

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

CZŁOWIEK W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

WSTĘP

W filozofii Martina Heideggera pytanie o człowieka nieodłącznie towarzyszy centralnemu pytaniu jego myślenia, jakim jest sławne pytanie o bycie (*Frage nach dem Sein*). Z tego powodu zarzut, jaki pod adresem Heideggera wysuwali krytycy, m.in. sformułowany przez Richarda Wissera w wywiadzie w 1969 roku, że Heidegger tak intensywnie koncentruje się na „byciu”, że poświęcił kondycję ludzką, bycie człowieka, nie wydaje się słuszny i należy go uznać, co zresztą uczynił sam Heidegger, za wielkie nieporozumienie. Jest tak, ponieważ pytanie o bycie i rozwój tej problematyki zakładają jednocześnie interpretację i określenie istoty człowieka. Innymi słowy, bycie potrzebuje człowieka i *vice versa*. „Nie można – twierdzi Heidegger – postawić pytania o bycie, nie stawiając pytania o istotę człowieka”¹.

Pytanie o istotę człowieka, próba jej opisu stanowi złożone zjawisko². Z jednej strony łączy się ściśle z polemiką, jaką Heidegger prowadzi z tradycją filozofii Zachodu. Należy oczywiście zawsze pamiętać, że krytyka pojęć odnoszących się do człowieka jest połączona z dekonstrukcją pojęć metafizyki, w której nastąpiło zapomnienie by-

¹ *Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger* 1969 in Cahier de l'Herne „Martin Heidegger”, Editions de l'Herne, Paris, 1983, s. 383 wyd. niem. *Martin Heidegger im Gespräch*, herausgegeben von R. Wisser, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1970.

² Dobrze pokazuje to w klasycznej już książce M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Edition Millon, Grenoble, 1990.

cia. W tym sensie zaniedbanie, zapomnienie pytania o bycie jest połączone z podobnym zaniedbaniem dotyczącym pytania o człowieka³. Jeśli zatem pytanie o bycie należy powtórzyć, to jednym z niezbędnych jego warunków jest dekonstrukcja tej tradycji. Ostatecznie ma to umożliwić otwarcie możliwości ponowienia samego pytania. Dokonuje się to jednak zawsze wraz z towarzyszącym mu procesem krytyki pojęcia człowieka. Krytyka ta sięga czasów filozofii greckiej Platona i Arystotelesa, biegnie przez czasy średniowiecza. Szczególnie dużo czasu Heidegger poświęca autorom nowożytnym i współczesnym. Nie powinno to jednak dziwić, ponieważ jest to spór z głównymi narracjami, ze stylem myślenia o człowieku, który znacząco zdominował nasz sposób jego pojmowania⁴. W czasach nowożytnych między innymi rozwinął się sposób myślenia o człowieku jako o podmiocie. Ta tradycja myślenia zapoczątkowana przez Kartezjusza, która w centrum umieszcza ego, samoświadomość i podmiot, biegnąca przez Kanta i Fichtego aż po filozofię E. Husserla, szuka w ego, w podmiocie, absolutnej zasady poznawczej i bytowej. Trzeba stwierdzić, że Heideggerowskie ujęcie człowieka jako *Dasein* nie jest nową próbą określenia podmiotowości, lecz rozstaniem się z tą tradycją⁵. Nie jest to rzecz jasna jedyny krytyczny punkt odniesienia, niemniej polemika z myśleniem o człowieku jako podmiocie i substancji stanowi, jak sądzę, istotny krytyczny punkt odniesienia.

³ W komentarzu do *Bycia i czasu* F.-W. von Herrmann bardzo wyraźnie uwiadacznia ten związek, który rozciąga się na całość filozofii Heideggera, zob. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*. Bd. I „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, s. 230.

⁴ Jacques Taminiaux mówiąc o podejściu Heideggera zauważa, że „dekonstrukcja nie ma negatywnego statusu niszczenia oddziedziczonych z tradycji pojęć ontologicznych, lecz pozytywny status genealogii, to znaczy uzasadnienia takich pojęć poprzez odwołanie się do «doświadczeń źródłowych», które je ugruntowują i w których natychmiast zostają odsłonięte ich ograniczenia”, J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, 2 Edition, J. Millon, Grenoble, 1995, s. 6–7.

⁵ Zwraca na to uwagę F.-W. von Herrmann w pracy zestawiającej *Dasein* i podmiot; zob. F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3 erweiterte Auflage, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, s. 10. Warto tu także przywołać tekst A. de Waelhensa omawiający problem podmiotu u Heideggera; A. de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. M. Kowalska [w:] *Heidegger dzisiaj*, Aletheia 1 (4) 1990, s. 181–188; pisał o tym także M. Potępa *Spór o podmiot w filozofii współczesnej: Husserl-Heidegger-Gadamer-Jaspers*, Oficyna Wydawnicza Poligraficzna, Warszawa 2003.

Z drugiej strony nie można zapominać, że zaczynając od *Bycia i czasu* Heidegger w horyzoncie centralnego pytania o bycie rozwijał swoją refleksję nad człowiekiem. Nie ma więc jednej koncepcji człowieka, czy raczej jednego niezmiennego sposobu ujęcia człowieka, lecz parafrazując tytuł jednej z książek poświęconych autorowi *Listy o humanizmie* można mówić o drodze myśli o człowieku u Heideggera. W artykule chciałbym wyodrębnić kilka istotnych momentów, które można śledząc myśl Heideggera uchwycić. Dotyczą one miejsca i roli, jaką odgrywa człowiek, tego, kim on jest i jakie są najbardziej fundamentalne właściwości ludzkiej egzystencji. Mam oczywiście świadomość, że pełne zdanie sprawy z ewolucji poglądów niemieckiego filozofa, ich rekonstrukcja i dyskusja z nimi wymagałaby napisanie obszernego dzieła. Zadanie, jakie sobie wyznaczam, jest skromniejsze. Chodzi w nim o przedstawienie niektórych wybranych, ale jak sądzę, istotnych ich składowych.

Na potrzeby tego tekstu proponuję więc przejść drogę, w której można wyodrębnić kilka charakterystycznych punktów stanowiących istotne jej etapy. Tworzyć one będą punkty orientacyjne w tej bogatej i złożonej problematyce⁶. Jakie, zapytajmy, są to punkty i z czym one się łączą? Pierwszy z nich uwypukla wymiar ontologiczny analizy egzystencji człowieka, który odnaleźć można w głównym dziele Heideggera *Sein und Zeit*. Na pierwszy plan wychodzą tutaj takie cechy jak czasowy charakter egzystencji, jej śmiertelność i skończoność, co w dyskursie Heideggera o człowieku uwidacznia się wyraziście w niedokończonym tekście *Bycia i czasu* z 1927 roku oraz w książce o *Kancie i problemie metafizyki* z 1929 r. W moich analizach skupię się na drugim z tekstów, przyjmując, że problematyka *Bycia i czasu* jest ogólnie znana. Drugim punktem odniesienia jest różnica, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem. Rozważania temu poświęcone odnajdujemy tak w wykładach z 1929/1930 opublikowanych jako *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a prowadzonych w perspektywie jeszcze „transcendentalnej”, jak i w pierwszym „wielkim” tekście po *Kehre*, czyli po „zwrocie”, którym jest opublikowany w 1947 r. *List o humanizmie*. W tym tekście Heidegger krytykuje metafizykę,

⁶ Korzystam tutaj w znacznej mierze z podziału zaproponowanego przez F. Dastur [w:] *Heidegger et la question anthropologique*, Editions Peeters, Louvain-Paris, 2003, s. 7–8. Nadmienię jednak, że nie będę się trzymał w całości tego, co zaproponowała jego autorka. Za ważny uważam między innymi składnik, który wzbogaca całość problematyki człowieka a dotyczy dyskusji z subiektywizmem. Wątki te można odnaleźć szczególnie w dwóch tomach poświęconych filozofii F. Nietzschego.

kóra myśli o człowieku tylko jako o *homo animalis* i postuluje ideę przekroczenia humanizmu w stronę takiego myślenia, które określa *humanitas* człowieka poprzez relację do bycia. Trzecim punktem odniesienia są refleksje zawarte w dwóch tomach poświęconych filozofii Fryderyka Nietzschego. Obecny jest tam z jednej strony spór z subiektywizmem, który rozpoczyna się wraz z Kartezjuszem i którego, zdaniem Heideggera, dopełnieniem jest filozofia Nietzschego. Z drugiej strony, jak zauważyła Hanna Arendt⁷, wykłady prowadzone od drugiej połowie lat 30. i poświęcone Nietzschemu potraktować można także jako rodzaj samokrytyki wcześniejszych poglądów samego Heideggera, choć ten drugi wątek mniej nas będzie interesował. Spór z Nietzschem i analiza dziejów metafizyki prowadzą Heideggera do rozważań m.in. nad istotą techniki i współczesną kondycją człowieka, naznaczoną zapomnieniem bycia. Spróbujmy zatem prześledzić niektóre wątki myśli Heideggera poświęcone człowiekowi.

EGZYSTENCJA I SKOŃCZONOŚĆ

Nowe podejście, które Heidegger zaproponował odnośnie do człowieka, doprowadziło go do odrzucenia tradycyjnych pojęć takich, jak: „*animal rationale*”, „substancja”, „osoba”, „podmiot”, „świadomość” czy „ego” i zastąpienie ich terminem „*Dasein*”, który polskie tłumaczenie oddaje jako „jestestwo”. W punkcie wyjścia zatem nie ma przeciwstawienia podmiot – przedmiot, świadomość – świat rzeczy oraz innych pojęć, lecz określenie człowieka jako *Dasein*, jestestwo, które jest wyróżnione w stosunku do reszty bytów⁸ i scharakteryzowane między innymi poprzez relację rozumienia, jaką posiada wobec bycia. Nie chodzi przy tym, o czym warto pamiętać, o zwykłą zamianę terminologii, lecz o zasadniczą zmianę pojmowania samego człowieka. Ale gdy już mowa o terminologii, to należy przypomnieć, że pojęcie *Dasein* używane było wcześniej w filozofii niemieckiej do tłumaczenia łacińskiego pojęcia *existentia*, oznaczającego bycie tu oto jakiejś rzeczy. Heidegger nadaje temu pojęciu, podobnie jak i terminowi egzystencja, nowy sens zarezerwowany wyłącznie dla bycia człowieka, z którym bezpośrednio

⁷ H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, przedmowa H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa, 1996, s. 241–242.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, wyd. polskie *Bycie I czas*, przeł., przedmową i wstępem opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa, 1994, s. 17.

wiąże się relacja do bycia jako takiego. Jak wiadomo, cel podstawowy, jaki niemiecki filozof sobie stawia, polega na ponownym przemyśleniu kwestii bycia, która – co deklaruje na początku *Bycia i czasu* – uległa zapomnieniu. To rozumienie bycia dostępne jest wyróżnionemu bytowi, „Byt ten – pisze Heidegger – ujmujemy terminologicznie jako jestestwo (*Dasein*)”⁹.

W tekstach, które ukazały się po opublikowaniu *Bycia i czasu*, a więc *Czym jest metafizyka?*, *O istocie racji* i *Kant a problem metafizyki*¹⁰ problematyka skończoności i transcendencji jest w centrum rozważań. W książce *Kant a problem metafizyki* Heidegger przyjmuje Kanta jako rzecznika swojego własnego myślenia. Chodzi o to, że zdaniem Heideggera myśliciel z Królewca był pierwszym po Arystotelesie filozofem, który dostarczył tradycyjnej metafizyce fundament. Tym fundamentem jest transcendencja *Dasein*, jestestwa. Ale pomimo żywionego dla Kanta podziwu, Heidegger krytykuje niektóre elementy jego filozofii. Zwraca między innymi uwagę na fakt, że Kant pozostaje więźniem nowożytnej, kartezjańskiej tradycji określającej człowieka jako podmiot. Stąd w oczach Heideggera niezbędne staje się powtórzenie, tym razem w sposób bardziej źródłowy, kantowskiego ugruntowania, które ma być autentycznym dopełnieniem metafizyki. Taka metafizyka jest metafizyką *Dasein*, jestestwa i łączy się z ontologią fundamentalną. Jak łączą się ze sobą metafizyka i antropologia? Heidegger zauważa:

Wprawdzie Kant mówi o antropologii tylko ogólnie, ale [...] nie budzi żadnej wątpliwości, że ugruntowania filozofii właściwej, *metaphysica specialis*, może się podjąć tylko antropologia filozoficzna. Czy więc powtórzenie Kantowskiego ugruntowania nie będzie musiało zwrócić się ku systematycznemu opracowaniu „antropologii filozoficznej”¹¹.

Trzeba podkreślić, że więź między metafizyką a antropologią nie jest wynikiem Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Ta relacja została ustanowiona przez samego Kanta. We wprowadzeniu do swego podręcznika do wykładów z logiki rozróżnia on

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian, *O istocie racji*, przeł. J. Nowotniak [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, wyd. polskie *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa, 1989. Dalej jako KaM.

¹¹ KaM, s. 232.

filozofię w sensie szkolnym i w sensie kosmicznym. Filozofię w sensie kosmicznym definiuje jako wiedzę o ostatecznych celach rozumu ludzkiego lub wiedzę o najwyższej zasadzie użytku naszego rozumu. Następnie trzymając się tego kosmicznego znaczenia Kant sądził, że cały obszar zainteresowania filozofii da się sprowadzić do następujących zagadnień:

1. Co mogę wiedzieć? (*Was kann ich wissen?*)
2. Co powinienem czynić? (*Was soll ich tun?*)
3. Na co wolno mi mieć nadzieję? (*Was darf ich hoffen?*)
4. Czym jest człowiek? (*Was ist der Mensch?*)

Po tym systematycznym wyliczaniu Kant dodaje jednak, że w gruncie rzeczy wszystkie te pytania można by zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze kwestie odnoszą się do czwartej¹². Kant sprowadza więc trzy pierwsze pytania do czwartego, do pytania o istotę człowieka, które to pytanie z kolei przyporządkowuje dyscyplinie zwanej antropologią. W takim ujęciu antropologia filozoficzna staje się podstawową nauką filozoficzną i jako taka mogłaby pretendować do miana filozofii pierwszej czy też metafizyki.

Ktoś mógłby zapytać: dlaczego Kant tak postępuje skoro jest przecież autorem *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*? Nie można jej tutaj wziąć pod uwagę, ponieważ jest to antropologia empiryczna, która gromadzi i opisuje fakty. Z tego właśnie powodu, wyjaśnia Heidegger, nie może być uznana za antropologię, która odpowiada wymaganiom, jakie stawia problematyka transcendentna. Problematyka ta dotyczy samego bycia człowieka. Czym w takim razie jest i czym się zajmuje antropologia filozoficzna? Heidegger poświęca paragraf 37 analizie idei antropologii filozoficznej, mając zresztą na uwadze prace Maxa Schelera, któremu zadedykował swoją książkę. Otóż w pojęciu antropologii filozoficznej tkwi wieloznaczność. „«Antropologia» – zauważa Heidegger – już od dawna nie jest tylko nazwą pewnej dyscypliny i słowo to oznacza zasadniczo tendencję dzisiejszej postawy człowieka wobec siebie samego i całości bytu”¹³. Antropologia filozoficzna posiadająca swoją własną metodę zmierza do wyodrębnienia bytu zwa-

¹² I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. i oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005, s. 37.

¹³ KaM, s. 233.

nego człowiek i odróżnienia go od innych bytów tj. roślin, zwierząt oraz pozostałych bytów. W tym sensie staje się ona „regionalną ontologią człowieka”, ale nie może tym samym być „bezdyskusyjnym centrum filozofii”. Może to również oznaczać, co słusznie zauważyła Françoise Dastur, badanie, które opiera się na uznaniu człowieka za byt absolutnie pierwszy i pewny według definicji kartezjańskiej, co z kolei implikuje skupienie się filozofii na ludzkiej podmiotowości¹⁴. Innymi słowy, z jednej strony idea antropologii filozoficznej narzuca się w nieodparty sposób, z drugiej jednak wystawiona jest na krytykę, która widzi w niej „antropologizm” i filozofię podmiotowości. Trudności te wywodzą się stąd, że:

[...] idea antropologii filozoficznej nie tylko jest niedostatecznie określona: niejasna i nierozstrzygnięta – dodaje Heidegger – jest także jej funkcja w całości filozofii. [...] Określenie tej idei sprowadza się ostatecznie do przyjęcia, że antropologia filozoficzna stanowi jakiś zbiornik głównych problemów filozoficznych¹⁵.

Pytanie jednak pozostaje, dlaczego te główne problemy filozoficzne dają się sprowadzić do pytania o człowieka? Czy wobec tego ma ono swoje źródło w człowieku? Wokół tego i podobnych pytań mogą skupiać się tak zwolennicy, jak i przeciwnicy antropologii.

Heidegger wyciąga z tego wniosek, że antropologia nie może przez sam fakt bycia antropologią uzasadniać metafizyki. Niemniej sądzi on także, że wynikiem Kantowskiego ugruntowania było ustanowienie więzi, relacji między pytaniem o istotę człowieka i pytaniem o uzasadnienie metafizyki. Prowadzi to Heideggera do interpretacji czwartego pytania Kanta: czym jest człowiek? Dlaczego zatem trzy pytania Kanta dają się odnieść do czwartego i jak można to rozumieć? Przede wszystkim stawianie tych pytań pociąga za sobą uznanie przez rozum własnej skończoności, bowiem tylko byt skończony pyta o to, co może, nie zaś byt wszechmocny. Istota wszechmocna nie potrzebuje o to pytać. Następnie, tam, gdzie pyta się o powinność, istota skończona balansuje między „tak” a „nie” i jest niespokojna przez to, czego nie powinna, tylko istota skończona i jeszcze nie spełniona może pytać o to, co powinna czynić. Wreszcie, w trzecim pytaniu pytamy, czego można oczekiwać, a czego nie? Wszelkie oczekiwanie ujawnia jednak pewien niedostatek, tylko istota skończona może ujawniać poprzez nadzieję własną skończoność. Zatem poprzez wszystkie te pytania rozum ludzki ujawnia własną skończoność. Teraz można dopiero powiedzieć,

¹⁴ F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, dz. cyt., s. 42 i n.

¹⁵ KaM, s. 236.

„ponieważ owe trzy pytania pytają o jedno: o skończoność, zatem dają się „odnieść” do czwartego: czym jest człowiek?”¹⁶. Te pytania, zdaniem Heideggera, nie są w sobie niczym innym, jak tym właśnie pytaniem. Chodzi teraz o to, aby zrozumieć czym jest skończoność w człowieku. Wraz z tym problem ulega zaostreniu. Jest tak, ponieważ w tym momencie wątpliwym się staje, czy pytanie o człowieka może jeszcze być pytaniem antropologicznym. Ujawnia się to w wyniku Kantowskiego ugruntowania. Widać wyraźnie istotną więź między ugruntowaniem metafizyki a skończonością człowieka. „Ugruntowanie metafizyki – podkreśla Heidegger – ma swą podstawę w pytaniu o to, co skończone w człowieku”¹⁷. Pytanie o to, co skończone w człowieku nie jest zwykłym badaniem ludzkich właściwości i ograniczeń. Pytanie to pozostaje na gruncie zadania ugruntowania metafizyki. To, co w człowieku skończone, ma być określone na podstawie bardziej źródłowego niż Kantowskie ugruntowania metafizyki. Kantowski podejście wychodziło od uzasadnienia tego, co leży u podstaw metafizyki właściwej (*metaphisica specialis*), a więc od uzasadnienia *metaphisica generalis*, czyli tradycyjnie rozumianej ontologii jako nauki, która bada byt jako byt. Heidegger chce więc uwolnić pytanie Kanta od zorientowania na już utrwaloną problematykę i przenieść w nowy obszar, gdzie należy wydobyć istotowy związek między byciem (*Sein*) jako takim i tym, co w człowieku skończone – jest to poziom ontologii fundamentalnej. Istnieje – zdaniem Heideggera – „wewnętrzny związek” między ugruntowaniem metafizyki a tym, co w człowieku skończone.

Człowiek zaś jest bytem, który jest pośród innych bytów. Jego sposób bycia nazywamy egzystencją, ta zaś możliwa jest tylko na gruncie rozumienia bycia. To zresztą różni człowieka od na przykład zwierzęcia, które jest zależne od tego, co dane. W oparciu o rozumienie bycia człowiek ujawnia się jako *Dasein*, bycie tutaj „wraz z którego byciem dokonuje się otwierające wtargnięcie w byt” tak, że człowiek może jako taki ukazać się jako niepowtarzalne bycie sobą (*Selbst*). „Bardziej pierwotne niż człowiek – powie Heidegger – jest skończoność ludzkiego jestestwa”¹⁸. Okazuje się więc, że człowiek jest człowiekiem tylko „na podłożu swojego jestestwa (*Dasein*)”. Ta formuła „*Dasein* w człowieku” (*Dasein im Menschen*) obecna jest w książce o Kancie. Wynika z tego, że pytanie o to, co bardziej pierwotne w człowieku nie może

¹⁶ KaM, s. 242.

¹⁷ KaM, s. 243.

¹⁸ KaM, s. 255.

być pytaniem czysto antropologicznym, lecz dotyczyć ma tego, co w samym człowieku pierwotniejsze. To, co najpierwotniejsze i związane z ugruntowanie metafizyki ma swoje korzenie w ludzkim *Dasein*, ludzkim jestestwie, w jego najgłębszej podstawie, w rozumieniu bycia jako skończoności mającej charakter egzystencji.

Heidegger chce zatem uwidocznić relację między metafizyką a pytaniem o człowieka, relację między skończonością człowieka a horyzontem bycia. Tym, co zostaje tutaj pokazane jest, jak się wydaje, idea skończoności samego bycia, która została odniesiona do projektu *Dasein*, jestestwa. Położenie nacisku na skończoności tak człowieka, jak i bycia stanowi punkt kulminacyjny w rozwoju myśli wczesnego Heideggera. Tkwi w tym jednak pewna słabość, która takie stanowisko wystawia na możliwość krytyki. Chodzi o to, że skończoność bycia może być sprowadzona, zredukowana do projektu *Dasein* i tym samym może być zrozumiana jako zwieńczenie antropologizmu i filozofii subiektywności. Takie rozumienie jest jednak niezgodne z intencją samego Heideggera, który w całej swej filozofii chciał pokazać wzajemną, nie przypadkową, lecz istotową, przynależność do siebie bycia i człowieka.

CZŁOWIEK I ZWIERZĘ – HUMANIZM

Ustanowienie istotnej więzi między byciem jako takim i byciem człowieka pociąga za sobą krytykę tradycyjnych określeń człowieka, wśród których ważne miejsce zajmuje *animal rationale*. To łacińskie tłumaczenie greckiego *dzoon logon echon* ujmuje człowieka jako istotę żyjącą, by nie powiedzieć jeszcze dosłowniej, jako zwierzę obdarzone rozumem, duszą czy duchem. Tradycyjna antropologia, twierdzi Heidegger w paragrafie 10. *Bycia i czasu*, zawierała definicję człowieka jako *animal rationale*, rozumna istota żywa, gdzie sposób bycia *dzoon*, *animal* jest ujęty w sensie bycia czymś obecnym i występującym w świecie. Wyższym uposażeniem takiego bytu jest *logos*, *ratio*, jednak jego sposób bycia pozostaje niejasny, podobnie jak i sposób bycia tak „zmontowanego” w całość bytu. Heidegger w swoim podejściu chce ominąć termin życie, który miałby wskazywać na sposób bycia *Dasein*, podkreśla on zatem różnicę, jaka istnieje między analityką egzystencjalną a podejściem na przykład *Lebensphilosophie*, która umieszcza życie jako podstawową kategorię. Nie bez znaczenia jest także to, by myśleć o jedności człowieka, nie zaś wydzielać w nim to, co zwierzęce i to, co duchowe. Biologia nie może zatem ukonstytuować czło-

wieczeństwa w człowieku. Chodzi o to, by tak zinterpretować bycie człowieka, aby tworzyło całość i osadzić je na pewnej podstawie, którą ma dać ontologia fundamentalna. W dalszej części tego paragrafu Heidegger pokazuje, że „nauka o życiu” ufundowana jest w ontologii *Dasein* – „nawet jeśli nie wyłącznie w niej” jak dodaje. Innymi słowy:

Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak zaledwie- tylko- życie (*Nur-noch-leben*)¹⁹.

Wszystkie zatem elementy zwierzęcości w człowieku takie jak na przykład potrzeby, skłonności czy popędy są zakorzenione w bardziej pierwotnej strukturze troski, która z kolei tworzy całościowe bycie *Dasein*, całość bycia jestestwa. Trzeba na marginesie zauważyć, że całkiem osobnym problemem pozostaje status, jaki ma ludzkie ciało. Rozważane z tej perspektywy jawi się jako niezwykle ważny składnik egzystencji. Niestety, Heidegger, mimo że dostrzegał doniosłość tej kwestii, do końca nie stworzył filozofii cielesności.

Problem relacji między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce ujęty z perspektywy bycia powraca w twórczości Heidegger kilkakrotnie. Problematykę tę odnajdujemy w drugiej części wykładów w semestrze zimowym 1929/1930 zatytułowanych *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*²⁰. Zostaje ona podjęta w kontekście trzech wiodących tez:

„Kamień nie ma świata (*der Stein ist weltlos*).

Zwierzę jest ubogie w świat (*das Tier ist weltarm*).

Człowiek jest [istotą] kształtującą świat (*der Mensch ist weltbildend*)”²¹.

By wydobyć relację, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem, trzeba najpierw podkreślić, że uwidacznia się ona, kiedy przyjmiemy się za punkt odniesienia świat. Świat jest tu traktowany jako jedno z głównych pojęć metafizyki. Mówi się, że człowiek nie tylko jest w świecie, ale także ma świat. Można by zatem zapytać: na czym wobec tego polega różnica między kamieniem i rośliną, które są częścią świata, a zwierzęciem i człowiekiem, którzy mają świat? A jeśli mają,

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 70.

²⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*, V. Klostermann RoteReihe, Frankfurt am Main, 2010, dalej jako GM.

²¹ GM, s. 273.

co nie jest też takie oczywiste, to na czym to posiadanie polega i czy w tym posiadaniu także nie ma jakiejś różnicy? Heidegger w przyjętym przez siebie podejściu uznaje, że tym, co oddziela człowieka od zwierzęcia, jest różnica w sposobie bycia, różnica jakościowa, nie zaś prosta różnica ilościowa, którą by się dało na pewnej skali wyróżnić poprzez dodanie jakiejś określonej własności. Trzeba zauważyć, że w tym czasie myślenie Heideggera jest kontynuacją tego, co zapoczątkował w *Byciu i czasie*, gdzie przyjmuje on, że ontologie regionalne mają zostać podporządkowane ontologii fundamentalnej, czyli egzystencjalnej analizie *Dasein*. Heidegger, co widać w paragrafie 45. *Die Grundbegriffe*, patrzy na relacje, które istnieją między metafizyką i naukami pozytywnymi w taki sposób, że nauki, takie jak na przykład biologia i zoologia, są traktowane przez niego jako ontologie regionalne, które wprawdzie zakładają dostęp do istoty tego, co żyje, ale go nie otwierają. Jak zauważa w swojej błyskotliwej analizie Jacques Derrida:

Dostęp do tego metafizycznego wymiaru, w sensie pozytywnym, w jakim pojmuje go Heidegger, jest zamknięty tak dla nauk pozytywnych, jak i antropologii filozoficznych, takich jak na przykład antropologia Schelera. Nauki i antropologie jako takie mają zakładać, nie mogąc tego wykazać, świat zwierzęcy lub ludzki, który stanowi ich przedmiot²².

Co oznacza stwierdzenie, że zwierzę jest ubogie w świat (*weltarm*)? Najpierw, co znaczy tutaj ubóstwo (*Armut*)? „Ubóstwo – podkreśla Heidegger – nie oznacza tutaj w żadnym razie zwykłego ‘mniej’, ‘mniejszego’ (*Geringer*) wobec czegoś ‘więcej’ i ‘większego’”²³. Nie ma tutaj różnicy stopni, które dzieliłyby ubóstwo od bogactwa, czegoś, co mniejsze od tego, co większe. Ubóstwo oznacza brak. „Być biednym – stwierdza Heidegger – oznacza być pozbawionym czegoś (*Entbehren*)”²⁴. Zatem różnica, o której mówi Heidegger, nie jest różnicą stopni, ubóstwo ma sens braku. Można się zgodzić, że zwierzę nie posiada w wystarczający sposób świata, jednakże tego braku nie ocenia się jako ilościowej relacji do bytów świata. Innymi słowy, zwierzę nie ma mniejszej relacji, ograniczonego dostępu do bytów, ma ono inną relację. Widać wyraźnie, że analiza Heideggera ma za cel zerwanie z różnicami stopni. Jak to ujmuje Derrida „Respektuje ona różnicę strukturalną omijając antropocentryzm”, niemniej jednak „skazana jest na

²² J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris, 1987, s. 77.

²³ GM, s. 287.

²⁴ Tamże.

ponowne wprowadzenie miary człowieka tą samą drogą, która miała temu zapobiec, a mianowicie poprzez znaczenie braku, czy prywacji. Ma ono znaczenie antropocentryczne lub przynajmniej odnosi się do nas”²⁵.

Heidegger w paragrafie 48. *Die Grundbegriffe* mówi, że zwierzę jednocześnie ma i nie ma świata. Co to oznacza i jak należy to umieszczać w kontekście różnicy, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem? Wiemy, że ubóstwo oznacza różnicę jakościową, nie ilościową. W ten sensie kamień nie ma dostępu do bytów, nie ma tego doświadczenia. Z kolei, gdy mowa o zwierzęciu, to ma ono oczywiście dostęp do bytu, ale tym, co je różni od człowieka, to fakt, że zwierzę nie ma dostępu do bytu jako takiego. Zwierzę może mieć świat, ponieważ posiada dostęp do bytu, jednakże jest jednocześnie pozbawione świata, ponieważ nie posiada dostępu do bytu jako takiego i do jego bycia. Innymi słowy, zwierzę posiada relacje z czymś, co nie jest mu dane w taki sam sposób, jak człowiekowi. Na przykład jaszczurka, której Heidegger nieco wcześniej poświęca dużo uwagi, wygrzewa się na skale w słońcu, ale nie odnosi się ona do skały i do słońca jako takich. Oznacza to, że nie może ona uczynić z nich tematu, stawiać pytania i dawać odpowiedzi. Krótko mówiąc, w przypadku zwierzęcia nie ma dostępu do bytu jako takiego, nie odsłania się mu bycie bytu i ten brak ma charakter absolutny.

Heidegger, charakteryzując sposób bycia zwierzęcia, posługuje się terminem *Benommenheit*, który w języku medycznym oznacza stan otępienia, odurzenia. „Mówimy – podkreśla Heidegger – o *Benommenheit* jako o istotowej strukturze zwierzęcia”²⁶. Jest to stan, w którym zwierzę podlega presji popędów i w całości pozostaje w takiej strukturze zamknięte. Jest to sposób zachowania (*Benehmen*), który radykalnie różni się od postępowania człowieka (*Verhalten*), które polega na utrzymywaniu się (*sich halten*) w relacji do bytu jako takiego. Zwierzę może rozładowywać swoje popędy i tym samym wchodzić w relację z bytem. Zwierzę w przeciwieństwie do człowieka nie może pozwolić być bytowi takim, jakim jest, nie może tym samym mieć dostępu do otwartości, jawności (*Offenbarkeit*). Trzeba przypomnieć, że analiza zwierzęcości dokonana została w trakcie rozważań poświęconym trzem głównym pojęciom metafizyki, którymi są: świat, skończoność i samotność. To dzięki skończoność *Dasein*, która jest tutaj terminem pośrednim, byt staje się jawnym jako taki.

²⁵ J. Derrida, *De l'esprit*, dz. cyt., s. 79.

²⁶ GM, s. 348.

Jak słusznie zauważają komentatorzy (Derrida, Haar), zaznaczenie absolutnej granicy między istotą żywą a ludzkim *Dasein* można interpretować jako zdystansowanie się nie tylko wobec wszelkiego biologizmu, a przez to i rasizmu, ale także wobec filozofii życia oraz ideologii politycznej. Oczywiście należy tu także specjalnie uwzględnić filozofię Nietzschego, choć jak zobaczymy, stanie się to tematem osobnych analiz. Jakkolwiek jednak pozytywne byłyby wyniki tych rozważań, nie można również zapominać o pewnych trudnościach, które dadzą się zauważyć. Zwrócił na nie uwagę Derrida²⁷. Francuski filozof w analizach Heideggera dostrzegał „najgłębszy humanizm metafizyczny”. Zdaniem Derridy, jeśli ubóstwo określane przez brak wyznacza cesurę między tym, co nieżywe i istotami żyjącymi z jednej strony, z drugiej – między zwierzęciem a ludzkim *Dasein*, tak bowiem można ująć trzy wspomniane tezy Heideggera, to pozostaje kwestia samej negatywności, która nie może uniknąć „pewnej teleologii antropocentrycznej, a nawet humanistycznej”. W tym tkwi schemat, który określa człowieczeństwo człowieka w oparciu o *Dasein*. Przy czym słowo teleologia nie oznacza tutaj koncepcji, według której na skali bytów życie zwierzęce zorientowane jest na świat ludzki. Chodzi raczej o to, że określenia ‘ubóstwo’ i ‘brak’ pociągają za sobą pewnego rodzaju hierarchizację i ocenę. W tym sensie wyrażenia „zwierzę ubogie w świat” czy „pozbawiony świata kamień” kryją w sobie aksjologię dostosowaną, nie tylko do ontologii, ale do możliwości onto-logii jako takiej, do różnicy ontologicznej, do dostępu do bycia bytu, wreszcie do otwarcia na świat, a przede wszystkim do świata człowieka, w którym jest on *weltbildend*.

Oslonięcie pewnego typu aksjologii nie jest jedynym elementem wartym podkreślenia. Inny wiąże się z pytaniem o miejsce, jakie przypada temu, co zwierzęce w świecie ludzkim. Jeśli bowiem zwierzę w świecie ludzkim nie jest na sposób, który określa Heideggerowskie *Vorhandenheit*, rodzi się pytanie, jaki sposób bycia ma być dla niego zarezerwowany? Wyostrzając jeszcze perspektywę i mając na uwadze podstawowe pojęcia Heideggerowskiej filozofii można zapytać: co począć ze zwierzęciem, które nie jest ani *Dasein*, ani *Vorhandenheit*, ani *Zuhandenheit*, ani też *Mitsein*? Oddajmy raz jeszcze głos Derridzie, który pisze: „Czy nie można więc powiedzieć, że cała dekonstrukcja ontologii [...] okazuje się być zagrożona w swoim porządku [...] przez to, co nazywa się wciąż zwierzęciem? Zrozumiana raczej poprzez *teze*

²⁷ Zob. J. Derrida, *De l'esprit*, dz. cyt., s. 86–90.

dotyczącą zwierzęcości, która zakłada – jest to hipoteza nieredukowalna i, jak sądzę, dogmatyczna – że istnieje rzecz, dziedzina, jednolity typ bytu, który nazywamy zwierzęcością *w ogóle*, dla którego jakikolwiek przykład stanowiłby problem. Oto teza, która poprzez swój *pośredni* charakter – co zostało wyraźnie podkreślone przez Heideggera (zwierzę *między* kamieniem a człowiekiem) – pozostaje na wskroś teleologiczna i tradycyjna, by nie powiedzieć dialektyczna²⁸.

Dla wprowadzenie pewnego porządku, spróbujmy teraz umieścić interesujące nas rozważania w kontekście rozwoju myśli samego Heideggera. Jest to tym bardziej uzasadnione, że w poglądach autora *Sein und Zeit* dokonał się ważny zwrot. Przypomnijmy, że po brzemennym w skutki okresie sprawowania funkcji rektora, w wykładach i tekstach Heideggera pojawia się temat przekroczenia metafizyki przejęty od Nietzschego. Okres ten bywa określany (Françoise Dastur) jako okres badań nad granicami myśli filozoficznej, o czym ma świadczyć nie tylko bardzo długa debata z myślą Nietzschego (1936–1941), ale także dialog z poezją Hölderlina (1934–1935), czy wykłady o presokratykach (1942–1943). W tekstach, które ukazały się w tym okresie, także dostrzec można zmianę. Widać ją już w powstałych w latach 1936–1938 *Przyczynkach do filozofii*²⁹, do którego to tekstu, mówiąc później o zwrocie, Heidegger bez wątpienia się odwołuje. Mamy tu skupienie się na samym bycie, odejście do transcendentalizmu oraz wyraźne przekonanie o dobiegającej kresu metafizyce. Jednym z centralnych pojęć staje się wydarzenie (*Ereignis*). Nie inaczej jest w *Platona nauce o prawdzie*³⁰ (1942), gdzie metafizyka ukazana jest już nie jako naturalna dyspozycja człowieka, o której mówił Kant, lecz jako tożsama z wydarzeniem historycznym, którym jest platonizm. Platonizm jest też początkiem humanizmu. Humanizm to – powie Heidegger –

[...] proces polegający na tym, że człowiek z każdorazowo różnych względów, lecz zawsze świadomie, wkracza w centrum bytu, nie będąc wszakże bytem najwyższym³¹.

Metafizyką w całości rządzi troska o bycie człowieka i jego miejsce w centrum bytu.

²⁸ Tamże, s. 89–90.

²⁹ *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, przedmowa J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

³⁰ M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*.

³¹ Tamże, s. 126.

Jeśli chodzi o inny ważny tekst, tj. *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie* (1949)³², późniejszy wobec *Listu o humanizmie* (1947), którym zajmiemy się osobno za moment, to prezentuje on nową koncepcję metafizyki. Metafizyka nie ma swojej podstawy w transcendencji *Dasein*, lecz w historii bycia jako takim. Przedstawiając byt jako byt tylko, metafizyka, zdaniem Heideggera, nie myśli o samym byciu. Wprawdzie metafizyka pozostaje tym, co pierwsze w filozofii, to jednak nie dosięga ona tego, co pierwsze w myśli. Heidegger podkreśla:

W myśleniu o prawdzie bycia metafizyka zostaje przezwyciężona. Tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym związkiem z „byciem” i miarodajnego określenia wszelkiego stosunku do bytu jako takiego. Jednak takie „przezwyciężenie metafizyki” nie likwiduje metafizyki. Dopóki człowiek pozostaje *animal rationale*, dopóty jest *animal metaphysicum*. Dopóki człowiek pojmuje siebie jako rozumną istotę żyjącą, dopóty, zgodnie ze słowami Kanta, metafizyka należy do natury człowieka. Natomiast myślenie, któremu by się powiódł powrót w podłoże metafizyki, mogłoby się zapewne przyczynić do zmiany istoty człowieka, wraz z nią nastąpiłaby przemiana metafizyki³³.

W przytoczonym fragmencie widać nowy sposób pojmowania metafizyki oraz myślenia o byciu. Przedstawione tu także zostało miejsce, jakie zajmuje człowiek. Całość ujęta jest z nowej perspektywy, która pojawiła się po zwrocie, jaki miał miejsce w myśleniu Heideggera. W nowym ujęciu myślenie nie ujmuje już bycia w optyce *Dasein* jako horyzontu projektu *Dasein*, które egzystując rozwija sens. Tutaj pojawia się dziedzina, w której *Dasein* przebywa i której ma odpowiedzieć. Następuje zatem znaczące przesunięcie w stosunku do punktu widzenia transcendentalizmu oraz ontologii fundamentalnej, krótko mówiąc, zwrot, *die Kehre*, polega na zwróceniu się w stronę samego bycia.

W tym nowym kontekście można przyjrzeć się bliżej ważnemu z punktu widzenia interesującej nas problematyki człowieka tekstowi, którym jest *List o humanizmie*³⁴. W tekście tym Heidegger stwierdza, że bycie wiąże się z istotą człowieka (*Bezug des Seins zum Wesen des Menschen*). Dokonuje się to dzięki myśleniu. Jednakże myślenie nie stwarza tej relacji. Raczej mówi się tu o ofiarowaniu. Polega ono na tym, że „bycie w myśleniu staje się mową” (*zur Sprache kommt*). Mowa jest tutaj rozumiana jako domostwo bycia, w którym mieszka człowiek.

³² *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*.

³³ Tamże, s. 171.

³⁴ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, Achte Auflage, 1981, wydanie polskie, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa, 1977, dalej jako LH.

Specjalną rolę odgrywają myśliciele i poeci, którzy są stróżami (*Wächter*) tego domostwa. Dzięki nim ujawnia się bycie i jest przechowywane w języku. Co ważne, człowiek ma, zdaniem Heideggera, przebywać w pobliżu bycia i zanim zacznie mówić, ma tak egzystować, by móc „na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia”. Właśnie w tym „ugodzeniu człowieka” przez wezwanie bycia ma kryć się staranie o człowieka, ma kryć się troska o to, by człowieka znów przywrócić jego istocie, by człowiek (*homo*) stał się bardziej ludzki (*humanus*). „Tak więc – podkreśla Heidegger – w samym sercu takiego myślenia tkwi *humanitas*, jako że humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nieludzki, inhumain, to znaczy poza swoją istotą. Gdzie więc leży człowieczeństwo człowieka? Leży w jego istocie”³⁵.

Nasuwa się pytanie: jak i na jakiej postawie określa się istotę człowieka? Jak wiadomo, różnie do tej kwestii podchodzono. Jedni, jak marksiści, widzieli istotę człowieka w stosunkach społecznych, inni, jak chrześcijanie, dopatrywali się istoty człowieka w specjalnej relacji do Boga jako stwórcy. Bardzo blisko z pytaniem o istotę człowieka związana jest kwestia humanizmu. Humanizm jest zresztą tematem listu Heideggera do Jean Beaufret, który wcześniej w liście do Heideggera pytał między innymi o to: w jaki sposób nadać ponownie sens słowu „humanizm”? Odpowiedź Heideggera różni się od tego, co napisał wcześniej o humanizmie, gdy podkreślał, że platonizm należy traktować jako początek humanizmu. Teraz Heidegger twierdzi, że humanizm po raz pierwszy napotykaemy w Rzymie. Kwestia *humanitas* była bowiem rozważana w czasach republiki rzymskiej. *Homo humanus* w przeciwieństwie do *homo barbarus* był Rzymianinem i ucieleśniał pod nazwą *virtus* to, co pod nazwą *paideia* przejęto od Greków. Krótko mówiąc, w Rzymie natrafiamy na pierwszy humanizm, potem historycznie rzecz ujmując pojawiały się różne jego odmiany na przykład w Italii okresu renesansu w XV i XVI wieku, czy w humanizmie niemieckim XVIII wieku. Tutaj można uwypuklić związek między istotą człowieka a humanizmem, gdyż tym, co charakteryzuje humanizm, zdaniem Heideggera, jest to, że opiera się on na określonej istocie człowieka, którą znamy w oparciu o już ustaloną interpretację całości bytu. Dlatego Heidegger może powiedzieć, że wszelki humanizm jest metafizyczny. Pisze on:

[...] wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, zakładające wykład-

³⁵ LH, s. 82.

nie bytu bez pytanie o prawdę bycia, jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne³⁶.

Ale taki humanizm określający człowieczeństwo człowieka nie stawia pytania o związek bycia z istotą człowieka, więcej – takie pytanie może mu nawet przeszkadzać.

Pierwszy humanizm rzymski oraz wszystkie późniejsze jego odmiany, zdaniem Heideggera, zakładają „najogólniejszą ‘istotę’ człowieka jako samą przez się zrozumią”. Uznaje się człowieka za *animal rationale*. Formuła ta jest nie tylko tłumaczeniem greckiego *dzoon logon echon*, ale także zawiera metafizyczną interpretację. Chodzi o to, że takie określenie nie tyle jest błędne, co uwarunkowane poprzez metafizykę. Otóż to określenie człowieka jako *animal rationale* określa z góry istotę człowieka w oparciu o szczególną dziedzinę bytu, którą jest *animalitas*. Pojęcie *animal*, gr. *dzoon*, zakłada pewną interpretację pojęcia „życie”, opierającą się na interpretacji bytu jako *dzoe* i *physis*, w których obszarze z kolei pojawia się to, co żyje. Takie postępowanie implikuje umieszczenie człowieka w obszarze bytu i widzenie w nim bytu pośród innych bytów. Z góry więc przesądza się o istocie człowieka, którą określa się przez dodanie *differentia specifica*, w tym wypadku poprzez przynależność do rozumu. Zauważa Heidegger:

Człowieka spycha się przez to ostatecznie w obszar zwierzęcości (*animalitas*), nawet gdyby uznając różnicę specyficzną nie równało się go ze zwierzęciem. Stale i zasadniczo myśli się *homo animalis*, nawet jeśli *anima* jest rozumiana jako *animus sive mens*, a ten z kolei ustanowiony jako podmiot, osoba, duch. Ustanowienie takie jest w stylu metafizyki³⁷.

Zatem zgodnie z powyższym rozumowaniem wszelka metafizyka jest humanistyczna, wynika to z faktu, że zakłada ona jako coś oczywistego określenie istoty człowieka, które wyprowadza z interpretacji bytu w jego całości i czego nie poddaje w wątpliwość. Takie uniwersalne określenie istoty człowieka jako *animal rationale* spycha człowieka w obszar zwierzęcości, tym samym nie sięga jego istoty i jego *humanitas*. „Metafizyka – podkreśla Heidegger – myśli człowieka poprzez *animalitas* i nie sięga myślowo w jego *humanitas*”³⁸. Mamy zatem do czynienia z paradoksem polegającym na tym, że humanizm metafizyczny jest koncepcją człowieka, która nie jest w stanie określić jego człowieczeństwa.

³⁶ LH, s. 84.

³⁷ LH, s. 86.

³⁸ Tamże.

Heidegger chce umieścić godność człowieka wyżej w stosunku do jakiegokolwiek formy historycznego humanizmu, który jako taki krytykuje. Oznacza to, że jego myślenie nie jest antyhumanistyczne, jak to się niekiedy ujmuje, chodzi raczej o inną postać humanizmu, niż dotychczas spotykany. Należy raz jeszcze powtórzyć, że w myśleniu autora *Listu o humanizmie* nastąpił zwrot. Bycie człowieka nie jest już określane w sposób transcendentálny. Teraz mówi się o nim, że „został ugodzony przez wezwanie (*Anspruch*) bycia” i chodzi o to, że ma to wezwanie przyjąć i na nie odpowiedzieć. Egzystować dla człowieka odsyła do takiego sposobu bycia, którego człowiek nie zapoczątkowuje. „Stanie w prześwicie bycia – podkreśla Heidegger – zwę „ek-sistencją” człowieka (*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen*)”³⁹. Tylko człowiekowi przysługuje taki sposób bycia. Innymi słowy, ek-sistencja odnosi się wyłącznie do ludzkiego sposobu bycia i dlatego nie można o niej myśleć tak, jakby była ona specyficznym gatunkiem żywej istoty pośród innych gatunków. Słowem, to, kim człowiek jest, leży w jego ek-sistencji i tylko w niej. Heidegger podkreśla trudność myślenia o żywych istotach. Pisze:

Przypuszczalnie wśród wszystkiego co jest, najtrudniej przychodzi nam myśleć istotę żyjącą, ponieważ pod pewnym względem jest ona najbliższą z nami spokrewnioną, pod innym zaś jest oddzielona przepaścią (*durch einen Abgrund*) od naszej ek-sistującej istoty⁴⁰.

Cielesne spokrewnienie ze zwierzęciem jest dla Heideggera niezgłębione i wymyka się myśli. Ma to wpływ na rozumienie człowieka jako *animal rationale*. Rośliny i zwierzęta nie posiadają języka, ponieważ są wprzęgnięte w swe otoczenie (*Umgebung*), nigdy nie są w „prześwicie bycia”, a właśnie on jest światem (*Welt*). Otoczenie skupia całą zagadkę takiej żywej istoty. U człowieka jest inaczej, jest on w świecie i posiada język, ale przede wszystkim „utrzymuje się on w prześwicie bycia”. Trzeba podkreślić, że Heidegger dostrzega nie tyle fałszywość humanistycznych interpretacji człowieka, ile ich niewystarczalność. Innymi słowy, nie dotyczą one istoty człowieka. Chodzi o zatem, by pomyśleć istotę człowieka, wychodząc poza jego określenie jako istota żywa posiadająca rozum, osoba, czy istota cielesno-duszno-duchowa. To przekroczenie pociąga za sobą nowe określenie istoty człowieka, w którym kryć się ma doświadczenie właściwej godności człowieka.

³⁹ LH, oryginał niem. s. 15, wyd. polskie s. 86.

⁴⁰ LH, s. 88.

Co ciekawe i warte zauważenia, w nowym podejściu Heidegger nie kładzie akcentu na możliwościach, które człowiek posiada, na władzach, jakimi dysponuje, na to, co może zrobić. To przesunięcie akcentu idzie w parze z opisami, które teraz się pojawiają. Człowiek to ek-sistencja, co oznacza, że stoi on poza sobą wykraczając ku prawdzie bycia. „Ek-sistencja – pisze Heidegger – jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda”⁴¹. To bycie dotyczy człowieka i „w niego godzi. Tego rodzaju istotne doświadczenie przytrafia się nam”⁴². Nawet jeśli „prześwit bycia” dokonuje się w ek-statycznym projekcie, to ten projekt nie tworzy bycia. Uwidacznia się tu różnica w stosunku do projektu z *Bycia i czasu*, w którym „kreacja ontologiczna” przypisana została człowiekowi. W nowym podejściu bycie nie jest już horyzontem transcendentnym. Jest ono „prześwitem” (*Lichtung*), w którym człowieka ma trwać, dźwigając go. Ale czy ów prześwit się pojawi, czy też nie, o tym człowiek nie decyduje, nie leży to w jego gestii. W przeciwieństwie do tego, co utrzymywał Heidegger w *Byciu i czasie*, postawą człowieka nie jest zdecydowanie, które poprzez konfrontację z nicością, wrywa *Dasein* z nie-własnego sposobu bycia. Teraz, jeśli można tak powiedzieć, *ethos* bycia, jeśli przez to rozumieć sposób postępowania, zamieszkiwania w świecie, polegać będzie raczej na wewnętrznej ascezie, ćwiczeniu, które ma przygotować człowieka na prześwit bycia.

Tym samym poprzez własną egzystencję człowiek ma udział w bycie. Jako taka ma ona charakter dziejowy. W tej nowej perspektywie istotą człowieka stanowi to, że – powie Heidegger – jest on czymś „więcej” niż tylko człowiekiem, jeśli oczywiście przez człowieka rozumie się *animal rationale*, istotę żywą posiadającą rozum. Jednakże owo „więcej” nie należy rozumieć jako dodanie czegoś do określenia podstawowego. „Więcej” oznacza bowiem bardziej pierwotnie. Niemiecki filozof podkreśla wyraźnie:

Człowiek jako ek-sistujący projekt bycia jest czymś więcej niż *animal rationale*, w takiej mierze, w jakiej jest właśnie mniej niż człowiek ujmujący siebie od strony subiektywności. Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. Przez owo „mniej” człowiek niczego nie traci, lecz zyskuje, w miarę, jak dochodzi do prawdy bycia⁴³.

Zatem człowiek tracąc status podmiotu nie tyle traci, co raczej zyskuje. Zyskuje status „pasterza bycia” (*Hirt des Seins*), a zamieszkując

⁴¹ LH, s. 89.

⁴² LH, s. 92.

⁴³ LH, s. 104.

w sąsiedztwie bycia, człowiek staje się „sąsiadem bycia”. „Pan bytu”, określenie oznaczające podmiotowość, przeciwstawione zostaje pojęciu „pasterz bycia”. Pasterz nie jest w pozycji panowania, nie może on zredukować bycia do przedmiotu umieszczonego naprzeciw i dowolnie nim dysponować. Człowiek zyskuje tym samym „ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy”⁴⁴. Na tym polega humanizm, myśli się tu o człowieku od strony prawdy bycia. W tym humanizmie nie chodzi o człowieka, tylko o „dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia”. Innymi słowy, w swojej ek-sistencji człowiek ma zamieszkiwać w pobliżu bycia i troszczyć się o bycie. Heideggerowi chodzi więc o to, by człowiek zszedł z piedestału subiektywności i doświadczał ubóstwa egzystencji. Godność człowieka, jego humanitas oznacza strzeżenie prawdy bycia, na tym właśnie polega humanizm, czego nie można mylić z humanizmem w znaczeniu metafizycznym.

DZIEJE METAFIZYKI, PODMIOTOWOŚCI

Jak to już zostało wcześniej zaznaczone w myśleniu Heideggera dokonał się sławny zwrot, którego znaczenia dla sposobu myślenia o człowieku nie trudno dostrzec. Przypomnijmy, że moment przekraczania metafizyki w stronę myślenia samego bycia bardzo ściśle łączy się z wykładami, które w latach 1936–1941 Heidegger poświęcił F. Nietzsche. Dwa tomy wydane na początku lat 60.⁴⁵ pokazują, zdaniem niektórych komentatorów (Mehta, Arendt, Taminiaux), w jaki sposób dokonywał się zwrot w filozofii Heideggera. Jednocześnie w trakcie tego zwrotu pojawiają się nowe ujęcia interesującego nas zagadnienia człowieka. W pewnym uproszczeniu rzecz ujmując można powiedzieć, że o ile w pierwszej części wykładów 1936–1939 Heidegger interpretuje filozofię Nietzschego w terminach analityki *Dasein* i w wielu zasadniczych punktach jest zgodny z poglądami autora *Zaratustry*, o tyle druga część wykładów z lat 1939–1941 staje się wyraźnie polemiczna. W każdym razie na plan pierwszy w polemice z F. Nietzsche wychodzi

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ M. Heidegger, *Nietzsche I-II*, Erste Auflage, Verlag G. Neske, Pfullingen, 1961, wydanie polskie *Nietzsche*, t. I, przełożyli A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Naukowo opracował oraz wstępem opatrzył C. Wodziński, PWN, Warszawa, 1998, pierwszy tom obejmuje wykłady z lat 1936–1939; *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, oprac. C. Wodziński, PWN, Warszawa, 1999, dalej jako N-II.

nowy sposób widzenia metafizyki. Nie chodzi już o podejście właściwe ontologii fundamentalnej, w którym dekonstrukcja pojęć dokonywana była po to, by oswobodzić metafizykę i dopełnić ją jako naukę o byciu. W nowym podejściu Heidegger ujmuje jej rozwój jako fatalne przeznaczenie po to, by przygotować jej przewycięzenie. Dzieje metafizyki rozumiane są zatem jako stopniowe zapomnienie bycia, które rozpoczyna się w filozofii greckiej u Platona i którego zwieńczeniem w filozofii Nietzschego jest koncepcja woli mocy oraz wiecznego powrotu tego samego interpretowane przez Heideggera jako nihilizm. Dzieje metafizyki obejmują pewne etapy, ale dokonują się w obrębie tej samej struktury naznaczonej pierwotnym zapomnieniem bycia.

W swoich rozważaniach, śledząc interesującą go problematykę, Heidegger podejmuje także bardzo ważne dla dziejów metafizyki zagadnienie pojawienia się podmiotu w nowożytności. Zatem jak doszło do ustanowienia podmiotu? Skąd wywodzi się rządzące nowożytnym człowieczeństwem i rozumieniem świata panowanie subiektywności? Przede wszystkim takie stawianie pytań – zdaniem Heideggera – jest uprawnione, ponieważ do czasu powstania nowożytnej metafizyki dzięki Kartezjuszowi, a nawet jeszcze w obrębie tej metafizyki, wszelki byt pojmowany jest jako *sub-iectum*. Należy przypomnieć, że *subiectum*, podmiot, jest łacińskim tłumaczeniem i interpretacją greckiego *hypokeimenon*, które oznacza to, co leży pod spodem i u podstawy. Zatem nie powinno się – póki co – utożsamiać z pojęciem człowieka, a tym samym z „ja”. W tym sensie podmiotami, w nie mniejszym stopniu, niż człowiek, są kamienie, rośliny i zwierzęta. Dopiero od czasów Kartezjusza i za jego sprawą człowiek, ludzkie „ja” staje się w metafizyce „podmiotem”.

Jak do tego dochodzi? Heidegger przypomina, że tradycyjne pytanie metafizyki, „czym jest byt?” przekształca się u początków ery nowożytnej w pytanie o metodę, czyli o drogę poszukiwania przez samego człowieka i dla niego bezwarunkowej pewności i bezpieczeństwa. Krótko mówiąc, pytanie „czym jest byt?” zostaje przekształcone w pytanie o niepodważalność podstawy prawdy. To dążenie człowieka ma swoje źródło w „wyzwoleniu”, dzięki któremu człowiek uwalnia się od zobowiązań biblijno-chrześcijańskiej prawdy objawionej i nauczania Kościoła. Heidegger podkreśla jednak, że nie chodzi tylko o zerwanie więzów i uwolnienie się od skrupowania, idzie bowiem o to, aby na nowo określić istotę wolności. Ale co znaczy być wolnym? „Być wolnym – pisze niemiecki filozof – oznacza teraz, że na miejsce pewności zbawienia, człowiek ustanawia taką pewność, dzięki której staje

się on pewny samego siebie jako bytu, który dzięki temu opiera się na samym sobie”⁴⁶. Nowa wolność jest tym samym otwarciem różnorodności tego, co w przyszłości może i chce być przez człowieka ustanowione jako konieczne.

Podwaliny nowożytnej metafizyki są dziełem Kartezjusza. Co stworzyło i ustanowiło podstawy nowej wolności? Tym, co stworzyło taką podstawę, jest formuła *ego cogito (ergo) sum*. A w jaki sposób w metafizyce Kartezjusza myśli się o człowieku? Otóż człowiek zostaje wyróżnioną, leżącą o podstaw wszelkiego przed-stawienia (*Vorstellung*) bytu i jego prawdy podstawą, na której opiera się wszelkie przedstawienie oraz to, co w nim zostaje przedstawione. Wszystko zmierza do uzyskania stabilności i stałości. I właśnie w tym wyróżnionym sensie człowiek jest *subiectum*. Co ważne i godne podkreślenia, nazwa podmiot zmienia znaczenie, stając się teraz imieniem własnym oraz nazwą człowieka. Ma to swoje konsekwencje. Odtąd wszelki byt poza ludzki staje się przedmiotem dla tak rozumianego podmiotu, a sama nazwa *subiectum* przestaje być nazwą, co miało miejsce wcześniej, którą stosuje się do kamienia, roślin i zwierząt. Wypada więc powiedzieć, że pojęcie podmiotu ma swoje źródło w nowej interpretacji prawdy bytu, który tradycyjnie pojmowany był jako *ousia* i *hypokeimenon* w Grecji, czy jako *substantia* i *subiectum* w tłumaczeniu łacińskim. Wraz z formułą *cogito sum* tym, co leży u podstaw, substancją staje się człowiek. Jak to ujmuje Heidegger „pojęcie podmiotu ogranicza przekształcone pojęcie substancji do człowieka jako przedstawiającego, w którego przedstawieniu to, co przedstawione i ten, kto przedstawia, utrwaleni są w swej współprzynależności”⁴⁷.

Jeśli metafizyka według Heideggera „jest prawdą o bycie jako takim w całości”, a „podstawowe pojęcia metafizyki opierają się na każdorazowej istocie prawdy i każdorazowej wykładni istoty bycia bytu”, to nowożytna metafizyka, w której ramach, co należy pamiętać, pozostaje również nasze myślenie, „będąc metafizyką subiektywności podnosi do rangi oczywistości pogląd, jakoby istota prawdy i wykładnia bytu określone były przez człowieka jako we właściwym sensie podmiot”⁴⁸. Subiektywność zaś została określona przez „istotę prawdy jako pewność” oraz przez bycie jako przedstawieniowość. Jak to zwięźle ujmie Heidegger:

⁴⁶ N-II, s. 137.

⁴⁷ N-II, s. 175.

⁴⁸ N-II, s. 185.

Nowożytna metafizyka określa u swych początków *ens* (byt) jako *verum* (prawdziwe), to zaś wyklada jako *certum* (pewne)⁴⁹.

Nasuwa się pytanie, jak powyższe rozważania odnoszą się do podstawowej kwestii myślenia o człowieku? Przede wszystkim w tej perspektywie człowiek okazuje się posiadać „dziejowy charakter”, natomiast każdorazowe interpretacje jego istoty są „zawsze tylko skutkiem każdorazowej „istoty” prawdy i samego bycia”⁵⁰. Jeśli tak jest, to słusznym wydaje się stwierdzenie mówiące, że istoty człowieka nie można wystarczająco określić za pomocą dotychczasowych, to znaczy metafizycznych interpretacji. Przy czym dotyczy to tak interpretacji tradycyjnej jako *animal rationale*, jak i nowożytnej jako subiektywności. Jeśli chodzi o to ostatnie pojęcie to Heidegger między Kartezjuszem i Nietzschem nie widzi braku ciągłości. Raczej jest tak, że Nietzscheańskie pojęcie woli mocy można rozumieć jako umieszczone w jednym ciągu i antycypowane od Kartezjusza przez kolejno po sobie następujących myślicieli: Leibniza i jego pojęcie monady, Kanta koncepcję rozumu jako warunku możliwości, Fichtego interpretację Kanta w duchu filozofii praktycznej, Schellinga przekonania dotyczące woli, czy wreszcie Hegla pojęcie absolutu. Zdaniem Heideggera, Nietzsche głosząc tezę o uwolnieniu się od metafizyki, w rzeczywistości dokonał jej dopełnienia, a tezę o nowożytnym subiektywizmie doprowadził do najwyższego jej punktu. „To, co zaczęło się wraz z Kartezjuszem – zdaniem Heideggera – wstąpiło dzięki Nietzschemu w dzieje swego spełnienia”⁵¹. Pojęcie woli mocy doprowadza jednocześnie subiektywizację i obiektywizację do ich krańcowego punktu. Obiektywizację, ponieważ wola nie tylko traktuje wszelki byt jako przedmiot (*Gegenstand*), ale także czyni z każdego przedmiotu zasób (*Bestand*), który może podlegać wszelkiego rodzaju manipulacji i przekształceniom. Subiektywizacji, gdyż wszelkie rzeczy zostają sprowadzone do wartości, które nadaje im wola.

W tekście *Przewyciężenie metafizyki* Heidegger pisze:

Wrz z metafizyką Nietzschego spełnia się filozofia. Oznacza to: przemierzyła ona krąg wyznaczonych z góry możliwości. Spełniona metafizyka, będąca podłożem globalnego sposobu myślenia, daje rusztowanie porządku na Ziemi, który zapewne utrzyma się długo⁵².

⁴⁹ N-II, s. 292.

⁵⁰ N-II, s. 186.

⁵¹ N-II, s. 144.

⁵² M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki w Vorträge und Aufsätze*, Verlag G. Neske, Pfullingen, 1954. Wydanie polskie: *Odczyty i rozprawy*, przełożył J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 2002, s. 73–74.

Ten globalny sposób myślenia, z jednej strony, łączy się ze spełnieniem metafizyki, z drugiej jednak jest on przejawem nihilizmu. Jedną z jego istotnych składowych dotyczy znaczenia, jakie we współczesnym świecie uzyskała technika, co, zdaniem Heideggera, należy rozumieć jako ostatnie dopełnienie długiego procesu zapomnienia bycia nieodłącznie związane z metafizyką od czasów Platona. Innymi słowy, „opuszczenie przez bycie” tworzy pustkę, którą współcześnie wypełnia działanie związane z techniką. W proces ten wciągnięty jest także człowiek. Staje się on „najważniejszym surowcem”. Dlaczego? „Człowiek jest – podkreśla Heidegger – „najważniejszym surowcem”, bo pozostaje podmiotem wszelkiego zużycia, bo pozwala swojej woli bezwarunkowo wejść w ten proces i przez to staje się zarazem „obiektem” opuszczenia przez bycie”⁵³. Ponieważ człowiek jest „najwyższym surowcem”, może liczyć się z tym, że na podłożu dzisiejszych badań powstaną kiedyś fabryki produkujące materiał ludzki. Nie powinno to jednak dziwić, jest to logiczna konsekwencja procesu związanego z zapomnieniem bycia.

Zużycie wszelkiego materiału, w tym surowca „człowiek”, do technicznego wytworzenia bezwzględnej możliwości wytworzenia wszystkiego, określa skrycie zupełną pustką, w której zawisa byt, materiały tego, co rzeczywiste. Pustka ta musi ulec wypełnieniu [...]. Z tego punktu widzenia technika [...] jest organizacją braku⁵⁴.

Tej globalnej wizji Heidegger przeciwstawia coś, co nazywa wydarzeniem (*Ereignis*), pojęcie które pojawia się w *Przyczynkach* pisanych w drugiej połowie lat 30. XX wieku. Jeśli w globalnej oprawie świata pustki zdominowanego przez technikę dominuje kalkulacja, tylko dzięki przygotowaniu na wydarzenie myślenie może pozostać żywe. Takie myślenie wydarzenia staje się czymś przeciwnym nihilizmowi. Niemiecki myśliciel pisze:

Żadna zmiana nie nadchodzi bez przewodzącej jej forpoczty. Jak jednak zbliża się taka forpoczta, jeśli nie rozświetli się wydarzenie (*Ereignis*), które wzywając, potrzebując istoty człowieka, una-ocznia (*er-äugnet*) ją, tzn. ogląda, a oglądając wprowadza śmiertelnych na drogę myślowego, poetyckiego budowania?⁵⁵

Warto na koniec raz jeszcze odnotować zmianę w sposobie widzenia człowieka. W pismach późnego Heideggera, które pojawiły się po „zwrocie”, znika wszelki tzw. woluntarystyczny ton, tak wyraźnie odczuwalny w okresie *Bycia i czasu* oraz *Wprowadzenia do metafizyki*.

⁵³ *Przewyciężenie metafizyki*, s. 81.

⁵⁴ Tamże, s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 88.

Nie ma już wezwania do heroicznego aktu konfrontacji z nicością i własną skończonością, nie ma także wezwania do okrycia swoich własnych możliwości, w ich miejsce pojawia się wezwanie do nasłuchiwania tego, co przychodzi od bycia w jego prześwicie. Z heroicznego Prometeusza człowiek przekształca się w pasterza bycia. Ta zmiana postawy jest znacząca. Wiedzie ona bardziej w kierunku kontemplacji, niż innego rodzaju aktywności. Samo myślenie oznacza teraz – pozwolić być, czy nawet przybiera formę wdzięczności za coś, czym człowiek zostaje obdarzony, kiedy ma miejsce wydarzenie (*Ereignis*). Słowo *Dasein* zmienia się na *Da-sein*.

HUMAN BEING IN THE PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER

Summary

In the paper *Human being in the philosophy of Martin Heidegger* the author would like to draw readers' attention to the concept of human being in the philosophy of Martin Heidegger. This concept, according to the German philosopher, is crucial for the central theme of his philosophy i.e. the problem of being. As far as the human being is concerned, one can find some points of reference in the analysis. The first is connected with the ontological dimension of human existence and such elements as: its mortality and finitude analysed by Heidegger in *Kant and the problem of metaphysics*; the second focuses on the difference between man and animal in the texts *Die Grundbegriffe der Metaphysik* and *Letter on Humanism*; the third has in the center the problem of subjectivity considered by Heidegger in *Nietzsche*. The concept of human being appears against such a background.

Marek Drwięga