKA: *Prawda, sztuka, nihilizm. Heideggera spór z Nietzschem*. Kraków 2013. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 154–156.

własną myśl, wskazując na w jego mniemaniu, właściwe – co znaczy: źródłowe – znaczenie i miejsce nicości. Według Hegła bowiem, „bycie i nicość są tym samym”<sup>13</sup>, co, zdaniem Heideggera, wielki poprzednik rozumie jako odwrócenie, odzwierciedlenie tej samej treści. W rezultacie bycie i nicość są faktycznie przeciwstawieniem określoności, jednak raczej z perspektywy ujęcia bycia jako możliwości nicości (niebycia). Nicość jest zatem dopełnieniem bycia. Filozof podkreśla, że myślenie metafizyczne (czyli tradycyjne) zdecydowanie przeszkadza tu we właściwym (w jego mniemaniu) uchwyceniu znaczenia nicości, co łatwo odkryć już w podanych analizie rozważaniach Hegła. Dzieje się tak dlatego, że Heideggerowa nicość przewyższa wszystko to, co dotychczasowa tradycja wpisywała w treść bytu ujmowanego w relacji do niebytu (to znaczy do nicości). Wedle niej bowiem, byt to pozytywna treść, podczas gdy nicość jako absolutna negacja wykazuje się skrajnym brakiem treści, jest więc drogą fałszu, nieprawdy. Nicość jest absolutną niemożliwością (jak określił ją Parmenides). Aby jednak dojść do właściwego zrozumienia nicości, należy wprawdzie przestać myśleć na inne tory. I to proponuje Heidegger. Filozof chce więc, by w myśleniu o nicości wyzbyć się bytu i nie odnosić jej do niego jako przeciwieństwa oraz absolutnego zaprzeczenia, lecz by sięgnąć do bycia po to, „aby mieć dość siły na doświadczenie jako najbardziej skrytego daru tego, co w samym Byciu i jego prawdę od-sadza”<sup>14</sup>. Przyjmując takie nastawienie, można, zdaniem

---

<sup>13</sup> Słowna teza Hegła: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe”. G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Erste Teil. Hamburg 1975, s. 67. Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 250. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 267. Heidegger cytuje tu zdanie z *Nauki Logiki* Hegła, choć niedokładnie. W oryginale czytamy bowiem o czystym byciu i czystej nicości. Jednym z lepszych zwięzłych omówień znaczenia nicości w ujęciu Hegła, szczególnie z perspektywy koncepcji Heideggera, jest studium Ernsta Tugendthata pod tytułem *Bycie i Nic*. Zob. E. TUGENDTHAT: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Przeł. J. SIDOREK. Warszawa 1999, s. 51–59.

<sup>14</sup> „Myślowe zapytywanie musi dopiero osiągnąć źródłowość afirmatywnej siły, która z istoty sytuuje się ponad wszelkimi optymizmami silnych i wszelkim

filozofa, zrozumieć nicość w innym, prawdziwym sensie, przede wszystkim nie jako przeciwieństwo bycia (analogicznie do tradycyjnego ujęcia nicości w relacji do bytu), lecz jako „coś”, co jest z nim sprzężone, to znaczy jako reprezentującą bycie treść. Niebycie i bycie się dopełniają, a Heidegger podkreśla moment ziszczenia się bycia i niebycia jako w zasadzie tego samego – jako dwóch „stron” tego samego „jednego i innego”. Dynamizm bycia niejako wymusza pozytywne rozumienie nicości, ponieważ bycie jako coś jedyne, jako jedno musi zawierać „wszystko”, zatem musi zawierać również nicość, która w odniesieniu do jedyne jest czymś „innym”. Owo „inne” tradycyjnie zawsze przeciwstawiano (ontycznie) *jednemu – jedni*, jak czytamy na przykład w tekstach Parmenidesa (byt i niebyt)<sup>15</sup>, albo Plotyna w postaci *jedna – hen* i nieokreśloności jako absolutnej bytowej negacja. Podobnie rozumuje Hegel, który owo „inne” przedstawia w postaci dialektycznej antytezy wykluczającej, czyli jako antytezę w relacji do tezy. Przyjęty przez Heideggera punkt widzenia prowadzi do odmiennych konstatacji – wszystkie analizowane tu derywaty: *nicość, nie, inne* są jedynie odmiennym aspektem bycia, dlatego nicość nabiera pozytywnego charakteru, należy wszak do bycia<sup>16</sup>.

---

programowym heroizmem, aby mieć dosyć siły na doświadczenie jako najbarziej skrytego daru tego, co w samym Byciu nicujące, a co dopiero nas właściwie w Bycie i jego prawdę od-sadza. Wtedy zrozumiemy, że nicości nie da się zarachować ani obrachować przeciwko Byciu, nawet jako czegoś, przed czym należy uciekać i co należy negować, ponieważ Bycie (a to znaczy nicość) jest Pomiędzy dla bytu i bóstwienia i nigdy nie może stać się celem”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 250. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 267.

<sup>15</sup> Por., co pisze w związku z tym J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 227–232.

<sup>16</sup> Heidegger stwierdza wprost, że byciu przynależy *Nie*. Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 251 oraz paragraf *Ostatni Bóg*. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 267 i 409–417. Autor nie porusza tu zagadnienia nowego, a jego interpretacja sięga do wczesnej tradycji w szerszym stopniu, niżby mogło się wydawać. Chodzi mianowicie o rozumienie „nicości”, które pojawia się u zarania greckiej filozofii, a reprezentowali je potępiani przez Platona sofisci. Po grecku *nicość* to *meden*. Etymologia tego słowa prowadzi do ukazania właściwego sensu posługiwania się *nicością* przez sofistów, na przykład

Pozytywny charakter nicości ma, zdaniem filozofa, wydarzenie bycia. „Odróżnienie” lub „roz-różnienie” na bycie i nicłość musi nastąpić, ponieważ w innym wypadku bycie nie zdołałoby się wydarzyć. Prawda się skrywa, a wydarzenie ją ujawnia w ale-theicznym znaczeniu, to znaczy jako odsłanianą treść istoczącego się bycia<sup>17</sup>. Darzące bycie wykazuje także „odmowę”, odrzucenie. Heidegger mówi tu o dojrzałości zarówno bycia do wydarzenia, jak i *Dasein* do przyjęcia tego wydarzenia samego bycia: „Dojrzałość jest brzemienne źródłowym »Nie« dojrzewane jeszcze nie rozdawaniem, już nie jednym ani drugim w przeciwstawnym ruchu, odmówione nawet w wahaniu i w ten sposób podsumowanie w odsuwaniu. Dopiero tu istoczący charakter »Nie Bycia« jako wydarzenia”<sup>18</sup>. Wielu komentatorów tego miejsca w *Przyczynkach...* podkreśla konieczność uchwycenia właściwego sensu bycia i nicości jako *wydarzenia (Ereignis)* oraz tego, co Heidegger w związku z tym byciem i nicością przypisuje. W języku polskim szczególnie uwagę należy zwrócić na fakt, że użyte przeze mnie

---

przez Gorgiasza. *Meden* bowiem etymologicznie oznacza *me-den-ben*, czyli *nie-jedno*, a w konsekwencji, skoro myślenie zawsze jest o „czymś”, czyli o bycie (Parmenides), należy znaleźć w ramach *bytu* treść przynależną do terminu *nie-jedno*. Przeciwnieństwem *jedna*, czyli *nie-jednem*, jest oczywiście wielość, zatem *meden* – *nicłość* oznacza wielość, która faktycznie w sensie bytu, skoro jest zróżnicowana, zmienna itp., „nie istnieje”. Grecka nicość zatem odnosiła się do zmysłowo poznawanej wielości i w tym sensie sofisci zgodni byli nawet z Platonem. Inne rozumienie nicości, jako absolutnego nieistnienia, wprowadziła myśl chrześcijańska i związane jest ono z koncepcją *creatio ex nihilo*. Bóg, stwarzając świat, musiał stworzyć go z *niczego*, gdyż nie istniało nic, co mogłoby posłużyć Bogu za materię, za tworzywo do stworzenia świata. Kwestia ta jest obecna wśród myślicieli chrześcijańskich już w okresie patrystyki (zob. św. Augustyn), niemniej bodaj najlepiej przedstawił ją Anzelm z Canterbury w ósmym rozdziale swego *Monologionu*.

<sup>17</sup> Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 81–83.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 251. Por.: „Die Reife ist trüchtig des ursprünglichen »Nicht«, Reifung noch nicht Versenkung, nicht mehr beides im Gegenschwung, selbst in der Zögerung versagt und so die Berücksichtigung in der Entrückung. Hier erst das wesende Nichthafte des Seyns als Ereignis”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 268.

słowo *rozzróznie*, które ma określać relację nicości do bycia, nie jest najlepszym przekładem niemieckiego słowa *Unterscheidung*, to ostatecznie bowiem niesie w sobie treść, którą z trudem można odnaleźć w polskich terminach wyprowadzonych z różnicy. Mam na myśli głównie zawartość semantyczną niemieckiego czasownika *scheiden*. Oznacza on bowiem *dzielenie, rozdzielanie, rozcinanie, odłączanie, nawet rozwodzenie się czy rozstawanie*. *Scheidung* we współczesnej niemczyźnie używane jest w znaczeniu *rozvodu*. Z kolei przedrostek *unter-* oznacza *coś u samego podłoża, coś będącego pod spodem*, czyli można rzec *będącego u podstawy*. Zatem *Unterscheidung* znaczy *rozdzielone, rozłączone pod spodem, wewnątrz, rozłączone, ale nie na wierzchu*. W Heideggerowym kontekście należy rozumieć to w taki sposób, że między byciem a nicością (niczym) nie ma różnicy w sensie odrębnego podziału i w konsekwencji autonomii tych dwóch „elementów”. Heidegger używa często zbudowanego podobnie jak słowo *Scheidung* terminu *Entscheidung*, który blisko łączy się z omawianym tu znaczeniem. Bycie bowiem jest rozcinane, rozstrzygane, to znaczy ulega wewnętrznemu rozczłonkowaniu, które jednak w sensie ontologicznym nie istnieje. Wydarzenie jako dar ukazuje, ujawnia dla przygotowanego *Dasein* samo bycie. Musi się to odbywać za pomocą rozdzielenia, rozcięcia, oddzielenia. Nicość, „nie”, jak pisze Heidegger, wpisują się w owo ujawnienie, wydarzenie. Istnienie bycia to jego „rozcinięcie” – ukazywanie go w jego skrajności, *nicość – nie* jest „skutkiem” tego procesu i pozytywnym członem nawiązującej się w rezultacie rozcięcia relacji. Proces ten ukazuje prawdziwą (odślanianą) strukturę (treść) bycia<sup>19</sup>.

Zestawienia: jedno i wiele, byt i niebyt, coś i nic, wywołują konieczność podjęcia przez *Dasein* rozstrzygnięcia, rozcięcia, wyboru w razie alternatywy albo-albo. Pozornie zarazem to rozróznie, rozcięcie, rozdzielanie może wydawać się puste, lecz, zdaniem Heideggera, takowe jest tylko w ujęciu ontycznej tradycji

---

<sup>19</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013, s. 90–98.

filozoficznej. Ostra ontyczna przepaść ujawnia się w tym, że myślenie przeciwstawia bytowi niebyt (jak pisze Parmenides) lub, jak w koncepcji Platona, rzeczywistość istnieje tylko idea jako wieczna, konieczna, prawdziwa, jako jedyny byt dający pełną pozytywną treść bytu jako takiego. Platónska idea pozostaje niezmienna, dlatego wszelka alternatywa jako skutek jej podziału, rozdzielania jest ontycznym absurdem. Z tego względu idea wyklucza treściowo pozytywny jej podział – nie działa tu alternatywa albo-albo, brakuje dynamizmu, możliwości, dlatego statyczny obraz ontyczny idei przenosi się również na myślenie (pamiętać należy o Parmenidesowej tożsamości bycia i myślenia). Myśl zatem zawsze jest o tym, co „jest”, o bycie – *to on*, a sięgając dalej, odkrywając za pomocą anamnezy wieczny świat idei (sferę *noesis*), zgłębia ideę jako „najprawdziwszy byt” *ontos on*. Myśl więc nie może w sensie pozytywnym (treściowo) dotyczyć nicości, niebytu, ponieważ dla umysłu nic, nicość mają wymiar jedynie pustej negacji bytu, czyli jest „czymś” pozbawionym treści, po prostu brakiem wszelkiego „jest”. W taki mniej więcej sposób utrwaliła się filozoficzna tradycja, którą filozof nazwa ontyczną. Heidegger eksponuje z kolei inny filozoficzny moment oparty na rozróżnieniu ontyczności i ontologii. Właściwa wiedza o *to on* musi się bowiem odwoływać do źródłowego znaczenia tego słowa wyrażanego zastosowanym tu greckim imiesłowem *on*. Oznacza on będące *coś*, dlatego byt to wskazanie czym *coś* jest, bycie zaś wyraża właściwy, pierwotny sens „imiesłowowy”, to znaczy dynamizm i czynność, a nie statyczność, stałość. Stanowi to podstawę wyróżnienia bytu rozumianego jako statyczna i urzeczowiona (może lepiej powiedzieć: urzeczownikowiona) forma czasownika *być*, co w grece wyraża rodzajnik dodany do imiesłowu (*to + on*). Zdaniem Heideggera, tą drogą, nazwaną przezeń ontyczną, poszła europejska tradycja metafizyczna, skupiając swe rozważania na bycie *to on* (jako bycie: *to on he on – ens inquantum ens*). Tymczasem istnieje jeszcze inne rozróżnienie *jest*, w którym można uchwycić *coś* szczególnego, zawartego w ontycznej treści, a stanowiącego podstawę bytu. Uwagę należy

skierować na samo *on*, na samo *będące*. Będące jako dynamiczny stan trwania w *jest*, w istnieniu wydaje się, zdaniem Heideggera, bezwzględny warunkiem istnienia bytu, bytu samego (czyli bytu jako bytu), a tym samym bezwzględny warunkiem wszelkiej ontyczności. Dynamizm *będącego*, w języku Heideggera *bycia*, każe inaczej wychwycić jego pełnię. Bycie jest jedno, bycie „zawiera” wszystko inne, w tym również swoje zaprzeczenie, ale nie jako negację, lecz jako afirmację. Filozof pisze: „Atoli owo poznanie najogólniejsze i najbardziej puste rozróżnione jest rozstrzygnięciem jedynym i najbardziej wypełnionym i dlatego w żadnym razie nie może mieć za przesłankę jakiegoś nieokreślonego, choćby pozbawionego złudzeń, wyobrażenia »Bycia« i raczej Bycie jako wydarzenie”<sup>20</sup>. We fragmencie tym Heidegger łączy rozstrzygnięcie (rozcięcie) i wydarzenie z byciem. Same rozstrzygnięcie i wydarzenie dotyczą bycia, przy czym w rozstrzygnięciu ujawnia się fundamentalny (kluczowy) aspekt bycia, które jawi się – ziszcza się w wydarzeniu. Wydarzenie bycia jest rozstrzygnięciem (rozcięciem) niepowtarzalnym, wyjątkowym, doświadczanym jako myślane przez *Dasein*. Rozstrzygnięcie prowadzi do wydarzenia bycia, a kluczem do tego wydaje się właśnie rozróżnienie, odróżnienie dokonane przez rozum, dzięki któremu rozum, wychwytyjąc różnicę, kieruje się ku afirmatywnemu wyrażeniu nicości. *Nie*, *nicość* ujawniają się jako dynamiczne dopełnienie bycia, które w rozumowym ujęciu

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 251. Por.: „Aber diese scheinbar allgmeinste und leerste Unterscheidung ist die einzigste und erfülltste Entscheidung und deshalb kann dafür nie eine unbestimmte Vorstellung von »Seyn«, so es das gibt, ohne Selbsttäuschung, vorausgesetzt werden; vielmehr das Seyn als Ereignis”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 268. Proponuję nieco zmieniony przekład tego fragmentu: „Jednak to na pozór najbardziej ogólne i najbardziej puste rozróżnienie jest jedynym i najpełniejszym rozstrzygnięciem, a zatem nieokreślone wyobrażenie »bycia« nigdy nie może być założone bez samooszukiwania się; a bycie raczej jako wydarzenie”. Jak widać, zaznacza się tu wyraźne napięcie między terminami *Unterscheidung* i *Entscheidung* – rozróżnienie, które prowadzi do *roz-strzygania*, można jeszcze inaczej to określić: *roz-cięcie*, które w efekcie przynosi *roz-sądzenie*. Drugie ważne miejsce tego fragmentu to zwrot *ohne Selbsttäuschung*, który tłumaczę jako *brak samooszukiwania się*.

wyróżnia dwie skrajne składowe dynamiki bycia, to znaczy „tak” i „nie”, a to pozwala uchwycić bycie w pełni (pamiętając o zastrzeżeniu, które często powtarza Heidegger, że bycie nigdy nie odsłoni się „do końca” w całej swej całości – innymi słowy, stale pozostanie ono w pewnej „części” zakryte).

Wydarzenie (*Ereignis*) to darzenie bycia, które ujawnia się człowiekowi jako wibrujące w ciągłym ruchu. Owa dynamika bycia dzieje się właśnie między przeciwieństwami, zatem „nie”, nicłość, nie-bycie uczestniczą – można rzec na pełnoprawnych zasadach – w wibrującym ruchu samego bycia. Wydarzenie jest, wedle Heideggera, ciągłą „wahającą się odmową”, przy czym „nie” daje stan zawieszenia, wibracji między jednym i innym (drugim). Charakter „nie” ujawnia się w byciu jako wydarzeniu – „nie” stanowi efekt przeciwstawnej wibracji ruchu, powoduje ujawnienie istoczącego charakteru nicości (ziszczania się nicości) jako pozytywnego momentu dynamicznej treści bycia.

Nicość wpisuje więc filozof w bycie, czyni ją podstawą ujawniania-wydarzania bycia, dopełnia je i stanowi jego konieczny moment. Należy zatem wskazać, że ujawnianie bycia w wydarzeniu jest również ujawnianiem nicości, owego „nie”. Heidegger pisze w związku z tym metaforycznie o dojrzałości bycia: „W dojrzałości, potędze plonu i wielkości obdarzenia tkwi zarazem najbardziej skryta istota Nie, jako Jeszcze-nie i Już-nie”<sup>21</sup>. Pełne wydarzenie, czyli ob-darzenie *Dasein* prawdą (odkrytością) bycia, ujawnia sens i znaczenie nicości. Nicość nie jest prostym zaprzeczeniem bytu w byciu. Ona jest wymagana w istoczeniu bycia, w którym za pośrednictwem znaku (*rys, skinienie – Wink*) osiąga pełnię dojrzałości. Owa dojrzałość – jak cytowałem – wyraża się gotowością

---

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 378. Por.: „In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Verschenkung, liegt zugleich das verborgenste Wesen des Nicht, als Noch-nicht und Nicht-mehr”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 410. Moja propozycja przekładu: „W dojrzałości, mocy owocu i wielkości daru skrywa się jednocześnie najbardziej ukryta istota nie: jako Jeszcze-nie i Już-nie”.



do wydania plonu i obdarzania. W tym ujawnia się, ziszcza się ostateczność – ostateczna skończoność bycia jako objawienie się znaku ostatecznego boga.

Wspomniałem już, że Heidegger odnosi się w swych rozważaniach do samego bycia. Krytykuje dotychczasową metafizyczną tradycję mającą za przedmiot byt ujmowany jako byt (*ens inquantum ens*). Nicość w tej tradycji jest przeciwieństwem, absolutnym wykluczeniem bytu, jego logicznym zaprzeczeniem. Heidegger podkreśla, że w obszarze właściwego, innego pytania w obszarze innego początku jakiegokolwiek podważanie pozytywności nicości nie ma uzasadnienia<sup>22</sup>. Jego zdaniem, filozoficzny namysł, aby był właściwy, wymaga wnikięcia w „najbardziej istotową skończoność Bycia”<sup>23</sup>. Wejście w ten obszar musi zostać poprzedzone przygotowaniem na odbiór, na przyjęcie ostatecznego boga. Heidegger nazywa ów proces związany z nastawieniem „długotrwałym przeczuwaniem ostatecznego boga”, przy czym stan ten jest efektem specyficznej sytuacji. Musi mianowicie nastąpić odrzucenie bytu, odrzucenie tradycyjnego Boga i wszystkiego, co z Nim związane. Bóg tradycji, to według filozofa, przede wszystkim Bóg judeo-chrześcijańskiego monoteizmu. Jest to jednak Bóg, który umarł. Śmierć Boga odzwierciedla stan tradycji metafizycznej i religijnej oraz wszelkich związanych z nią „-izmów”. Monoteizm, teizm czy nawet ateizm są skutkiem konceptualizacji i filozoficzno-metafizycznego ujęcia Boga religii. Bankructwo tej tradycji było dla Heideggera oczywistym faktem. Boga religii, Boga objawionego, jedyne Stwórcę świata zlogiczowano i sprowadzono do treści bytu. Bóg związał się więc z bytem. Jak wiadomo, taki Bóg umarł, stracił swe znaczenie, opuścił ludzkość i człowieka, jest martwy, podobnie jak cała metafizyka bytu. Filozof diagnozuje: „Wraz ze

---

<sup>22</sup> Zob. przekonującą argumentację w Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 174–178.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 378. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 410.

śmiercią Boga upadają wszelkie teizmy. Wielkość bogów nie jest podporządkowana żadnej liczbie, lecz wewnętrznemu bogactwu gruntów i bezgruntów w miejscu chwili rozbłyśnięcia i skrywania znaku ostatecznego Boga<sup>24</sup>. Ostatniemu bogu wyznacza Heidegger fundamentalną dziejową rolę. Właśnie ostatni bóg kończy dotychczasową „historię” i rozpoczyna *inny początek (andere Anfang)*, w zasadzie wpisuje się w inny początek, w wejście w inne dzieje. Owo wejście, związane przejściem-przemknięciem ostatniego boga jako „wyjątkowej wyjątkowości”, otwiera dzieje na nową możliwość, darzy człowiekowi możliwość bycia jako odsłoniętej możliwości. Heidegger zaznacza, że ostatni bóg sprawia, iż dotychczasowe dzieje (historia) dobiegają swego absolutnego końca, kresu, co jednak ich nie wyczerpuje, dlatego przekształcają się one wyłącznie w zamkniętą, przeszłą historię. Autor na określenie tego stanu używa słowa *Verenden*, które w języku niemieckim oznacza *wykończenie, kończenie się*, ale zarazem świadczy o niewyczerpaniu, zatem o dochodzeniu do końca.

Metafizyka bytu ustępuje więc pola metafizyce bycia, a ostatni bóg zwiastuje ten przełom. Jest to przełom ujawniania – odsłaniania się bycia. Proces ten zawsze musi być związany z końcem, kresem, kończeniem się dziejów bytu. Odsłaniające się bycie otwiera „inne” możliwości, otwiera właściwe dzieje także dla człowieka – *Dasein*. Odsłaniające bycie zawiera pełnię absolutnej możliwości,

---

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 379. Por.: „Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 411. Moja propozycja przekładu: „Wraz ze śmiercią tego Boga upadają wszystkie teizmy. Wielość bogów nie podporządkowuje się żadnej liczbie, lecz wewnętrznemu bogactwu przyczyn i otchłani w momencie rozbłyśnięcia i ukrycia znaku ostatniego boga”. Przede wszystkim wydaje mi się, że w tym fragmencie trzeba podkreślić fakt, że wszelkie teizmy związane są z tradycyjnym Bogiem wiary, religii, zatem trzeba go wpisać dużą literą (tak jak funkcjonuje w polskiej tradycji językowej). Zob. P. EMAD: *On the Way...*, s. 129–130.

pozytywnej treści z wszystkimi pozytywnie ujętymi przeciwieństwami, a także otwartość na możliwość tego, co jest, i tego, co nie-jest, jeszcze nie-jest, a wiąże się z przemianą, z ruchem. Dzieje się dzieją, odzwierciedlają zatem ruch, przemianę i gotowość na ujawnienie bycia (jego prawdy). Ujawnienie bycia w dziejach wydarzaniem, darzenie *Dasein* prawdą, czyli tym, co nie-zakryte, odkryte, aletheiczne w swej istocie, to znaczy w bycie. Przygotowanie i gotowość dziejów na wydarzenie bycia są przemianą oraz gotowością człowieka i łączą się z przejściem ostatecznego boga. Heidegger pisze: „Przygotowywanie zjawienia się ostatecznego boga jest skrajnym ryzykiem prawdy bycia, mocą której wyłącznie udaje się przywrócić bytu człowiekowi”<sup>25</sup>. W oryginale czytamy: „Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seins, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt”<sup>26</sup>. Prawda bycia przywraca – a w zasadzie, wedle oryginału, *daje na powrót* (*Wiederbringung*) szczęście, *uszczęśliwia* (*glückt*), co należy rozumieć, że przywraca szczęśliwie człowiekowi utracony (zasłonięty, zakryty) byt. To z kolei może znaczyć, że nadejście ostatecznego boga sytuuje człowieka we właściwym „co jest”, stanowiąc zarazem skrajne (największe) ryzyko (*Wagnis*) ujawnienia się prawdy bycia. Bycie, darząc człowieka, wychodzi tym samym z siebie, staje się jawne i odsłonięte. Ujawnia się jako prawda w *zjawieniu się* (*Erscheinens*) boga, a ów bóg jest ostateczny, ponieważ człowiek musi podjąć samo bycie, przygotowany i gotowy na jego ujawnienie i na „przyjęcie” w przełotności ostatecznego boga – ostateczny w sensie ostateczności oraz pełni swego „świadczenia” i znaku. Ostateczny bóg ujawnia człowiekowi prawdę bycia, co w rezultacie wydaje się dla niego decydujące, ponieważ – można tak powiedzieć – zyskuje on swój byt, przywrócony zostaje mu jego własny (tu znowu powraca motyw związany

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 379.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 411. Proponuję następujący przekład: „Przygotowanie pojawienia się ostatecznego boga jest najwyższym ryzykiem prawdy bytu, na mocy której ponownie byt człowieka staje się szczęśliwy”.

z rdzeniem *eigenen*) byt, to znaczy świadomość, że jest czymś, i co za tym idzie, uświadomienie sobie tu oto bycia, czyli przemianę w jawno-bycie, w istotę, której ujawniło się bycie – w *Dasein*. Tak nastawiony człowiek staje wobec bycia poprzez przelot – przelotność ostatecznego boga. Heidegger wskazuje, że największa bliskość ostatecznego boga przydarza się wtedy, gdy towarzyszy jej odmowa – opór. Wydarzenie jest dynamicznym wibrowaniem bycia i urasta do rangi odmowy – oporu. Ten proces autor opisuje następująco: „Odmowy jako przynależnej wydarzeniu można doświadczyć tylko od strony bardziej źródłowej istoty Bycia, tak jak rozbłyskuje ona w myśleniu innego początku”<sup>27</sup>.

Karol Tarnowski próbuje rozjaśnić Heideggerowy sens odmowy w przedstawionym kontekście i ja podążam tokiem jego rozumowania. Zdaniem Tarnowskiego zatem, filozof przede wszystkim zakłada, że prawda bycia ujawniająca się w innym początku, a więc to, co stanowi w tej koncepcji właściwą treść filozofii, ujawnia się w kilku stopniach wtajemniczenia. Stanowi zatem *quasi*-misticzną drogę konieczną do przebycia w filozoficznym doświadczeniu, która ostatecznie prowadzi ku właściwej podstawie, ale też ku zbudowaniu właściwej postawy filozofującego<sup>28</sup>. Tarnowski wylicza więc, że w pierw istota prawdy musi być odczytana jako „prześwit dla skrywania się”; prawda rozumiana oczywiście przez Heideggera aletheicznie, czyli jako nie-zapomnienie, przypomnienie, odkrywanie tego, co zakryte, zasłonięte. Ujawniają się tu *znak*, *rys*, *skinienie* (*Wink*), pierwotnie wskazujące na związek boskości i bycia, a zasadniczo na pokrewieństwo ich prawdy, to znaczy na ujawnianie aletheicznych boskości i bycia. Wedle Heideggera, w tradycji metafizycznej utrwaliło się rozumienie prawdy bycia jako gruntu, podstawy, co daje filozofowi przesłankę do założenia,

---

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 379. Por.: „Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 411.

<sup>28</sup> Zob. K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott. „Aletheia”* 1990, nr 1 (4), s. 348.

że we właściwym rozumieniu prawda bycia musi być *Ab-grund*, co na język polski tłumaczy się jako *otchłań*. Jednak stwierdzenie, że prawda bycia jest otchłanią, niewiele mówi, a faktycznie nic nie mówi i pozostaje raczej w sferze tajemnicy. Rozjaśnienie znaczenia przychodzi jednak po wyczytaniu się w niemiecki oryginał, w którym widać, co owa *otchłań* (*Abgrund*) znaczy. Chodzi mianowicie o to, że choć przedrostek *Ab-* w niemieczyźnie najczęściej oznacza *od-*, to jednak może pełnić również rolę wzmocnienia danej czynności, jeśli z takową jest związany. Mamy więc na przykład *ab-arbeiten*, co pierwotnie znaczy *odrabiać, odrobić, odpracować*, lecz również *zahartować się* (z *sich*), *spracować się*. *Abgrund* to pierwotnie słownikowo *otchłań* lub *przepaść*, niemniej wiążąc *ab* z gruntem, podstawą, tworzymy słowa *od-gruntować, od-podstawić*, co można rozumieć jako *dobrze, solidne ugruntowanie, jako mocne gruntowanie*. To wszakże jedna możliwość, inna wskazuje na proces wręcz przeciwny, to znaczy na odłączenie od gruntu, pozbycie się podstawy, pozostanie w stanie bezgruntowym, czyli niejako zanurzenie się w otwartą otchłań<sup>29</sup>. W tym, wydaje mi się, tkwi sens Heideggerowego rozumienia procesu przechodzenia od tego, co chciałbym nazwać przejściem od metafizyki bytu do metafizyki bycia. W tym bowiem procesie, który zależy od wskazanych warunków, następuje wyzbycie się podstawy, czyli zanurzenie się w „otchłani” nieugruntowanego lub bezgruntowego, zatem w tym znaczeniu ostatecznego i stojącego u kresu „czegoś” (jestem zmuszony użyć tu tej językowej formy, choć wiadomo, że Heideggerowi nie chodzi o owo „coś” jako o rzecz, przedmiot). Tym czymś jest oczywiście odsłaniające się i zarazem zawsze zakryte bycie, gruntujące i samo nieugruntowane niczym innym, ziszczające się w aletheicznym wydarzeniu.

---

<sup>29</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć...*, s. 182–184. Por. IDEM: *Bóg Heideggera...*, s. 86–90. Cenne uwagi do zagadnienia: B. BARAN: *Heidegger i powszechna...*, s. 194–197; P. EMAD: *On the Way to Heidegger's...*, s. 37–40.

## Rozdział IV. Wiara i wiedza

Według Heideggera, właściwe odczytanie prawdy bycia jako podstawy musi wiązać się z zakwestionowaniem dotychczasowego jej rozumienia obecnego w tradycji filozoficznej (metafizycznej). Innymi słowy, należy odrzucić dotychczasowy grunt, to znaczy musi dojść do *odgruntowania* – *Abgrund*, a wtedy prawda bycia odsłoni otchłan, przepaść, swoistą pustkę „wahającej się rezygnacji” bycia podstawą<sup>1</sup>. Dla Heideggera taka postawa – rzucenie się w pustkę, spadnięcie w przepaść, wyzbycie się gruntu (*Abgrund*) – staje się częścią innego początku, co wydaje się niczym innym, jak właściwym zrozumieniem sensu wiary. Filozof zaznacza, że wiara, która przez stulecia polegała na trzymaniu się tego, co pewne, stałe, niezienne, ostateczne, transcendentne, została bezpowrotnie utracona. Teraz „wiara pierwotna” to osiągnięcie innego „stanu” – rzucenie się w przepaść niepewności, właściwe zapytywanie o istotę i o to, co zakryte, skrywane, ale zjawiające się, czyli od-zapominane i tym samym niezapominane<sup>2</sup>. Owa źródłowa wiara jest zapytywaniem: „[...] als Fragen sich gerade in die Wesung des Seins hinausstellt und die Notwendigkeit des Ab-gründigen erfährt”<sup>3</sup>, czyli w przekładzie: „[...] jako zapytywanie dokładnie wstawia się w ziszczanie bycia i doświadcza konieczności

<sup>1</sup> K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott*. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 348.

<sup>2</sup> Heideggerowe rozumienie prawdy jako *alethei*. Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 250–251.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 370.

bez-gruntowanego<sup>4</sup>. Doświadczenie wiary uznaje więc Heidegger za stan najgłębszego doświadczenia, które dotyczy samego bycia w jego ziszczaniu się. To zaś w rezultacie oznacza zerwanie z dotychczasowym ugruntowaniem, pewnością, a podążaniem szlakiem tego, co bezgruntowe, niepewne, prowadzące w stronę otchłani. Doświadczenie to łączy autor z koniecznością, co sprawia, że jest ono pierwotne, najbardziej źródłowe<sup>5</sup>.

Takie ujęcie wiary wydaje się inne od jej tradycyjnego religijnego doświadczenia. Wiara nazywana przez filozofa źródłową jest właściwie stałym uczestnictwem w procesie otwierania na tajemnicę, na darzenie się tego, co źródłowe. Wiąże się jednak z niepewnością, z niepokojem, z brakiem pewności i uspokojenia. Stan niepokoju ogarnia człowieka i determinuje jego odbiór świata. Heidegger sygnalizuje, że niepewna wiara stawia człowieka w ciągłym napięciu i opozycji względem pewności, która płynie z wiedzy. Zatem wiara przeciwstawia się wiedzy, pozostaje wobec niej w opozycji (ale to nie znaczy, że w sprzeczności). Ten konflikt, spór wiedzy z wiarą w pewien sposób buduje obraz świata. Na owym napięciu opiera się wszystko, choć zarazem wskazując na rozmach aktu wiary, autor przypisuje wierze swoje istotne znaczenie. Wiara zatem kształtuje się w opozycji do wiedzy i tylko dzięki temu zyskuje właściwy sens. Heidegger eksplikuje ten wyjątkowy „moment” wiary i podważa sens wiary rozumianej jako jakieś „wyznanie”, co oczywiście wyraźnie odwołuje do jej religijnego, chrześcijańskiego kontekstu. Wyznanie wiary nie

---

<sup>4</sup> Nieznacznie zmieniony przekład z M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996, s. 343. Por.: „[...] jako zapytywanie, wystawi się ona wprost w istoczenie bycia i doświadczy konieczności tego, co bez-gruntowe”. Karol Tarnowski przekłada ten fragment inaczej: „[...] jako zapytywanie umniejsza się ona w istoczeniu się bycia i doświadcza konieczności tego, co otchłanne”. K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 348.

<sup>5</sup> W ten sposób będzie się też łączyło ze skokiem, zob. sens niemieckiego terminu *Ursprung*.

jest tu potrzebne, zatem ona sama nie łączy się z żadną nadzieją, na przykład na łaskę i zbawienie dokonane wolą Boga. Uwierzyć znaczy dla filozofa uznać za prawdziwe<sup>6</sup>.

Wiara jako akt prawdy odnosi się do wiedzy. Heidegger podkreśla ten aspekt. Scholaścyczna sentencja: *fides quaerens intellectum*, na długo przed Heideggerem zakreśliła rozumienie tej relacji dla filozofii i teologii. Zarazem należy pamiętać, że w tradycji Anzelmowa teza pełniła dwa zadania. Po pierwsze, wyraźnie wskazywała na autonomiczność dwóch obszarów ludzkiego doświadczenia, dwóch typów „poznania”: przede wszystkim podkreślano, że za pomocą wiary jako wolnego aktu woli (autonomia woli) człowiek przyjmuje treść Bożego objawienia. Wiedza odgrywa tu rolę „dopełnienia” przez „rozjaśnienie” treści aktu wiary. Po drugie, Anzelm zwrócił uwagę na dysproporcję, można powiedzieć: asymetryczność tej relacji, ponieważ w tradycji chrześcijańskiej wiara ma zawsze bezwzględne pierwszeństwo przed wiedzą. Jest ona prymarna, fundamentalna i w tym sensie całkowicie wystarczająca do osiągnięcia nadrzędnego celu, którym jest zbawienie, czyli realizacja religijnego postulatów życia wiecznego, stanu wiecznej szczęśliwości. Dla scholastryków po Anzelmie i wedle jego wskazania wiara była warunkiem wystarczającym do „rozumienia” świata. Rozum odgrywa tu rolę jedynie uzupełniającą, porządkującą, to znaczy albo rozum i zdobyta dzięki niemu wiedza ogranicza się tylko do niższego, podporządkowanego świata, albo pełni jedynie funkcję wzmacniającą akt wiary; wiedza podpira wiarę, umacnia ją i właściwie sytuuje jako absolutny akt zawierzenia. Najprecyzyjniej wyraził to Anzelm pod koniec pierwszego rozdziału swego *Proslogionu*: „Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem

---

<sup>6</sup> W podobnym duchu wypowiada się bliski Heideggerowi Karl Jaspers.



i w to wierzę, że jeśli nie uwierzę, nie zrozumieję”<sup>7</sup>. Wiara zajmuje więc miejsce naczelne i od niej wszystko się zaczyna. W relacji do rozumu zdecydowanie dominuje, wobec czego pozycja rozumu nie jest w stanie naruszyć jej fundamentu. Zarazem wiara szuka zrozumienia, lecz tylko po to, aby umocnić swój akt i znaleźć jego właściwe miejsce i sens. Anzelm wyraża to dobitnie, odwołując się do św. Augustyna i jego interpretacji zdania z biblijnej Księgi Izajasza: *credo ut intelligam et intelligo ut credam*. Ojciec scholastryki zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny moment, mianowicie podkreśla fakt, że nawet formuła Augustyna podlega zawierzeniu, ponieważ należy uwierzyć również w to, że jeśli się nie uwierzy, to się nie zrozumie. Wiara zatem jest absolutnie prymarna i wystarczająca, stanowi ona konieczny warunek zrozumienia, poznania świata i jego sensu. Tradycja scholastryczna nawiązująca do Anzelmia nie deprecjonowała jednak rozumu i wiedzy rozumowej, choć przyznawała rozumowi i wiedzy niższy status niż wierze. Wedle tego ujęcia, zadaniem wiedzy jest dopełnienie, umocnienie wiary, co wydaje się o tyle ważne, że *de facto* znosi wszelką możliwość konfliktu między wiarą a wiedzą, ponieważ w razie różnicy szala przechyla się zawsze na stronę wiary. Pogląd ten nieco zmodyfikował Tomasz z Akwinu, który podkreślając autonomię rozumu, eksplikował wyższość wiary, co miało, jego zdaniem, prowadzić do wza-

---

<sup>7</sup> ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. WŁODARCZYK. Warszawa 1992, s. 144. Porównaj oryginał: „Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam”. Iwo Zieliński, który przygotował przypisy do tego przekładu, skomentował ten tekst następująco: „Umysł ludzki nie jest w stanie do końca przeniknąć Boskiej natury, gdyż to może uczynić tylko Bóg. [...] Dlatego Anzelm chce przynajmniej w pewnym stopniu zrozumieć Boga. Samym rozumem tego nie dokona. Ale Bóg objawił się człowiekowi. Przyjęte wiarą objawienie umożliwia zrozumienie. Porządek jest zdecydowany: wiara jest na pierwszym miejscu i jest warunkiem zrozumienia. Ostatnie zdanie jest interpretacją Iz 7,9: »Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się«. Anzelm idzie za Augustyńską interpretacją tekstu Izajasza”. Ibidem, s. 265, przypis 30.

jemnej wiary i wiedzy. Wiara i rozum nie stoją w sprzeczności, lecz zajmują się dwoma pozostałymi w związku nadrzędności i podrzędności obszarami, to znaczy domeną wiary są prawdy nadprzyrodzone (objawione), z kolei rozumu – prawdy przyrodzone (naturalne). Wiedza i wiara pozostają zatem we wzajemnej harmonii i w ścisłym związku.

Myśl nowożytna zerwała z taką zależnością, związkiem, wyraźnie oddzielając wiarę od wiedzy. Zarazem stopniowo dochodziło do deprecjacji wiary, która stawała się ofiarą przekonania o zdecydowanej dominacji rozumu. Nowożytny racjonalizm starał się wiarę sprowadzić do czegoś słabszego i gorszego od wiedzy opartej na rozumie, a tym samym akt wiary związać *de facto* z działaniem irracjonalnym. „Zawierzenie” mogło co najwyżej przyjąć postać proponowaną już w starożytności przez Platona w jego metaforze linii, gdzie *pištis* – wiara była jedynie wyższą postacią mniemania i jej zadanie polegało na uporządkowaniu chaotycznej treści zmysłowej. Może i niosło to pewne korzyści, ale faktycznie było jedynie przedśmiankiem do prawdziwej wiedzy oraz prawdziwego poznania w sensie *epištēme*. Wiara pozostawała domeną nieuczonych, nierozumnych mas i stawała tym samym w wyraźnym antagonizmie względem prawdziwego rozumowego poznania. Antagonizm wiary i rozumu z wyraźnym deprecjonowaniem wiary prowadził do kontestacji tej ostatejniej jako „wyznania”, częściowo także sprowadzał wiarę do naiwnego przeświadczenia (opinii), które nie wytrzymało konfrontacji z rozumem i wiedzą.

Heideggera rozważania o wierze odnoszą się do takiej tradycji, choć jego krytyczne spojrzenie na religię i wiarę kontestujące jej nadprzyrodzony charakter nie ogranicza się wyłącznie do oceny negatywnej, ale akcentuje też szerszy wymiar ujmowania wiary związanej ze specyficznym rozumieniem terminu *wyznanie*. Tradycyjna wiara jest bowiem dla filozofa właśnie *wyznaniem*, to znaczy pewnym przekonaniem. Zawiera wyraźny aspekt dogmatycznego nastawienia, które jednak jako postawa nie musi się ograniczać wyłącznie do treści religii objawionej. Zdaniem autora, takie

„wyznanie” niesie w sobie cały bagaż postawy „uznania czegoś za prawdziwe”, co prowadzi do stanu przeciwnego faktycznemu poznaniu tego, co prawdziwe, a więc bezwzględnemu uznaniu czegoś za pewne. Heidegger zgadza się zatem, że wiara to „przyswojenie sobie czegoś »prawdziwego«, niezależnie od tego, co prawdziwe (a w końcu i nade wszystko zależne od prawdy i jej istoty)”<sup>8</sup>. Jednak owo przyswojenie czegoś jest jedynie uznaniem czegoś za prawdę albo wyznaniem tego czegoś jako prawdziwego, bez właściwego odniesienia, a nawet sprawdzenia, czy faktycznie na takie miano – bycia prawdziwym – owo coś zasługuje. Wyznanie jako „wyznanie” jest aktem arbitralnym i w konsekwencji bezwartościowym, choć w pewien sposób użytecznym, gdyż daje jakieś odniesienie i przeczucie prawdy. W rezultacie jednak od razu daje o sobie znać opozycja wiara – wyznanie – wiedza, ponieważ wierzy się w coś, czego nie daje się udowodnić, wykazać, dlatego owo coś pozostaje poza wiedzą. Wiara nie opiera się na logicznym wnioskowaniu, pozostaje niesprawdzalna w sensie logicznym, a jej treść i wnioski nie dają się zweryfikować. Heidegger traktuje wiarę jako przeświadczenie, jako przyjęcie jakiejś treści bez możliwości sprawdzenia, lecz oparte na „poręczeniu”. Owo poręczenie płynie albo z przyjętej skutkiem aktu wiary treści (treści objawionej), albo (i) ze świadectwa świadków lub autorytetów<sup>9</sup>. W tym ukazuje się prawdziwy sens wiary jako „wyznania”, czyli w jakiś sposób poznania cze-

---

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 341. Por.: „Glauben: das Für-wahr-halten. In dieser Bedeutung meint es die Aneignung des »Wahren«, gleichviel, wie dieses gegeben und übernehmbar ist. In dieser weiten bedeutung: Zustimmung. Das Für-wahr-halten wird sich wandeln je nach dem Wahren (und vollends und zuerst nach der Wahrheit und ihrem Wesen)”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 368. Przywołany tu fragment tłumaczę następująco: „Wiara: uznać-za-prawdziwe. W tym sensie oznacza to przywłaszczenie »prawdy«, bez względu na to, jak jest ona udzielana i akceptowana. W tym szerokim znaczeniu: zatwierdzenie. Uznać-za-prawdziwe zmienia się zgodnie z prawdą (a całkowicie i przede wszystkim zależnie od prawdy i jej istoty)”.

<sup>9</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 342. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 369.

goś, co dobrze oddaje polski rdzeń „znać”. „Wy-znawać” więc to wy-znać, zatem świadczyć wobec czegoś (lub za czymś), co znane (po-znane), a to wiąże się z aktem uznania za prawdę (za fakt), przy czym gwarantem uznania jest poręczenie (po-ręczenie, rękojnia) i (lub) świadectwo. Heidegger koreluje tak dynamicznie ujętą wiarę z wiedzą: wiara nie weryfikuje rozumnie, nie daje logicznego dowodu, lecz opiera się na prze-świadczeniu, uznaniu, oparciu się na czymś (na kimś) w sensie autorytetu, albo na zaufaniu poręczeniu (rękojmi) świadków. Autor tym samym na nowo zestawia wiarę i wiedzę, przeciwstawiając je, ale nie wykluczając wzajemnie. Tradycyjna wiara to: „[...] uznać-za-prawdziwe coś, co po prostu wymyka się każdej wiedzy”<sup>10</sup>, z kolei proponowana przez filozofa nowa – inna wiara, którą nazywa wiarą źródłową, musi być ujęta i rozumiana z perspektywy istoty prawdy, zatem nie może się opierać na uznaniu za prawdę, lecz na odślonięciu samej prawdy – jej istoty. Wiara właściwa ujmuje istotę, a to znaczy, że sama jest istotowa. Jak ją jednak uchwycić? Heidegger stwierdza, że skoro taka wiara jest istotowa, to można ją ująć, odwołując się do tego, co istotowe, a czego dotyczy, to znaczy wiarę właściwą można uchwycić dzięki istocie prawdy – jej rozpoznanie daje możliwość uchwycenia istoty wiary<sup>11</sup>.

Być może kluczem do właściwego rozpoznania intuicji Heideggera jest dokładna analiza terminów, jakimi się posługuje. Tradycyjna wiara to dla niego, jak podałem, „uznać-za-prawdziwe”. W oryginale czytamy: „für-wahr-halten”. Czasownik *halten* tłumaczy się tu jako *uznać*, lecz ma on dużo szerszy sens. Jego

---

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 342. Por.: „Glauben meint aber, zumal in der offenen oder stillschweigenden Gegenstellung zum Wissen, das Für-wahr-halten dessen, was sich dem Wissen im Sinne der erklärenden Einsichtnahme entzieht (schon: eine Nachricht »glauben«, deren »Wahrheit« nicht nachgeprüft werden kann, aber verbürgt durch die Mitteilenden und Zeugen)”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 368.

<sup>11</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 341. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 368.

podstawowym znaczeniem jest bowiem *trzymać*, *utrzymywać*, zatem tkwić w pewnym stanie posiadania. W tym znaczeniu można przetworzyć Heideggerowe wyrażenie jako „trzymać coś za prawdziwe (jako prawdziwe)”. Wiara byłaby więc uznaniem za prawdziwe czegoś, utrzymywaniem takiego stanu, ale też wskazaniem na bycie zwolennikiem, na hołdowanie, czyli trwanie w określonym stanie przekonania, zatrzymania czegoś. Warto powiązać to jeszcze z dalszą analizą Heideggerowego wyrażenia. Używa on także słowa *wahr* pisanego małą literą, a więc w formie przymiotnika – co znaczy *trzymać się tego, co prawdziwe, czemu hołduje się, że jest prawdziwe*. Przymiotnik *wahr* znaczy też między innymi *istny*, czyli *powiązany z istotą*. Hołdować czemuś, bo jest prawdziwe oznacza więc również hołdować czemuś, co jest „istne”, istotne, istotowe<sup>12</sup>. I w tym dostrzec można związek, który filozof buduje między wiarą i istotą prawdy. W tradycji wiara utrzymuje za istotowe (prawdziwe) coś, co przyjmuje w zgodzie ze wskazanymi warunkami: ze świadectwem świadków, z autorytetem, z objawieniem itp. Zarazem taka wiara odnosi się do czegoś, co umyka każdej wiedzy: „[...] was schlechthin jedem Wissen entzogen ist”<sup>13</sup>. A dlaczego umyka? Kluczem do odpowiedzi wydaje się rozpoznanie znaczenia czasownika *entzogen*. Pomijając na razie przedrostek *ent-*, skupmy się na samym *zogen*, które odwołuje do czasownika *ziehen*. *Ziehen* zaś znaczy *pociągnąć, wyciągnąć, sporządzić, przeciągnąć na swoją stronę*. Ogólnie więc wiąże się z czynnością ciągnięcia, oczywiście nie tylko w dosłownym, ale także w przenośnym znaczeniu. Chodziłoby zatem to, aby w wiedzy ująć to, co daje się przyciągnąć, przeciągnąć na swoją stronę. Ale w badanym zwrocie właściwe znaczenie czasownikowi nadaje przedrostek *ent-*, który w ogólnym zarysie ma wydźwięk negatywny, negujący i zaprzeczający

<sup>12</sup> Zob. rozważania wokół prawdy w *Przyczynkach...*: Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013, s. 81–86; IDEM: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 137–170.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 368.

jący. *Ent-ziehen* znaczy zatem *odbierać, pozbawiać, unikać, uchylać się*. To słownikowe znaczenia, niemniej w budowanej tu konstrukcji semantycznej można określić *entziehen* jako *nie przeciągać na swoją stronę*, ale też *odciągać* lub *nie sporządzać, nie wyciągać*. Heidegger stwierdza więc, że wiara polega na uznawaniu za prawdziwe czegoś, co nie pasuje, nie jest możliwe do sporządzenia w ramach wiedzy, jest utrzymywaniem za istne (istotne) czegoś, co uchyla się przed wiedzą, czyli wiedza nie ma narzędzi do przyciągnięcia tego czegoś na swoją stronę.

Jak to wszak odnosi się do przytoczonego polskiego przekładu i co ewentualnie można tu zaproponować? Wydaje mi się, że przełożenie niemieckiego zdania: „[...] für-wahr-halten, was schlechthin jedem Wissen entzogen ist” w sposób przedstawiony w polskich *Przyczynkach...* jako „uznać-za-prawdziwe coś, co po prostu wymyka się każdej wiedzy”, jest wprawdzie poprawne językowo i semantycznie, ale raczej nie wydobywa z Heideggerowego zwrotu głębszej warstwy znaczeniowej dotyczącej rozumienia wiary. Można bowiem ująć to tak, że w wierze (tradycyjnej, choć chyba nie tylko) utrzymuje się jako istotne (czyli prawdziwe) to, co jest w pełni (to inne znaczenie terminu *schlechthin*) nieprzeciągalne na stronę jakiegokolwiek wiedzy. Dlaczego taki przekład? Przede wszystkim z tego powodu, że Heidegger, ujmując wiarę, uważa ją za autonomiczną i całkowicie oddzieloną od wiedzy, jednak nie z tego powodu, że tej ostatniej treść wiary umyka, wymyka się lub ucieka, lecz dlatego, że wiara całkowicie, absolutnie nie daje się w obszar wiedzy przeciągnąć, to znaczy dotyczy ona czegoś, czego wiedza ująć nie zdoła. Jest to zaś ważne, jeśli zważyć, że Heidegger prawdę ujmuje aletheicznie, czyli jako odkrywanie tego, co zakryte. Wiara może więc sięgać i sięga w obszar, w którym ujmuje – utrzymuje, trzyma odsłaniające się coś (prawdziwe), co nie tyle wymyka się wiedzy, ile wprost sytuuje się poza nią – wiedza nie ma narzędzi służących poznaniu i przyciągnięciu tego czegoś w zakres swego działania. W tym odsłania się właściwy, choć ukryty sens Heideggerowego

rozumienia nowej – innej wiary. Powtórzmy – tradycyjna wiara uznawała za prawdziwe to, co jej podsuwały autorytety, objawienie i ogólnie treść wiary. Heidegger zaś wskazuje, że wierzyć znaczy przyswoić, przyjąć coś prawdziwie, czyli istotowo, niezależnie od tego, jak jest to dane, zatem zupełnie niezależnie jako akt uznania, przy-trzymania. Filozof podkreśla, że taka wiara może zmienić to, w co się wierzy, czyli stan uznawania za prawdziwe wywołuje zmianę w istocie samej prawdy. Innymi słowy, wiara uzależnia się od tego, co jest prawdziwe: „Uznanie-za-prawdziwe będzie się zmieniało zależnie do tego, co prawdziwe (a w końcu i nade wszystko od prawdy i jej istoty)”<sup>14</sup>. Wiara jest więc dynamicznym procesem utrzymywania prawdziwego przeświadczenia. Filozof idzie też krok dalej: uniezależnia wiarę od rozumu (wiedzy) i łączy ją z prawdą w aletheicznym sensie; taki też sens ma wyrażenie, że wiara dotyczy tego, co wykracza poza obszar wiedzy. Istota wiary wiąże się z istotą prawdy, jest przecież utrzymaniem czegoś za *istne* – *istotne* (*wahr*).

Istota prawdy – tego, co zasłonięte, jest prześwitem w (dla) skrywaniu(a) się bycia i fakt ten determinuje rozumienie wiedzy, którą autor traktuje jako trwanie, utrzymywanie się w owym prześwicie skrywania. Dla wiedzy rezerwuje Heidegger rzeczownik *Sichhalten* związany z czasownikiem *halten sich* – *utrzymywać się, trzymać się* (może *mocno trwać?*). Wiedza zatem, odnosząc się do istoty prawdy, jest utrzymywaniem się w tej istocie, czyli trwaniem w prześwicie tego, co zakryte (w prześwicie bycia). To z kolei autor przeciwstawia wcześniej określonej wierze: „Wiedza ta ponadto nie jest już samym tylko uznaniem-za-prawdziwe jakiegoś lub wyróżnionego czegoś prawdziwego, lecz źródłowo: utrzymywaniem się w istocie

---

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 341. Por.: „Das Für-wahr-halten wird sich wandeln je nach dem Wahren (und vollends und zuerst nach der Wahrheit und ihrem Wesen)”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 368. W przypisie 8. podaję własną propozycję przekładu: „Uznać-za-prawdziwe zmieni się zgodnie z prawdą (a całkowicie i przede wszystkim zależnie od prawdy i jej istoty)”. Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 261–262.

prawdy"<sup>15</sup>. Wiedza istotowa staje się więc bardziej źródłowa od wszelkiej wiary, jest bowiem utrzymywaniem się w jej istocie, czyli w prześwicie skrywającego się bycia, podczas gdy wiara jest „tylko” utrzymywaniem, trzymaniem, ale nie trwaniem, utrzymywaniem się. Zaznacza się tu subtelna różnica w wyrażeniach *halten für* – trzymać za, uznawać, ale też *utrimywnać*, przypisywanemu wierze, i *halten sich* – trzymać się, utrzymywać się, trwać stałe, które charakteryzuje wiedzę. Istotę prawdy wychwytuje zatem wiedza i kiedy to już uczyni, jest to proces nieodwracalny i ostateczny, co znaczy, że nie można utracić jej treści, stąd *Sichhalten* – trwanie, utrzymywanie się. Wiara jest procesem permanentnym, ciągłym trzymaniem czegoś albo uznawaniem, dlatego jak pisze Heidegger, wiara jest jedynie zbliżaniem się do tego, co prawdziwe (istotne), „i dlatego, chcąc w ogóle wydobyć się z całkowitej ślepoty, koniecznie musi wiedzieć [wiara – J.S.], co jest dla niej prawdziwe i czym to, co prawdziwe jest!”<sup>16</sup>. Istotę prawdy pozwala wychwytywać wiedza, toteż dzięki właściwej wiedzy można również uchwycić właściwą wiarę.

A co wyróżnia wiedzę? Heidegger odpowiada, że głównie stan utrzymywania, trzymania się czegoś, ale w sensie trwałym, niezmiennym, w którym akcentuje się stan stałości. Filozof nazywa wiedzę *utrzymywaniem się w istocie*, utrzymywaniem się w prawdzie. W tym odnaleźć można ważną przesłankę nie tylko rozumienia samej wiedzy, ale również rozumienia wiary jako jej przeciwieństwa. Autor zaznacza bowiem, że stan wiedzy jako utrzymywania się jest jakimś stanem trwania, tkwienia w tym, co prawdziwe, w tym, co istotowe, to znaczy w samym byciu lub, jak pisze, w szczelinie

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 342. Por.: „Dieses Wissen ist dann kein bloßes Für-wahr-halten irgend eines oder eines ausgezeichneten Wahren, sondern ursprünglich: das Sichhalten im Wesen der Wahrheit”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 369.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 342. Por.: „[...] wenn es überhaupt aus der völligen Blindheit heraus sein will, notwendig doch wissen muß, was ihm wahr und Wahres heißen!”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 369. Moja propozycja przekładu: „[...] jeśli chce być poza całkowitą ślepotą, musi koniecznie wiedzieć, co jest prawdą i co jest z nią zgodne”.



otwierającej na jego wyjawianie się (darzenie). Co w tym ważne, to fakt, że wiedza jest stanem utrzymywania się, wytrzymywania trwania, nie jest zbliżaniem się do istoty, do prawdy, lecz otwarciem się na nią, czyli na to, co zakryte, ale odsłaniające się<sup>17</sup>. Wiara z kolei to zbliżanie się do czegoś prawdziwego (odsłaniającego się), dlatego jest ona pewnym przed-stawieniem, stawieniem przed, postawieniem się wobec sytuacji spotkania, czyli natknięcia się na prawdę. Heidegger tradycyjne rozumienie wiary (wedle jego mniemania) przemienia i wiąże z wiedzą. Twierdzi bowiem, że nowa wiara stanowi utrzymywanie się w prawdzie, a nie jak – w dotychczasowej tradycji – uznawania czegoś za prawdę. Istota prawdy polega na odsłanianiu się tego, co zakryte, zatem wiara jako utrzymywanie się w tym „stanie prawdy” jest zawsze zapytywaniem. Prawda wprawdzie jawi się tu niejasno – nie jest zbyt klarownie poznawana i rozpoznawana, ale ważne pozostaje zapytanie o nią, zapytanie, które sprawia, że pytający wchodzi w charakterystyczny stan: „Ono [utrzymywanie się w prawdzie – J.S.] zaś jako projektowe jest zawsze zapytywaniem, a nawet źródłowym zapytywaniem jako takim, w którym człowiek wystawia się na prawdę i stawia się w istocie rozstrzygnięcia”<sup>18</sup>. Oczywiście, w świetle założeń Heideggera prawda to *aletheia*, czyli odkrywanie zakrytego, co powoduje, że to nie sama prawda jest „przedmiotem” wiary i wiedzy, lecz to, co ona odkrywa; innymi słowy – to, co się w prawdzie ukazuje, darzy, a tym czymś jest wydarzenie bycia. Zapytywanie, o którym tu mowa, jest wystawianiem się w pytaniu wobec wydarzania bycia i taki stan trwania w owym zapytywaniu o bycie nazywa Heidegger właściwą wiarą. Należy zwrócić uwagę, że wiedza i wiara w tym nowym, innym ujęciu mają wspólny przedmiot –

---

<sup>17</sup> Zob. dłuższy wywód na temat wiedzy w koncepcji Heideggera: J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 89–106.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 342–343. Por.: „Und dieses ist als Entwurfhaftes immer ein Fragen, ja das ursprüngliche Fragen als solches, in dem sich der Mensch in die Wahrheit hinaus und dem Wesen zur Entscheidung stellt”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 369–370.

dotyczą tej samej treści. Otwiera się w przebłyску prawda samego bycia, czyli zakryte bycie wydarza się pytającemu i ów pytający o bycie to, według filozofa, człowiek jako *Dasein*<sup>19</sup>.

Jeśli dotychczasowa filozofia i wiara zapytywały o byt i ostatecznie do niego się odnosiły, to teraz owo zapytywanie dotyczy bycia, co zasadniczo zmienia zarówno wiedzę, jak i wiarę. Filozofia tradycyjna zapytywała o byt, z kolei wiara tradycyjna o Boga, który był ujmowany jako przedmiot wiary, jednak wiary, która dla swego wzmocnienia może się posłużyć rozumem, co skutkuje tym, że Bóg jest bytem transcendentnym, doskonałym, nieskończonym. Inna wiara dotycząca bycia musi odrzucić takiego Boga, jest zatem rezygnacją z pewności transcendentnego bytu, a według Heideggera – porzuceniem egoistycznego nastawienia wynikającego z wiary opartej na religii, która obiecuje jednośtkowe zbawienie, jest więc apoteozą indywidualnej nadziei. Przykład takiej religii z takim indywidualistycznym nastawieniem stanowi chrześcijaństwo. Heidegger proponuje inne rozwiązanie, także związane z indywidualizmem, lecz w szczególny sposób. Świadomość bycia, czyli *Dasein*, jest zawsze indywidualna. Człowiekowi darzy się bycie i wtedy otwiera się na nie, wchodząc w stan „zapytywania”. Ów stan zapytywania jest odczuciem konieczności bycia, czyli otwarciem na jego istoczenie (ziszczenie) jako wydarzenie. W tym mogą się złączyć Heideggerowe wiedza i wiara, ponieważ właściwa wiedza trwa w stanie poznania istoty prawdy. Istota prawdy to z kolei *prześwit*, można zatem powiedzieć *rozjaśnienie*, *oświecenie umysłu*, dzięki któremu *Dasein* otwiera się na skrywane (prawdziwe) bycie, co znaczy, że *Dasein* rozpoznaje je jako zakryte, zasłonięte i w prawdzie odkrywane. Istota prawdy jest więc ujawnianiem się, przebłyskiem bycia i Heidegger do tego odnosi wiedzę, uznając ją za trwanie, utrzymywanie się w stanie przebłyску odsłaniającego się w wydarzaniu bycia. Wiedza i wiara łączą się tu we wspólnym wysiłku podążania drogą ujawniania tego, co grun-

---

<sup>19</sup> Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 241–244.

tuje, a odrzucania tego, co bycie zasłania (czyli odrzucania bytu). W tym zawiera się podstawowy postulat ontologiczny filozofa: należy szukać podstawy, gruntu. Inaczej: należy sobie uświadomić, co jest właściwym gruntem. Heidegger zapewnia także, że na tym polega właściwa wiara, która w pewien sposób łączy się w zapytywaniu z wiedzą, wystawiając człowieka na prawdę. Filozof pisze: „Tego rodzaju zapytującymi są źródłowo i właściwie wierzący, tzn. ci, którzy z gruntu biorą poważnie z prawdą, a nie tylko z tym, co prawdziwe, którzy poddają pod rozstrzygnięcie, czy istota prawdy istoczy i czy samo to istoczenie niesie i prowadzi nas, wiedzących, wierzących, działających, tworzących, krótko: dziejowych”<sup>20</sup>. Można więc założyć, że wiara i wiedza łączą się w stanie trwania – trzymania się, utrzymywania się i za ich pomocą *Dasein* odnosi się do skrywanego bycia. Posłużę się w tym miejscu analogią do sytuacji z ciemnym tunelem, w którym ktoś kroczy i dostrzega gdzieś w oddali przeświecające światło. Jest to niechybny znak, że poza tą ciemnością istnieje coś innego – istnieje wyjście z tunelu, czyli coś, co w ciemności jest skryte, niewidzialne, ale dzięki temu przeblyskowi daje zarówno nadzieję, jak i szansę na możliwość wyjścia z tunelu, wyjścia z ciemności do światła.

W kontekście tej analogii ciemnością są dotychczasowe wiedza i wiara, a propozycja Heideggera zmierza w stronę usunięcia owej ciemności, owego zasłonięcia i wyjścia ku jasności, ku temu,

---

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 343. Por.: „Die Fragenden dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden, d.h. diejenigen, die es mit der Wahrheit selbst, nicht nur mit dem Wahren von Grund aus ernst nehmen, die zur Entscheidung stellen, ob das Wesen der Wahrheit west und ob diese Wesung selbst uns, die Wissenden, Glaubenden, Handelnden, Schaffenden, kurz die Geschichtlichen trägt und führt”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 369. Proponuję następujący przekład: „Pytający tego rodzaju są źródłowo i faktycznie wierzącymi, to znaczy tymi, którzy poważnie podchodzą do samej prawdy, nie tylko do prawdy gruntu, wynikającej z rozstrzygnięcia, czy istota prawdy ziszcza się i czy owo ziszczanie jest tym, co nas, poznających, wierzących, działających, tworzących, w skrócie: historycznych, prowadzi i nam przewodzi”.

co niezasłonięte. Autor określa to jako trwanie w rozstrzygnięciu, dokładnie nazywa *wytrwaniem w skrajnym rozstrzygnięciu* i konkluduje, że tylko wiara tak ujęta „zdola raz jeszcze naprowadzić nasze dzieje na ugruntowany grunt”<sup>21</sup>. Wiara prowadzi zatem w stronę światła, prześwitu, do prawdziwego (w sensie aletheicznym) przedmiotu. Stanowi ona zapytywanie, wystawia się na wydarzenie bycia, na jego istoczenie – ziszczenie, tym samym jest doświadczeniem czegoś koniecznego, a owa konieczność staje się otwarciem na to, co bezgruntowe, co leży u podstawy jako początek. Jest więc wiara światłem w tunelu, „prześwitem” prawdziwego przedmiotu, czyli tego, co zakryte i odsłaniane w istotowym doświadczeniu *Dasein*. Samo bycie odsłania się – wydarza się gotowemu na to, przez stan zapytywania *Dasein*, a proces ów zachodzi w trwaniu – w utrzymywaniu się lub trzymaniu w gotowości, otwarciu na tajemnicę tego, co zasłonięte, co gruntuje, choć samo już nie jest ugruntowane, zatem na coś, co znajduje się (zobacz sens słowa *pozycja* – *Position*) u samego założenia, na samym „dnie”, u podłoża.

Heidegger wiąże więc wiedzę z wiarą, nadając wierze mityczne znaczenie w eschatologicznym wymiarze. Wiedza „przekształca się” w wiarę, ale owa wiara jest wyczuciem, odczuwaniem czegoś koniecznego, pewnego, prawdziwego. Istota prawdy jako paradygmat wiedzy łączy się z paradygmatem wiary, która wszakże nie jest oparta na jakimś objawieniu czy transcendentnym absolutcie; innymi słowy, nie na Bogu religii, lecz na wierze opartej na prawdzie bycia. Prawda zarazem dla Heideggera otwiera pełną swą źródłową treść, w pierwotnym greckim znaczeniu, które zostało zmienione (zapomniane) w dziejach metafizyki. Prawda stała się bowiem poszukiwaniem kryterium właściwego ujęcia relacji między myślą a rzeczywistością. Z tego powodu przekształciła się w uznawanie czegoś, przyznawanie czemuś „cechy” prawdy, co musiało oznaczać odwołanie się do absolutnego kryterium takiego

---

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 343. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 370.

uznawania, pojmowania. Tak tradycyjnie rozpatrywano i rozpatruje się zagadnienie prawdy: w klasycznym ujęciu jest ona adekwacją, zgodnością myśli z rzeczywistością – *veritas est adaequatio rei et intellectus*, co w rezultacie doprowadziło do poszukiwań ostatecznego warunku – kryterium owej adekwacji, czyli doprowadziło do sformułowania nieklasycznych definicji prawdy. W tradycyjnej filozofii prawda zatem to poszukiwanie – ustalanie absolutnego warunku zgodności myśli z rzeczywistością. Prawda okazała się więc ustalaniem (adekwacji lub jej braku), przy czym rezultat tego wysiłku pozostał niepewny, a w rezultacie sama prawda również<sup>22</sup>. Heidegger postuluje wyzbycie się z prawdy owej niepewności. Prawda musi być odsłanianiem, wydobywaniem ze skrytości, zatem odpada element niepewności wynikający z jej rozumienia „relacyjnego”. Prawda nie jest relacją tego, co się myśli, do tego, co jest poza myślą, a o czym traktuje myśl. Znikają zupełnie odniesienie i nacisk na jakieś „coś”. Prawda to nieskrytość, czyli wydarzanie bycia, zatem prawda odsłania podstawę, fundament, grunt. Sensem wiedzy (i wiary) powinno być więc utrzymywanie się w istocie prawdy, czyli otwieranie się – odczuwanie prześwitu, otwarcie na skryte, zasłonięte bycie. Heidegger przekonuje, że jest to źródłowe doświadczenie trzymania, utrzymywania się w stanie trwania w odsłaniającym się byciu<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Zdają sobie sprawę z ryzyka takiego stwierdzenia, ponieważ cała problematyka prawdy polega na rozstrzygnięciu jej absolutnego wymiaru. Zwolennicy różnych koncepcji – od klasycznej do nieklasycznych – próbują przekonać, że właśnie na ich gruncie ostatecznie problem prawdy został rozstrzygnięty. Nie kwestionuję tu żadnego stanowiska i rozumieniem przytaczane argumenty. Określenie prawdy jako niepewności jest moją próbą jej odczytania w kontekście Heideggera i jego poszukiwań. Prawdę ujmował on aletheicznie, to znaczy jako odkrywanie tego, co zakryte. Zatem tradycyjne klasyczne i nieklasyczne ujęcia prawdy wedle takiej narracji nie dotyczą sedna tej problematyki. Niepewność prawdy nie jest jej zakwestionowaniem w sensie sceptycznym, lecz jedynie nakierowaniem na jej pierwotną, źródłową intuicję zawartą w jej greckim określeniu terminem *aletheia*.

<sup>23</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć...*, s. 137–143.

Można zatem stwierdzić, że Heidegger w innym świetle realizuje scholastyczny postulat wiary poszukującej zrozumienia. Wiara mianowicie jest trwaniem wobec „czegoś” prawdziwego, jest odniesieniem do czegoś prawdziwego, a owo „prawdziwe” jest ujmowane w wiedzy. Wiedza z kolei daje pewność tego, co ujmuje wiara, a pewność ta jest wydarzeniem bycia, czyli prawdą jako odsłanianiem zakrytego. Heidegger uznaje wiedzę istotową za pierwotniejszą od każdej wiary, która ujęta autonomicznie pozostaje jedynie podążaniem w stronę czegoś prawdziwego. Dzięki wiedzy wiara zyskuje kontakt z tym, co prawdziwe, i to daje wierze wiedza. Związek wiedzy z wiarą staje się więc nowy: trawersując scholastyczną tezę, wiara szuka zrozumienia, ponieważ owo zrozumienie (wiedza) daje jej pewność podążania ku temu, co prawdziwe. Taka wiara zyskuje mocne oparcie – staje się pewnością, którą gwarantuje jej związek z wiedzą, ów związek zaś ma podstawę w przejęciu istoty prawdy, czyli tego, co odsłania się jako właściwe, stojące u podstawy. W tym sensie można powiedzieć, że Heidegger odwraca Anzelmową zależność, ale nie w rozumieniu dominacji wiedzy nad wiarą. Wiedza daje wierze podstawę pewności, ponieważ z wiedzy wydobyta, ukazana jest prawda tego, w co się wierzy, lub innymi słowy, do czego właściwa wiara podąża i utrzymuje się w tym stanie. Wiedza i wiara razem ustanawiają dla *Dasein* stan trwania w prawdzie lub wobec prawdy, co w języku filozofa oznacza trwanie *Dasein* w świadomości odsłaniającego się bycia. Świadomość odsłaniającego się bycia skłania człowieka do zapytywania, ustanawia go w stanie pytającego. Pytanie z kolei skłania do wątpliwości i do odrzucania wszystkiego, co było uznane za prawdę (co było prawdziwe) i tym samym trwanie w stanie zapytywania zmusza do permanentnego „wystawiania się w prawdę”<sup>24</sup>. Człowiek pytający ustawia się pozycji (*pozycja jako istnienie – Position*) wobec odsłaniania

---

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 343. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 370.

się zasłoniętego, czyli darzenia się zasłoniętego. Prawda ukazuje tu pełnię swej a-letheiczności i odsłania bycie, ponieważ do niego „przynależy”. Trwając, utrzymując się lub trzymając się w stanie źródłowej wiedzy człowiek – *Dasein* trwa w ciągłym zapytywaniu, przyjmuje pytającą naturę, a to, według Heideggera, kieruje w stronę właściwego ujęcia wiary. Wiara bowiem jako poszukiwanie zrozumienia jest odnajdywanym we właściwej źródłowej wiedzy stanem zapytywania, stanem niepewności pytającego płynącej z odsłaniania, wydarzania samego bycia. Właściwa wiedza jest więc właściwą wiarą, która utrzymuje człowieka – *Dasein* w stanie otwarcia na „nowe” rozstrzygnięcie – rozróżnienie istoczenia prawdy, wydarzania się tego, co zasłonięte (bycia), i poddania się temu stanowi, który dla człowieka wierzącego jest stanem ciągłym. W ten sposób wierzący człowiek, będąc w ciągłym zapytywaniu, zostaje wystawiony na prawdę. W takim stanie pisze Heidegger, że niesie go „istoczenie”, to znaczy odsłonięty na wydarzanie bycia jest otwarty na dynamizm tego, co nastąpi – na dynamikę odsłaniania się, wydarzania, darzenia samego bycia determinującego człowieka, jego działanie, aktywność i twórczość. Proces ten sprawia, że ujawnia się źródłowa aktywność przekształcająca ludzką istotę z człowieka historycznego w człowieka dziejowego.

W takim przekształceniu wyłania się źródłowa wiara stanowiąca dla Heideggera wytrwanie w stanie rozstrzygania naprowadzającego na właściwy grunt ludzkie dzieje. Człowiek dziejowy to istota trwająca w skrajnym wystawieniu na darzenie bycia i stale gotowa, ponieważ stale trwająca w wyczekiwaniu na to, co u podłoża. Wiara określa taki stan, zarazem jest ściśle powiązana z wiedzą, z doświadczeniem człowieka, które skutkuje otwarciem na prawdę samego bycia. Wiara nie uznaje czegoś za prawdziwe – za pomocą wiedzy sięga ona do prawdy tego, co gruntuje, co „jest” u podstawy. Wiara Heideggera pozostaje więc nieustannym trwaniem, nie wiąże się z żadną pewnością, nie jest też podmiotowym, jednostkowym doświadczeniem pewno-

ści, lecz jedynie niepewnym trwaniem w rozstrzygnięciu, wyczekiwaniem na wydarzenie bycia. Taka wiara stale przekształca człowieka w istotę dziejową, otwartą na działanie się, na możliwość zawsze realizującą się w przeszłości i przyszłości dotyczącą. Bycie odsłaniane w wydarzeniu darzy się człowiekowi tkwiącemu w wierze, człowiek „wierzący” koniecznie musi wiedzieć, w co ma wierzyć, co „jest” prawdą wiary. Prawda więc nie jest w ujęciu Heideggera zgodnością myślenia i tego, o czym się myśli – istniejącego w rzeczywistości. Prawda jest odkrywaniem zakrytego bycia, musi więc docierać jako wydarzenie do otwartej na nią istoty, która ją przyjmie. Istotą taką jest człowiek *Dasein*, którego właśnie wiara, trwanie w stanie ciągłego zapytywania, nastawia na przyjęcie „daru”, wystawia na wydarzenie. Heidegger pisze, że wiara ujęta jako źródłowa nie jest pewnością możliwą do osiągnięcia, ani też nadzieją opartą na „zaufaniu”. Pozostaje niepewnością, stałym powątpiewaniem, permanentnym stanem zapytywania i – przytaczając raz jeszcze cytowany wcześniej fragment: „[...] jako zapytywanie wystawia się wprost na istoczenie Bycia i doświadczenie konieczności tego, co bez-gruntowe”<sup>25</sup>. Przywołany tekst Heideggera warto opatrzyć teraz komentarzem Karola Tarnowskiego, który szczególnie podkreśla moment niepewności wiary: „Wiara to bowiem nie uczepianie się tego, co pewne, lecz właśnie i jedynie zapytywanie jako odpowiedź na wiedzę o istocie prawdy”<sup>26</sup>. Być może więc – kierując się interpretacją Tarnowskiego – wiara jest swoistą rezygnacją z pewności, a zarazem nadziei pojawiającej się w tradycyjnym monoteistycznym, chrześcijańskim rozumieniu wiary. Heidegger składa inną propozycję: wiara mająca dzięki wiedzy pewność, że coś „jest” stawia człowieka wobec tajemnicy odsłaniającego się bycia, otwiera

---

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 343. Por.: „[...] sofern es als Fragen sich gerade in die Wesung des Seins hinausstellt und die Notwendigkeit des Ab-grundigen erfährt”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 370. Porównaj przypis 3.

<sup>26</sup> K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 348.



na gruntujące nieugruntowanie, na *otchłanność* (*Ab-grund*), co stanowi wejście w pustkę drgającej i będącej w *ciągłej zmianie*, w *rezygnacji* – *Versagung*<sup>27</sup>.

Człowiek – *Dasein* rzuca się w ową „pustkę rezygnacji bycia podstawą”, co umieszcza go w samym centrum „odrzućenia” – *odmowy* (*Verweigerung*). Odmowa i umieszczenie się w niej stanowi właściwy wstęp do innego początku, który proponuje filozof. Odmowa jest warunkiem stanięcia wobec owego początku i do tego niezbędną jest wiara ze swym stałym zapytywaniem. Heidegger wydobywa tu podstawowe znaczenie *odmowy*, *odporu*, pojęć które są odpowiednikiem niemieckiego terminu *Verweigerung*. Odmowę, odpór należy rozumieć jako najwyższy stan nastawienia bycia na bycie odkrywaniem. Jest ona tym samym wstępem do innego początku. Przypomnę, jak Heidegger określa odmowę: „Nie jest to ani ucieczka, ani nadejście, lecz coś źródłowego, pełnia udzielania Bycia w odmowie. W niej gruntuje źródło przeszłego stylu, tj. wytrzymałość w prawdzie Bycia”<sup>28</sup>. Odmowa jako warunek wytrzymałości, wytrwania opiera się na wierze jako ciągłym zapytywaniu. Od tej strony jest inaczej rozumiana niż poprzednio. Wcześniej bowiem przez odmowę człowiek *Dasein* wyczuwał opór bycia, teraz odmowa świadczy o trwaniu, dzięki źródłowej wierze (dzięki zapytywaniu), w stanie otwarcia na to, co nadejdzie, otwarcia na przyszłość, zatem trzymania się i wytrwania w wydarzeniu bycia, które w dziejowości (za pomocą działania się) ujaw-

---

<sup>27</sup> Odnośnie do *Versagung* w *Przyczynkach...* (razem z terminem *Verweigerung*) zob. szerokie wyjaśnienia w Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 87–90.

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374. Por.: „Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung. Hierin gründet der Ursprung des künftigen Stils, d.i. der Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406. Proponuję następujący przekład: „To nie jest ani ucieczka, ani nadejście, ani sama ucieczka, ani również samo nadejście, lecz coś źródłowego, pełnia przyznania bycia w odmowie. W tym tkwi pochodzenie przyszłego stylu, to znaczy zachowanie w prawdzie bycia”.

nia się, ziszcza wobec *Dasein* – *jawno-bycia*. Odmowa, odpór to wstęp do innego początku, jest ona wstępem do trwałego nastawienia na bycie. Odkrywające się w wydarzeniu istoczenie prawdy bycia musi dokonać się w odniesieniu do przygotowanego człowieka – świadomego i zapytującego o „jest”. To właściwa i prymarna postawa filozoficzna, w której wiara znajduje swe miejsce. Człowiek w nowej – innej wierze, permanentnej niepewności w nastawieniu na to, co się darzy (wydarza) śpotyka się w odmowie, czyli otwiera na przyszłość, otwiera się dziejowo (nie historycznie) na zakryte, ale odkrywane (w tym sensie prawdziwe) bycie. Dzięki odmowie „wierzący” wkracza w prześwicie bycia w samą prawdę. Chodzi o odpowiednie nastawienie, nastrój, podobnie jak nastraja się instrument muzyczny, a muzyk skupia się przed zagranem.

Ten nastrój, owo nastawienie łączy Heidegger z bogiem, z nadejściem boga. Ostatni bóg zatem przechodzi mimo, przelotnie darzy człowieka. Jak wiadomo, jest ostatni nie w sensie szeregu, czy porządku, transcendencji bądź jakiegoś ontycznego absolutu. *Ostatni* znaczy tu *właściwy*, można rzec *wyłączny*, a takie doświadczenie dla *Dasein* jest „ostateczne” w wymiarze pełni, totalności. Na takie doświadczenie nastraja odmowa. Heidegger oddaje to następująco: „Odmowa jest najwyższą szlachetnością obdarowania i podstawowym rysem ukrywania się, którego otwieralność stanowi źródłową istotę prawdy Bycia”<sup>29</sup>. Filozof akcentuje więc szlachetność w odmowie. Jest ona najwyższym podarunkiem (należy wiązać to z wydarzaniem, darzeniem, podarowywaniem), darem otrzymywanym w sensie podstawowego

---

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374. Por.: „Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406. Moja propozycja przekładu: „Odmowa jest najwyższą szlachetnością daru i podstawową cechą ukrycia, którego objawienie stanowi źródłową istotę prawdy bycia”. Zob. też K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 348.

wskazania (rysu) tego, co ukryte, skrywające się bycie. Można powiedzieć, że odmowa jest podarunkiem bycia dla *Dasein* dającym możliwość trwania w świadomości darowania. Człowiek w odmowie otrzymuje (wydarza mu się) prawdę odsłaniania się bycia. Dzięki odmowie człowiek staje wobec prymarnego filozoficznego doświadczenia – staje wobec zdziwienia, jest w zadziwieniu wobec samego bycia. Należy zwrócić uwagę na użyte tu słowo *jest* – *jest w zadziwieniu*, czyli w bycie, a to oznacza, że coś „*jest*”, czyli wywołuje pożądaną stan. Takie „*jest*” umieszcza (pozycjonuje) człowieka w zapytywaniu, ponieważ jeśli jest zdziwienie, to musi też być zapytywanie.

Owo zdziwienie przekształca się teraz w „czucie”, we „wczucie” i razem z zapytywaniem „*jest*” (pozycjonuje się) wobec bycia. To pierwotne doświadczenie innego początku. W polskim przekładzie *Przyczynków...* czytamy, że bycie staje się osobliwością, co raczej nie potwierdza właściwej intuicji autora i słabo wiąże z omawianą odmową. Osobliwość oczywiście jest czymś wyjątkowym, ale polski termin zbyt mocno akcentuje pasywny, bierny charakter osobliwości przenoszony dzięki temu na bycie, ponieważ jako osobliwe może ono ciekawić, może też dziwić (skłaniać do wczuwania się), niemniej wcale nie musi, gdyż osobliwość raczej podkreśla wyjątkowość w tym przypadku przypisywaną byciu, które zapewne takowe jest. Niemniej w odmowie bycie ujawnia się człowiekowi jako osobliwe, a to należy chyba rozumieć bardziej dynamicznie, to znaczy w sensie zdziwienia. Bycie samo jest więc zdziwieniem, zatem oddziałuje na człowieka, przed którym odkrywa się to, co skryte. Zdziwienie wywołuje – jest aktywnym czynnikiem – reakcją kogoś, czyli człowieka – *Dasein*. Człowiek dziwi się w rezultacie ujawnienia się tego, co „*jest*” dziwne, tego, co dziwi (wydarza się jako dziwne), czyli jest osobliwe, ale przede wszystkim zaskakuje, wywołuje ferment, niepokoi. Taki stan zdziwienia przemienia się w czucie, we wczuwanie się, a samo zdziwienie podsuwa jeszcze jedno określenie, które z momentem zadziwienia się wiąże. Otóż zdziwienie wywołuje zaskoczenie, które często łączy

się z zaniemówieniem, zamilczeniem, innymi słowy – z ciszą. Być może właśnie tak rozumuje Heidegger, wpisując odmowę w bycie jako zdziwienie i milczenie będące ciszą przelotności, przechodzenia ostatecznego boga<sup>30</sup>. Należy pamiętać, że człowiek jako *Dasein* odkrywa, według filozofa, wspomnianą ciszę, która odnajduje swą podstawę w samym byciu. Wtedy *Dasein* staje wobec wydarzenia bycia, w pewien sposób wydarza się w byciu, jest *Da-* tu oto byciem (*Sein*), staje się świadkiem ciszy jego wydarzenia.

Karol Tarnowski, pytając o sens takiej konstrukcji, stwierdza, że autor za jej pomocą osiąga pewien efekt rozumowania, wpiersz zrównując odmowę z istoczeniem samego bycia, a wtedy odmowa jest najwyższą ostateczną i absolutną możliwością wszelkich możliwości, toteż w tym znaczeniu musi stać się najwyższą koniecznością<sup>31</sup>. Badacz, odwołując się do tekstu *Przyczynków...*, zbliża odmowę do nicości, cytując Heideggera: „[...] w pobliżu najgłębszego sensu nicości, ta zaś wiąże się najściślej z »przejściem boga«: nicość trzeba tu rozumieć jako nadmiar czystej odmowy”<sup>32</sup>. Odmowa wiąże się z nicością, jest w jakimś sensie relacją do nicości. Odmowa stawia bycie wobec pełni absolutnej możliwości, w której nicość odgrywa zasadniczą rolę – dopełnia bowiem, można rzec „pozytywnie”, możliwość „jest”; nie jest więc przeciwieństwem samego bycia. Nicość jest przybliżona przez odmowę, odpór, co rozstrojonemu zapytywaniem człowiekowi daje zdolność do wychwycenia w zdziwieniu za pomocą ujawniającej się „szczeliny” prześwitu samego bycia. Odmowa ujawnia się w prawdzie, otwiera na przyszłość, czyli na możliwość bycia, nastawia *Dasein* ku przyszłości. Tak nastrojony człowiek jest „gotowy” na to, co nadejdzie, na to, co nastąpi, a czego rysem – znakiem jest nadejście ostatecznego boga, zarazem też ucieczka bogów.

<sup>30</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406.

<sup>31</sup> Zob. K. TARNOWSKI: *Der letzte Gott...*, s. 348.

<sup>32</sup> Zob. dłuższy wywód w M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 375. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 407.

Odpowiednie nastrój, nastawienie *Dasein* ku przyszłości (czyli wczucie), ku możliwości wydaje się zatem zadaniem właściwej wiary i filozoficznej aktywności. Heidegger wprowadza motyw przelotności boga jako kolejnego kroku ku prawdzie bycia, ku właściwemu doświadczeniu „gruntu”, „podstawy”. Ujawnia w tym rozumowaniu nowy, „inny” motyw ucieczki i nadejścia, czyli ruchu bogów. Filozof pisze o tym następująco: „[...] ucieczka i nadejście bogów skupiają się teraz w coś byłego i są odbierane temu, co przeszłe”<sup>33</sup>. Ucieczka i nadejście bogów to Nietzscheański motyw Boga, który umarł: *Gott ist tot*. Ucieczka bogów to oczekiwanie nastawione na przyszłość, ale tego, co wydarzyło się w przeszłości. To rozumienie Boga Stworzyciela, który umarł, którego już nie ma. W tradycyjnym ujęciu Boga oczekuje się w przyszłości Jego nadejścia, dlatego też przyszłość łączy się z przeszłością – wszak to przeszłość daje nadzieję na przyszłość. Zawiera się w tym sens interpretacyjny Nietzscheańskiego umarłego Boga. Bóg umarł najpierw na krzyżu. Następnie jednak zmartwychwstał, zatem przełamał śmierć i zbawił człowieka. Od tego czasu człowiek wierzy w paruzję, w Jego powtórne przyjście i ostateczny, zbawczy kres świata. Zatem ucieczka i nadejście Boga rozciągają się z przeszłości ku oczekiwanej w nadziei przyszłości. Heidegger odbiera tradycyjnej religii i tradycyjnemu Bogu Jego nadejście. Eschatologicznie ujęta paruzja zmienia swoje podstawy i źródło. W dalszym ciągu pozostaje ludzkim, człowieczym doświadczeniem, niemniej już nie w odniesieniu do przeszłości, która zostaje zniwelowana. Heidegger odbiera ucieczkę i nadejście Boga temu, co przeszłe. Znaczący to przynajmniej tyle, że „nowy – inny” bóg jest ciągle przyszły, jest ciągłym i wyłącznym oczekiwaniem przyszłości, a tylko dzięki zamknięciu na przeszłość umożliwia pełne otwarcie się na to, co

---

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 374. Por.: „Flucht und Ankunft der Götter rücken jetzt in das Gewesene zusammen und werden dem Vergangenen entzogen”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 406. Moja propozycja przekładu jest następująca: „Ucieczka i przybycie bogów łączą się teraz w tym, co było, i są wycofywane z przeszłości”.

przyszłe. Bóg taki nie jest istotą zamkniętą w przeszłości, której oczekuje się z nadzieją w przyszłości. Jego przelotne przechodzenie, przybywanie kształtują właściwy sens przejawiania się boskości. Odmowa odgrywa tu rolę zasadniczą, ponieważ jako doświadczenie opuszczenia przez bycie jest najwyższym sposobem, czy też drogą do doświadczenia. Wytycza ścieżkę jedyną w sobie, którą może podążyć człowiek będący odpowiednio nastawiony (nastrojony) w zadziwieniu i zapytywaniu o podstawę. Bycie istoczące się (ziszczane) w wydarzeniu darzy się człowiekowi odpowiednio na to przygotowanemu (czyli „w-czutomu”). Bycie, jak podkreśla Heidegger, musi się całkowicie rozmyć, rozpuścić czy roztrwonić. Oczywiście, nie powoduje to jego zaniknięcia – przejścia w niebyt, pustkę, lecz odwrotnie, dzięki temu całkowicie wypełnia wszelkie doświadczenie swoją treścią, czyli sprawia pełne „jest”. Wiara i odmowa stają tu w jednym szeregu w celu doświadczenia prawdy bycia. Boskość, bóg w przelotnym przejściu obok człowieka daje – otwiera możliwość pójścia przez niego drogą doświadczenia tego, co faktycznie jest, gruntuje i stoi u podstawy. Ten mistyczny stan ekstatycznego wznoszenia się, lub raczej zagłębiania – bo chyba tak należałoby to rozumieć – uwrażliwia i otwiera na zupełnie inne filozoficzne doświadczenie. Bycie wydarza się – ziszcza się człowiekowi. Zarazem jednak takie ziszczanie wymaga jeszcze czegoś. Heidegger określa to jako wymóg „największej głębi nędzy opuszczenia przez Bycie”<sup>34</sup>. Pojawia się tu figura znaku – *Wink*, *skinienia*, z całym bogatym bagażem znaczeniowym tego słowa. Znak bowiem wstawia byt w najskrajniejsze opuszczenie bycia. Jak to czyni? Rzeczownik *Wink* znaczy *skinienie*, *rys*, *znak*, z kolei czasownik *winken* – *skinać*, *wskazywać* lub *przywoływać kogoś za pomocą skinienia*. W tym znaczeniu znak *skinienie* wprowadza byt w obszar

---

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 376. Por.: „Dieses Äußerste der Wesung Seyns fordert das Innerste der Not der Seinsverlassenheit”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 408. Propozycja przekładu: „To najbardziej zewnętrzne ziszczanie bycia wymaga najbardziej wewnętrznego niedostatku opuszczenia przez bycie”.

bycia, przywołuje, skinając nań, jest zatem jedną z nazw bycia<sup>35</sup>. Rola znaku – skinienia polega na właściwym przywołaniu bycia, ale przy odpowiedniej „neutralizacji” bytu; czytamy bowiem, że znak skinienia „wstawia byt w najskrajniejsze opuszczenie Bycia, a zarazem przeświewa prawdę Bycia jako tego opuszczenia najbardziej harmonijne świecenie”<sup>36</sup>. Taki znak umożliwia doświadczenie bycia w wydarzeniu. *Dasein* „uzbrojone” w znak, skinienie wzuwa się w prawdę bycia i tym samym sięga do innego początku. W zapytywaniu wiara i wiedza wzajemnie „dopełniają” nastawienie na ziszczanie bycia.

---

<sup>35</sup> Odnośnie do terminu *Wink* zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 114–120.

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 377. Por.: „[...] stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 410.

## Rozdział V. Ostatni bóg

Podstawowym założeniem filozofii Heideggera jest tragiczne w skutkach przesłonięcie bycia, które doprowadziło człowieka do *upadku* (*Verfallen*) – pochłonięcia przez byt z dalszymi tego skutkami<sup>1</sup>. Ów upadek to zamknięcie się w bycie i zapomnienie bycia, które leży u jego (bytu) podstawy. Z tego powodu filozofia, jest według Heideggera, filozofią tragedii, filozofią upadku w byt i zasłonięciem podstawy. W *Przyczynkach...* Heidegger ów stan – kondycję filozofii określa za pomocą kategorii opuszczenia. Zarazem jednak takie opuszczone bycie odślania się człowiekowi, który „przemienia się” w *Dasein*, w „tu-oto bycie”, czyli w jawno-bycie<sup>2</sup>, ponieważ bycie opuszczone w nim się ujawnia. Sympto-

---

<sup>1</sup> Kamil Sipowicz pisze: „Analityka *Dasein* odkrywa w nim egzystencjalna rzucności (*Geworfenheit*) i upadku (*Verfallen*). To nie *Dasein* samo siebie rzuciło i samo upadło. Nie przytrafiło mu się to przypadkiem. Ono zostało rzucone i upada, chcąc nie chcąc”. K. SIPOWICZ: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2005, s. 15. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger*. London and New York 2012, s. 246–247.

<sup>2</sup> Sposób przełożenia słowa *Dasein* będącego jednym z kluczowych terminów filozofii Heideggera stanowi problem sam w sobie. Niektórzy są zdania, że jest ono nieprzekładalne, dlatego pozostawiają je w oryginalnym brzmieniu, co oczywiście sprawia wiele kłopotów składniowych. Za nieprzekładalnością terminu *Dasein* opowiada się na przykład świetny znawca myśli Heideggera w obszarze anglosaskim Parvis Emad, a także tłumacze *Przyczynków...* na język angielski. Zob. M. HEIDEGGER: *Contributions to Philosophy. (From Enowning)*. Trans. by P. EMAD, K. MALY. New York 1999. Podobnie czyni Richardson: „Now I have been using the term »Dasein« for this special entity which each of us. I will follow the general practice of leaving this



mem tego ujawniania bycia jest fuga ostatecznego boga, dzięki któremu to, co opuszczone, się wyłania. Opuszczenie przez bycie objawia się w *Dasein* w jego nastawieniu na wydarzenie, czego oznaką jest przejście boga. Przelotność „przejścia obok” darzy się wówczas człowiekowi jako wydarzenie, które wiąże się z odmową, co z kolei ujawnia charakter innego początku. Heidegger podkreśla, że ostateczny bóg nie jest transcendencją wyznaczającą absolutny horyzont wszystkiego, co jest, wszelkiego bytu i jego „bycia”. Ostateczny bóg to inny początek możliwości, możliwości jawiącej się wobec dziejowej przeszłości. Przygotowanie zjawiania się ostatecznego boga umacnia moc przemiany człowieka, który z bytu „człowiek” przemienia się w „bycie” człowiekiem, otwiera się na bycie, na jego prawdę, staje się zatem w pełni *Da-sein* (z dywizem) *tu oto byciem, jawno-byciem* z całą konsekwencją tego faktu związaną z tkwieniem w świecie (*in-*), istnieniem ze światem (*mit-*), czy też skończonością egzystencji wyznaczonej podążaniem ku śmierci (*zum*). Ostateczny bóg ujawnia skrajność prawdy bycia. Heidegger wspomina w tym kontekście o ryzyku. Człowiek może poczuć bliskość przejścia boga, może odczuć wibrujące dynamiczne bycie, które odmawiając siebie, ujawnia się. W prześwicie bycia, w myśleniu innego początku ujawnia się odmowa. Jest ona koniecznością tego, co będzie, a człowiek jako *Dasein* zyskuje podstawę pod prze-

---

term untranslated”. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 58. Z kolei Fedier na język francuski oddaje *Dasein* jako *l'etre ici*, zob. M. HEIDEGGER: *Apports à la Philosophie. (De l'avenance)*. Trad. F. FÉDIER. Paris 2013. W języku włoskim podobnie: M. HEIDEGGER: *Contributi alla filosofia (dell'evento)*. Trad. di A. IADICICCO. Milano 2007. Polscy badacze Heideggera składają różnorakie propozycje. Krzysztof Michalski na przykład używa terminu *przytomność*, zob. K. MICHALSKI: *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa 2011, s. 241–242. Bogdan Baran w *Byciu i czasie* proponuje *jestestwo*, zob. uzasadnienie w M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1994, *Przedmowa*, s. XVIII–XIX. Za nieprzekładalnością *Dasein* opowiada się Kamil SIPOWICZ, dlatego termin pozostawia w oryginale. Ja zdecydowałem się na użycie terminu *jawnobycie*, który zaproponowali Bogdan Baran i Janusz Mizera w polskim przekładzie *Przyczynków...* Poza tym używam sformułowania *tu (oto) bycie*, w pewien sposób oddającego intuicję filozofa.

mianę w kierunku wolności. Nieuchronność odmowy w *jawno-  
byciu* prowadzi człowieka ku temu, co nieuchronne, a to sprawia,  
że człowiek staje się – jest tym, kim ma być, to znaczy jego świadomość bycia – *Dasein*, zostaje przewyciężona, co można chyba rozumieć, jako całkowite doświadczenie własnej istoty i wolności jako owej istoty reprezentacji. Niepomiaralna jest przy tym rola boga, boskości.

Bóg gruntuje w człowieku konieczność bycia, jego pojawienie się jest odsłonięciem prawdy, zatem wiąże się z nim ściśle. Taki bóg jest bogiem bycia, który kieruje człowieka w nowe, inne dzieje i daje możliwość otwarcia na przyszłość, podążania drogą bycia. Heidegger opisuje to następująco: „Przemyśliwanie prawdy Bycia powiedzie się dopiero wtedy, gdy w przelotności Boga ujawni się upełnomocnienie człowieka do swojej konieczności, a przy-swajanie w nadmiarze zwrotu między ludzką przynależnością a boską potrzebą wejdzie w ten sposób w Otwarte, aby wykazać swoje skrywanie się jako środek, wykazać siebie jako ośrodek skrywania się i wymusić rozkołysanie, doprowadzając w ten sposób wolność do skoku ku gruntowi Bycia jako gruntowanie jawności”<sup>3</sup>. Przelotność, lub lepiej: przejście mimo, przejście

---

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996, s. 381–382. Porównajmy z oryginałem: „Das Erdenken der Wahrheit des Seyn glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-eignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwischen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989, s. 414. Warto zwrócić uwagę na kilka niuansów językowych, jakie wprowadził Heidegger. Na początek *Erdenken* – *przemyśliwanie*, jako uchwycenie pewnego ciągłego, niedokonanego procesu. Następnie *die Wahrheit des Seyn* – *prawda bycia*, gdzie uwagę przyciąga użycie litery y w słowie *Seyn*. Wydaje się, że ma to podkreślić odejście filozofa od wcześniejszej koncepcji ontologii fundamentalnej. W *Przyczynkach...* *bycie* – *Seyn* ujawnia się już samo, bez bytu. Przywołując archaiczną w języku niemieckim formę *Seyn*,

obok ostatecznego boga, przemiana człowieka. Człowiek w pełni się *umacnia* – *Ermächtigung*, albo zyskuje uprawnienie do tego, co dla niego konieczne. *Er-eignen* – przyswojenie lub wydarzenie wejdzie w *Kehre* – w zwrocie pomiędzy „człowieka” a „boga”, to znaczy pomiędzy to, co przynależy do człowieka, i to, co jest potrzebą boga. Takie przyswajanie ujawni otwartość tego, co skryte, czyli bycia. Człowiek usadowiony jako jawnobycie uwalnia się do bycia, jest gotowy do dokonania skoku w jego „kierunku” i ugruntowania się w nim. Człowiek *Da-sein* może podążyć ku prawdziwemu ugruntowaniu, ku prawdziwej (pamiętamy, że w ujęciu Heideggera znaczy to, że skrytej i odsłanianej) podstawie, a co daje człowiekowi uprawomocnienie w jego konieczności, czyli w byciu *Da-sein*. Taki człowiek jest otwarty na wydarzenie bycia, zmieniony i pozostaje w stanie pełnej możliwości, ruchu, zmiany, nakierowanej na odbieranie odkrywającego się aletheicznego bycia<sup>4</sup>.

Przy tym wszystkim jednak Heidegger akcentuje, że przejście ostatecznego boga jest doświadczeniem indywidualnym. Wejście człowieka w jawnobycie, wejście w nowe (inne) dzieje, przemiana człowieka w stróża bycia, otwarcie na doświadczenie skrywanego bycia, które w wydarzeniu ujawnia się człowiekowi, wszystko to doświadczenia, które mogą dotyczyć tylko człowieka jako takiego w jego własnym *Da-sein*. W sferze tej znika wszelka wspólnota – nie jest to doświadczenie kolektywne, nie ma tu żadnego kontekstu zbiorowości, nie istnieją żadne Kościoły, a religie jako wspólnoty nie odpowiadają właściwemu, źródłowemu doświadczeniu *Da-sein*. Przygotowania i bycia gotowym na otwartość skrytości bycia nie zapewnia doświadczenie wspólnotowe. Heidegger pisze, że doświadczenie przejścia ostatecznego boga wymaga długiego przygotowania i wspólnota, grupa nie dają takich możliwości: „Narody i państwa zaś są zbyt małe do jej gotowienia, tzn. nazbyt

---

Heidegger starał się tę fundamentalną zmianę podkreślić. Por. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 16.

<sup>4</sup> Zob. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 272.

już oderwane od wszelkiego wzrostu i zdane jeszcze tylko na machinację<sup>5</sup>. Doświadczenie boga, który nastąpi jako ostateczny, jest doświadczeniem jednośki (jednośtek), wyklucza doświadczenie wspólnotowe, co ma związek z Heideggerową krytyką cywilizacji i kultury współczesnej oraz krytyką instytucji religijnych z Kościołem na czele.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że filozof próbuje się odciąć od politycznych wspólnot. Zarazem jednak pisze o narodzie i państwie, o narodzie w sensie *Volk* i o państwie, które w naziistowskich warunkach było realizacją volkiistowskiej idei wspólnoty (zobacz na przykład naziistowskie zawołanie: *ein Führer, ein Volk, ein Staat*). Pamiętamy, że od czasów rektoratu w tekstach i wypowiedziach Heideggera naród i państwo odgrywały kluczową rolę w wielkiej reformie i przebudowie świadomości, którą proponował. Niemniej w *Przyczynkach...* wyraźnie się od tego odcina. To nie *naród – Volk* czy instytucja państwowa, lecz jednośka otwiera się na prawdę bycia; jednośka jako *Dasein*, przy czym jednośka odpowiednio przygotowana. Istnieją jednośki wybitne, które otwierają się na bycie i tym samym w naturalny sposób winny stanąć na czele wspólnoty, zbiorowości. Postulat dotyczy przywództwa wielkich jednośtek, które są zdolne do trwania w stanie gotowości i oczekiwania na przyjście ostatecznego – ostatecznego boga. Rola ta przypada „przepowiadającym”, do których należy, według filozofa, przede wszystkim poeta Hölderlin. Jego poezja jest uchwyceniem ważnej granicy między mówieniem – powiadaniem za pomocą języka a ciszą, milczeniem – *syge*. Owa granica leży „pomiędzy”, jest prześwitem odkrywania się bycia, dlatego Heidegger podkreśla, że owi wielcy wprawiają człowieka w stan trwania na granicy między mówieniem a milczeniem, zatem kultywują ciszę jako źródłowy warunek właściwego nastawienia na prawdę bycia.

---

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 382. Por.: „Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d.h. zu sehr schon allem Wachstum entrisen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 414.

Czytamy: „Tylko wielkie i zakryte jednostki będą tworzyć ciszę dla przejścia obok Boga i między sobą przemilczane wspólne brzmienie przygotowanych”<sup>6</sup>. Zadanie wielkich jednostek jest wyjątkowe – przygotowują na wydarzenie bycia, zapewniają ciszę, która wyznacza moment doświadczenia ujawniającego się bycia. Musi to prowadzić do wycofania się z tego, co masowe, powszechne. Samo bycie jest bowiem wyjątkowe, jedyne, niepowtarzalne, najrzadsze. Heidegger podkreśla, że wycofanie się bycia w najpełniejszą prawdę, to znaczy odkrywanie przez prawdę – aletheię, musi przebiegać w bezwzględnej ciszy; prowadzi do zamilczenia, jest więc doświadczeniem unikającym zgiełku dnia codziennego i życia wspólnotowego. To coś na kształt miśtycznego doświadczenia dotyczącego człowieka jako *Dasein* w samotności, ale w stanie pełnego otwarcia na gruntujące samo bycie. Nie ma to nic wspólnego z doświadczeniem zbiorowości i z powierzchownością życia publicznego. Heidegger uznaje samotność za ciężkie brzemie osamotnienia wobec otwartości tego, co tkwi u samej podstawy. To doświadczenie na wskroś filozoficzne, ale też religijne – miśtyczne. Autor próbuje uchwycić w nim źródłowość doświadczenia filozoficznego i sens samej filozofii w jej prawdziwym odsłonięciu na gruntujące wszystko bycie.

Takie nastawienie, trochę ekstatyczne, miśtyczne uniesienie, może osiągnąć wyłącznie ludzka jednostka, to znaczy człowiek mający świadomość – przecucie prawdy bycia, czyli człowiek *Dasein*. Warto zaznaczyć, że filozofia i ogólnie namysł filozoficzny sprzyjają samotności i alienacji. Takie przeświadczenie można znaleźć już w rozważaniach Heraklita, a na pewno obecne jest w filozofii krytycznej Immanuela Kanta. Kant opisywał warunki

---

<sup>6</sup> „Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegenen Einklang der Bereiten”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 414. Proponuję własny przekład.: „Tylko wielkie i ukryte jednostki będą dbać o ciszę dla przelotności ostatniego Boga, a między sobą przemilczane współbrzmienie Gotowych”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 382.

wszelkiego możliwego doświadczenia i krytycznie badał strukturę ludzkiej podmiotowości w jej transcendentnych źródłach, co prowadziło w stronę idei regulatywnych jako postulatów czystego rozumu. To doświadczenie samotności, nie wiąże się z odkrywaniem w sensie wspólnotowym. Rozum oczywiście jest powszechny i wiedza również, lecz określenie warunków myślenia (i poznania) pozostaje zawsze doświadczeniem indywidualnym, a nie zbiorowym. Element wspólnotowy nie pojawia się, zdaniem Kanta, na poziomie sądów dotyczących wiedzy, lecz wyłącznie na poziomie sądów szczegółowych, na przykład w przypadku formułowania sądów estetycznych. Sądy szczegółowe nie mają uzasadnienia w wiedzy, która zawsze jest o tym, co ogólne, zatem ich sensowność zawiera się w czymś innym, mianowicie swe uzasadnienie zyskują w życiu wspólnotowym. W ten sposób Kant sformułował postulat życia wspólnotowego determinowany kategorią towarzyskości (*Geselligkeit*).

Heidegger zgadza się z Kantem co do roli filozofii jako samotnego doświadczenia. Z tym, że owo doświadczenie sprowadza się do doświadczenia bycia. Życie wspólnotowe przedstawione w *Przyczynkach...* uniemożliwia odbiór prawdy bycia, a także odkrywanie się tego, co zakryte. Tylko nieliczne jednostki są na to wyczułone i gotowe na przyjęcie tej prawdy<sup>7</sup>. Heidegger zakłada, że owi nieliczni „będą się szukać” i być może utworzą coś na kształt związku,

---

<sup>7</sup> Za przykład tej tezy może służyć następujący cytat: „[...] że naród nigdy nie może być celem i sensem i że takie przeświadczenie jest tylko narodowym rozszerzeniem liberalnego pojęcia Ja oraz ekonomicznych postulatów podtrzymywania życia”. Por.: „[...] das Volk nie Ziel und Zweck sein kann und daß solches Meinen nur eine völkische Ausweitung des liberalen Ich-gedankens und der wirtschaftlichen Vorstellung der Erhaltung des Lebens ist”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 319. Dokonałem własnego przekładu tego fragmentu, ponieważ propozycja z *Przyczynków...* wydaje mi się zasadniczo odmienna: „[...] że naród nigdy nie może być celem i że takie mniemanie jest tylko rozciągnięciem na naród liberalnej idei Ja oraz ekonomicznego wyobrażenia podtrzymywania życia”. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 297. Por. B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków 2004, s. 238–239.

odmiennej wspólnoty strażników bycia. Nie będą oni ulegali wypaczaniu skrywania prawdy bycia, które dokonuje się na gruncie życia wspólnotowego, w społeczeństwie, w państwie, w nowoczesnej cywilizacji. Społeczeństwo, wspólnota tkwiące w stanie absolutnej niewiedzy, nawet nie przypuszczają, co faktycznie „jest”, a nie tylko pozornie istnieje. Społeczeństwo zatrzymało się na etapie pytania, czym „coś” jest, zamiast pytać o samo „jest”. Heidegger ocenia: „Wszystko publiczne zaś będzie roić się wśród swoich sukcesów i porażek i uganiać się za tym, by stosownie do swego charakteru nie przeczuwać nic z tego, co się dzieje. Tylko między tą masowością a właściwie ofiarowanymi będą szukać się i znajdować Nieliczni i ich związki, aby wyczuwać, że dzieje się dla nich coś skrytego, owa przelotność, przy całym wywlekaniu wszelkiego dziania się w sferę Prędkości od razu w pełni pochwytywania i do strawienia bez reszty”<sup>8</sup>. Filozof obiecuje przemianę, naprawianie pozorności i fałszu wyznaczonej przez tradycję drogę metafizyki bytu. Nową, inną drogę odkrycia, otwarcia na bycie wyznaczają ci, którym Heidegger przypisuje rolę proroków, przepowiadaczy, a nawet opowiadaczy (zobacz znaczenie słowa *Sagen*) prawdy bycia.

Autor postuluje zmianę otwartą na przeszłość, na nowe dzieje. Owa zmiana to chwila związana z „przyswajaniem zwrotu”, człowiek jako *Dasein* musi ugruntować się w bycie, musi do niego należeć. Heidegger, pisząc o tej dziejowej zmianie, wskazuje, że zwrot jest przemianą prawdy bycia w bycie prawdy, co oznacza drogę od prawdy jako odkrywania w wydarzeniu do samej podstawy – sięganie do samego bycia. W wyniku tego procesu następuje ujawnianie bycia jako „jest” owej prawdy w wydarzeniu. Odnajdujemy w tym boski trop Heideggera, ponieważ w ten sposób dzieje darzą się – wydarzają się człowiekowi, następuje jego przemiana: staje się oczekującym, czeka na boga, a bóg, przechodząc mimo, przechodząc obok, w swej przelotności nastawia zapytującego czło-

---

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 382; Idem: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 414. Por. K. SIPOWICZ: *Heidegger...*, s. 181–191.

wieka – *Dasein* na bycie, zmienia człowieka, więc i powoduje, że jest on w stanie otwarcia na odkrycie się bycia przez wydarzenie. Zarazem zarówno człowiek, jak i bóg pozostają podporządkowani wydarzeniu bycia, ponieważ tylko wydarzenie ujawnia jego prawdę. Heidegger wprowadza do swego myślenia pewien wymiar tego, co nastąpi, czegoś przyszłego, co dopiero nadejdzie. To zadanie dla „przyszłych”, czyli tych, którzy przygotowują i prze-powiadają prawdę (odkrywanie) przyszłości. Owych „przyszłych” nie należy przy tym rozumieć jako takich, którzy dopiero nadejdą w czasowej przeszłości. Są to raczej przewodnicy po tym, co przyszłe, można ich też odnaleźć w przeszłości. Przykładem takiego przewodnika jest Hölderlin i jego poezja, która staje się znakiem „przyszłego”. Dla Heideggera twórczość niemieckiego romantyka jest głosem niewielu odnoszącym się do źródłowo ujętego bycia<sup>9</sup>.

Aby jednak do tego doszło, przełamać należy dotychczasową drogę tradycyjnej metafizyki. Przewyciężone musi zostać pytanie o byt. Podważenie tradycji filozoficznej, która poszła, zdaniem Heideggera, fałszywą drogą bytu, otwiera nowe horyzonty prawdy jako *alethei*, czyli odkrywania tego, co u samej podstawy i się skrywa. Pośtulat takiego podejścia przekształca człowieka wyczekującego, spoglądającego w przyszłość, otwartego na darzenie się bycia. Zarazem ujawnia się w tym zadanie dla tych, którzy przygotowują na bycie. Heidegger posługuje się metaforą biegu i biegaczy, przekazujących sobie w sztafecie płonąca pochodnię, co mianowicie bywa kojarzone z wydarzającą się prawdą bycia. Pisze on,

---

<sup>9</sup> Zob.: „[...] Hölderlin stał się zarazem najdalej sięgającym w przód poezją w epoce, gdy myślenie raz jeszcze dążyło do absolutnej wiedzy o całych wcześniejszych dziejach?”. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 194. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 204. W języku polskim dysponujemy zbiorem tekstów Heideggera dotyczących twórczości Hölderlina: M. HEIDEGGER: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004. Por. B. BARAN: *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 180; Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016, s. 212–215; IDEM: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013, s. 220–234.



że wraz z przełamaniem metafizyki bytu i pojawieniem się kwestii bycia zapala się pochodnia i ujawnia się droga do przebiegnięcia, droga wiodąca do przyszłości. Filozof pyta: „Gdzie jest biegacz, który podejmuje pochodnię i doniesie ją swemu zmiennikowi?”; i odpowiada (zapowiada?): „Wszyscy biegacze, im są późniejsi, tym bardziej muszą wybiegać, a nie nadbiegać, jak ci, którzy pierwszą próbę, gdy się powiedzie, ulepszą tylko i odpierają. Wybiegający muszą bardziej źródłowo niż biegający przed (to znaczy za) nimi być początkowymi, myśleć wyłącznie Jedno i To-samo tego, o co trzeba zapytać, myśleć jeszcze prościej, szerzej i bezwarunkowo Tego, co oni przejmują, chwytając pochodnię, nie można wypowiedzieć tylko teorii, systemu itp., lecz można to wymusić, aby się otwierało tylko tym, którzy sami, bezgruntowego pochodzenia, należą do zniewalających”<sup>10</sup>.

Krocząc na czele, wybrani doświadczają prawdy bycia, dotyczy ich prawdziwa wiedza, po którą sięgają za pomocą czegoś, co Heidegger porównuje do dynamicznej czynności „biegania”, wybiegania. Owi wybrani odkrywają wydarzenie samego bycia, a zarazem je wypowiadają – są jego (wydarzenia) świadkami. Zwracają się ku przyszłości, co jest charakterystycznym elementem uprawiania filozofii w nowym, „innym” początku, ponieważ odrywające się bycie prowadzi przede wszystkim ku przyszłości przez „Otwarte” i wtedy ów wysiłek, jaki podejmują wybrani, zawsze nakierowany jest na podążanie ku temu, co się wydarza, czyli odsłania, zatem

---

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 383. Por.: „Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere Vor-läufer sein, keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur verbessern und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und ursprünglicher als die Vor- (d. h. hinter ihnen) – laufenden anfängliche sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen, kann nicht das Gesagte als Lehre und System und dgl. sein, sondern das Gemußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 415–416.

otwiera na przyszłość. Powoduje to, że brak tu zamkniętego opisu, brak teorii, systemu, który ujmuje całość bycia jako gruntu i ustatecznia je, a więc zamyka. Zwracając się ku przyszłości, czyli ku temu, co się wydarza, wybrani – przewodnicy otwierają się na bycie w każdym jego przejawie. Takie postaci stają się przewodnikami ludzkości, są to wybrani – filozofowie. Heidegger kładzie na ich barki zadanie ukazania człowiekowi tego, co faktycznie „jest”, a nie „czym” jest. W tym zawiera się zadanie filozofii i filozofów, którzy na nowo – w innym sposób – mają stać się przewodnikami mądrości, prawdziwymi miłośnikami mądrości. Filozofia winna wrócić do swych źródeł, Heidegger nie przekreśla jej całej w znaczeniu unicestwienia, lecz zwraca uwagę na zapomnienie jej prawdziwego źródła. Inny początek daje szansę na źródłowe ujęcie filozofii. Filozofia musi realizować bezzałożeniowość, wychodzić od zdziwienia, wprowadzać w stan permanentnego zapytywania, wątpienia. Do tych źródeł należy, zdaniem autora, wrócić, wtedy bowiem uda się filozofii odrzucić dogmatyzm, tkwienie w stereotypach, zamknięcie na prawdę czy zniewolenie opinią, poglądem i wiecznym, niezmiennym obrazem „pewnego” świata. Wszystko to zaś, według Heideggera, jest bolączką współczesnej cywilizacji i prowadzi do zatracenia ludzkości.

Propozycji innego filozofowania nie daje się zamknąć w konkretnym systemie, czy też w ramach jednej teorii. Nie jest to konstrukcja oparta na rozumowych założeniach, ostatecznie rozstrzygająca, co jest (istnieje), a co nie może „być” – nie „jest”. Taki dogmatyzm i systemowość, które leżą u podstaw całej ludzkiej wiedzy i budują założenia technicznej cywilizacji, zakamuflowały samo bycie. Bycie zostało zakryte i tym samym wraz z człowiekiem zafałszowaniu uległa rzeczywistość. Człowiek fałszywy ujęty został jako byt – coś, co jest czymś; stał się stałą, niezmienną istotą, wykreowanym lub kreującym panem świata i panem samego siebie. Stał się po prostu nieautentyczny. Filozofia, jaką proponuje Heidegger odrzuca taką podstawę rzeczywistości i taką naturę ludzkiej istoty. Filozofia winna wrócić do swych pierwotnych,

wyrażonych w początku źródeł – ma być właściwym, prawdziwym zadziwieniem jako naśtrojem, bezzałożeniowością, ale też prowadzi do ostatecznego-dośćatecznego wyzwolenia. Jest to doświadczenie filozoficznej samotności, czegoś nieobliczalnego, nieprzekładalnego na systemowe racje. Heidegger żywi przekonanie, że taka filozofia otwiera na znak (*Wink*) i prowadzi ku innemu początkowi, czyli sytuuje człowieka wobec wydarzenia bycia „pomiędzy” – można rzec: w odpowiednim „miejszu” wobec otwartości bycia. W tym ujawnia się rola boga, który jako „ostatni” wystarczająco pozwala człowiekowi zerwać z dogmatyzmem i ze ślepotą systemu, to znaczy teorii ograniczającej się do wiedzy o byciu. Ostatni bóg nie jest ostateczną absolutną istotą, będącą kresem wszelkiego namysłu i działania; jest raczej „kimś”, kto umożliwia wdarcie się w prawdę bycia, umożliwia coś, co Heidegger nazywa *wkołysaniem* (*Insicheinschwingen*) początku w siebie: „Ostatni Bóg nie jest końcem, lecz wkołysaniem w siebie początku, a wraz z tym najwyższą postacią odmowy”<sup>11</sup>.

Bóg przynosi więc, według Heideggera, ważne przesłanie. Jego przelotne przejście obok – przejście mimo wprowadza człowieka w odpowiedni początek, w którym wydarza się samo bycie. Ostatni bóg to coś na kształt introspekcji – wkołysania w siebie początku,

---

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 383. Por.: „Der letzte Gott ist keine Ende, sondern das Insicheinschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 416. Kluczem do uchwycenia myśli w tym fragmencie jest oczywiście termin *Insicheinschwingen*. Polscy tłumacze proponują oddać go jako *wkołysanie*. Przyjmuję ich propozycję, niemniej chciałbym zwrócić uwagę, że *Insicheinschwingen* jest rzeczownikiem złożonym, a rdzeniem jest czasownik *schwingen*, który oznacza między innymi: *kołysać, śmigać, balansować, drgać, wywijać*. Jeśli zatem rzeczony termin „rozbijemy” na elementy składowe: *in – sich – ein – schwingen*, to można zyskać wskazany tu sens: *kołysać się* (albo też *huścić się* lub może lepiej *śmigać?*) *w sobie*. Co to jednak znaczy? Wydaje mi się, że można to rozumieć jako *Selbstbeobachtung*, czyli introspekcję, bo o to chyba tu chodzi. Z tego powodu proponuję następujący przekład: „Ostatni Bóg nie jest końcem, lecz introspekcją początku, a tym samym najwyższą postacią odmowy”. Por. Ł. KOŁO-CZEK: *Być, czyli mieć...*, s. 196–197.

razem z odmową. Ziszczająca się prawda bycia darzy się człowiekowi ujętemu jako *Dasein*, a przejście ostatecznego boga zwraca uwagę na darzenie bycia, na sam grunt (ponieważ jest introspekcją owego początku). Prawda bycia jako odkrywanie tego, co zakryte – zapomniane w tradycyjnej metafizyce, daje wgląd w to, co przyszło, czyli w konieczność pełnej możliwości bycia przerażające i przekraczające wszystko to, co „było” dotychczas. Ostatni bóg nie jest więc kresem, końcem, ale jakąś pełnią, dostatecznością, całościowym dopełnieniem nakierowującym zarazem na „Otwarte”, na absolutną możliwość przyszłości. Heidegger podkreśla, że kres, koniec dotyczy tylko ujmowania bytu, ponieważ to on jest ostatecznym końcem wszelkich dociekań – niedefiniowalnym, transcendentnym „czymś”. Wyraża to tradycyjna metafizyka ontyczności nastawiona na optykę *ontos on* ujęcia i rozpoznania absolutu. Filozofia tego rodzaju przynosi ostateczny kres, czyli ustala warunki, właściwości absolutu, czasami (jak na przykład w wersji chrześcijańskiej) podając też drogi dojścia do niego i ewentualnego z nim zjednoczenia (*unio mystica*). Taką rolę wyznaczył metafizyce już Arystoteles, wskazując najwyższą naukę – *proto philosophia*, której przedmiotem stał się byt jako byt i przysługujące mu najwyższe atrybuty. W tradycji chrześcijańskiej wprzęgnięto ów byt w treść objawienia i w dojrzałej scholastyce Tomasza z Akwinu taki byt to Bóg jako samo „Jestem” (*Ego sum qui sum*). Bóg wiary rozumiany jako najwyższy Byt okazał się ostatecznym kresem – kimś, kto istnieje wiecznie, koniecznie, kto jest czystą prawdą, bytem nieskończonym. Bóg jako byt w tradycji filozoficzno-religijnej stał się granicą nieprzekraczalną, celem wszelkiego działania i dziania się, stał się pełną transcendencją – przekraczalnością. Wszystko to jednak, jak diagnozuje Heidegger, okazało się pułapką, a Bóg – fałszywym ujęciem tego, co miał określać.

To, co Heidegger rozumie jako „ostatnie”, nie jest zatem tego rodzaju kresem – sięganiem do absolutnego końca jako granicy, transcendencji, nieskończonego bytu; jest za to doprowadzeniem do gotowości otwarcia na to, co nadejdzie – jest doświadczeniem

wychodzenia ku odkrywającej się w wydarzeniu prawdzie bycia<sup>12</sup>. Przed tak „naślawionym” (nastrójonym) człowiekiem otwiera się przestrzeń świętości. Świętość nabiera zarazem nowego, innego charakteru, ujawniając się w prześwicie bycia. Faktycznie człowiek dotyka świętości, ale nie jako absolutnego kresu – nieskończonej, wszechpotężnej istoty, transcendentnego bytu. Prześwit, jasność ujawniającej się świętości – to darzenie się bycia, które daje możliwość innego ujęcia boga i boskości. Taki bóg darzący się w przelotności, przechodzący mimo (śmigający)<sup>13</sup> zrywa z dotychczasowym Bogiem religii, Bogiem monoteizmu. Heidegger pisze w związku z tym: „Bóg nie przejawia się ani w »osobowym«, ani w »masowym« »przeżyciu«, lecz jedynie w bezgruntowej »przeźrzeni« samego Bycia”<sup>14</sup>. Bóg przejawiający się w samym byciu nie może być osiągnięty na drodze jakiegoś kultu, aktu wiary czy tradycji religijnej. Heidegger odrzuca kult Boga wiary, kult Boga historii, Kreatora świata. Warunkiem przejścia takiego „właściwego” ostatecznego boga jest gruntowanie w tym, co u samej podstawy, czyli ostatni bóg objawia się niejako w nastawieniu na bycie, na jego odsłanianie się. Można stwierdzić, że cały ów „teologiczny” namysł Heideggera i wysiłek podjęty w kierunku opisanego, wyrażenia tego, co wydarza się człowiekowi jako świadomemu bycia, to

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 384; IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 417.

<sup>13</sup> Słowo *mimo* lepiej oddaje intuicję Heideggera niż słowo *obok* – *przechodzić obok*, ponieważ to ostatnie zbyt mocno akcentuje przestrzenny charakter. Zwraca na to uwagę między innymi Kołoczek, kiedy pisze: „Polskie słowo *mimo*chodem jest kalką terminu niemieckiego. Warto jednak zwrócić uwagę, iż Heidegger nie używa znanego w niemieczyźnie *das Vorbeigehen* (*im Vorbeigehen*), lecz tworzy własną formę”. Ł. KOŁOCZEK: *Być, czyli mieć...*, s. 197, przypis 146. Owa własna forma Heideggera to *der Vorbeigang*.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 384. Por.: „[...] daß weder in »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 416. Proponuję następujący przekład: „[...] że ani w »osobistym«, ani w »masowym« doświadczeniu nie pojawia się bóg, ale tylko w bezdennej »przeźrzeni« bycia samego”.

znaczy człowiekowi jako *Da-sein*, są przygotowaniem na przyjście dopełnionego boga, czyli przenoszą człowieka w stan oczekiwania wydarzenia się świętości, która ujawnia się w czymś, co jest pierwotnym, prymarnym innym początkiem. Inny początek – odnowienie źródłowe filozofii jest zatem otwarciem się na przejście boskości. To nowe filozoficzne uchwycenie świętości, które zrywa z religijną świętością, wydaje się świecką wersją *sacrum*. Łączy się to z przemianą człowieka w *Da-sein* – w jawno-bycie. Heidegger dobitnie określa ową przemianę, posługując się dynamicznym terminem *wskok* (*Sprung*). Człowiek po prostu *wskakuje* w *Da-sein*, co oznacza, że w relacji do boga (do boskości) w innym początku zmianie ulega dotychczasowe bierne oczekiwanie, które w mono-teistycznej tradycji wiąże się z fundamentalnym założeniem objawienia. W religii objawionej Bóg objawia się człowiekowi, dokonuje wyboru, odkrywa człowiekowi tajemnicę stworzenia i oczekuje od niego realizacji Jego planu, wedle Jego zasad i reguł (predestynacja). Człowiek pozostaje w tej relacji bierny, jest oczekującym – Bóg staje się wszechmocną i absolutną władzą, a Jego wola determinuje wszystko.

W koncepcji Heideggera człowiek odgrywa rolę odmienną. Jako *Dasein*, jedyny świadomy bycia byt, człowiek za pomocą innego początku jest przygotowany na wydarzenie prawdy bycia, jest – można rzec – obdarzony możliwością darzenia bycia, co oznacza, że otwiera się na szczelinę prześwitu tego, co u samej podstawy. *Dasein* otwarty na przyszłość oczekuje przejścia ostatecznego boga. Jest ono dla człowieka ulotne i nieuchwytnie, lecz znacząco wpływa na jego bycie, na jego stawanie się. Człowiek nastawiony i oczekujący przejścia ostatecznego boga „wchodzi” już w inną – nową treść, w obszar prawdy bycia. Można stwierdzić, że dokonuje się w nim nieodwracalna, bezpowrotna przemiana, która jest niczym innym, jak Heideggerową wersją Platonijskiej metafory jaskini z zerwaniem kajdan i z „wyzwoleniem” człowieka ze świata cieni, ułudy i mniemania. Na tym polega fundamentalny zwrot filozofii. Filozofia nieodwracalnie zmienia człowieka, przekształca

go w *Dasein* – rozumiejącą bycie istotę, otwartą na jego odkrywaniu się w wydarzeniu. Bóg ostateczny, doskonały, dopełniony wydaje się Heideggerowi przesłanką tej przemiany, dlatego „ostatni” to na tyle pełny, że przemykając mimo, przechodząc obok, jest symbolem, impulsem bezpowrotnej zmiany, nastawienia (nastrój) człowieka na doświadczenie wydarzenia samego bycia. To ujawnia inną filozofię, gruntującą w tym, co „prawdziwie” jest u samej podstawy, zatem w tym kontekście można zapytać za Heideggerem o istotę filozofii.

Sensem filozoficznego doświadczenia jest pytanie; filozofia koncentruje się na zadawaniu pytań. Całość filozoficznego namysłu, podjętego wysiłku skupia się na pytaniu, które inicjuje zmianę, jest początkiem. Ktoś, kto zadaje pytanie, przechodzi przemianę – można rzec, posługując się językiem Heideggera – *staje się, darzy się (es gibt)*. Pytanie zawsze ma związek ze zmianą. Pytanie filozoficzne dokonuje w pytającym przemiany filozoficznej – przekształca go w „innego”, świadomego własnego bycia (stąd *jawno-bycie, Da-sein*). Zadając pytanie (pytania), człowiek staje wobec problemu, w obliczu czegoś nieznanego, dziwnego, nawet niepokojącego. Jest to stan – *pozycja (Position)* zapytywania wobec tajemnicy. W pytaniu zaznacza się tajemny moment, chwila odsłaniająca to, co skryte. Pytanie jest wyrazem aktywności, dynamizmu, nastawienia, nastrój i ciekawości. Łączy się ono z działaniem, aktywnością pytającego, w którym zachodzi przemiana. Zadający pytanie staje się aktywnym obserwatorem, pytaniem wkracza bowiem w obszar, o który pyta, w pewien sposób w niego ingeruje, umiejscawia się w nim i tkwi – „pozycjonuje się” w pytanym obszarze (jest to wychwycenie momentu egzystencjalnego). Pytający przechodzi w stan zaniepokojenia, staje wobec czegoś „pytanego”. Heidegger twierdzi, że w opisanej sytuacji odsłania się przed pytającym coś, co wcześniej było zakryte. W pewnym sensie pozostaje stale zakryte, ponieważ nie odsłania się w całości, a owo odsłanianie jest dynamicznym, częściowym procesem. Powoduje to, że pytający osiąga stan permanentnego zapytywania związanego

z przemianą. Pytanie jest więc obrazem (procesem?) przemiany specyficznej, szczególnie w przypadku pytania filozoficznego. Filozofia stanowi bowiem typ specjalnego nastawienia, przestawienia, krytycznego spojrzenia. Wprowadza ona w sferę niepewności, zawahania, pozośtawania w rozterce, a zarazem zadaje pytanie źródłowe, podstawowe o to, co „jest”, pytanie o byt (zdaniem Heideggera, pytanie o bycie).

Źródłowe pierwsze pytanie, jakie zadaje filozofia i w ramach filozofii, pytanie o to, co jest (lub „dlaczego raczej jest coś niż nic”) wiąże się z wielką przemianą. Heidegger pisze o skoku, którego trzeba dokonać w tym pierwotnym pytaniu. Filozof wykorzystuje znaczenie niemieckiego słowa *Ur-sprung*, *pra-skok*, *źródłowe wskoczenie w coś*, dynamizuje i absolutyzuje ten proces. Tak właśnie prezentuje się filozoficzne pytanie: jest wskoczeniem źródłowym, najprymarniejszym, gwałtownym znalezieniem się w nowej i wobec nowej, bądź ściślej mówiąc: innej sytuacji. Ta przemiana wydaje się dla autora ważna, musimy bowiem pamiętać, że motyw skoku stanowi jedną z fug bycia w *Przyczynkach*... Tak gwałtowna czynność skoku musi się wiązać z fundamentalną przemianą. Człowiek jest świadkiem wydarzania bycia, czego warunek stanowi ów pierwotny skok, a więc zadanie pytania o bycie jako pytania źródłowego (przedrostek *Ur-*). Zadanie takiego źródłowego pytania, czyli innymi: słowy wykonanie pierwotnego praskoku, otwiera zarazem inne możliwości. Nie tylko bowiem filozofia zadaje pytania. Zadaje je również nauka, lecz istnieje istotowa różnica między pytaniami naukowymi a filozoficznymi. Sens pytań naukowych mieści się w możliwości udzielenia na nie odpowiedzi. W nauce zasadniczo odpowiedź staje się najważniejszym punktem odniesienia całego podjętego wysiłku badawczego. Nauka nie stawia pytań, na które nie ma odpowiedzi (w znaczeniu możliwości). Rola pytania w nauce ogranicza się więc do służenia odpowiedzi. Z chwilą uzyskania odpowiedzi zadane pytanie staje się bezwartościowe i traci rację swego istnienia. Po prostu, pytanie, na które nauka udzieliła odpowiedzi, okazuje się bezużyteczne, zdezaktualizowane, prze-



zwyciężone. W odniesieniu do filozofii jest inaczej – zadane pytanie nie traci aktualności, gdyż takie pytanie nie domaga się odpowiedzi w znaczeniu naukowym, co oczywiście nie znaczy, że zadający pytanie filozoficzne nie ma woli udzielenia na nie odpowiedzi, a samo pytanie takową w sensie możliwości wyklucza.

Filozofia, pytając, sięga do samej istoty myślenia. Filozofia wyraża myślenie – pytanie filozoficzne stanowi rezultat myślenia, może też być dla niego impulsem. W pytaniu filozoficznym ludzka myśl sięga poza swe granice, pytanie źródłowe jest skokiem poza granicę, poza ograniczenia aktywności i dyskursu zawartego w dociekaniach naukowych. Filozofia wyraża tym samym paradoks ludzkiej natury, który ukazał między innymi Immanuel Kant, gdy stwierdził, że człowiek (filozofując) uparcie stara się myśleć o tym, czego myśleć się nie da, to znaczy uparcie myśli o „czymś”, czego nie można pomyśleć. Ta skłonność nie świadczy o słabości, lecz raczej wyraża ludzką naturę, choć w paradoksalny sposób. Co jednak przynosi skłonność do myślenia tego, czego nie da się pomyśleć? Być może najgłębszym skutkiem takiego działania jest osiągnięcie przemiany: człowiek, zadając filozoficzne prymarne pytanie, ulega przemianie. Oczywiście, taką przemianę można rozumieć na wiele sposobów, niemniej Heidegger uznaje za filozoficzną przemianę specyficzną i wyjątkową, ponieważ filozofia jest jedyną dziedziną ludzkiego doświadczenia (ludzkiej wiedzy), która zapytuje o samą siebie, to znaczy pyta o własny sens, o własną ważność. Pytanie filozofii, pytanie o filozofię otwiera na całe pole możliwego doświadczenia, sprawia otwarcie się pytającego człowieka na „wszystko”, stawia go wobec gruntowania, tym samym go zmieniając, przemieniając, sprawiając, że staje się kimś innym od tego, kim był „wcześniej”.

Klasycznym przykładem takiej przemiany może być metaforyczna opowieść Platona o uwięzionym w jaskini, który zrywa kajdany i po tym czynie staje się kimś innym, kimś trwale, nieodwracalnie przemienionym. Filozoficzna przemiana jest nieodwołalnym działaniem, podobnie jak owo zerwanie kajdan. To

doświadczenie zmiany. Oczywiście, Platoński kajdaniarz po zerwaniu kajdan zawsze może (nawet musi) wrócić na swe „wcześniejsze” miejsce. Można przy tym zapytać, czy ma w ogóle jakieś inne wyjście, czy też, wedle zdeterminowanego porządku natury, taki powrót musi nastąpić. Cokolwiek jednak kajdaniarz postanowi i cokolwiek zrobi, faktem pozostaje, że wracając na opuszczone miejsce, kajdan już nie założy. Doszło zatem do jego trwałej przemiany, można rzec, że został trwale rzucony w nową sytuację. Moim zdaniem, Heidegger eksplikuje taką sytuację. W pierwszych zdaniach *Przyczynków...*, wyjaśniając tytuł, pisze bowiem o sytuacji ujawniającej się w „wydarzaniu”, kiedy następuje przemiana człowieka z *animal rationale* w istotę, której „wydarza się” bycie, której odsłania się jego prawda. Jest to przemiana w *Da-sein*, w jawno-bycie. Jawno-byciu wydarza się bycie, człowiek kształtuje się w nowej, innej „pozycji” ontologicznej, ale też w sytuacji pytania: „Przyszłe myślenie jest myślowym podążaniem, dzięki któremu przejdzie się dotychczas całkowicie zakryty obszar ziszczania się bycia i w ten sposób pierwszy raz oświetlony i w jego najbardziej własnym charakterze wydarzania zawłaszczony”<sup>15</sup>. Przemiana wydaje się nieodwracalna – jest postulatem odsłonięcia się na skryte bycie w jego najbardziej odsłaniającym się wydarzaniu, co zdaniem filozofa jest też powrotem do myślenia, do sensu filozoficznego namysłu i doświadczenia.

Czym zatem jest filozofia? Według Heideggera, to myślenie bycia, to przejście do innego początku. Filozofia jest wstąpieniem na drogę prowadzącą dzieje ku przeczuwanemu skrytemu, wydarzającemu się byciu. Można w pewnym sensie powiedzieć,

---

<sup>15</sup> „Das künftige Denken ist Gedanken-gang, durch den der bisher überhaupt verborgene Bereich der Wesung des Seyns durchgangen und so erst gelichtet und in seinem eigensten Ereignischarakter erreicht wird”. M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 3. Zdecydowałem się na własny przekład: „Przyszłe myślenie to myślobieg, dzięki któremu w pełni dotychczas skryty obszar istoczenia Bycia zostaje przebieżony, dopiero wtedy oświetlony i w swoim najbardziej własnym charakterze wydarzania osiągnięty”. IDEM: *Przyczynki do filozofii...*, s. 11.

ze filozofia wraca do swego źródłowego (*Ur-sprung*) ćwiczenia, to znaczy ćwiczenia się w myśleniu, co wiąże się z zerwaniem, wyzbyciem się tego, co dotychczas ją tworzyło; innymi słowy, inna postulowana filozofia ma być filozofią odchodzącą od myślenia systemowego. Filozofia, zdaniem Heideggera, staje się specyficznym procesem realizującym się w projekcie: „[...] filozofia w przejściu do innego początku musi dokonać czegoś istotnego: projektu, tzn. gruntującego otwarcia czas-przestrzeni-gry prawdy Bycia”<sup>16</sup>. Zasadnicze zadanie filozofii polega na uchwyceniu właściwego sensu filozofowania, to znaczy na podjęciu wysiłku związanego z otwarciem się na inne myślenie. Heidegger, wyjaśniając, na czym ma to polegać, nie pisze wprost, lecz raczej kieruje „tropami” na drogę, która prowadzi w stronę filozoficznego doświadczenia. Istotą Heideggerowego zamysłu wydaje się tylko naprowadzanie, przybliżanie tego, co zakryte i konieczne do odsłonięcia. Trudno jednoznacznie wyrazić to w języku, ponieważ myśl właśnie poza język tu sięga, zatem i słowa musi autor niejako „nagiąć” do specyficznej transcendentnej treści. Kluczem wydaje się wybrane przez filozofa określenie *inny początek*, które ściśle łączy się ze słowem *projekt*.

Termin *początek* odsyła oczywiście do greckiej tradycji filozoficznej, a konkretnie do słowa *arche*. W *Przyczynkach...* natykamy się na to słowo już we *Wstępnym Spojrzeniu* w paragrafie 20, w którym Heidegger łączy je z myśleniem. Łukasz Kołoczek, autor jedyne go studium kompleksowo podejmującego zagadnienie początku w omawianej książce filozofa, przedstawia wyczerpującą paletę rozumienia tego terminu. *Arche* znaczy zatem: *początek, prymarność, zasadę, władzę, kraj-państwo, a także rację i to, co sytuuje się u pod-*

---

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 13. Por.: „Inzwischen muß die Philosophie im Übergang zum anderen Anfang ein Wesentliches geleistet haben: den Entwurf, d.h. die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 5. Proponuję przekład: „Tymczasem w przejściu do innego początku filozofia musi zrobić coś istotnego: projekt, to znaczy gruntujące otwarcie czaso-gry-przestrzeni prawdy bycia”.

stawy<sup>17</sup>. Początek może oznaczać również to, co uchwytnie, złapane jako pierwsze. Heidegger w przywołanym paragrafie wiąże początek z dynamicznym ruchem samoczynnego gruntowania. Kołoczek zauważa, że początku przede wszystkim nie wolno rozumieć w sensie pierwszego elementu jakiegoś szeregu, jest on raczej wpisany w ontologiczną różnicę jako coś odmiennego od czegoś już rozpoczętego<sup>18</sup>. Początek zatem należy ująć jako coś innego, lecz jak podkreśla Heidegger, nie w sensie czegoś nowego, ani też wiecznego, gdyż wpisuje się on w całość biegu dziejowego<sup>19</sup>. Główne znaczenie *początku* polega więc na tym, że jest on czymś *vorausgreifende*, co polsku zwykło się oddawać jako *wysięgającym*. Być może jednak ciekawszy dla uchwycenia intuicji filozofa jest zamysł Kołoczka, który proponuje przekładać *vorausgreifende* jako *uprzednie rozpościeranie się, samogrunтовanie*<sup>20</sup>. Wspomniany autor sugeruje, żeby początek rozumieć jako gruntujący się sam w uprzednim rozpościeraniu, co znaczy, że początek sam uśtawia się w tym, *co w pierw – voraus, rozkłada przed sobą, rozpościera przed sobą*. Jest to z tego względu ważne, że w takim znaczeniu Heidegger wskazuje, iż początek nie jest uwikłany w nic zaśtanego, pojawia się jako „ruch” pod siebie, ku sobie. Tak ujęty początek cechuje zarazem *nieprzekraczalnością* – *unüberholbar*, zatem również *niepowtarzalnością* – za każdym razem jest inny, dlatego właśnie jawi się jako początek.

Ważna wydaje się w tym kontekście jedna z podanych przez Heideggera formuł początku. Zacytuję ją w oryginale, później podam w przekładzie Barana i Mizery, a następnie w propozycji Kołoczka. Po niemiecku mamy zatem: „Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederhold [...] werden”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 67–69. Por. IDEM: *Być, czyli mieć...*, s. 43–71.

<sup>18</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 67.

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 58–59. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 55–56.

<sup>20</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 67.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 55.

W przekładzie czytamy: „Ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi on być ciągle powtarzany”<sup>22</sup>. Kołoczek proponuje z kolei, aby odczytać to zdanie następująco: „Ponieważ każdy początek jest nieprzekraczalny, musi w siebie znów wkroczyć”<sup>23</sup>. Obie propozycje polskiego przekładu dobrze ukazują intuicję Heideggera, choć być może bliższa jego intencji jest propozycja Kołoczka. Uwidacznia się to szczególnie w drugiej części zdania, kiedy czytelnikowi stawia się pytanie, czy początek musi być ciągle powtarzany, czy też musi znowu do siebie powrócić. I tu ujawnia się duża różnica między oboma przekładami. Kołoczek bowiem zwraca uwagę na wyjątkowość zamysłu Heideggera, kiedy podkreśla, że ten początek musi ponownie wstąpić, wkroczyć w siebie. Taka formuła wydaje się trafniejsza od proponowanego przez tłumaczy *Przyczynków...* terminu *powtórzenie*. Ponowne wkraczanie w siebie, ponowne wkroczenie źródłowe w sens filozofii, czyli *przejście, wskok – Ursprung*, jest ujęciem Heideggerowego postulatu drogi od bytu do bycia. Według filozofa, ma ów początek jako ponownie wskakujący w siebie być drogą ku odkrywającemu się – darzącemu się byciu. Filozofia winna wrócić do „początku”, ponownie wkroczyć w bycie zapomniane czy zakryte przez byt, ponieważ ruch w tym kierunku jest istotą oraz sensem początku. Heidegger całą tradycję metafizyczną sytuuje po stronie pierwotnego uwikłania myślenia, niejako jego zacieśnienia w różnicę ontologiczną<sup>24</sup>. Myślenie skupione na byciu zapomniało o byciu. Różnica między bytem a byciem stała się nieusuwalnym elementem tradycji metafizycznej zachodniej filozofii i złożyła się na jej pierwszy początek. W taki sposób Heidegger interpretuje początek filozofii w starożytnej Grecji. Jego filozo-

---

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 58.

<sup>23</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 68.

<sup>24</sup> Peter Trawny pierwszy początek nazywa za Heideggerem „greckim”, z kolei inny początek jest według filozofa, Heideggerem „niemieckim”. Zob. P. TRAWNY: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main 2015, s. 26–27.

fia próbuje rozerwać ten ciąg metafizyczny i odważnie zerwać z myśleniem różnicy ontologicznej. Jest to być może główna idea *Przyczynków...*, które idą tym samym znacznie dalej niż filozofia wyrażona w przełomowym dziele filozofa *Bycie i czas*. Tym samym spojrzeć trzeba z innej perspektywy na *Przyczynki...*, a wtedy nie ulega wątpliwości, że jest to dzieło, które pozostaje wyraźnym świadectwem przełomu w myśli Heideggera. Filozof proponuje tu odrzucenie filozofii opartej na myśleniu różnicy ontologicznej, co oznacza rozstanie z głównym postulatem jego ontologii fundamentalnej. Propozycja zmierza w kierunku radykalnego projektu – skupienia się na myśleniu prawdy samego bycia bez bytu: przemyślanie prawdy bycia jest istotowo projektem. Bycie musi być pomyślane jako takie, samodzielnie, bo w ten sposób wyraża się istota właściwego, samogruntującego początku, a prawda bycia to nic innego, jak wielokrotnie już wskazywane odkrywanie tego, co zasłonięte – musi się to dokonać na zasadzie wskoku, a rozpościerające się ponownie gruntowanie początku taki „wgląd” w zakryte bycie, które tym samym darzy się jawno-byciu, umożliwia. Inny początek realizuje postawione zadanie i dlatego odnosi się do projektowania, projekcji bycia<sup>25</sup>.

Początek rozumie więc Heidegger jako *projekt*, dlatego trzeba sprawdzić, co pod tym terminem się kryje. Przede wszystkim należy stale pamiętać, że dla Heideggera istota filozoficznego początku, lub inaczej – filozofii w ogóle, polega na skierowaniu myśli na samo bycie. Realizuje się to właśnie w projekcie innego początku, o czym Kołoczek pisze: „Myślenie bycia ma być myśleniem innopoczątkowym”<sup>26</sup>, a Heidegger – że ów początek jest istoczeniem się samego bycia. Początek spełnia się zatem za pomocą projektu (projektowania), który uwzględnia dwa fundamentalne w całym rozumowaniu momenty. Po pierwsze, to, że samo bycie

---

<sup>25</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 69–70. O projekcie bycia bardzo szeroko w: IDEM: *Być, czyli mieć...*, s. 72–78. W ostatniej pracy autor akceptuje znaczenie projektu jako rzucenia.

<sup>26</sup> Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 69.

„otwiera się” dla myślenia, czyli patrząc od strony myślenia, nie jest aktywne w tym procesie, niczego nie kreuje. Po drugie, w projekcie bycie się odsłania, pociągając za sobą tego, który projektuje. Filozof opierając się na owych dwóch momentach, wnioskuje, że „Projekt istoty Bycia stanowi odpowiedź na wezwanie. [...] Projekt rozwija projektanta i pochwytytuje go zarazem w to, co stworzył. Owo należące do istotnego projektu pochwylenie jest początkiem gruntowania zdobytej w projekcie prawdy”<sup>27</sup>. Kołoczek, odnosząc się do zasygnalizowanej tu zwrotności istoty projektu, proponuje, aby rozumieć ją tak, że w projekcie skupia się wszelka możliwa treść filozoficznego namysłu. Początek uchwycony od strony projektu otwiera absolutną, totalną możliwość filozoficznego myślenia, otwiera oczywiście nie w czymś innym, lecz tylko w tym, co owo otwarcie umożliwia, to znaczy w samym bycie<sup>28</sup>. To otwarte bycie jest wychwytywalne w projekcie, który – jak Heidegger pisze w przytoczonym fragmencie – jest tylko odpowiedzią na wezwanie, wezwanie płynące od niego samego. Myślenie ontologicznej różnicy i odrzucenie myślenia o byciu za pomocą bytu, czy przez byt tylko, stanowi właśnie taką próbę otwarcia – rozciągnięcia przestrzeni odsłaniającego się gruntu, podstawy (dzięki rozumieniu prawdy jako odkrywania, odsłaniania tego, co zakryte, zapomniane – *aletheia*) myśli, namysłu człowieka rozumianego jako *Dasein*. Człowiek jest więc wciągany w samo bycie, czyli też gruntuje bycie dla myślenia. Człowiek projektuje lub uczestniczy w projekcie – w tym z kolei mieści się znaczenie gruntowania,

---

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 59. Por.: „Der Entwurf des Wesens des Seyns ist nur Antwort auf dem Zuruf. [...] Der Entwurf entfaltet den Entwerfer und fängt ihn zugleich ein in das durch ihn Eröffnete. Dieser zum wesentlichen Entwurf gehörige Einfang ist der Anfang der Gründung der im Entwurf errungenen Wahrheit”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 56. Proponuję przekład: „Projekt istoczenia bytu jest tylko odpowiedzią na wezwanie. [...] Projekt rozwija projektanta, a jednocześnie wprowadza go w to, co otwiera. To wywiedzione z istotowego projektu kompulsywne chwylenie jest początkiem gruntowania prawdy osiągniętej w projekcie”.

<sup>28</sup> Zob. Ł. KOŁOCZEK: *Bóg Heideggera...*, s. 70.

budowania podstawy – sięgania do tego, co umieszczone najgłębiej, u samego kresu<sup>29</sup>. Daje to filozofii właściwe ugruntowanie i wiąże sens projektu z początkiem. Heidegger mówi tu o myśleniu początkowym, o myśleniu od początku. Oparte na projekcie, jest ono zarazem gruntowaniem odsłaniającego się bycia. *Dasein* projektujący to człowiek przemyśliwiający prawdę bycia, a owo przemyśliwanie jest „gruntowaniem gruntu”. Heidegger zwraca uwagę na związek myślenia początkowego z gruntowaniem, ponieważ chce zaznaczyć, że myślenie początkowe musi spocząć na gruncie. Można to rozumieć tak, że myślenie początkowe usadawia się w sobie we właściwej treści, którą jest samo bycie, i tym samym dokonuje się odkrywanie prawdziwej izomorficzności myślenia i bycia, czyli wartości, która w filozofii od czasów Parmenidesa wydaje się kluczowa. Filozof próbuje niejako na nowo odkryć związek myślenia i bycia, ale nie za pośrednictwem bytu, lecz za pomocą sięgania do samego gruntu – projektowania innego początku. *Dasein* usadawia się na gruncie, to znaczy skupia się na właściwym i w tym sensie prawdziwym zapytywaniu.

Powraca więc motyw pytania – teraz jednak o prawdę bycia. Takie pytanie zatem jest namysłem nad nim, innymi słowy, zwrotem w wydarzaniu bycia razem z otwarciem na jego darzenie się. Dla autora oznacza to ponowne źródłowe (pamiętając o znaczeniu terminu *Ur-sprung*) myślenie początku. Czym ono jest w projektowym ujęciu? Jest powtórzeniem pierwszego początku, namysłem nad jego dziejami i wyróżnieniem – lub precyzyjniej za Heideggerem – poróżnieniem z jego końcem. Sensem całego wywodu autora jest przemyślenie od początku dziejów ludzkiej myśli, dziejów filozofii, lecz z innej właściwej perspektywy po to, aby za jej pomocą odkryć podstawę, ale też w pewien sposób przewyciężyć, zwalczyć dotychczasową filozofię, która zapomniała o tym, co najważniejsze. Chodzi więc o wskazanie różnicy bytu i bycia, czyli o poróżnienie, odcięcie tego, że coś „jest”, od tego, „czym”

---

<sup>29</sup> Zob. *ibidem*, s. 70–71.



owo coś jest. Różnica staje się fundamentem po-różnienia, wy-różnienia, od-różnienia bytu od bycia. Heidegger pyta jednak, dlaczego w taki sposób ujmować myślenie początkowe, dlaczego tak je projektować. Sprowadza się to do pytania o istotę samej filozofii, a więc do pytania stanowiącego oś prowadzonych nad filozofią rozważań, nad filozofią, którą Heidegger projektuje jako prawdziwą<sup>30</sup>. Przedstawiona przez autora odpowiedź sprowadza się do opisu złej kondycji filozofii tradycyjnej i ludzkiej cywilizacji na niej wyrosłej. Jest zarazem postulatem (projektowaniem) powrotu do źródeł filozoficznego myślenia, dokonaniem skoku ku temu, co u podstawy (ku *arche*), a więc powrotem do jej greckich początków. Rozróżnienie – poróżnienie to dla Heideggera wskazanie początku pierwszego, którego dokonali Grecy, odkrywając filozofię jako sięganie do tego, co pierwsze, początkowe, innymi słowy – do *arche*. Zdaniem Heideggera, pytanie o początek zostało u zarania dziejów filozofii prawidłowo pomyślane, ponieważ skierowało ono myśl ku samemu „jest” (ku istnieniu). Wszakże owo „jest” zostało szybko zakryte pytaniem o to, czym ono jest, czyli pytaniem o byt. Heidegger uważa więc za słuszną drogę pierwszego początku jako pytania o grunt, podstawę, niemniej po Parmenidesie, „zakryto” prawdę bycia („jest”). Dlatego, według filozofa, potrzebny jest nowy, inny początek eksplikujący „poróżnienie”. Ów inny początek jest „inny” w tym znaczeniu, że nawiązuje do pierwszego początku, zadaje inne pytanie, pyta mianowicie o właściwy grunt, czyli o bycie, o to, co znaczy, że w ogóle „jest”<sup>31</sup>. W tym zawiera się cały sens projektu początku i myślenia począt-

<sup>30</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 60; Idem: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 56–57.

<sup>31</sup> Nieprzypadkowo takie zainteresowanie Heideggera budzi Leibnizjańskie pytanie, dlaczego raczej jest coś, niż nic. Jakie zatem racje przemawiają za istnieniem, a przeciw nieistnieniu. Przy okazji warto wskazać, że problem wcale nie jest tylko wyciągniętą z lamusa historii kwestią, lecz znakomicie wpisuje się na przykład w wielki spór toczony przez cały wiek XX aktualnie w obszarze szeroko pojętej kosmologii i fizyki nad tzw. koncepcją Wielkiej Unifikacji.

kowego. Myślenie się otwiera i narzuca w bycie, które odsłania się myśleniu, wydarza się myślącemu podmiotowi – *Dasein*.

Heidegger pisze, że źródłowy początek jest „iśczeniem samego Bycia”<sup>32</sup>. I dalej wskazuje: „Ten początek jednak dopiero w poróżnieniu z pierwszym spełni się jako inny. Początek – pojęty początkowo – jest samym Byciem. [...] Początek jest samym Byciem jako wydarzaniem, jest krytym panowaniem źródła prawdy jako takiego”<sup>33</sup>. Tak więc sens innego początku wiąże się nierozzerwalnie z odsłanianiem – ziszczaniem bycia. Odkrywa się ono, ujawnia jako prawda w wydarzaniu, które niejako „obejmuje” początek i sprawia, że jest on właśnie inny. Myśl wychwytuje owo wydarzanie, ziszczanie. Jest ono źródłowe i prymarniejsze wobec wszelkiej innej operacji umysłu, wobec wszelkiego innego procesu myśli. Myślenie bycia w innym początku poprzedza wszelkie sądzenie, wyobrażanie czy proces przedstawiania sobie czegoś – jakiegoś bytu.

Myślenie w projekcie innego początku daje do zrozumienia, że byt jest niczym innym, jak tylko pewną „nadbudową”, pod którą skrywa się bycie. Trzeba zatem z takiego początkowego ujęcia przejść do czegoś „innego” – czyli do innego początku. Ujawnia się to w procesie myślenia, które sięga do samego gruntu i osiąga pewną granicę, poza którą pozostaje już tylko *milczenie* – *syge*. Odsłania się więc sfera sygetyczna – przedślowna, przedjęzykowa. Myślenie innego początku prowadzi do namysłu, lecz nie jest ani konceptualizacją, ani sądzeniem. Sięga bowiem w obszar milczenia wobec prawdy bycia i z tego milczenia wydobywa się to, co

---

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 61; IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 58.

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 61. Por.: „Der Anfang – anfänglich begriffen – ist das Seyn selbst. [...] Der Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis, die verborgene Herrschaft des Ursprungs der Wahrheits solchen”. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 59. Mój przekład: „Początek – początkowo rozumiany – jest byciem samym. [...] Początek jest byciem samym jako wydarzaniem – ukrytym panowaniem źródła prawdy jako takiego”.

dopiero staje się językiem, w którym jednak bycie musi się skrywać; stąd prawda jako *aletheia* to odkrywanie, odsłanianie się, tego, co skryte<sup>34</sup>. Zadanie filozofii polega na uczestniczeniu w procesie odkrywania tego, co zakryte. Ostatni bóg oczekiwany, przechodzący obok („mimo”), wydaje się wprowadzać człowieka – *Dasein* w stan takiego uczestnictwa. Filozofia zaś wraca do źródła i staje się umiłowaniem tego, co zakryte – w pewnym sensie staje się filokryptologią<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Przyczynki do filozofii...*, s. 61. Por. IDEM: *Beiträge zur Philosophie...*, s. 59.

<sup>35</sup> Zob.: „Physis describes how the clearing is opened not by our deliberate, choice, but through a hidden source. This world is unconcealed, and entities enabled to show up in it, by source itself concealed. (Heidegger takes Heraclitus to express this in Diels-Kranz 123: *physis kruptesthai philei*, nature loves to hide)”. J. RICHARDSON: *Heidegger...*, s. 236.

## Zakończenie

Edmund Husserl wiązał ze swoim protegowanym Martinem Heideggerem wielkie nadzieje, lubił mawiać „ja i ty to fenomenologia”<sup>1</sup>. Szybko jednak przeżył głębokie rozczarowanie. Heidegger bowiem okazał się wyrodnym synem fenomenologii, co mocno oddziaływało na późniejsze między nimi relacje. Filozofię Heideggera trudno zatem nazwać fenomenologią, choć być może stawiała sobie podobne cele. Husserlowe hasło „powrotu do rzeczy” Heidegger realizował za pomocą krytyki całej dotychczasowej filozoficznej (metafizycznej) tradycji, krytyki, u której podłoża tkwiła nostalgiczna idea zapomnienia podstawy. Filozofia „Mistrza z Niemiec” jest filozofią tragiczną – ukazuje zdegenerowane, nieautentyczne dzieje człowieka zagubionego w złudnym poszukiwaniu podstawy w bycie (zamiast szukania jej w byciu). Platońskie idee i Arystotelesowska metafizyka jako nauka o „bycie jako bycie” zaprowadziły filozoficzne dociekania donikąd, zasłoniły prawdę, spowodowały *upadek* (*Verfallen*). Heidegger widział siebie jako tego, kto przywraca filozofii jej właściwe (w sensie *eignen*, *Eignung*) znaczenie, naprowadza ją na prawdziwą drogę, która jest drogą bycia. Niemniej w początkowym okresie Heidegger podążał ścieżkami, które wyznaczyła Husserlowa fenomenologia, choć wytykał swemu mistrzowi błędy. Sformułowana

---

<sup>1</sup> „Ty i ja jesteśmy fenomenologią – mawiał, wedle świadectwa Doriona Cairnsa, Husserl do Heideggera, dopóki nie przeczytał w 1928 roku *Sein und Zeit*. Wówczas to Husserl odebrał dedykowaną mu książkę jako przejaw herezji”. M. WALIGÓRA: *Wstęp do fenomenologii*. Kraków 2013, s. 81–82.

w przełomowym dziele *Bycie i czas* koncepcja ontologii fundamentalnej daleka jest od fenomenologicznych dociekań Husserla, choć w jakiś sposób pozostaje w kręgu jego myśli. Próba Heideggerowa kończy się jednak niepowodzeniem – filozof przekonuje się, że drogi do odkrycia, odsłonięcia zakrytego bycia nie sposób przybyć w ramach podjętego zamiaru, to znaczy na drodze analityki *Dasein*, czyli za pośrednictwem bytu. W rezultacie filozof musiał porzucić swój pierwotny plan i podążać innym, zupełnie nieprzetartym jeszcze szlakiem. Symbolem tej przemiany okazał się *zwrot* (*Kehre*) w stronę bycia samego, które winno się odsłonić „z wydarzania”. Opisowi tego zwrotu poświęcone zostały właśnie *Przyczynki do filozofii...* – książka niezwykle, w której Heidegger próbuje w hermetycznej, zamkniętej formie przekroczyć barierę bytu i odsłonić bycie. Ten zamiar determinuje charakter tego dzieła – ezoteryczną postać podążania nieprzetartym szlakiem wydarzającego się bycia, które w pewnych momentach odsłania się w swej prawdziwej istocie – ziszcza się przygotowanemu na to wyjątkowe doświadczenie *Dasein*. Moc oddziaływania bycia świadczy o przemianie, odwróceniu relacji: człowiek z poszukiwacza bycia – prawdziwej podstawy, filozoficznego źródła – staje się odbiorcą odsłaniającego się w wydarzaniu samego bycia. Człowiek jako *Dasein* przekształca się w strażnika, pasterza bycia – strzeże myślenia, wraca do właściwego innego początku. *Przyczynki do filozofii...* wychodzą z samego wydarzania bycia i za pomocą fugiczności próbują uchwycić jego dynamiczny ruch odsłaniania się – ziszczenia (*wesen*) prawdy bycia. Te przepełnione mistycznym natchnieniem rozważania Heideggera wprowadzają czytelnika w swoistą konsternację: *Przyczynki...* pod względem formy tak mocno odbiegają od specyficznego języka przekazu Heideggera, obecnego już w innych tekstach, że budzą wiele wątpliwości. Niemniej, wczytując się w to dzieło, można odkrywać jego głębię i przejrzyistość, co prowadzi do wniosku, że *Przyczynki...* nie są zbiorem chaotycznych przemyśleń, rzuconych na papier szkiców, spisanych za pomocą dziwacznych form językowych. Heidegger próbuje wyrazić, prze-

łać na papier, ustatecznić dynamiczne odsłanianie się tajemnicy bycia, próbuje niejako skierować czujnego obserwatora na samo bycie, wdrożyć jego tajemnicę, w pewien sposób cofnąć go do samego początku. Czyni to za pomocą „naстроju” – filozofia jest bowiem, zdaniem Heideggera, odpowiednim naстроjeniem się – zdziwienie towarzyszące początkom filozoficznego namysłu nie ukazuje właściwej, prawdziwej podstawy, która musi wykształcić się w naстроjeniu trudno uchwytnym, na pewno nie „konceptualnym” i zmuszającym do stałej uwagi. Filozofia przedstawiona w *Przyczynkach...* rozgrywa tragedię filozoficznego upadku – jest odwróceniem w stronę bycia, zatem w stronę autentyczności. Upadła filozofia zostaje w *Przyczynkach...* przewyciężona: człowiek – *Dasein* dokonuje pełnego zwrotu ku darzącemu się źródłu. Inny początek, jaki proponuje Heidegger, otwiera na nową drogę – otwiera na początek myślenia, sytuuje myślenie, ogniskuje je wokół właściwego mu „przedmiotu”, to znaczy wokół wydarzania bycia. Podążanie tym szlakiem jest procesem nigdy niezakończonym – sytuuje (pozycjonuje) człowieka inaczej wobec skończoności bytu oraz nieskończoności bycia. Na taki szlak zaprasza filozof czytelnika *Przyczynków...* Rozważania, które zawarłem w niniejszej pracy, są efektem przyjęcia Heideggerowego zaproszenia.



# Bibliografia<sup>\*</sup>

- ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. WŁODARCZYK. Warszawa 1992.
- BARAN B.: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków 2004.
- BIEMEL W.: *Heidegger*. Hamburg 1973.
- EMAD P.: *On the Way to Heidegger's „Contributions to Philosophy”*. London 2007.
- EMAD P.: *The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie – Der Arklarung: Directives for its Interpretation*. „Heidegger Studies” 1991, vol. 7, s. 21–37.
- FARIAS V.: *Heidegger i narodowy socjalizm*. Przeł. P. LISICKI, R. MARSZAŁEK. Warszawa 1997.
- HEGEL G.W.F.: *Wissenschaft der Logik. Erste Teil*. Hamburg 1975.
- HEIDEGGER M.: *Apports à la Philosophie. (De l'avenance)*. Trad. F. FÉDIER. Paris 2013.
- HEIDEGGER M.: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main 1989.
- HEIDEGGER M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1994.
- HEIDEGGER M.: *Contributi alla filosofia (dell'evento)*. Trad. di A. IADICICCO. Milano 2007.
- HEIDEGGER M.: *Contributions to Philosophy. (From Enowning)*. Trans. by P. EMAD, K. MALY. New York 1999.
- HEIDEGGER M.: *Contributions to Philosophy. (Of the Event)*. Trans. by R. ROJCEWICZ, D. VALLEGA-NEU. New York 2012.
- HEIDEGGER M.: *Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1989.
- HEIDEGGER M.: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004.
- HEIDEGGER M.: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2009.
- HEIDEGGER M.: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Przeł. B. BARAN, J. MIZERA. Kraków 1996.
- HEIDEGGER M./JASPERS K.: *Korespondencja 1920–1963*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, J.M. SPYCHAŁA, C. WODZIŃSKI. Toruń 2000.

---

\* Obejmuje tylko cytowane i przywołane pozycje.



- IDZIAK U.: *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*. Kraków 2009.
- JASPERS K.: *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. S. TYROWICZ. Toruń 1993.
- JASPERS K.: *Notizen zu Martin Heidegger*. Hrsg. H. SANER. München–Zürich 1989.
- KOŁOCZEK Ł.: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków 2013.
- KOŁOCZEK Ł.: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*. Kraków 2016.
- LAW D.R.: *Negative Theology in Heideggers Beiträge zur Philosophie*. „International Journal for Philosophy of Religion” 2000, vol. 48, s. 131–149.
- LILLA M.: *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*. Przeł. J. MARGAŃSKI. Warszawa 2001.
- ŁOJEK S.: *Prawda, sztuka, nihilizm. Heideggera spór z Nietzschem*. Kraków 2013.
- MICHAŁSKI K.: *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa 2011.
- MIŁOSZ C.: *Wiersze*. T. 1. Kraków 2001.
- MIZERA J.: *W stronę niemetafizycznej filozofii. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków 2006.
- OTT H.: *Martin Heidegger. W drodze do biografii*. Przeł. J. SIDOREK. Warszawa 2013.
- PÖGGELER O.: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg–Münich 1992.
- RICHARDSON J.: *Heidegger*. London and New York 2012.
- SAFRANSKI R.: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main 2001.
- SEIDEL G.J.: *A Key to Heideggers Beiträge*. „Gregorianum” 1995, 76/2, s. 363–372.
- SIPOWICZ K.: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Warszawa 2005.
- TARNOWSKI K.: *Der letzte Gott*. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 338–352.
- TRAWNY P.: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main 2015.
- TUGENDTHAT E.: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Przeł. J. SIDOREK. Warszawa 1999.
- WALIGÓRA M.: *Wstęp do fenomenologii*. Kraków 2013.
- WARNOCK M.: *Egzystencjalizm*. Przeł. M. MICHOWICZ. Warszawa 2011.
- WODZIŃSKI C.: *Heidegger i problem zła*. Gdańsk 2007.
- WODZIŃSKI C.: *Metafizyka i metapolityka. „Czarne zeszyty” Heideggera*. Gdańsk 2016.
- YOUNG J.: *Heidegger, filozofia, nazizm*. Przeł. H. SZŁAPKA. Warszawa 2000.

From the eventing of Being  
Essays on Martin Heidegger's *The Contributions to Philosophy*

Summary

Martin Heidegger's *Being and Time*, published in 1927, turned out to be one of the most groundbreaking works of the 20th century and made its author famous. In its pages, Heidegger proposed a radical renewal of philosophy, which was supposed to return to its proper and true sources. The philosopher named its proposal "fundamental ontology" and, in most general terms, it was to negate the whole contemporary philosophical tradition which related to being and meant to turn thinking towards the absolute and true foundation which was to be Being itself (*Sein*). The project of fundamental ontology turned out to be impossible to complete fully, thus it was eventually abandoned by Heidegger. The thirties were the time of change in thinking of the philosopher, where towards the end of the decade he prepared a great turn (*Khere*). It must be stated that after the publication of a book entitled *Kant and the Problem of Metaphysics* in 1929, Heidegger turned silent for an extended period of time, and as a matter of fact, did not publish a "typical" monograph till the end of his life. All the other book-form publications are editions of the philosopher's lectures, frequently only prepared and undelivered in given academic years. This fact demonstrated Heidegger's way of understanding and practicing philosophy, which he always reduced to a live contact with lecture room and the audience. This approach inscribes itself into the conception of his philosophy which involves uncovering that which is hidden, which occurs in the dynamic aspect of uncovering of being. However, *while Being and Time* and *Kant and the Problem of Metaphysics* are an effect of an initial attempt of uncovering the concept of Being through an actual being, in his later thought Heidegger abandons this idea, performs a "turn" and in a mystical-ecstatic dimension attempts to describe Being itself without the participation of any actual being. As a result, the philosopher abandoned the concept of the fundamental ontology, also turning man as *Dasein* into a guardian, a "shepherd of being." All of this may seem to be an unexpected acrobatic "flip" and a departure from the philosophical project proposed in *Being and Time* in favor of poorly readable and indistinct intuitions revolving around dark poetry of the poets of the "truth of being" (whatever this may mean).

Against this background, an extraordinary work of Heidegger reveals itself, a work which is covered by a tight veil of mystery. It was created during the apparent time of stagnation and lack of publishing activity towards the end of

the thirties, which was also right after the unfortunate engagement of the philosopher with Nazism. The work in question is *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, whose significance in Heidegger's world cannot be overestimated. It was created between 1936 and 1938. Heidegger never directly mentioned it, nor did he ever make any references, he wished, however, for it to be published posthumously. The will of the philosopher was respected – *The Contributions...* were published in 1989 and immediately evoked great, even sensational interest. Perhaps the work of a lifetime of the Master of Germany has been published, a work which directs towards the essence of his thought. *The Contributions...* constitute a foundation of Heidegger's "turn," i.e. the departure from the project of fundamental ontology and pursuing a path delineated by the "dark Pre-Socratic philosophers" and the mysterious Hölderlin – their poetic representative in modern times. In other words, *The Contributions...* are a way towards the deeper strata of reality for the purpose of building something in the shape of "nonmetaphysical" philosophy, based on the direct "event" of being itself. The present monograph is devoted to demonstrating that way. While describing the path, one wanders through fugues: *der Anklang* – "the Reasoning," *das Zuspiel* – "the Interplay," *der Sprung* – "the Leap," *die Gründung* – "the Grounding," *die Zukünftigen* – "the Future Ones," *der letzte Gott* – "the Last God." Nevertheless, the book is not devoted to the description of individual fugues, but to extracting "joinings" – elements out of which such a way can be built. This idea determines the structure of the book, as it is divided into chapters where the extracted "joinings" are brought forth.

The work is composed of five chapters. Chapter I, entitled *Ereignis-the event*, which opens the discussion, relates to the main motif of Heidegger's thinking on being, i.e. "the event." Chapter II, entitled *The Fugue of being*, the meaning of fugue perspective on being is presented and the resulting consequences are demonstrated. Chapter III, entitled *The Metaphysics of beings and the metaphysics of being* is an attempt at describing the fundamental for Heidegger's thought division of philosophy into the "metaphysical" tradition focused on beings, which is rejected by the author, and the suggested path towards the Being itself which reveals itself in the event.

The next, fourth chapter, entitled *Faith and knowledge*, is an attempt at a perspective towards the distinction between knowledge and faith, presented in *The Contributions...* – two ways of gazing at what "is," which have been shaped in the history of philosophy by the known division into theology and philosophy. Finally, the fifth chapter, entitled *The last god* is an attempt at "adjoining" Heidegger's reflection over the event of being through relating to the experience of "divinity" which Heidegger understood in a particular manner. God and divinity, deprived of the sacred and religious character, express for the philosopher the deepest desire and perhaps the deepest sense of human existence. *Only a God Can Save Us* was the title of the famous interview with Heidegger conducted by *Spiegel's* editor in chief, published (accordingly with the philosopher's clearly expressed will)

posthumously. The motif of “the last god” in *Contributions...* may serve as a kind of adhesive (this is one of the meanings of fugue) for the entirety of the conducted reflections.

The esoteric character of Heidegger’s work leads through an untrodden trail of eventing of Being, which, at certain moments, reveals itself in its true nature, that is, clears for *Dasein* prepared for this exceptional experience. The power of influence of Being indicates a change, a reversal of relation: man turns from a seeker of Being – the true foundation, the philosophical source – into a “receiver” of Being which clears in eventing. Man as *Da-sein* turns into a guardian, a shepherd of being – he guards Being, returns to a different, proper beginning. *Contributions...* emerge from the very eventing of Being and through the fugual character attempt to capture the dynamic character of their uncovering – the essencing of the truth of Being. These reflections of Heidegger, filled with mystical inspiration, confuse the reader in a certain way: *The Contributions...* are so remote in terms of form from the specific language that Heidegger uses in his other texts, that they invoke a lot of doubts.

Nevertheless, a careful reading of the work discloses its depth and clarity, which leads to the conclusion that *The Contributions...* are not a collection of chaotic reflections cast onto paper to stabilize the dynamic revealing of the mystery of being. It attempts to direct the alert observer towards Being itself, to implement its secret, to somehow revert the reader to the very beginning. It does so through a “mood,” as philosophy is, according to Heidegger, the proper attunement – the wonder postulated at the beginning of the philosophical thought does not illustrate the proper, true attitude which must shape itself in attunement difficult to define, certainly not “conceptual and forcing constant “attention.”

The philosophy presented in *The Contributions...* enacts the tragedy of a philosophical fall – it is a turning towards Being and thus towards authenticity. The fallen philosophy is overcome in *The Contributions...*: *Man-Dasein* makes a full turn towards the gifting source. A different beginning suggested by Heidegger opens a new path – opens towards the beginning of thinking, situates thinking, focuses it around the “object” particular to it, that is around the eventing of Being. Following that trail is a constant process, never finished – it stands (positions) a man differently against the finite nature of being and the infinity of Being. Such is the trail that the philosopher invites his reader to. The reflections undertaken in the present book are the consequences of accepting the Heideggerian invitation.



Vom Ereignis des Seins  
Die Skizzen zu Martin Heideggers *Beiträge zur Philosophie*

Zusammenfassung

Das im Jahre 1927 herausgegebene Buch Martin Heideggers *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*) erwies sich als bahnbrechendes Werk des 20. Jahrhunderts, das seinen Verfasser berühmt machte. Heidegger schlug dort eine radikale Erneuerung der Philosophie vor, damit diese zu ihren eigentlichen und richtigen Quellen (Urprinzip) zurückkehrte. Sein als fundamentale Ontologie bezeichneter Ansatz sollte in groben Zügen darauf beruhen, die gesamte bisherige philosophische Tradition, die sich auf Sein bezog und das Denken auf absolute und wirkliche Grundlage, d. i. auf das Sein selbst richtete, zu bestreiten und auf ein neues Fundament zu stellen. Fundamentale Ontologie erwies sich aber als ein unrealisierbares Vorhaben und Heidegger musste es letztendlich aufgeben. Seine Meinung änderte der Philosoph in ausgehenden 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, als er eine große Kehre vorbereitete. Es ist zwar beachtenswert, dass Heidegger nach der Veröffentlichung seines Werkes *Kant und das Problem der Metaphysik* im Jahre 1929 für längere Zeit verstummte und im Grunde bis ans Lebensende keine „klassische“ Monografie publizierte. Alle anderen in Buchform erschienenen Publikationen beinhalten seine Vorträge, die von ihm oft nur vorbereitet, in den einzelnen Studienjahren nie abgehalten wurden. Das führt vor Augen Heideggers Betrachtungsweise von der Philosophie, die sich auf eine Berührung mit dem Hörsaal und den Hörern zurückführen lässt. Das passt in seine philosophische Lehre hinein, die eine Enthüllung dessen was verdeckt ist, was im dynamischen Ausmaß der Sein-Entdeckung geschieht. Obwohl *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik* die Folge seines früheren Versuchs sind, das Seiende durch das Sein, also der fundamentalen Ontologie zufolge zu enthüllen, verzichtete Heidegger in seinen späteren Überlegungen auf diese Idee, um eine „Kehre“ zu machen und das Seiende schon ohne das Sein in einem mystisch-ekstatischen Ausmaß zu erläutern. Im Resultat hat der Philosoph die Konzeption der fundamentalen Ontologie aufgegeben, indem er den Menschen als Dasein in einen „Hirt des Seins“ verwandelte. All das scheint eine unerwartete „Volte“ zu sein und bedeutete das Abweichen von dem in *Sein und Zeit* geforderten philosophischen Entwurf zugunsten einer kaum verständlichen und kaum erkennbaren Intuitionen, die um düstere Dichtung der Weissager von der „Wahrheit des Seins“ (was das auch heißen sollte) herumreden.

Vor dem Hintergrund erscheint in dem Schaffen Heideggers ein besonderes, geheimnisvolles Werk. Es entstand in den Jahren 1936-1938 während der

scheinbaren Stillstandszeit in seinem Leben und bei seinen fehlenden Veröffentlichungen am Ende der 30er Jahre, also auch nach dem unglückseligen Engagement des Philosophen in Nazismus. Es ist hier die Rede von dem Buch *Beiträge zur Philosophie*, dessen Bedeutung für Heideggers Werk nicht zu überschätzen ist. Nie hat Heidegger offen das Buch erwähnt, nie hat er sich darauf bezogen, ja er wünschte sich sogar, dass es erst nach seinem Tode veröffentlicht wird. Sein Wille wurde befolgt und die im Jahre 1989 herausgegebenen *Beiträge...* erregten sofort große Aufmerksamkeit, ja sogar Aufsehen. Es erschien zwar wahrscheinlich das Lebenswerk des Meisters aus Deutschland, eine wirkliche Quintessenz seiner Gedanken. *Beiträge...* bilden zwar eine Grundlage der „Kehre“ Heideggers, d.h. die Aufgabe des Projekts fundamentaler Ontologie und Einschlagen der von „schwarzseherischen Präsozialisten“ und vom rätselhaften Hölderlin, ihren Repräsentanten auf dem Gebiet der neuzeitlichen Poesie, gestellten Weichen. Anders gesagt ist dieses Werk ein Weg zu tieferen Wirklichkeitsbereichen zwecks Aufbauen einer „nicht metaphysischen“, auf direktem „Ereignis“ des Seins gründenden Philosophie. Den Weg erscheinen zu lassen ist das Ziel der hier zu präsentierten Monografie. Auf dem Wege werden folgende Fugen zurückgelegt: der Anklang, das Zuspiel, der Sprung, die Gründung, die Zukünftigen, der letzte Gott. Nichtsdestoweniger ist die Monografie nicht der Beschreibung von einzelnen Fugen gewidmet, sie sollte vielmehr solche „Glieder“ – Elemente hervorheben, aus denen der Weg könnte aufgebaut werden. Diese Idee determiniert innere Struktur des Buches, da dieses aus Kapiteln besteht, in welchen die aus dem Fugeninneren geförderten „Glieder“ dargestellt werden.

Die Monografie besteht aus fünf Kapiteln. Das erste von ihnen unter dem Titel *Ereignis* bezieht sich auf das Hauptmotiv der Überlegungen Heideggers zum Sein, also zum „Ereignis“. Im zweiten Kapitel *Fuge des Seins* schildert man die Bedeutung der fugenartigen Auffassung des Seins und deren Konsequenzen. Das dritte Kapitel *Metaphysik des Daseins und Metaphysik des Seins* ist ein Versuch, die in Konzeption Heideggers fundamentale Gliederung der Philosophie in bisherige „metaphysische“ Tradition, die der Verfasser ablehnt und den von ihm angebotenen Weg zu dem sich vom Ereignis offenbarenden Sein darzustellen. Nächstes Kapitel u.d. T. *Glaube und Wissen* bezweckt, die in *Beiträgen...* erfolgende Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben – zweierlei Weise Erfassung des „Seienden“ zusammenzufassen, die in der Philosophiegeschichte geltende Einteilung in Theologie und Philosophie fundierten. Und schließlich das fünfte Kapitel *Der letzte Gott* ist eine Art Zusammenfassung Heideggers Überlegungen zum Ereignis des Seins durch Bezug auf Erfahrung der von ihm spezifisch verstandenen „Göttlichkeit“. Gott und Göttlichkeit ohne jeden Anstand sakralen und religiösen Charakters drücken bei dem Philosophen tiefstes Bedürfnis und wahrscheinlich tiefsten Sinn des menschlichen Existenz aus. *Nur der Gott selbst könnte uns retten* – heißt der Titel des bekannten Interviews mit Heidegger, das vom Chefredakteur des „Spiegels“ geführt wurde und auf deutlichen Wunsch Heideggers erst nach

dem Tode des Philosophen veröffentlicht werden konnte. Das Motiv des „letzten Gottes“ in *Beiträgen...* kann sozusagen als ein die gesamten Überlegungen zusammenschweißendes Bindemittel (es ist eine der Bedeutungen von der Fuge) gelten.

Esoterischer Charakter Heideggers Werkes schlägt neue Wege des sich ereignenden Seins ein, das sich in manchen Fällen in seinem ganzen Wesen offenbart, d.i. wird Wirklichkeit dem auf diese außergewöhnliche Erfahrung vorbereiteten Dasein. Die Wirkungsmacht des Seins zeugt von einem Wandel, von einer Umkehrung des Verhältnisses: aus dem Sucher nach dem Dasein – nach einer Grundlage, einem philosophischen Ursprung wird der Mensch zum „Empfänger“ des sich im Ereignis offenbarenden Seins. Als ein Dasein verwandelt sich der Mensch in einen Wächter, Daseinshirten, der das Denken hütet und zum anderen richtigen Anfang zurückkehrt. *Beiträge zur Philosophie...* gehen vom Daseinsereignis selbst aus und versuchen mittels fugenartigen Charakters, dessen dynamische Bewegung der Offenbarung – des Wesens vom Daseinsereignis in Worte zu fassen. Diese mystischen Betrachtungen Heideggers versetzen den Leser in Bestürzung: ihrer Form nach weichen die *Beiträge...* so sehr von spezifischer Sprache Heideggers in seinen anderen Texten ab, dass sie viel Zweifel wecken. Ließt man sich aber in das Werk ein, kann man dessen Ausdruckskraft und Klarheit zu schätzen wissen, was zur Annahme berechtigt, dass *Beiträge...* keinesfalls eine Sammlung von chaotischen, zu Papier gebrachten Reflexionen sind. Um dynamische Enthüllung des Geheimnisses auszugleichen bemüht sich Heidegger sozusagen die Aufmerksamkeit des Beobachters auf das Sein selbst zu lenken, dessen Geheimnis zu begründen und auf diese Art und Weise den Leser gewissermaßen ganz bis zum Anfang zurückzusetzen. Er macht das mit Hilfe der „Stimmung“ – die Philosophie sei zwar Heidegger zufolge ein entsprechendes Versetzen in bestimmte Stimmung – die zu Beginn der philosophischen Überlegung auftretende Verwunderung stellt keine richtige Grundlage dar, die in schwer greifbarer, bestimmt nicht „konzeptueller“ und ständige „Aufmerksamkeit“ verlangender Stimmung aufzubauen ist. Die in *Beiträgen...* geschilderte Philosophie spielt Tragödie des philosophischen Verfalls – sie ist eine Umkehrung zum Sein, also zum Authentischen. Die in *Beiträgen...* dargestellte verkommene Philosophie wurde jedoch bewältigt: Mensch-Dasein nimmt eine volle Wendung zum gedeihenden Ursprung. Der von Heidegger geforderte andere Anfang bereitet auf einen neuen Weg – auf Beginn des Denkens, platziert das Denken, fokussiert es auf den für ihn geeigneten „Gegenstand“, d.i. aufs Daseinsereignis. Der Weg geht nie zu Ende – er postiert den Menschen der Endlichkeit des Lebens und Unendlichkeit des Seins gegenüber. Auf solchen Weg lädt der Philosoph den Leser von *Beiträgen...* ein. Die im vorliegenden Buch enthaltenen Betrachtungen befolgen diese Einladung Heideggers.



Redakcja  
MAŁGORZATA POGLÓDEK

Projekt okładki  
BEATA KLYTA

Opracowanie techniczne, layout, łamanie  
BEATA KLYTA

Korekta  
JOANNA ZWIERZYŃSKA

Wersją referencyjną publikacji jest wersja elektroniczna  
Publikacja na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe



ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-226-3627-5 (wersja elektroniczna)

Wydawca  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Wydanie I. Liczba ark. drukarskich: 10,0. Liczba ark. wydawniczych: 9,0.  
Do składu książki użyto kroju pisma *Bona Nowa*  
(zaprojektowanego przez Andrzeja Heidricha;  
w opracowaniu cyfrowym Mateusza Machalskiego).

ISSN 0208-6336

Egzemplarz bezpłatny

ISBN 978-83-226-3627-5



9 788322 636275

Więcej o książce

