

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

ETYKA, CZYLI JAK ROZPORZĄDZAĆ SWOIM ŻYCIEM

Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014. s. 239.

Książka Jacka Filka *Etyka. Reinterpretacja* stanowi ciekawy głos we współczesnej dyskusji poświęconej etyce. Jednocześnie wpisuje się w ciąg rozwoju poglądów samego autora. Książka prezentowana jest jako wykład z etyki, nie stanowi jednak, co podkreśla sam autor, kompendium wiedzy o etyce „jako współczesnej dziedzinie akademickiej” (s. 9). Raczej chodzi w niej o powrót do radykalnego pytania etycznego i rozpatrywanie go na tle wybranego materiału historycznego. Trzeba dodać, że tak rozumiana etyka jest filozoficzna, nie zaś lingwistyczna, psychologiczna czy socjologiczna. Oznacza to także, że nie można sztucznie wyodrębnić jej zakresu, na przykład poprzez parcelację filozofii na etykę, epistemologię, ontologię, antropologię itd., i zawężyć jej pole badawcze. Pytania etyczne są bowiem ściśle powiązane z innymi fundamentalnymi pytaniami filozofii, a przede wszystkim łączą się z pytaniami dotyczącymi samego człowieka, jego sposobu życia. Dlatego wyodrębnienie się etyki jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej, zdaniem autora, pozostaje czymś dwuznacznym.

Już wcześniej Filek zwracał na to wyraźnie uwagę, w swej najnowszej książce konsekwentnie trzyma się tego stanowiska¹. Co jest podstawowym pytaniem etyki? Tym pytanie jest: „jak żyć?”, a dokładniej „jak rozporządzić swym życiem?” Przed takim pytaniem staje każdy, kto chce wejść na drogę rozważań etycznych. Ale jeden z paradoksów, na który wskazuje Filek, polega na tym, że choć wejść na tę drogę może każdy, to nie każdy może z tego pytania uczynić właściwy użytek. Inaczej mówiąc, przed człowiekiem otwiera się cała dziedzina etyczna, która nie jest czymś koniecznym, lecz tylko możliwym. Etyka jest możliwością, zaś pierwotnie pyta o to, co można uczynić ze swojego życia. Co oprócz tego fundamentalnego pytania charakteryzuje etykę? Etyka jest, przekonuje nawiązując do Arystotelesa Filek, filozofią praktyczną. Uprawia się ją nie dla poznania, lecz jak twierdził przed wiekami Stagiryta „aby stać się dzielny”. Tym sposobem celem namysłu etycznego nie jest samo poznanie lub, precyzyjniej, nie jest nim wyłącznie poznanie, nie chodzi tutaj o stworzenie teorii, odpowiedzi na pytania typu: czym jest norma?, co to jest dobro?, co powinniśmy czynić?, czym są wartości? itd. Te kwestie są rzeczą jasną ważną, lecz powinny być podporządkowane celowi, którym jest stawanie się etycznym; więcej, to stawanie się etycznym dotyczy zawsze indywidualnego życia, sposobu, w jaki każdy z nas decyduje się żyć.

Takie umieszczenie dziedziny namysłu etycznego stawia oczywiście poglądy Filka wobec konfrontacji z etyką akademicką, a więc sposobem uprawiania etyki, który

¹ Zob. J. Filek, *Filozofia jako etyka*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 10 i nast.

rozpowszechnił się na uniwersytetach. Etyka uniwersytecka uprawiana jest jako etyka naukowa. Współcześnie mamy do czynienia z powstaniem różnych sposobów uprawiania etyki jako nauki. Filek stawia prowokacyjne pytanie: „czy jednak etyka uprawiana jako nauka jest etyką?” (s. 12) i odpowiada, że nie! Jest tak, ponieważ jego zdaniem już w początkach filozofowania etyka była z istoty „nienaukowa” i nie powinna mieć takich aspiracji. Brzmi to paradoksalnie w dobie kultu nauki. Ale trzeba to właściwie rozumieć. Etyka nie będąc „naukową” w znaczeniu XX-wiecznego scjentyzmu jest czymś więcej.

Czym jest etyka uprawiana jako nauka? Jest wiele jej form: od socjologii i psychologii moralności, przez naukę o moralności, rozumianych jako opis zachowań moralnych, po historię etyki. Najbardziej jednak charakterystycznym sposobem uprawiania etyki jako nauki jest tzw. metaetyka. Przedmiotem metaetyki jest język wypowiedzi etycznych zawierający z konieczności zdania wartościujące, ponadto metaetyka bada uzasadnienia zdań wartościujących, w których wyrażane zostają stanowiska w etyce. Ale weryfikacja takich zdań uciekających się do ocen, norm i wartości staje się niemalże niemożliwa. Będąc pełną zagadek intelektualnych, subtelnych rozróżnień epistemologicznych metaetyka stała się pociągająca dla wielu ludzi. Jednak zdaniem Filka, etyka nie ma charakteru zagadki intelektualnej, czym innym jest bowiem faktyczne doświadczenie pytania „jak rozporządzać życiem?”, a czym innym zaintrygowanie umysłu zagadkami intelektualnymi. Na dodatek, skupiając się na „obsesyjnym” uzasadnieniu norm i wartości XX-wieczna etyka akademicka zapomina, że w porządku właściwym etyce, czyli porządku działania, życia, to, co pierwsze, a więc np. dobro, nie ma charakteru logicznego aksjomatu, lecz samo w sposób konieczny domaga się dopiero wprowadzenia. Filek powie nawet, że „jeśli dobro jest czymś pierwszym, to każda próba jego uzasadnienia, już w samej intencji, degraduje je do pozycji czegoś wtórnego” (s. 15). Innymi słowy, dowodząc dobra znosimy je, a tym samym znosimy możliwość samej etyki. W konsekwencji, autor jest zdania, że nie da się dowieść konieczności bycia etycznym, każda taka próba, gdyby się powiodła, byłaby formą przemocy na człowieku. Nie powinniśmy tak czynić, etyczność bowiem nie jest koniecznością, lecz możliwością, możliwością stojącą przed człowiekiem, odnoszącą się w pierwszym rzędzie do jego wolności, do wolności decydowania o sobie. Założeniem pytania etycznego w ogóle jest wolność. „Jeśli potrafimy – zauważa Filek – wypatrzeć w świecie pewną mnogość możliwości dla „jak” naszego życia a w sobie zdolność wyboru, to zrodzony w tych warunkach namysł etyczny może pokierować zdecydowaniem na stawanie się etycznym” (s. 19). Zatem namysł etyczny zaczyna się od wolności. To przekonanie o pierwotności wolności Filek dzieli ze św. Augustynem, Kierkegaardem czy F. Nietzschem i ma to dla niego, wydaje się, uniwersalne znaczenie. Łączy się z nim jeszcze jedno przekonanie, mianowicie o pierwotnej afirmacji życia, afirmacji bycia człowiekiem.

Pytanie „jak żyć?” jest wieloznaczne, odnosi się do całościowego sposobu życia, a dokładniej do sposobu stawania się człowieka, do jego stawania się sobą. Etyka stawia to pytanie w centrum rozważań, ale ponieważ nie może być pouczeniem, nie może odpowiedzieć na pytanie dotyczące twojego, jej życia, słowem ta odpowiedź jest indywidualna. Niemniej każdy indywidualnie może wpisać się w strukturę namysłu etycznego, która posiada ponadjednostkową ważność. Jak to ujmuje Filek: „Etyka jest zaproszeniem do myślenia, do pytania i odpowiadania. Nie odpowiada jednak ona za ciebie – ty opowiadasz” (s. 24). Zatem pytanie etyczne „jak żyć?” jest pytaniem, na

które odpowiadamy jednostkowo, ale etyka jako filozoficzny namysł ujęła je i wpisała w pewną strukturę o ponadjednostkowej ważności. Kiedy je sobie stawiamy, możemy się do tego namysłu zawsze odwołać. Ten namysł przebył historyczną drogę. Filek porządkuje ją według już wcześniej przez niego używanego klucza². Odpowiedź na pytanie: jak żyć? można rozważać według trzech punktów odniesienia: w horyzoncie prawdy, w horyzoncie wolności oraz w horyzoncie odpowiedzialności. Ten podział można odnieść do innego podziału, podziału władz w człowieku na: rozum, wolę i uczucie, w konsekwencji prawdę odnieść można do rozumu, wolność do woli, zaś odpowiedzialność do uczucia. Te trzy punkty odniesienia, nazywane także obiektywnym, subiektywnym i intersubiektywnym, czy właściwiej rzecz ujmując – dialogicznym, oznaczają także przypisanie dominującej roli odpowiedniej władzy nie zaś zupełne wyznaczenie innych. Takie czyste wyodrębnienie władz w człowieku byłoby zresztą niemożliwe. Pozwala to jednak Filkowi uporządkować i sproblematyzować zagadnienia etyczne z punktu widzenia głównego pytania: „jak żyć?”

Trzeba zaznaczyć, że trzy wyróżnione punkty odniesienia tworzą jednocześnie trzy części książki. Pierwsza z nich dotyczy analiz autorów i stanowisk w etyce, które zostały umieszczone jako ujmujące podstawowe pytanie w horyzoncie prawdy. W tej grupie znajdują się poglądy Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Zawierają one przedstawione w interesujący sposób centralne wątki etyczne umieszczone w szerokim kontekście filozofii tych autorów. U Sokratesa pytanie etyczne przyjmuje postać: co lepiej dla człowieka: czynić zło drugiemu czy raczej pozwolić, by to on uczynił zło mnie? (s. 31). Filek rozważa te i inne kwestie, wskazując przy okazji, że u Sokratesa kwestia dobra i zła nie ogranicza się wyłącznie do wiedzy. Istotnym składnikiem pozostaje to, czy samo poznane dobro determinuje człowieka do działania? U Platona z kolei Filek rozważa metafizyczny wątek dobra, pokazując, że człowiek zawsze stoi przed wyborem swojej drogi życiowej albo ku górze idąc w stronę piękna, prawdy i dobra, albo ku dołowi ku rozproszeniu, ku zmysłowości i pożądaniu. Człowiek przy tym nie jest igraszką losu, sam wybiera siebie. Wątki metafizyczne i antropologiczne również obecne są w poglądach Arystotelesa. Filek śledzi rozważania o cnocie i metodologię Arystotelesa, by następnie pokazać głębokie związki między jego metafizyką a etyką. Do tych rozważań dodana została analiza poglądów etyki chrześcijańskiej, nie skupiająca się na wybranych autorach, czego można żałować, lecz starająca się przedstawić raczej nową tendencję w myśleniu o etyce, w centrum której znajduje się miłość. Zresztą wątek miłości będzie później przywoływany w książce w innych nowożytnych kontekstach, kiedy Filek omawiać będzie poglądy Pascala (s.100–109), S. Kierkegarda i F. Nietzschego (s. 152–177). Szkoda, że w książce ten wątek nie jest dalej kontynuowany. Aż prosi się, żeby w przypadku choćby „etyki fenomenologicznej” (s. 187–204) przywołać w związku z Schelerem ten istotny składnik jego poglądów.

Część druga książki przedstawia życie w horyzoncie wolności. Tę nową perspektywę otwierają analizy etyki w pracach Pico della Mirandoli, Kartezjusza i Pascala. Prowadzone one są tak, by pokazać stopniowy wzrost znaczenia wolności jako centralnego fenomenu dla życia człowieka. Jeszcze wyraźniej widać to w kolejnych fragmentach dotyczących dzieł I. Kanta, a przede wszystkim S. Kierkegarda oraz F. Nietzschego. Kanta Filek słusznie analizuje jako filozofa wolności, wskazując, że realność prawa

² Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003. s. 5 i nast.

moralnego rozstrzyga o realności wolności, gdyż wolność jest jego koniecznym warunkiem, jego *ratio essendi* (s. 130/131). Człowiek posiada zdolność inicjowania z siebie, bez zewnętrznych pobudek całego szeregu przyczynowo-skutkowego. Jest więc sam wolnością. Ale ta wolność, co podkreśla Filek, jest pierwotnie wolnością negatywną, jest niezależnością od wszystkiego, od popędów zmysłowości, woli innych itd. Do tego określenia dołączyć trzeba pozytywne określenie wolności, czyli wolności jako autonomii, tj. działania wedle prawa, prawa, które osoba sama sobie nadaje. Innymi słowy, pełna wolność to wolność niezawisła, która będąc niezawisłą decyduje o podleganiu prawu moralnemu. „Tylko działanie ze względu na prawo moralne – zauważa Filek – może być działaniem prawdziwie wolnym. I innej wolności nie ma” (s. 133). Ale czy rzeczywiście tak jest? Analizy dotyczące S. Kierkegarda oraz F. Nietzschego otwierają bowiem inne drogi wolności. Dla Kierkegarda wolność jest czymś absolutnie konstytutywnym dla bycia człowiekiem. Z tego powodu sławny „wybór wolności” będzie, dla duńskiego myśliciela i jego XX-wiecznych kontynuatorów, czymś nawet wcześniejszym niż wybór dobra i zła, ale, i to stara się w swojej interpretacji pokazać Filek, wolność manifestuje się w czynie. Nie jest to jednak byle jaki czyn, lecz ściśle określony, jest to „czyn miłości”. W konsekwencji, wolność na swej drodze spotyka się z miłością, zaś sama etyka staje się etyką miłości. Co ciekawe Filek interpretuje filozofię F. Nietzschego jako filozofię wolności, odpowiedzialności i miłości. Nie jest to, by tak rzec, standardowa i rozpowszechniona interpretacja autora *Zaratury*. W swoich rozważaniach Filek stara się przejść wraz z tekstami Nietzschego drogę od krytyki i wyzwolenia poprzez odkrycie prawdziwego sensu wolności połączonego z najwyższą odpowiedzialnością aż do miłości. Jeśli pragniesz tylko wyzwolenia to, twierdzi on, „nie dojrzałeś jeszcze do wolności” (s. 162). Wyzwolenie to wolność negatywna. A dla Nietzschego wolność jest „mocą pozytywną”, po to by mówić „tak” życiu, „tak” sobie samemu. Jednocześnie owo „tak” oznacza bycie gotowym do urodzenia samego siebie, wykreowania siebie samego. Ale wraz z wykreowaniem samego siebie pojawia się drugi moment, moment odpowiedzialności. Nowa odpowiedzialność jest odpowiedzialnością za samego siebie. „Jestem z nią – podkreśla Filek – z jej brzemieniem, sam na sam” (s. 164). Ale ta nowa odpowiedzialność oznacza także, że stajemy się odpowiedzialni za wartości, które ustanawiamy. Wraz z przekraczaniem starych wartości człowiek tworzy nowe oraz przekształca samego siebie, dąży ku temu, co ponad nim. Człowiek winien, jak to określa Filek, się „przezwłoczyć”, stąd brzmiące nieco dziwnie określenie niem. *Übermensch* „przezwłoczek”. Można zrozumieć intencję tłumaczeniową autora podkreślającą ciągły ruch przekształcania człowieka, niemniej wydaje się, że w określeniu nadczłowiek ta intencja także jest obecna i wprowadzanie dziwnie brzmiącego „przezwłoczek” nie wydaje się tutaj konieczne. W każdym razie wraz z tym przekształcaniem się człowieka pojawia się całkiem nowa odpowiedzialność, która „jest już nie tylko odpowiedzialnością za stawanie się tym, kim się jest, nie tylko odpowiedzialnością za stwarzanie i sankcjonowanie wartości, lecz odpowiedzialnością za świat, za jego przyszłość i za człowieka” (s. 167). Ale ta nowa nauka wygłaszana przez Zaraturę, zdaniem Filka, jest jednocześnie wielkim hymnem miłości na część życia. W tym sensie Nietzsche „poprawia” naukę Jezusa, uczy nowej miłości i nowej wieczności. Pozytywnie ta nowa miłość jest obdarzeniem. Czym jest ta miłość? Filek pisze: „jego miłość do człowieka, będąca miłością do tego, co w człowieku jest najlepszą jego możliwością, co niejako z niego wyrasta i go przerasta, stanowiąc nieskończone zadanie człowieka, posiada za swe tło miłość do życia w ogóle, miłość do ziemi” (s. 172).

Kończąc swoje rozważania, skupiające się głównie na kwestii wolności, Filek przygotowuje grunt pod nowy sposób problematyzacji pytania etycznego, który w samym centrum sytuuje odpowiedzialność.

Życie w horyzoncie odpowiedzialność stanowi trzecią i ostatnią część książki. Punkt odniesienia dla rozważań stanowią teraz XX-wieczni filozofowie. Odpowiedzialność zaś ujmowana jest w trzech jej wybranych aspektach jako odpowiedzialność: wobec wartości, bycia i drugiego. Filek wychodzi od analizy etyki fenomenologicznej, próbując rozważyć problem odpowiedzi na wartości. Skupia się na dwóch wielkich autorach tej tradycji, tj. na M. Schelerze i N. Hartmannie. Trzeba dodać, że Filek wyszedł z tradycji fenomenologicznej i jego pierwsza książka poświęcona była wartościom etycznym³. Tym razem przedstawia on główne elementy stanowiska Schelera i Hartmanna. Ale sama analiza sposobu istnienia wartości, sposobu ich poznawanie, hierarchizacji itd. nie jest wystarczająca. Rolę istotną dla świata wartości odgrywa człowiek, bez niego bowiem wartości są bezsilne. „Musi się tu za nimi – pisze Filek – wstawić wola człowieka, a możliwe jest to na znanej nam już drodze, poprzez pośredniczenie uczucia. Pełny dostęp do wartości, skutkujący odpowiadaniem na ich domaganie się, nie jest bowiem dostępem wyłącznie intelektualnym, lecz angażującym wszystkie władze człowieka, nie tylko intelekt, ale i uczucie, i wolę” (s. 203). Zatem tu także niezbędnym jest człowiek. Nie można również twierdzić, że etyka angażuje tylko intelekt. W tym – jak i we wcześniejszych analizach – jeszcze jaśniej wychodzi na jaw złożoność zagadnień etycznych. Akt, który jest faktycznym dotarciem do wartości, jest określany jako „poczucie wartości”. Zawiera swój aspekt poznawczy, ale posiada też wymiar uczuciowy, który polega na emocjonalnej odpowiedzi na wartościowość materii wartości. Dzięki temu rozpoznajemy, że to jest wartość. W grę wchodzi tu także moment wolicjonalny, a więc odpowiadanie na domaganie się wartości. Ten moment jest już poruszeniem woli, poczuwaniem się do wprowadzenia w świat realny materii idealnej wartości. Wynika z powyższego, że poczucie wartości jest pełnym aktem osobowym, który angażuje całego człowieka. W tym wypadku stary problem etyczny: jaki winny być dostęp poznawczy do dobra, by poruszyć wolę, uzyskuje nową postać. Uczucie pośredniczy między intelektem a wolą. Filek nie przyjmuje bezkrytycznie ustaleń etyki wartości. Za największy jej mankament uznaje problematyczność statusu ontologicznego wartości. Jednak, jego zdaniem, pomimo tego braku ważność zachowuje wiele ustaleń, m.in. fenomen poczucia jako aktu całej osoby. Kolejnym krokiem są rozważania poświęcone etyce egzystencjalnej, która stara się skupiać na odpowiedzi na wezwanie bycia. Punktem odniesienia są tutaj poglądy M. Heideggera. Filek dokonując rekonstrukcji ważnych wątków filozofii autora *Bycia i czasu* akcentuje te aspekty, które łączą wezwanie do bycia sobą i egzystującego człowieka, szczególnie wyraźnie widać to w analizie sumienia, które nie ma tutaj moralnego znaczenia, lecz traktowane jest jako wezwanie, które otwiera egzystującego człowieka na możliwość bycia sobą, na pierwotną prawdę dotyczącą własnej egzystencji. Filek śledzi także Heideggerowską krytykę wartości dokonującą się w imię prawdy bycia. Krytyka ta otwiera nowy sposób myślenia, który stanowi etyka dialogiczna. Fragment ten nosi tytuł *Odpowiadanie na wezwanie innego* (s. 219–232). Filek w analizie tego nowego paradygmatu myślenia skupia się na dwóch jego przedstawicielach: M. Buberze i E. Lévinasie. Obydwaj

³ Zob. J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

w różny dla siebie sposób odkrywają rzeczywistość drugiego. W tej nowej perspektywie moje myślenie, działanie, wolność, a przede wszystkim odpowiedzialność ujmowane są zawsze w relacji do drugiego, do ty, w relacji ja-ty, która pozostaje czymś nieredukowalnym i podstawowym. Filek szczególnie akcent kładzie na pojęciu odpowiedzialności i na sposobie jego pojmowania. Twierdzi on, że odpowiedzialność „niejako wpisana jest już w samą strukturę paradygmatu dialogicznego. Życie człowieka to nieustanne stawanie wobec zagadnienia, które kierowane jest do nas przez Ty innego człowieka” (s. 224). Otwierając się bowiem na wezwanie, odpowiadając na nie stajemy się zarazem odpowiedzialni. Taka odpowiedź nie jest oczywiście czysto werbalna, lecz jest faktycznym działaniem człowieka, angażującym go w całości. Muszę przyznać, że czuję ciągle niedosyt, kiedy czytam rozważania Filka poświęcone Lévinasowi. Z jednej strony podkreśla on ogromne znaczenie francuskiego filozofa dla etyki odpowiedzialności i umieszcza go w wielu swoich tekstach, z drugiej nie znalazłem adekwatnego rozwinięcia żywionego przez Filka przekonania. Tak jest i tym razem. Uwagi w kwestii niezwykle ważnego paradygmatu dialogicznego i filozofii odpowiedzialności myśliciela są bardzo skromne. Wypada więc żywić nadzieję, że następne dzieło Jacka Filka, filozofa dialogicznego i odpowiedzialności, zawierać będzie wystarczająco dużo miejsca dla E. Lévinasa i jego etyki rozumianej jako filozofia pierwsza. Sam Filek na zakończenie swej ciekawej i bogatej w różnorodność analizy książki twierdzi, że na pytanie, jak rozporządzać swoim życiem – które jest dla niego podstawowym pytaniem etyki – uzyskuje nową odpowiedź: bądź odpowiedzialny i rób, co chcesz.

MAREK DRWIĘGA
(Kraków)

ZARYS PODRĘCZNIKA DO ŻYCIA I DZIEŁA MARTINA HEIDEGGERA

Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014.

„Badamy drogi, którymi szedł ktoś inny,
tworząc swoje dzieło,
by poprzez zaznajomienie się z tymi drogami,
samemu wyruszyć.
Ten sposób postrzegania ma nas ustrzec
przed tym, żeby ujmować dzieło
jako coś skostniałego, stojącego nieruchomo,
niezmiennie.
Przez takie ćwiczenia będziemy mogli
uchronić się
przed podkradaniem się pod rezultat dzieła,
by szybko pozbiierać to, co z brzegu i z tym
uciec”.

Paul Klee

„Góry się wylaniają” – pod tym tytułem tygodnik „Der Spiegel” zapowiedział przewidzianą na rok 1975 edycję *Wydania dzieł wszystkich (Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand)* pism Martina Heideggera we frankfurckim wydawnictwie Vittorio

Klostermann¹. 85-letni wówczas autor ocenił ilość tomów wydania na 50. W samym wydawnictwie była mowa o 70 tomach. Kilka lat później wydanie oszacowano na 102 tomy, z których do tej pory ukazało się 96, co obejmuje ponad 30 000 stron.

Nowe, krytyczne, epokowe wydanie ożywiło na nowo dyskusję wokół jednego z najbardziej znaczących myślicieli filozoficznych 20. stulecia. Ruszyła lawina interpretacji. Oprócz opracowań szczegółowych tematów, raz po raz pojawiają się opracowania podręcznikowe i leksykograficzne. Do nich należy Helmuta Vettera podręcznik do życia i dzieła Heideggera. Podręcznik, skromnie zatytułowany *Zarysem*, jest rozumiany przede wszystkim jako orientacyjne kompendium do *Wydania dzieł wszystkich* i do osobno wydanych w ostatnich latach licznych pojedynczych tekstów oraz wielu tomów korespondencji.

Pierwsza część zarysu, *Synopsis* (porównawcze zestawienie tekstów), jest próbą ogólnego tematycznego zorientowania się w dziele Heideggera. W ośmiu głównych częściach pokazana jest jedność myślenia Heideggera, skupionego wokół centralnego pytania o bycie (*Seinsfrage*): Bycie; Świat i bycie; Bycie – w-świecie; Zwrot ku byciu; Bycie i nicność; Wydarzenie i bycie; Bycie w budowie; Dom bycia. Części główne *Synopsis* uzupełnione są o cztery *Exkurse*: Heidegger i teologia; Heidegger i sztuki; Filologia i nauki przyrodnicze; Medycyna, Psychiatria, Psychoterapia.

Część drugą, *Lemmata* (podstawowa forma kluczowych słów), tworzy *Leksykon Heideggera* z 245 hasłami od *Abendland* do *Zwischen*. Niektóre słowa kluczowe są przedstawione w formie artykułu zawierającego także hasła pokrewne. Hasła zawierają odnośniki do odpowiednich miejsc w pismach Heideggera.

Trzecia część, *Daten*, obejmuje trzy rozdziały: 1. Przegląd najważniejszych danych z życia i działalności Heideggera. 2. Krótkie biografie osób z najbliższego kręgu Filozofa. 3. Krótkie opisy zawartości tych tomów, które do tej pory ukazały się w *Wydaniu dzieł wszystkich* i uwagi do tekstów, jeszcze nie opublikowanych w *Wydaniu dzieł wszystkich*.

Czwarta część, *Appendices*, zawiera wykaz skrótów, bibliografię i register rzeczywo-
wy do pierwszej części.

Na kilka dni przed śmiercią Heidegger umieszcza na początku dzieł zebranych przewodnie słowa: „, Drogi – nie dzieła”. Wśród pozostawionych przez myśliciela notatek do słowa wstępnego do wydania całościowego, znaleziono następujący tekst:

Wydanie dzieł wszystkich (Gesamtausgabe) ma pokazać na różne sposoby: bycie w drodze, w polu drogi przemieniającego się pytania (*Fragen*) wieloznacznego pytania o bycie (*Seinsfrage*). *Wydanie dzieł wszystkich* ma przez to wprowadzić do podjęcia pytania, do współpytania i przede wszystkim do bardziej pytającego pytania. [...]. Chodzi o wzbudzenie zmagania się z pytaniem o rzecz myślenia (*Myślenie* jako odniesienie do bycia; Parmenides, Heraklit: *noein, logos*), a nie o oznajmienie zdania autora i nie o wyznaczenie punktu widzenia autora i nie o przyporządkowanie do szeregu innych historycznie wyznaczalnych stanowisk filozoficznych. Coś takiego jest oczywiście zawsze możliwe, zwłaszcza w epoce informacji, lecz dla przygotowania pytającego podejścia do rzeczy myślenia, jest to całkowicie bez znaczenia².

¹ Der Spiegel, Nr. 27/1974.

² M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Band 1, Gesamtausgabe, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 247–248.

Rozróżnienie na *drogi* i *dziela* jest znaczące dla pism filozoficznych Heideggera. Dzieła są zakończone i zamknięte. Na drogach wędrowiec jest w drodze, drogi pozostawiają myślenie w otwarciu. Także „*Bycie i czas* jest pewną drogą, a nie obudową (*Gehäuse*), a kto nie może iść, nie powinien w niej przechodzić do spoczynku. A mianowicie pewną drogą (*ein Weg*), a nie „tą” drogą („*der*” *Weg*), której w filozofii nigdy nie ma”³.

Droga myślowa Heideggera od początku nie jest jednoznaczna. Występują u niego różne drogi, które mogą stać także drogami okrężnymi lub drogami błędnymi – leśne przecinki (*Leśne drogi*, t. 5). Myślenie jest zawsze w drodze (*W drodze do języka*, t. 12), kierując się znakami przydrożnymi (*Znaki przydrożne*, t. 9) w „otwartość” (*ins Freie*). „Ale droga nie daje się tam planowo wytyczyć tak jak trasa. Myślenie składa hołd jednemu, chciałbym prawie powiedzieć, przedziwnemu budowaniu drogi”⁴. Heidegger mówi też czasami o „torze” jako o „torze widzenia” (*Blickbahn*)⁵ interpretacyjnego i w późniejszych pismach o myśleniu bycia samego, jako o „pytaniu w torze”⁶. Myślenie nie udaje się w przygotowaną drogę, ani nie jest błędnymi krokami po bezdrożach. Pytając – myśląc poruszanie się na drodze sprzeciwia się zarówno myśleniu systemowemu, jak i myśleniu pozbawionemu orientacji. „Droga myślenia nie ciągnie się skądś – dokądś, jak dobrze wyjeżdżona trasa, ani w ogóle sama w sobie nigdzie nie istnieje. Dopiero i wyłącznie pójście, tutaj myśląc pytanie, jest poruszaniem się na drodze (*Be-wegung*). Ono pozwala zaistnieć drodze”⁷. Ten charakter drogi myślowej należy do tymczasowości myślenia. O istnieniu drogi może wiedzieć tylko ktoś, kto sam udał się w drogę pytania i myślenia. Kto chce myśleć wraz z Heideggerem, musi przygotować się na drogę o długim dystansie.

Dosyć wcześnie wypowiada się Heidegger o „ruchach okrężnych myślenia”⁸. Potem mówi o kole, które jest „świętem myślenia”⁹. Poruszamy się myśląc po kole. Dokonanie ruchu okrężnego w myśleniu nie jest podyktowane koniecznością, ani niedostatkami, tylko siłą nośną, wynoszącą poza zwyczajność myślenia. To koło, nazywane przez Heideggera *kołem hermeneutycznym*, różni się od *circulus vitiosus* logiki. Nie ma tutaj mowy o *petitio principii*. Każdy krok poruszania się po kole zakłada poprzedni i antycypuje następny. Myślenie rzeczy cząstkowej bierze pod uwagę całość. Filozofowanie jest włączeniem się w ruch koła hermeneutycznego; koła widzenia, rozumienia i wyjaśniania. „Decydujące jest nie to, aby wyostać się z koła, lecz wejść

³ M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der Freiheit (1809)*, Band 42, Gesamtausgabe, Hrsg. I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, s. 111.

⁴ M. Heidegger, *Unterweg zur Sprache*, Band 12, Gesamtausgabe, Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinem Handexemplar, tamże, s. 105.

⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Band 62, Gesamtausgabe, tamże, s. 345.

⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Band 65, Gesamtausgabe, tamże, s. 4.

⁷ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Band 8, Gesamtausgabe, tamże, s. 174.

⁸ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Band 1, dz. cyt. s. 217.

⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Band 5. Gesamtausgabe, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren, tamże, 2003, s. 3.

do niego we właściwy sposób”¹⁰. Z wejściem do koła hermeneutycznego wiąże się praca fenomenologii hermeneutycznej, przemoc interpretacyjna (*Gewaltsamkeit der Interpretation*) i myślenie hermeneutyczne według zasady formalnego wskazania. Celem pracy fenomenologiczno–hermeneutycznej jest destrukcja metafizyki, powtórzenie założonego we wczesnym greckim filozofowaniu pierwszego początku i przygotowanie innego początku.

W kole hermeneutycznym myślenie staje się myśleniem pytającym. *Przewodnim i głównym pytaniem (Leit – Hauptfrage)* metafizyki Zachodniej jest pytanie: „Czym jest bytujące?” W przeciwieństwie do tego pytania, Heidegger stawia *podstawowe pytanie (Grund- frage)*: „Czym jest bycie?”

Postawione jest pytanie, czym jest bytujące? To, przekazane przez tradycję, ‘pytanie główne’ filozofii Zachodniej nazywamy pytaniem przewodnim. Lecz ono jest tylko *przedostatnim* pytaniem. *Ostatnie*, a to znaczy *pierwsze*, brzmi: Czym jest bycie samo? To pytanie, które jest na samym początku do rozwinięcia i do ugruntowania, nazywamy pytaniem podstawowym (*Grund-frage*) filozofii, ponieważ dopiero w nim filozofia przepytuje podstawę bytującego *jako podstawę*, a jednocześnie swoją własną podstawę i w nim się ugruntowuje¹¹.

Analityka *Dasein*, koniec metafizyki, onto-teologia greckiej filozofii i metafizyki Zachodniej, nieobecność Boga w epoce nihilizmu, pytanie o „przyszłego człowieka” i „ostatniego Boga” – to są tematy, które towarzyszą Heideggerowi na drodze do podstawowego pytania o bycie w ogóle.

Można wyróżnić cztery zasadnicze przeszkody utrudniające dostęp do tekstów Heideggera: 1. osobliwości językowe; 2. sposób interpretowania; 3. interpretacyjna przemoc; 4. dwuznaczność.

1. Do językowych osobliwości należą, na przykład, neologizmy: „*Diuidication*”, „*Preastruktion*”, „*Ruinanz*”, „*Darbung*”, „*Geworfenheit*”, „*welten*”, „*nichten*”. Często w tekstach występują kombinacje słów pochodzących z języka przedfilozoficznego. Są to rzeczowniki: „*Begegnisart*”, „*Bewandtniszusammenhang*”, „*In-der-Welt-sein*”, „*Zeugzusammenhang*”, „*Jemeinigkei*”, „*Möglichkeitscharakter*”, „*Verständiszueignung*”, „*Die Sorge*” jako „*Sich – vorweg-sein – im-schon -sein- in* jako *Sein – bei*”; czasowniki: „*durchherrschen*”, „*gegenwärtigen*”, „*mitbegegnen*”; przymiotniki: „*als – frei*”, „*bewadtmishaft*”, „*gewesend*”, „*innerzetig*”, albo „*zuhanden*”. Znaczenie potocznie używanych słów zostało terminologicznie przekształcone: „*Anzeige*”, „*Dasein*”,

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Band 2, Gesamtausgabe, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem „Hüttenexemplar”, tamże, 1977, s. 203. Podczas seminarium o Heraklicie, na postawione pytanie, jak jest możliwe wyjście z koła hermeneutycznego odpowiada Heidegger: „Wittgenstein mówi w ten sposób o tym. Trudność, wobec której stoi myślenie, może być porównana z człowiekiem znajdującym się w pokoju, z którego chce się wydostać. Najpierw usiłuje wyjść przez okno, które jest dla niego za wysoko. Potem próbuje wydostać się przez komin, ale ten jest dla niego za wąski. Jeżeli jednak tylko by się obrócił, to zauważyłby, że drzwi były zawsze już otwarte. – Jeżeli chodzi o koło hermeneutyczne, to poruszamy się w nim ciągle i jesteśmy w nim uwięzieni”. M. Heidegger, *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15, Hrsg. C. Ochwaldt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, s. 33.

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche I*, Gesamtausgabe, Band 6.1, Hrsg. B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, s. 64.

„*Befindlichkeit*”, „*Extase*”, „*Existenz*”, „*Lichtung*”, „*Ereignis*”, „*Machenschaft*”. Słowo „*Gestell*” stało się słowem „*Ge – Stell*”. Pojawiły się w myśleniu Heideggera nowe twory językowe, odbiegające znacznie znaczeniowo od form, z których zostały zbudowane: „*Gedanc*”, „*Gegnen*”, „*die Zeige*”, „*Bewegung*” (z drugim „e” umlaut). Wiele terminów tradycji filozoficznej otrzymało nowe znaczenie: „*Dasein*”, „*Existenz*”, „*Wesen*”.

2. Heideggera sposób interpretowania tekstów filozoficznych jest niedoścignony. Interpretacyjna praca Heideggera jest nie do przebicia. Jego tłumaczenia tekstów budzą czasami zastrzeżenia filologów, zwłaszcza filologów klasycznych. Filologowie nie mogą przy tym zapominać, że tłumaczenia są także interpretacjami. Jest rzeczą jasną, że wykładnia „nie zależy tylko od znajomości brzmienia słowa, lecz od istotności (*Wesentlichkeit*) prowadzącego ujęcia tego, co jest poezją, co historią, co prawdą, i co w ogóle „jest” i co jest jako „bycie” doświadczane”¹². Radykalna interpretacja filozoficzna nie zwalnia od solidnego filologicznego przygotowania. Filologiczne wyjaśnienie może rozmijać się z istotnym znaczeniem, jeżeli nie połączy się z filozoficzną pracą interpretacyjną.

3. Interpretowanie Heideggera naznaczone jest przemocą (*Gewaltsamkeit*), która ma za zadanie zakwestionować wstępne, potoczne, utarte, ogólnie przyjęte rozumienie. „Stąd analiza egzystencjalna ma ciągle charakter przemocy (*Gewaltsamkeit*) wobec roszczeń, względnie niskich wymagań potocznej wykładni i jej zadowolonego rozumienia samo przez się”¹³. Interpretacja potrzebuje przemocy, ponieważ *Dasein* skłania się konstytutywnie do upadku (*Verfallen*), ulega zrujnowaniu (*Ruinanz*) w niewłaściwość (*Uneigentlichkeit*) bycia¹⁴. Przemoc interpretacyjna nie dotyczy tylko potocznego rozumienia bycia, lecz także filozoficznych dogmatów tradycji filozoficznej, w szczególności tego, co bez pytania zakłada „sens bycia”.

W polu widzenia zwyczajnych i panujących definicji, w polu widzenia określonej przez chrześcijaństwo nowożytnej i dzisiejszej metafizyki, nauki o poznaniu, antropologii i etyki, nasza wykładnia musi jawić się jako samowolne przeinaczenie, jako winterpretowanie tego, co ‘dokładna interpretacja’ nigdy nie może stwierdzić. To się zgadza. Dla zwyczajnego i dzisiejszego przekonania to, co powiedziane jest w rzeczywistości tylko rezultatem tej już dosłownie zaistniałej przemocy i jednostronności Heideggerowskiej wykładni. Wolno i należy jednak zapytać: która wykładnia jest prawdziwa, ta, która przejmuję po prostu tor widzenia swego rozumienia, ponieważ się na niego dostała i nasuwa się jej jako znany i oczywisty; albo też ta wykładnia, która kwestionuje z gruntu nawykły tor widzenia¹⁵.

Dłatego Heidegger mówi:

[...] każda interpretacja potrzebuje z konieczności przemocy. Ta przemoc nie może być błakającą się samowolą. Siła uprzednio rozświetlającej idei musi napędzać i prowadzić wykładnię. Tylko dzięki jej sile interpretacja może odważyć się każdorazowo na

¹² M. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, Gesamtausgabe, Band 53, Hrsg. W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 157.

¹³ M. Heidegger, *Sein und zeit*, Band 2, dz. cyt., s. 413.

¹⁴ Por. tamże, §§ 38, 63.

¹⁵ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Hrsg. P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 184.

zuchwałę powierzenie się zakrytej wewnętrznej pasji dzieła, aby zostać przez nią wstawionym w to, co nie powiedziane i być zmuszonym do jego wypowiedzenia”¹⁶.

Heidegger dokonuje przemocy interpretacyjnej nie tylko na tekstach wczesnych greckich myślicieli: Anaksymander, Heraklit, Parmenides. Także jego interpretacje innych wielkich filozofów pełne są przemocy, na przykład: u podstaw filozofii transcendentalnej Kanta leży metafizyka skończoności, metafizyka Leibniza nie jest tak naprawdę monadologią, Nietzsche i Hölderlin są jedynymi wierzącymi w 19. wieku, Schelling stoi wyżej niż Hegel, a Husserl przez pierwsze 10 lat był neokantystą.

4. W nastawieniu Heideggera wobec filozofii można rozpoznać różne postaci dwuznaczności. Rozróżnia trzy formy dwuznaczności: „Dwuznaczność w filozofii w ogóle. Dwuznaczność w naszym filozofowaniu tu i teraz, w postawie słuchaczy i postawie nauczających. Dwuznaczność prawdy filozoficznej jako takiej”¹⁷.

A. Filozofia jest w ogóle dwuznaczna. Nie jest to wyrazem jej samowoli, ani niedostatku. Dwuznaczność należy do natury filozofii. Filozofia ma podwójną twarz. Może wystąpić jako nauka lub światopogląd. Różni się jednak od jednego i drugiego, zwłaszcza od pomieszczenia jednego i drugiego. „Tak filozofia krąży po rynkach w różnych przebraniach. [...] Jest ona tylko dla tego rozpoznawalna, kto stał się z nią najbardziej wewnętrznie spokrewniony”¹⁸.

B. Każda nauka filozoficzna i jej recepcja jest dwuznaczna. Czy filozofia może być takim samym przedmiotem nauczania na uniwersytecie, jak inne dyscypliny? Nauczający może podawać się za autorytet, ponieważ dysponuje znajomością terminologii i odpowiednią naukową aparaturą. Filozofia dzieli ludzi na pojedyncze *Dasein*. Jeżeli nauczający sami nie filozofują, to autorytet jest zawieszony w próżni. Jeżeli jednak filozofują, to autorytet jest niepotrzebny i pozbawiony sensu. Nauczający przyjmuje dwuznaczną postawę, „opuszczając samotność” i podając się za profesora. „Tak więc każdy wykład filozoficzny jest – czy byłoby to filozofowanie lub nie – dwuznacznym rozpoczynaniem, w taki sposób, jakiego nie znają nauki”¹⁹. Zarówno nauczający ulega dwuznaczności, jak i słuchający. Chociaż ten pierwszy w znacznie większym stopniu. Filozofia uwodzi do dwuznaczności. Nauczanie i słuchanie filozofii kusi do stwarzania pozorów.

C. Dwuznaczność prawdy filozofii. Dla Heideggera filozofia obchodzi każdego człowieka. „To, co obchodzi każdego człowieka, musi być dostępne dla każdego człowieka”²⁰. Jeżeli filozofia dotyczy każdego, to znaczy, że nie jest zarezerwowana tylko dla niektórych. Każdy może filozofować. Filozofia, która obchodzi każdego i jest dostępna dla każdego, poddana jest jednak kryterium codzienności. Dostępność uniwersalna do prawdy filozofii zawiera w sobie sposób, w jaki ta prawda jest każdemu dostępna. „To, co dostępne każdemu człowiekowi dyktuje, co może być w ogóle

¹⁶ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3. Text der Einzelausgabe mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, s. 202.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 22.

prawdą, jak musi wyglądać prawda w ogóle i następnie prawda filozofii²¹. Ponieważ dla wielu filozofia, która chce być tym, co „ostateczne, krańcowe”, powinna także być tym, co „najwyższe, najpewniejsze”²², dlatego szukają ideału, odpowiadającego ich rozumieniu filozofii jako nauki pewnej i ścisłej. Wydaje im się ten ideał znaleźć w matematyce. W istocie filozofii leży jednak dwuznaczność. Droga do prawdy filozoficznej jest inna. „Filozofia jest przeciwieństwem wszelkiego uspokojenia i ubezpieczenia”²³. Filozofia sąsiaduje z tym, co niepewne, niestabilne, otwarte. Nieustannie porusza się nad przepaścią błędzenia. Dwuznaczność filozoficznych pojęć prowadzi Heideggera do *formalnego wskazania* (*formale Anzeige*), centralnej zasady metodycznej myślenia fenomenologiczno-hermeneutycznego.

Po ukazaniu się *Gesamtausgabe* mówi się o trzech okresach myślenia Heideggera: wczesnym, środkowym i późnym. Wszystkie trzy okresy myślenia naznaczone są szczególną relacją do tradycji filozoficznej. Jeżeli w pierwszym okresie Heidegger usiłuje dokonać destrukcji metafizyki, w środkowym okresie przezwyciężenia (*Überwindung*, *Verwindung*) tradycyjnej metafizyki, to w późnym okresie wyobcowuje się z niej. Teksty z tego ostatniego okresu, zaliczane do myślenia bycia lub myślenia bycia jako wydarzenia (*Ereignis – Denken*): *Beiträge zur Philosophie, Die Geschichte des Seins, Über den Anfang, Zum Ereignis – Denken, Besinnung, Die Stege des Anfangs, Gedachtes*, świadczą o tym, że myślenie Heideggera znalazło się poza tradycyjnym dyskursem filozoficznym²⁴. Myślenie Heideggera dotknęło granicy tego, co daje się powiedzieć. W jakiej mierze Heidegger wyobcował się z tradycji filozoficznej i jak dalece oddalił się od niej, pokazują pasaż z *Beiträge zur Philosophie* (drugiego co do ważności dzieła po *Sein und Zeit*) o „przyszłym człowieku” i „ostatnim Bogu”:

Ci przyszli ostatniego Boga będą, w spieraniu się tego sporu (między ziemią i światem), wywalczać wydarzenie i przypominać sobie, w najdalszym spojrzeniu wstecz, największe stworzone jako spełnioną jednorazowość i jedyność bycia. Obok tego, to, co masowe opuści wszystkie knowania swojego szalu i zmyje wszystko niepewne i połowiczne, wszystko, co się pociesza tylko tym dotychczasowym²⁵.

Dziś są już nieliczni spośród tych przyszłych. Ich przeczuwanie i szukanie jest zaledwie rozpoznawalne dla *nich* samych i ich prawdziwy niepokój; ale ten niepokój jest spokojną stałością rozszczępienia. Niesie ona pewność, która jest trafiona przez najbardziej nieśmiało i najdalsze skinienie ostatniego Boga i wystawiona naprzeciw napaści wydarzenia²⁶.

Nieliczni przyszli należą do tych istotnie niepozornych, którzy nie mają żadnej publiczności, lecz którzy, w swojej wewnętrznej piękności, skupiają przebliski ostatniego Boga i ponownie nielicznym i rzadkim podarowują w odbiciu. Wszyscy oni ugruntowują *Da – sein*, przez które faluje harmonia bliskości Boga, która nie wznosi

²¹ Tamże, s. 23.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 28.

²⁴ Jak bardzo samotność Nietzschego stała się losem Heideggera pokazuje to, że nawet z najbliższymi uczniami nie rozmawiał na temat swoich tekstów z tego czasu.

²⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Band 65, dz. cyt., s. 399.

²⁶ Tamże, s. 400.

się ponad i też nie zatapia, tylko przyjęła za swoją najbardziej jedyną przestrzeń falowania niezłomność najbardziej wewnętrznej nieśmiałości. Da – sein – przesunięcie się wszelkich odniesień oddalenia i bliskości (napaści) ostatniego Boga²⁷.

Heidegger myśli i pisze po niemiecku, w języku, w którym wolność wypowiedzenia się jest bardzo duża. Ale ta wolność pozostaje w granicach języka rodzimego, w granicach jego pola semantycznego. Heidegger odkrył możliwość znaczeń, które mają słowa potoczne, możliwość sensu, który pozyskuje się ze słownych połączeń. Odkrył powiązania znaczeniowe, które posiadają słowa w tekstach poetów i myślicieli, aby wyartykułować własne myślenie. Myślenie Heideggera cierpiało cały czas na własny niedostatek słowa, który pchał go do szukania nowych sposobów wypowiedzi. Pragnienie zrozumienia, które także jest obecne w jego najbardziej osobliwych tekstach, stoi w konflikcie z zuchwałością myślenia. Granice prozy filozoficznego języka zostają przekroczone przez filozoficzne poetyzowanie. Heidegger musiał poetyzować filozoficznie, aby wypowiedzieć sens pomyślanego, nawet jeżeli miał przez to pożegnać się z tradycją filozoficzną Zachodu.

Książka Helmutha Vettera, mimo, że jest *tylko* opracowaniem podręcznikowym, pokazuje niezwykle skomplikowanie i złożoność myślenia Heideggera. Leksykon ten nie jest wolny od braków. Pomija niektóre kluczowe słowa. Nie zawsze podaje wszystkie odniesienia słowa kluczowego w tekstach oryginalnych. To nie obniża jednak jego nadzwyczajnej wartości pomocniczej dla badań nad myśleniem mistrza myślenia.

KAROL MICHALSKI
(Rastenfeld)

HESCHEL. WPROWADZENIE DO MYŚLENIA O CZŁOWIEKU

Abraham Joshua Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. Katarzyna Wojtkowska, Punctum. Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Warszawa–Łódź 2014, s. 199.

Ta niewielka książeczka zawiera kwintesencję filozofii człowieka, napisaną prosto i zwięźle, niemal aforystycznie. Treść ujęta w pytania, ale pozostawione nie bez odpowiedzi. Prawie bez przypisów i odniesień, chyba że do Biblii. W tle czuje się zaplecze filozoficzne: Heidegger, egzystencjalizm, filozofia dialogu, przede wszystkim jednak inspiracją i punktem odniesienia jest tradycja biblijna, inspirująca współcześnie różnorodną myśl żydowską.

Styl przezroczysty i prosty, nie stawiający oporu, jest zasługą Autora, ale także, oczywiście, Tłumaczki.

Książka jest pierwszą z zamierzonej serii, której hasłem będzie tytułowe pytanie pracy Heschela: Kim jest człowiek? Odpowiedzi na to pytanie udzielać będą przedstawiciele rozmaitych dziedzin nauki, humaniści i przyrodnicy, z różnych stron podcho-

²⁷ Tamże.

dążących do tego problemu. „Seria nasza ma być platformą dialogu skupionego wokół tego pytania, a każdy Czytelnik aktywnym uczestnikiem tego dialogu” (s. 20) – piszą Wydawcy.

Człowiek, według Heschela, jest przede wszystkim problemem. Problem to więcej niż pozostające na płaszczyźnie intelektu pytanie. Problem angażuje całą osobę i całą sytuację, w której osoba tkwi. Sytuacje bywają trudne, skrajne, ale nawet w zwykłym, codziennym życiu wystarczy zajrzeć pod powierzchnię, żeby dotknąć „żałoby, nieszczęścia, niepewności, lęku i bólu” (s. 44). Myślenie rodzi się zatem z potrzeby, żywej i pilnej. Samo nasze ludzkie bycie nie jest czymś oczywistym i naturalnym, nieustannie zadziwia i każe człowiekowi pytać o samego siebie i siebie kwestionować. Podstawowe pytanie to nie tylko, kim jestem, ale też po co, jakie jest moje powołanie, kim mogę być, co mogę i powinienam, jak mam żyć. A to, kim się stajemy, wynika z tego, co o sobie myślimy. Myślenie i pytanie jest ludzkim sposobem bycia, natura ludzka jest mniej ważna, ważniejsze to, co człowiek czyni ze swoją naturą (s. 36).

Można powiedzieć, że różnica między bytem ludzkim a zwierzęcym polega nie tyle na „co” każdego z tych bytów, ile na „jak”, na sposobie bycia, który polega na odnoszeniu się do siebie, pytaniu o siebie, samoświadomości i samowiedzy.

Stawiając w tej książce pytania o człowieka, Autor to właśnie podejmuje: bycie sobą na sposób ludzki. Wiedza, zrozumienie, które się pojawia, jest samowiedzą. Pytanie jest przywoływaniem odpowiedzi. Myślenie o sobie to nie spekulacja, ale namysł, zgłębianie. Odpowiedzi przychodzą jakby same, wyłaniają się, odsłaniają.

Heschel podkreśla wyjątkowość człowieka, to, że każdy jest i czuje się niepowtarzalny, każdy jest jednostką, ma twarz i imię, które są symbolami tej niemożliwej do wyrażenia jednorazowości. Bycie ludzkie to nieustanna nowość, niespodzianka, to wydarzenia, dramatyczność, a nie powtarzalność i proces, które właściwe są stronie biologicznej człowieka, jego zwierzęcości. Byt ludzki jest dynamiczny, czynny, decyduje o sobie, swoich działaniach; jest czymś innym i czymś więcej niż bytem substancjalnym, rzeczą. Człowiek jest niegotowy, nieostateczny, zmienia się. (Prosiłoby się, żeby użyć pojęcia „wolność”, czego jednak Heschel nie robi.)

Pytanie o siebie i o sens ludzkiego bycia prowadzi do odkrywania, że bycie ludzkie jest tajemnicą, że to, o co pytamy, przekracza nas, nie możemy uchwycić tego, czym jesteśmy. Sens, którego szukamy, nie zależy od nas, nie jest przez nas tworzony, ale nas ogarnia: „człowiek nie może udowodnić transcendentnego sensu. On sam jest przejawem transcendentnego sensu” (s. 118).

Potrzeba sensu przejawia się także jako potrzeba – bycia potrzebnym. Bycie sensowne to bycie komuś potrzebne. Nie tylko mnie, także innym ludziom, wreszcie potrzebne samo w sobie.

Człowiek kieruje się poza siebie – myśląc, pytając, stając się, wykracza poza siebie i nie ma w tym granic (bo osoba, inaczej niż rzecz, jest bezgraniczna – s. 63). Napotyka jednak coś, czego nie może osiągnąć, nazwać to można świętością. Święte jest życie ludzkie „życie to nie jest coś nabytego lub posiadanego. Życie jest czymś, czym ja jestem. [...] nie jest moją własnością” (s. 93).

Pogodzenie się z tym, że jest coś, czym nie możemy dysponować i uznanie świętości to przeciwieństwo woli mocy, pisze Heschel. Ale dzięki temu można odkryć inny wymiar rzeczywistości, odnaleźć to, co drogocenne: „Mieć poczucie sacrum [...] to mieć poczucie tego, co drogie Bogu” (s. 94).

Teraz można popatrzeć na człowieka jakby z drugiej strony – nie tylko on szuka, potrzebuje, pyta, ale jest też potrzebny, jest drogocenny, jest proszony, wezwany, do niego kieruje się żądanie, rozkaz. Te określenia stosują się do samej egzystencji ludzkiej, do ludzkiego sposobu istnienia.

Człowiek istnieje jako wezwany to znaczy też, że może być czymś więcej, że jest ku czemuś skierowany, czemuś, co ma zostać odkryte, podjęte, rozumiane i realizowane.

Chodzi też Heschelowi o podkreślenie, że sens, czy transcendencja, czy też świętość nie jest naszym wytworem, ani naszą projekcją. To nie „wola mocy” jest źródłem. Gdyby tak było, byłibyśmy zamknięci w sobie. To, co najważniejsze, przychodzi do nas samo. Wobec tej Obecności pojawiają się uczucia bojaźni, zdumienia i czci.

Te słowa: wezwanie, żądanie, rozkaz, prośba używane są także po to, żeby wskazać na wymiar osobowy relacji z tym, co nas przekracza. Osobowy byt ludzki nie jest wezwany przez coś nieosobowego, lecz przez Kogoś.

Człowiek odpowiada posłuszeństwem i wdzięcznością. Dlaczego Heschel tak szybko przechodzi od wezwania i rozkazu do wdzięczności? Wdzięczność jest elementem odniesienia do czegoś, co już zastajemy, jako nam dane i jako wartościowe. Czymś danym jest tu bycie ludzkie, sensowne i potrzebne. Posłuszeństwo oznacza też słuchanie. Chodzi o usłyszenie wezwania i odpowiedź na nie.

Nagromadzenie określeń dość rozmaitych: rozkaz i prośba, żądanie i potrzeba, sugeruje, że są one przede wszystkim sposobami wyrażania tego, co trudno jest dokładnie opisać: relacji Boga i człowieka. Heschel nazywa ją partnerstwem (s. 132). Ważne jest podkreślenie, że Bóg też jest stroną zaangażowaną – interesuje się człowiekiem, zna go, potrzebuje i troszczy się o niego. Toczy się tu rozmowa, dyskurs wydaje się oparty na podległości, ale w rzeczywistości jest tu wymiana i wzajemne zaangażowanie i zobowiązanie.

Bóg jest tu pierwszy, to On poszukuje człowieka, nasze pytanie, nasze poszukiwanie już jest odpowiedzią. „Biblia utrzymuje, że pytanie o Boga jest pytaniem Boga” (s. 131). Podobna myśl jest podstawą filozofii Boga Schelera.

Tylko człowiek, który odczuwa cześć i wdzięczność, zdolny jest do świętowania. Świętując wyraża te uczucia wobec tego, co niewysłowione i przywołuje Bożą obecność. „Świętować to partycypować w większej radości, uczestniczyć w wiecznym dramacie” (s. 196). Bez tego nie doświadczy się sensu egzystencji. Pozostaje wtedy tylko rozrywka.

Myśl Heschela powstaje w czasach, jak pisze, „zaćmienia człowieczeństwa”, w czasach raczej pogardy i potępienia dla człowieka, niż podziwu. W czasach, kiedy pojawia się potrzeba „dowodów na istnienie człowieka”, bo nawet ono bywa podważane. (można tu przywołać podobne intuicje Józefa Tischnera w książce *Spór o istnienie człowieka*.)

Heschel nie skupia się na polemice z innymi nurtami myśli współczesnej, wyraźnie jednak widać, czemu się przeciwstawia – redukowaniu człowieka do tego, co biologiczne, społeczne, do jakiegokolwiek systemu czy sieci relacji. Człowiek nie jest zwierzęciem – ma jeszcze inny, niesubstancjalny wymiar: myślenie, samoodniesienie i potrzebę sensu. Traktowaniu człowieka jako elementu zbiorowości Heschel przeciwstawia bezcenneść tego, co jednorazowe, nieredukowalność wewnętrznej samotności i odrębności jednostki, jej pierwszeństwo w stosunku do społeczeństwa.

Heschel ufa ludzkiej potrzebie transcendencji i sensu. Są one dla niego odpowiedzią na już wcześniejsze wezwanie. Wbrew wszelkim koncepcjom, traktującym sens jako ludzki wytwór, projekcję, czy produkt woli panowania, człowiek Heschela jest wezwany; nie on odnajduje, ale jest odnajdywany, przywoływany. Przyjęcie tego wydaje się niemożliwe bez perspektywy wiary religijnej. Choć może odwrotnie – nie tyle zakłada wiarę, ile ją warunkuje?

Maria Małgorzata Baranowska
(Kraków)