

STANISŁAW ŁOJEK

(Kraków)

CO UJAWNIAJĄ NASTROJE? HEIDEGGER O ZDZIWIENIU I TRWODZE

W tekście *Grundfragen der Philosophie*¹ Martin Heidegger zauważa, że choć od dawna wiemy, iż Grecy uznawali zdziwienie (*thaumazein*) za „początek” filozofii, tłumacząc zazwyczaj *thaumazein* jako ciekawość (*Neugier*) i uznając za coś zwyczajnego oraz oczywistego, zamykamy sobie dostęp do pierwotnego rozumienia tego słowa oraz do wyrażanego w nim doświadczenia². Mówiąc, iż *thaumazein* stanowi początek filozofii, wprawia ją w ruch, Grecy wskazywali na to, co określa jej istotę. Dopóki jednak to greckie słowo będziemy pojmowali potocznie, właśnie jako ciekawość, istota filozofii pozostanie przed nami zakryta. Nie zdołamy bowiem uświadomić sobie, „jak definitywnie poprzez wskazanie na *thaumazein* jako źródło filozofii ujawnia się właśnie jej niewyjaśnialność, niewyjaśnialność w tym sensie, że wyjaśnianie oraz chęć wyjaśniania właśnie tutaj stają się błędem”³.

Ciekawość jest czymś, co chcemy zaspokoić, szukając wyjaśnienia. Zdziwienie natomiast jest stanem, którego trwanie jest czymś pożądanym. Gdyby zatem początkiem filozofii była ciekawość, działalność filozoficzną należałoby pojmować jako dążenie do posiadania ostatecznych odpowiedzi na wysuwane przez ciekawość pytania. Natomiast jeśli jej właściwym początkiem jest zdziwienie, to filozofowanie

¹ Jest to zapis cyklu wykładów wygłoszonych pod tym samym tytułem na uniwersytecie fryburskim w semestrze wiosennym 1937/1938, który został wydany pośmiertnie w roku 1984 jako tom 45 „zbiorowej edycji” (*Gesamtausgabe*) Heideggera.

² Tamże, s. 156. O zdziwieniu jako początku filozofii mówi Platoński Sokrates w *Teajecie* (115d); w podobny sposób w *Metafizyce* (982b) wypowiada się Arystoteles.

³ Tamże.

będzie raczej trwaniem w zapytywaniu. Trwaniem, które we wszystkich ostatecznych odpowiedziach, w niepodważalnych prawdach o rzeczywistości widzi coś, co poprzez wyjaśnianie odziera rzeczywistość z posiadających moc wprawiania nas w zdziwienie nadzwyczajności i cudowności:

To, co na początku było u Greków trwaniem w zdziwieniu wobec tego, co jest, przemienia się następnie w całkowite odsłonięcie wobec tego, co skryte i niepewne, tzn. godne zapytywania (*Fragwürdige*). Zapytywanie nie jest już wówczas jedynie pierwszym krokiem, ustępującym miejsca odpowiedzi jako wiedzy, lecz samo staje się najwyższą postacią wiedzy. Zapytywanie rozwija następnie najbardziej własną moc ujawniania tego, co istotowe we wszystkich rzeczach⁴.

Zdziwienie, w odróżnieniu od ciekawości, cechuje nie tylko trwałość, ale także głębia oraz uniwersalność: wyrastające ze zdziwienia zapytywanie odsłania to, co istotowe we wszystkich rzeczach. Przy czym odpowiednio nastrojone (przez zdziwienie właśnie) zapytywanie jest „najwyższą postacią wiedzy” o wszystkich rzeczach. Nastroju zdziwienia nie można więc sprowadzać do czysto subiektywnego wewnętrznego przeżycia, które w celu uzyskania obiektywnej wiedzy powinno być pomijane. Nastrojenie nie tylko warunkuje tego rodzaju wiedzę, ale samo jest też poznawaniem.

Zdziwienie (*Erstaunen*) jest według Heideggera podstawowym nastrojeniem (*Grundstimmung*): czymś, co otwiera nas na rzeczy i przez to umożliwia doświadczanie ich w ich prawdzie. Przy czym nastrój zdziwienia nie jest chwilowym stanem, w jaki moglibyśmy być wprawiani przez taką a nie inną rzecz, lecz stałą dyspozycją człowieka wobec bytu jako całości. A skoro tak, to nastrój ów nastraja człowieka w całości, określa samą jego istotę. Należy go zatem rozpatrywać w kontekście zapytywania o bycie, które z kolei z konieczności zawiera w sobie zapytywanie o to, kim jest człowiek.

I.

Bycie i czas ukazuje nastrój jako trwały, „pierwotny” stan, który umożliwia nie tylko „teoretyczne” poznawanie, ale w ogóle doświadczanie rzeczywistości:

Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na... Bycie nastrojonym nie odnosi się pierwotnie do czegoś duchowego,

⁴ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Rede gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. Mai 1933) [w:] GA 16, s. 111.

nie jest nawet żadnym stanem wewnętrznym, który by się później w jakiś zagadkowy sposób uzewnętrzniał, zabarwiając rzeczy i osoby. [...] Jest on egzystencjalnym podstawowym rodzajem jednakowo pierwotnej otwartości świata, współjестestwa i egzystencji, jako że ta z istoty sama jest byciem-w-świecie⁵.

Będący-w-świecie człowiek (a człowiek *jako* człowiek zawsze jest w-świecie) pozostaje z góry otwarty na całość. A ponieważ otwieranie na całość dokonuje się poprzez nastrój, będąc (w świecie) zawsze jesteśmy tak a tak nastrojeni. Tylko poprzez nastrojone otwieranie rzeczy mogą się nam jawić *jako* takie a takie, mogą nas dotyczyć, co z kolei sprawia, że możemy je napotkać, doświadczyć oraz poznać (napotkanie rzeczy jest wstępnym i koniecznym warunkiem każdego, również pozornie nienastrojonego, „czystego” poznania). Dzieje się tak między innymi dlatego, że żadna rzecz nie może być dla nas taką-a-taką rzeczą sama w sobie, lecz jedynie w kontekście całości. Napotkanie przez nas takiej-a-takiej rzeczy wymaga zatem jakiegoś przed-rozumienia całości: tego czym i jak jest wszystko, co jest. Słowo „przed-rozumienie” może być mylące, ponieważ owa dana nam całość nigdy nie jest dogłębnie przez nas poznana i zrozumiana⁶. Niemniej jednak *jest* nam dana..., w nastroju:

Między ujmowaniem całości bytu w sobie a znajdowaniem się wśród bytu w całości zachodzi istotna różnica. Ujęcie bytu w całości jest z zasady niemożliwe. Tymczasem o tyle, w tej mierze, w jakiej jesteśmy przytomni, znajdujemy się wśród bytu w całości. [...] „Całość” ta ogarnia nas nawet wtedy i właśnie wtedy, gdy nie jesteśmy zajęci ani rzeczami, ani sobą; ma to miejsce na przykład w przypadku prawdziwego znudzenia. [...] Tego rodzaju nastrój, w którym komuś „jest” tak lub inaczej, pozwala nam – gdy jesteśmy nim przeniknięci – znaleźć się wśród bytu w całości. Rola tego aspektu nastroju – nazwijmy go nastrojeniem [*Befindlichkeit*] – polega nie tylko na tym, że odsłania on przed nami każdorazowo na swój sposób byt w całości; odsłanianie to bowiem, nie będąc bynajmniej czystym przypadkiem – jest zarazem podstawowym momentem dziania się naszej przytomności⁷.

II.

Na czym polega otwierająca nas na byt w całości moc nastrojów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się bliżej innemu podstawowemu nastrojowi — nastrojowi trwogi. Otóż trwoga (*Angst*), po-

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 194–195.

⁶ Tamże, s. 193.

⁷ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 14–15.

wiada Heidegger, w odróżnieniu od lęku (*Furcht*), nie odnosi się do niczego konkretnego, lecz zawsze do totalności:

„Przed czym” trwogi jest zupełnie nieokreślone. Ta nieokreśloność nie tylko pozostawia bez rozstrzygnięcia, który wewnątrzświatowy byt zagraża, ale i oznacza, że byt wewnątrzświatowy w ogóle nie jest tu ważny („*relevant*”). Nic spośród tego, co w obrębie świata poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła. Odkryty wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i obecne, jest jako taki w ogóle bez znaczenia. Zapada się on w siebie. Świat ma charakter czegoś zupełnie nieoznaczonego⁸.

Nieoznaczoność ogarnia całość, w której nie tylko poszczególne rzeczy tracą swą odrębność, ale zanika również podział na subiektywne i obiektywne, ponieważ podmiot i przedmiot stapiają się w niezróżnicowaną jedność:

Jesteśmy „zawieszeni” w trwodze. Mówiąc wyraźniej, trwoga trzyma nas w takim zawieszeniu, ponieważ powoduje wyslizgiwanie się bytu w całości. Stąd to my sami, ci oto bytujący ludzie, znajdując się wśród bytu, wyslizgujemy się razem z nim. Oto dlaczego w istocie rzeczy nie „mnie” czy „tobie” jest nieswojo, ale jest tak „komuś”. Wstrząsane w swym zawieszeniu pozostaje tu tylko czyste bycie — oto czysta przytomność, która nie może oprzeć się o nic⁹.

Ponieważ nieoznaczoność, którą odsłania trwoga, ma charakter totalny, wypada zgodzić się z Heideggerem, iż „trwoga ujawnia nicość”¹⁰. Należy jednak od razu zapytać o to, *czym jest* nicość ujawniana w trwodze. Ponieważ w trwodze dochodzi do zaprzeczenia bytu w całości, w którym to zaprzeczeniu ujawnia się nicość, byt w całości musi być dany uprzednio: przed odnoszącym się do niego zaprzeczeniem¹¹. Samo zaprzeczenie nie sprawia oczywiście, że oto istniejąca fizycznie całość w momencie zaprzeczenia przestaje fizycznie istnieć. Heidegger uzasadnia to twierdzenie fenomenologicznie, zwracając uwagę, że trwożenie się polega również na tym, iż wobec bytu w całości trwoga czuje się całkowicie bezsilna¹². Poczucie bezsilności mogłoby wyjaśniać kolejną, ujawnianą fenomenologicznie, właściwość trwogi, tę mianowicie, że trwoga „cofa się”¹³. Ale Heidegger dostrzega w owym ruchu, który

⁸ *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 264.

⁹ *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 14.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże.

„wprawdzie nie jest już ucieczką, lecz zaklętym spokojem”¹⁴, jeszcze coś innego. Tak jak nicość nie jest unicestwieniem bytu w całości, tak też nie może być wynikiem zaprzeczania. Owszem, w trwodze dochodzi do zaprzeczania bytu w całości, ale zaprzeczanie to jest wtórne, „albowiem nicość nadeszła już wcześniej”¹⁵.

Skoro nicość jest wcześniej aniżeli zaprzeczanie, a właściwe trwodze cofanie się wywodzi się z nicości, to należy uznać, że „w trwodze napotykamy nicość wraz z bytem w całości”¹⁶. Nicość *ujawnia się* w trwodze (nie jest więc wytworem trwogi), i ujawnia się zawsze *wraz* z bytem w całości. Nicość nie jest więc ani „czymś”, co pozostaje po unicestwieniu lub zaniknięciu bytu w całości, ani „czymś”, co byłoby składową bytu w całości. Przeciwnie, „nicość [...] ujawnia się wraz z bytem i w nim o tyle o ile jego całość wymyka się i wyslizguje”¹⁷. Nicość nie jest rezultatem ani unicestwienia bytu w całości, ani jego zaprzeczania. Również trwoga bynajmniej nie „powołuje do istnienia” nicości, a jedynie ją ujawnia. Nicość ujawnia się właśnie w trwodze, ponieważ ta trwoży się wobec bytu w całości, a trwoży się dlatego, że byt ów „wymyka się i wyslizguje”. Wiemy już, że takie wymykanie się i wyslizgiwanie oznacza, iż świat staje się całkowicie nieoznaczony, w wyniku czego wszystko, co jest, traci jakikolwiek sens i znaczenie:

„*Przed czym*” trwogi jest świat jako taki. Zupełna nieoznaczoność, która daje o sobie znać w „nic” i „nigdzie”, nie oznacza nieobecności świata, lecz stwierdza, że wewnątrzświatowy byt jest w sobie samym zupełnie bez znaczenia, iż na gruncie tej nieoznaczoności tego, co wewnątrzświatowe, narzuca się już tylko świat w swojej światowości¹⁸.

Świat, przed którym cofa się trwoga, to „całokształt powiązań” wszystkiego, co jest. Zazwyczaj (czyli *nie* w sytuacji trwogi) jedno-czy on nieprzebraną wielość oraz różnorodność rzeczy, udzielając im wszystkim określonego znaczenia. Świat to struktura sensu, która spaja ze sobą wszystko, określając „jak” bytu w całości. Ponieważ żaden napotykany przez nas byt w żadnym momencie nie jest napotykany jako po prostu obecny, lecz zawsze jako taki a taki, określone wstępne rozumienie każdego konkretnego bytu jest konieczne, by mógł on w ogóle zostać przez nas napotkany. Ale wstępne czy też pierwotne rozumienie

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 264–265.

każdego konkretnego bytu (tego, że jest taki a taki) nie jest możliwe w odosobnieniu, występuje zawsze w sieci znaczeniowych powiązań, która obejmuje wszystkie byty, gdyż jest rezultatem przed-rozumienia całości:

Sam świat nie jest bytem z wnętrza świata, a jednak określa on ten byt tak bardzo, że tylko wtedy, gdy świat „istnieje”, byt może być spotykany, a odkryty, może się ukazywać w swoim byciu¹⁹.

Byt wewnątrzświatowy nie jest więc czymś po prostu obecnym, lecz czymś, co jest zawsze takie a takie (i tylko dlatego może być napotkane) dzięki temu, że tkwi w (zwanej światem) całościowej strukturze sensu. Nicość ujawniana w trwodze to zatem brak – brak sensu, bezsens ogółu wewnątrzświatowego bytu i, tym samym, każdej poszczególnej wewnątrzświatowej rzeczy. „Byt się wyslizguje” znaczy: cokolwiek jest takie a takie i tak a tak, przestaje być dla nas oczywiste i w braku oczywistości traci jakiegokolwiek znaczenie.

III.

Wszystkie określenia, które na co dzień odnoszą się do bytu i nadają mu sens, w trwodze ulegają zawieszeniu, nie dotyczą już ani bytu w całości ani poszczególnych bytów; wszystkie, z wyjątkiem jednego: tego, mianowicie, że byt jest, a nie... nie jest. Ale czyż to określenie, a raczej: fakt, nie jest właśnie na co dzień czymś doskonale nam znanym? Nie, odpowiada Heidegger, na co dzień bowiem, zaabsorbowani bytem i tylko bytem, i w tym zaabsorbowaniu uznający za oczywiste, że byt jest oraz że jest taki a taki, w ogóle nie dostrzegamy zdumiewającej nadzwyczajności tego, że raczej jest coś (byt) aniżeli nic. Na ogół owa nadzwyczajność pozostaje przed nami zakryta, a ujawnić się może dzięki doświadczeniu nicości; takiemu, jakie dokonuje się w trwodze:

W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To «nie zaś nicością», przez nas wypowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnienie się bytu w ogóle; istota tej pierwotnie niestwiągłej nicości polega na tym, że to dopiero ona stawia przytomność wobec bytu jako takiego²⁰.

¹⁹ Tamże, s. 102.

²⁰ *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 18.

W wykładzie zatytułowanym *Wprowadzenie do metafizyki* Heidegger pogłębia ten temat wprowadzając zasadnicze rozróżnienie między dwoma podobnie brzmiącymi pytaniami o bycie bytu w całości²¹. Pierwsze z nich, „Dlaczego jest w ogóle byt?”, porusza się wyłącznie w obrębie bytu, który jest już nam z góry dany i, przynajmniej do pewnego stopnia, znany. Pytanie to jest pytaniem o podstawę bytu w całości, czyli, w ostatecznym rachunku, o wyższy czy też najwyższy byt, który na swój sposób warunkuje wszystko, co jest. Poszukiwana poprzez takie zapytywanie podstawa bytu nie jest więc poza bytem; zwracając się ku niej nie wychodzimy poza krąg tego, co nam z góry dane, co uznajemy za zasadniczo nam znane. Nie ma więc żadnego powodu, by to, co jest, podawać w wątpliwość, by rzeczywiście stawiać pod znakiem zapytania to, że jest oraz że jest takie a takie. Nie ma bowiem żadnego *poza* bytem, które mogłoby być punktem wyjścia i odniesienia dla takiego zapytywania.

Ponieważ cała dotychczasowa metafizyka pytała o bycie bytu w ten właśnie sposób, pozostawała w istocie, wbrew przydanemu sobie mianu, „fizyką”²². Autentyczna *metafizyka* musiałaby znaleźć oparcie „poza” bytem, Heidegger uważa jednak, iż do tej pory nigdy się to nie udało. Aby właściwie ocenić znaczenie tego stwierdzenia, należy dodać, iż jego zdaniem (wyrażanym wprost w późniejszych pismach) w metafizyce, a dokładniej: w metafizykach, ujawnia się dziejowa w swej istocie i gruntująca kolejne epoki prawda o bycie w całości²³. To dlatego poszczególne metafizyki pozostają w ścisłym związku z następującymi po sobie epokami, wyrażając teoretycznie powszechne w danym okresie poglądy na to, czym i jak jest byt w całości.

Metafizyka chrześcijańska – z fundamentalną ideą, że wszystko, co jest, jest bytem stworzonym (z wyjątkiem, rzecz jasna, samego Stwórcy) — jest być może najbardziej oczywistym przykładem tej zależności. Dla naszych rozważań jest ona szczególnie istotna również z tego względu, że właśnie poprzez odwołanie się do niestworzonego Stwórcy wszystkiego wprowadza pojęcie transcendencji, czyli wyraźne odniesienie do czegoś, co jednak jest „poza”.

²¹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 30 i n.

²² Tamże, s. 22.

²³ „Wszelkie zachodnie myślenie, od Greków do Nietzschego, jest myśleniem metafizycznym. Każda epoka dziejów Zachodu ma podstawę w każdorazowej metafizyce”. M. Heidegger, *Wola mocy jako poznanie*, przeł. P. Graczyk [w:] tegoż, *Nietzsche* t. I, Warszawa 1998, s. 480.

No właśnie: *jest*. Chrześcijańska metafizyka ujmuje co prawda nicłość jako całkowitą nieobecność bytu (co między innymi odróżnia ją od metafizyki starożytnej)²⁴, ale dotyczy to jedynie bytu pozaboskiego; sam Bóg nie tylko istnieje, ale istnieje w sposób konieczny. Również ona zatem pozostaje w kręgu wyznaczonym przez omawiane przez nas pytanie („Dlaczego jest w ogóle byt?”). Również dla niej, jak dla każdej z dotychczasowych metafizyk, byt jest czymś z góry danym, i jak każda z dotychczasowych metafizyk usiłuje ona znaleźć dlań najwyższą podstawę w tym, co będąc najbardziej bytujące gruntuje byt jako całość, w sposób ostateczny uzasadnia to, że jest i jak jest.

Aby w zapytywaniu rzeczywiście wykroczyć poza byt, należałoby pytać inaczej niż dotychczasowa metafizyka, inaczej niż zapytywano i zapytuje się zazwyczaj. Pytanie: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” z pozoru niewiele różni się od rozważanego wyżej „metafizycznego” pytania: „Dlaczego jest w ogóle byt?”. Czy zatem ów skromny dodatek: „a nie raczej nic”, mógłby być tyle na znaczący, by całkowicie zmienić sens owego pytania? Heidegger twierdzi, że tak, oraz że dzięki przekształconemu w ten sposób zapytywaniu dokonuje się coś, co nie mogło dokonać się w obrębie „okrojonego” zapytywania dotychczasowej metafizyki: otwarcie na to, co rzeczywiście *poza* bytem. Otwierając się na owo „poza”, czyli na nicłość, doświadczamy równocześnie bytu w całości. Przy czym w doświadczeniu tym byt w całości jawi się całkowicie odmiennie niż w dotychczasowej metafizyce:

Jeśli jednak zapytamy teraz w formie zdania pytającego, od którego wyszliśmy: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”, to zawarte w nim uzupełnienie przeszkodzi nam w tym, byśmy pytając wychodzili bezpośrednio od bezspornie i z góry danego bytu samego, a ledwie wyszliśmy – szli też dalek i wstecz ku poszukiwanej, równie bytującej podstawie. Zamiast tego zostaje ów byt – przez wzmoczenie pytania – wystawiony na możliwość niebycia. „Dlaczego” uzyskuje w ten sposób zupełnie inną moc i dobitność zapytywania. Dlaczego byt jest wydarty możliwości niebycia? Dlaczego nie popada w nie łatwo i stale? Byt nie istnieje już teraz nieodwołalnie, zaczyna się chwiać, i to zupełnie niezależnie od tego, czy poznajemy go z całą pewnością czy nie, niezależnie od tego, czy ogarniamy go w pełnym zakresie czy nie. Odtąd byt jako taki chwieje się, skoro tylko stawiamy go pod znakiem zapytania. Amplituda tej chwiejności

²⁴ „Metafizyka starożytna pojmuje nicłość jako nie-byt, to znaczy bezpostaciowe tworzywo, które samo przez się nie może się upostaciowić i przekształcić w byt upostaciowiany, posiadający wygląd (*eidos*). Tym, co bytuje, jest forma formująca samą siebie, która jako taka prezentuje się w obrazie, w tym, co się widzi. Źródło, prawomocność i granice tego pojmowania bycia tak samo nie są roztrząsane, jak sama nicłość”. *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 21.

sięga aż do najdalszej i najsakrajniejszej z możliwości sprzeciwiających się bytowi: do niebycia i niczego²⁵.

Również rozumienie poszukiwanej przez nasze zapytywanie podstawy będzie odmienne od tego, jakie było i jest obecne w metafizyce. Metafizyka w poszukiwaniu podstawy bytu nie może wyjść poza byt, ponieważ nigdy nie pyta o nicość, nie uwzględnia możliwości niebytu jako „czegoś” poza bytem. Podstawa bytu sama musi być więc bytem. A ponieważ nasze, epokowo zmienne, rozumienie tego, co jest (i jak jest), zawsze jest ugruntowane w, epokowo zmiennej, metafizyce, takie pojmowanie podstawy (bez względu na jego konkretyzację) wydaje się nam czymś oczywistym. Kiedy jednak zapytywanie o byt rzeczywiście uwzględnia nicość, a może ją uwzględniać, gdy nicość jest autentycznie doświadczana, poszukiwanie podstawy wygląda inaczej. Nie możemy z góry rozstrzygnąć, jaka to będzie podstawa. Jednak sam sposób zapytywania usuwa ją niejako poza obręb bytu:

Podobnie zmienia się teraz poszukiwanie powodu. Nie zmierza ono po prostu do dostarczenia równie istniejącej racji wyjaśniającej tego, co istnieje, lecz szuka się teraz podstawy, która ma ugruntować panowanie bytu jako przewyżczenie niczego. O podstawę, o którą pytamy teraz jako o podstawę rozstrzygnięcia na rzecz bytu, a przeciw niczemu, ściślej: jako o podstawę chwiejności bytu, który nas zarazem wiąże i opuszcza, na poły będąc, na poły nie będąc, skąd też bierze się, że do żadnej rzeczy nie możemy należeć w pełni, nawet do siebie samych²⁶.

Autentyczne otwarcie na nicość, takie jakiego doświadczamy w nastroju trwogi, radykalnie zmienia nasz sposób doświadczania i pojmowania całości oraz jej podstawy. Oczywiście naszych uwarunkowanych metafizycznie interpretacyjnych ram i schematów, czyniąca je dla nas prawie niezauważalnymi, sprawia, iż na ich tle osobliwość odsłonięcia bytu poprzez nastrój trwogi staje się szczególnie widoczna. Osobliwe jest już samo implikowane przez owo odsłonięcie zapytywanie:

Nigdy nie da się ustalić obiektywnie, czy ktoś, czy my rzeczywiście zadajemy to pytanie, tzn. wykonujemy skok, czy tylko uczepiliśmy się sloganu. Pytanie natychmiast traci swoją rangę w domenie dziejowego bytowania ludzi, któremu obce jest *zapytywanie* jako moc źródłowa²⁷.

Skok, jeśli rzeczywiście jest skokiem, oznacza pozostawienie za sobą tego, co ustalone, znane, oswojone, i dzięki temu dające poczu-

²⁵ *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 31.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 12

cie bezpieczeństwa²⁸. Zazwyczaj jednak zadawane przez nas pytania, nawet tak istotne, nie poruszają nas do głębi, nie mają w sobie mocy powodowania lub nawet tylko zachęcania do gruntownej przemiany (życia, myślenia o świecie i o nas samych). Decydujące jest to, w jaki sposób, a dokładniej: w jakim nastrojeniu, je stawiamy.

Ale też, zdaniem Heideggera, skok, czyli autentyczne zapytywanie o nicość, poprzedza i warunkuje gruntującą to, co na co dzień oczywiste metafizykę, i mimo iż ulega zapomnieniu, na zawsze pozostawia w niej swój ślad²⁹. Bowiem bez „rozchwiania” bytu, bez uczynienia całości czymś problematycznym, nigdy nie mogłaby pojawić się w nas potrzeba oraz chęć zrozumienia, uzasadnienia i usprawiedliwienia tego, co jest. Usiłująca objaśnić byt i poszukująca dłań podstawy metafizyka potrzebuje więc tego pierwotnego impulsu, który może dać jej jedynie nastrojone zapytywanie „Dlaczego jest byt, a nie raczej nic?”³⁰.

Impuls ten ulega jednak zapomnieniu, metafizyka zostaje sprowadzona do fizyki i porusza się wyłącznie w obrębie bytów, nie wychodząc poza nie nawet w poszukiwaniu ostatecznej podstawy. W tak strywalizowanej metafizyce, która nie różni się zasadniczo od codziennego myślenia o rzeczywistości³¹, nie ma miejsca na myślenie o nicości. Pozostając w pełnej zgodzie z myśleniem zdroworoządkowym, może ona pytać, i rzeczywiście pyta „Dlaczego jest byt?”; ale druga część naszego pytania „a nie raczej nic?” staje się dla niej nie tylko zbyteczna, ale wręcz bezsensowna³². Kiedy bowiem nasze myślenie i powiadanie dotyczą wyłącznie bytów, czyli tego, co „stałe obecne”, nie możemy mówić, ani nawet pomyśleć o niczym. Zabrania nam tego logika, która określa zasady prawidłowego myślenia (i powiadania) zarówno w codziennym życiu, jak i w nauce, filozofii czy metafizyce. Z punktu widzenia zasad logiki myślenie i powiadanie o niczym jest bezsensowne, ponieważ czyni coś z niczego. To, czego dowiadujemy się o nicości poprzez podstawowe nastroje jest więc z pewnością nie-logiczne, a zatem również nie-naukowe, nie-filozoficzne, nie-metafizyczne. Czy zatem nie należałoby myślenia oraz powiadania o nicości, czyli uzupełniania logicznie poprawnego pytania „Dlaczego jest byt?” logicznie niepo-

²⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 213.

²⁹ *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 22 i 23.

³⁰ *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 23.

³¹ Zob. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [wykłady z semestru zimowego 1929/1930], GA 29.-30, s. 61–65.

³² *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 27.

prawnym dodatkiem „a nie raczej nic”, unikać? Byłoby tak, powiada Heidegger, gdyby zasady logiki były wyznaczane przez byt jako taki, byłyby tegoż bytu wiernym odzwierciedleniem i miarą. W rzeczywistości jednak logika wraz ze swoimi zasadami opiera się na *określonej wykładni* tego, co jest, zgodnie z którą jest i może być wyłącznie to, co jest takie a takie³³. Ponieważ logika jest wytworem takiego rozumienia tego, co jest, w którym wszystko, co jest, jest bytem takim jak „deszcz, góra czy w ogóle jakiś przedmiot”, w ramach logiki nie może być miejsca na myślenie i mówienie o niczym³⁴. Jednak zdaniem Heideggera świadczy to wyłącznie o tym, że nicość nie jest czymś takim jak deszcz czy góra, nie zaś o tym, że nicości nie ma.

Aby móc myśleć i mówić o nicości, musielibyśmy myśleć i mówić inaczej: inaczej niż nauka (dla której nic jest „zasadniczo niedostępne”³⁵), inaczej niż dotychczasowa metafizyka, inaczej niż myślimy i mówimy zazwyczaj w codziennym życiu. Inaczej, czyli jak? Tak jak myślą i powiadają, na przykład, autentyczna filozofia oraz autentyczna poezja:

Powodowany tą wyższością powiada poeta zawsze tak, jakby był wypowiadano i zagadywano po raz pierwszy. W poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela zawsze pozostaje tyle wolnej przestrzeni kosmicznej, że tutaj każda rzecz, drzewo, góra, dom, ptasie nawoływanie traci całą swą obojętność i zwyczajność³⁶.

Choć to, o czym myślą oraz powiadają poeta i myśliciel, samo nie jest bytem, to jednak pozostaje z nim w ścisłym związku. Autentyczne myślenie i poetyzowanie nie tylko bowiem ukazują każdą rzecz w jej nadzwyczajności i osobliwości, ale też o każdą rzecz zapytują i w jakiś sposób objaśniają. Przy czym owo otwieranie się na rzeczy oraz ich określanie (jako takie a takie) jest zdaniem Heideggera aktem pierwotnym i koniecznym wobec ich przedstawiania i pojęciowego ujmowania³⁷. Również dlatego autentyczna filozofia musi poprzedzać naukę, która bez niej nie mogłaby w ogóle zaistnieć.

Każda z dziedzin nauki zajmuje się jakimś wycinkiem bytu jako całości. Przedmiotem fizyki, na przykład, jest ta część bytu w całości,

³³ Tamże, s. 28–29.

³⁴ Tamże, s. 29.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ „Byt poszczególny, na który tak często się powołujemy, *jako taki* może się przed nami *otworzyć* tylko wtedy, kiedy — i zależnie od tego, czy — już z góry rozumiemy bycie w *jego* istocie”. Tamże, s. 82.

którą nazywa ona naturą nieożywioną. Przy czym fizyka z góry już wie i rozumie, czym jest jej przedmiot, i o zasadność tej wiedzy nie zapytuje. Tym bardziej jednak nie zapytuje o wiedzę dotyczącą bytu w całości. A przecież aby mogło dojść do wyodrębnienia i określenia tej części bytu, którą fizyka uznaje za swój przedmiot, wcześniej musiało ukształtować się określone rozumienie bycia bytu w całości: tego czym jest i jak jest³⁸. Fizyka zatem, jak każda nauka pozytywna, nie dociera do tego, na czym z konieczności jest ugruntowana.

Ugruntowanie to wykracza poza fizykę ku bytowi w całości, jest *metafizyczne*. Ale metafizyka, choć warunkuje zarówno naukowy, jak i codzienny sposób myślenia o rzeczywistości, nie jest zdaniem Heideggera najbardziej źródłowa:

Zapytywanie ontologiczne jest wprawdzie bardziej źródłowe niż ontyczne zapytywanie nauk pozytywnych, pozostanie jednak naiwne i nieprzejrzyste, jeśli badając bycie bytu nie rozważy sensu bycia w ogóle³⁹.

Najbardziej źródłowe jest zapytywanie o sens bycia. To ono stanowi właściwy impuls metafizyki, która jednak zazwyczaj zapomina o nim (oraz o tym, że zapomina), skazując się tym samym na naiwność i nieprzejrzystość (również co do siebie samej). Dla Heideggera oznacza to, że do tego, co najbardziej źródłowe możemy co prawda docieść przez metafizykę, ale sama metafizyka nie wystarczy — musimy wykroczyć poza jej obręb, w stronę tego, co w jakiś sposób ukazuje się w poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela.

Tego, co ukazuje się w poetyzowaniu poety i myśleniu myśliciela, dotyka również autentyczne zapytywanie: „skok” zrywający z tym, co zwykłe i codzienne. Takie zerwanie dokonać się może jedynie w ogarnięciu podstawowym nastrojem, w którym doświadczamy nicości. Doświadczanie nicości warunkuje doświadczanie sensu bycia w ogóle. Tak we *Wprowadzeniu do metafizyki* rozumuje Heidegger, stwierdzając ostatecznie, że „pytanie «Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?» zmusza nas do zadania pytania wstępnego: *Jak się rzeczy mają z byciem?* [...] i naszym rozumieniem bycia”⁴⁰.

Kiedy jednak zapagniemy zadać sobie to wstępne pytanie, pisze zaraz potem, musimy pamiętać o rzeczy najważniejszej: że „*bycia* bytu nie potrafimy uchwycić bezpośrednio i wyraźnie – ani w bycie, ani

³⁸ *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 15–17.

³⁹ Tamże, s. 16.

⁴⁰ *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 35.

pośród bytu, ani w ogóle gdziekolwiek⁴¹. Już chociażby z tego zasadniczego powodu (a nie jest to powód jedyny) nasze *rozumienie* bycia nie może zostać właściwie ujęte i wyrażone za pomocą pojęć, przez co wymyka się logice, nauce, (dotychczasowej) metafizyce. Nieunikniona i nieprzerwana wszechobecność tego przed-rozumienia bycia, a także jego niewyraźność, sprawiają, że mimo iż towarzyszy nam ono zawsze, bycia zazwyczaj nie zauważamy, nie ujmujemy, a już na pewno nie problematyzujemy.

Lecz są sytuacje, w których całość „wymyka się i wyslizguje”, byt w całości staje się „kruchy” i problematyczny:

Byt nie potrafi zrzucić z siebie problematyczności tego, że jako to, czym jest i jaki jest, mógłby również *nie* być. Tej możliwości bynajmniej nie doświadczamy jako czegoś, co jedynie dołączamy dopiero w myśli, lecz sam byt objawia tę możliwość, objawia się jako to, co w niej bytuje. Nasze zapytywanie tylko udostępnia sferę, w której byt może ukazać się w takiej problematyczności⁴².

Byt jest zawsze bytem sensownym. Ale dany sens nie wyczerpuje wszystkich możliwości: byt może nie być, może też być czym innym, niż jest i inaczej niż jest. Problematyczność bytu polega na tym, że *żaden* sens, żadne jego rozumienie nigdy nie odda w pełni tego, czym i jak jest. Za każdym razem bowiem to, co wydobyte na jaw zakrywa wszystko pozostałe (z konieczności teraz skryte).

Na co dzień jednak sama problematyczność bytu również pozostaje przed nami skryta. W epoce, w której panowało powszechne przekonanie, że świat jest dziełem Boga (by ponownie sięgnąć do wygodnego dzięki względnej prostocie przykładu), bycie wszelkiego bytu polega na byciu stworzonym. Właśnie *jako* stworzony jest on stale obecny: nie wydobywa się na jaw i nie skrywa, raz wydobyty z nicości jest już stale jawny; będąc w swej najgłębszej istocie stworzonym, nie może nie być taki a taki; jego podstawa i uzasadniająca racja sama jest bytem (choć niestworzonym), bytem najwyższym; a ponieważ może zostać odniesiony i wywiedziony ze stale obecnej podstawy i w ten sposób „wyjaśniony”, uczyniony zrozumiałym, byt ów staje się dla nas znajomy, swojski, zwyczajny.

W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger przypisuje właśnie dogmatyce i metafizyce chrześcijańskiej uczynienie bytu czymś „najpospolitszym i najzwyczajniejszym”⁴³. Jego zdaniem, dokonało się to poprzez

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 32.

⁴³ *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 108.

srowadzanie bytu do bycia li tylko skutkiem najbardziej bytującej przyczyny. Takie rozumienie i doświadczenie bytu oznacza jego spłaszczenie, bowiem stosunek przyczynowo-skutkowy jest „najpospolitszym, najprymitywniejszym i pierwszym stosunkiem, za jaki bierze się ludzkie rachowanie i zatracanie w byciu, aby coś wyjaśnić, tzn. wepchnąć to w jasność czegoś zwykłego i obiegowego”⁴⁴. Ale nowożytne ujęcie bytu, ugruntowane przez nowożytną metafizykę, nie uwalnia go bynajmniej od niwelującego schematu, czyniąc byt przedmiotem *dla* człowieka⁴⁵. Byt nadal jest czymś stale obecnym, jako materiał do opanowania i wykorzystania, lecz takie i tylko takie jego rozumienie nieporównanie szerzej i intensywniej ogarnia wszystko, rugując ostatnie ślady tajemnicy czy skrycia, sprawiając, że wszystko, co jest, jest tym czym jest ze względu na człowieka, jako przedmiot jego machinacji i przeżywania⁴⁶. Zaznajomieni z bytem, całkowicie doń przyzwyczajeni i nim pochłonięci, nie jesteśmy już w stanie dostrzec w nim żadnej osobliwości, nic naprawdę godnego zapytywania.

Jakże inaczej doświadczany jest on w trwodze! Trwoga ujawnia, że bycie bytu jest niezgłębialną tajemnicą, czymś „bezpodstawnym”; że nigdy nie można o bycie powiedzieć, że jest tylko taki a taki, gdyż zawsze jest jednocześnie inny; że między innymi z tego powodu każde „ze względu na” jest nie tylko uroszczeniem, ale zasłoną, która uniemożliwia doświadczenie bytu takim, jaki jest.

IV.

Trwoga, jako podstawowy nastrój, otwiera nas na odmienne doświadczenie bycia bytu. Odmienne od doświadczenia codziennego, naukowego, metafizycznego..., Heideggerowi chodzi jednak o coś bardziej doniosłego aniżeli wskazanie na nowe sfery i możliwości „przeżywania”. Istotę oraz zasięg jego rzeczywistych intencji dobrze oddaje następujący fragment tekstu o Platońskiej nauce o prawdzie, która w rzeczy samej jest nauczaniem o *paidei*, czyli o „kształceniu”, a raczej „kształtowaniu” człowieka⁴⁷:

Paideia — pisze Heidegger — jest przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednio i najbliższe, do innego

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 109.

⁴⁶ Tamże, s. 106 i n.

⁴⁷ M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] tegoż, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 110.

obszaru, w którym byt jawi się jako taki. Przeniesienie to jest możliwe tylko dzięki temu, że staje się inne wszystko to, co dla człowieka było dotychczas oczywiste i sposób, w jaki to było oczywiste. Zmianie więc musi ulec to, co dla człowieka jest każdorazowo nieskryte, i sposób tej nieskrytości. Nieskrytość nazywa się po grecku *aletheia* – słowo to tłumaczy się jako „prawda” ...⁴⁸

Waga podstawowego nastroju polega na tym, iż może on dopomóc nam w przeniesieniu w obszar, w którym „byt jawi się jako taki”. W swej istocie rzadki i nietrwały, nastrój niczym błysk rozświetla na chwilę byt jako taki, skryty na co dzień w cieniu tego, co oczywiste. To rozświetlenie jest konieczne, byśmy zdołali ujrzeć owo skrycie *jako* skrycie (jak dopiero po zdjęciu więzów mieszkańcy Platońskiej jaskini są w stanie rozpoznać cienie na ścianie *jako* cienie), jednak daleko niewystarczające, aby móc przebywać („mieszkać”, jak to ujmuje Heidegger) wśród bytu jako takiego i byt ów, dzięki temu przebywaniu, autentycznie poznać. Do tego niezbędna jest gruntowna przemiana sposobu istnienia, ogromny, być może nadludzki, wysiłek samo-przewycięzania i samo-przekształcania, który rozpoczyna się od zerwania z tym, co codzienne, zwykłe i oczywiste.

Rozstrzygnięcia dokonujące się w obrębie „kwestii bycia” mają zatem, lub mogą mieć, fundamentalne znaczenie dla wszystkich sfer naszego istnienia. Ale rozstrzygnięcie może mieć miejsce jedynie tam, gdzie oczywistość została zawieszona, wzięta w nawias: tam, gdzie pojawiło się autentyczne zapytywanie. Pytać autentycznie można jedynie wtedy, gdy jest się odpowiednio nastrojonym. (Podstawowy) nastrój bowiem posiada moc podważania i rozchwiewania utrwalonych i wytartych pojęć, w których sztywna, ale przez to znajoma klatka więzi rzeczywistość, unieruchamiając ją i redukując. Nastrój może przenieść nas przynajmniej na chwilę i przynajmniej w pobliże tego miejsca, gdzie byt jawi się jako taki. Miejsca, o które według Platona zapytuje i którego poszukuje wywodząca się z najgłębszej ludzkiej potrzeby filozofia. Ta filozofia, która według Arystotelesa zaczyna się od nastroju zdziwienia i w nastroju tym się spełnia. Filozofia, która dla Platona, Arystotelesa i Heideggera jest nie tyle wiedzą, co najbardziej godnym dla człowieka jako człowieka sposobem istnienia:

Filozofię uruchamia się przez szczególne włączenie własnej egzystencji w fundamentalne możliwości bytu przytomnego w jego całości. Rozstrzygające dla tego włączenia jest: przede wszystkim, przyznanie przestrzeni bytowi w całości; następnie rzucenie samego siebie w nicość, to znaczy wyzwolenie się od idoli, które każdy posia-

⁴⁸ Tamże, s. 111.

da i do których zazwyczaj usiłuje umknąć; wreszcie, wprawienie w drgania tego stanu zawieszenia tak, aby kazał nam on nieprzerwanie powracać do podstawowego pytania metafizyki, tego, które sama nicość wymusza: Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?⁴⁹

WHAT MOODS REVEAL. HEIDEGGER ON WONDER AND ANXIETY

Summary

In this paper I analyse the revelatory power of fundamental moods as it is presented in Heidegger's texts. I concentrate on two of them, wonder and anxiety, which are probably the most important for Heidegger. He argues that being affected by these moods can give us access to specific knowledge about beings. By comparing this kind of knowledge with that of metaphysics, science and everyday life, I try to bring to light its specificity. Generally speaking, moods make it possible to us experience things as they really are, see what they are in their truth. Heidegger maintains that this experience and this understanding not only tell us something important about the nature of beings and our way of knowing them, but can also have a great impact on all aspects of our life.

Stanisław Łojek

⁴⁹ *Czym jest metafizyka*, dz. cyt., s. 24.