

# Karolina Zabokrzycka

---

## Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera

---

Pisma Humanistyczne 12, 137-158

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Karolina Zabokrzycka

## ***Ethos* jako miejsce w filozofii Martina Heideggera**

Próba przywrócenia przez Martina Heideggera pierwotnego znaczenia greckiego słowa „*ethos*” jako miejsca ma na celu wskazanie takiego rozumienia ludzkiego działania, które, zdaniem filozofa, pozostaje niedostępne współczesnemu dyskursowi etycznemu. Potoczne zastosowania terminów „etos” i „etyka” przysłoniły ich bogactwo znaczeniowe, sprawiając, że rozumiemy „*ethos*” już tylko poprzez analogię do tych późniejszych, wywodzących się z niego wyrazów. I tak, wiele słowników sprowadza jego sens do tego, co pojmujemy przez „zwyczaj” czy „obyczaj”. Bezpośrednią konsekwencją tak uproszczonego przekładu stanowi obecnie przyjęte znaczenie pojęcia „etos”, które wyraża już przede wszystkim „całokształt społecznie uznawanych i przyswojonych w danej zbiorowości społecznej norm regulujących zachowanie jej członków”<sup>1</sup>. Zawężenie istoty „*ethosu*” do jednego sposobu użycia jest sprzężone z procesami formowania powszechnego rozumienia etyki od strony zwyczaju, pełniącego funkcję wskaźnika normy obowiązującej w społeczeństwie i podstawy dla oceny postępowania jej przedstawicieli. Na jego mocy tworzy się i ewoluuje określający wybraną zbiorowość etos człowieka. Społeczna pochwała lub potępienie danego czynu wymaga wspólnej wykładni moralności, tworzącej fundament dla ustaleń etyczno-prawnych. Wprowadzony kodeks etyczny odpowiada obowiązującemu w określonej społeczności etosowi człowieka, utrwalając go jednocześnie poprzez ochronę tego, co zostało uznane za normę.

Tymczasem Władysław Kopaliński w swoim *Słowniku wyrazów obcych* umieszcza inne, rzadko przypominane użycia greckiego „*ethos*”, wśród których wymienia

---

1 *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. nauk. J. Tokarski, Warszawa 1980, hasło: „etos”, s. 203.

„mieszkanie” oraz „ojczyznę”<sup>2</sup>. Martin Heidegger, którego zamysłem jest odsłonięcie właśnie tych, zapomnianych znaczeń, dowodzi ich źródowości między innymi przywołując wybrane wypowiedzi starożytnych myślicieli. Zdaniem filozofa, zapoznanie sensu tego słowa jako „mieszkania” czy „ojczyzny”, wzmocnione na skutek dominacji określonej wykładni etycznej, zuboża egzystencję człowieka, ponieważ kształtuje jego postrzeganie własnej istoty, a także zadań, jakie przed nim stoją, w sposób, który oddala go od właściwego mu miejsca pobytu. Działanie powinno, według Heideggera, wyrastać z miejsca przynależnego działającemu, a tym samym stawać się sposobem jego zamieszkiwania.

Doświadczenie działania w relacji z miejscem nie tylko wyzwała określoną interpretację działania, ale także angażuje specyficzną, sprzeczną z pospolitym postrzeganiem, koncepcję miejsca. Zamierzam zastanowić się nad kwestią oryginalności takiego postawienia problemu oraz konsekwencji, jakie niesie ono dla człowieka, jego pojmowania własnego czynu, a także stanowiska w świecie. Przy okazji chciałabym zwrócić uwagę na metodologiczny problem zasadności badań etymologicznych jako narzędzia filozofa. Można bowiem przypuszczać, że pełnią one jedynie rolę błyskotliwej dekoracji, urozmaicającej monotonne wywody, lub elementu przydadającego filozoficznym rozmyśleniom status rzetelnej, naukowej analizy. Od razu zaznaczę, że, w moim przekonaniu, sięganie do greckiego terminu przy okazji rozważań upatrujących istoty człowieka w jego działaniu znajduje głębsze uzasadnienie, a wynikające z tego zakwestionowanie etyki, w obecnie znanym nam kształcie, nie daje się łatwo zdeprecjonować. Pojęcie ludzkiej natury, jakie odsłania w swych pismach Heidegger, podważa popularne rozwiązania etyczne, wymykając się próbom nazwania do tego stopnia, że wydaje się ono niemożliwe do uchwycenia za pomocą języka deskryptywnego. Nie są więc bezzasadnymi krytyczne uwagi, iż postawienie przedmiotu namysłu w sposób obcy filozoficznemu dyskursowi sprawia, że nie powinno się go czynić zadaniem filozofii, ale, być może, innych dziedzin ludzkiej aktywności, na przykład twórczości poetyckiej. Mimo tych wątpliwości nie można odrzucić faktu, iż pisma Martina Heideggera odegrały ważną rolę we współczesnym dyskursie etycznym, choć sam filozof ogłosił, iż nigdy nie napisze etyki. Postaram się pokazać, co sprawia, że jego komentarze dotyczące kwestii ludzkiej natury, istoty działania, wolności czy odpowiedzialności, nie podpadają pod przedmiot etyki.

---

2 W. Kopaliński., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa, 1994, hasło: „etos”, s. 158.

## Krytyka powszechnego rozumienia działania i klasycznej koncepcji miejsca

Tradycyjnie w rozumie upatruje się elementu stanowiącego o fenomenie człowieka, który odróżnia go od reszty żywych stworzeń. Za Arystotelesem zostało przyjęte, że człowiekowi dane jest „życie polegające na działaniu pierwiastka rozumowego”<sup>3</sup> i to ono zapewnia jego najwyższe dobro. W kulturze Zachodu utrwaliło się, że czyny zawdzięczają swe oparcie kierownictwu rozumu, który ma moc udzielania sensu wszelkiemu ludzkiemu działaniu. Uznanie rozumu za jedyne źródło dobrego czynu wyraża się w wierze w zasadność tworzenia kodeksów postępowania. Przekonanie co do sprawczości oraz nieomyślności rozumu spowodowało, że jedyną drogą wiodącą ku dobru uczyniono posłuszeństwo odpowiadającym mu regułom. Kierowanie się zasadami (rozumu) jest gwarancją dobrego czynu. Czy jednak powiązanie rozumu z czynem nie przypomina relacji między zarządcą a skutkami jego dyrektyw? Jeśli porównanie uznamy trafnym, nieoczywiste okaże się powiązanie etyki, opartej na zasadach rozumu, z działaniem.

Martin Heidegger sugeruje, że stosowanie zasad rozumu, które jest niewątpliwie przejawem troski o losy człowieka, faktycznie oddala go od jego działania, co, według filozofa, stanowi o jego obecnym, tragicznym położeniu. Działanie wyrasta bowiem z konkretnego miejsca i czasu dziania się, natomiast reguły postępowania, wprowadzone w oparciu o ustaloną hierarchię czynów i przyjęty system kategorii, wymagają każdorazowego przeprowadzania serii uproszczeń oraz uogólnień. Tak wypreparowana interpretacja zdarzenia odsyła do najbardziej stosownej reakcji, a także umożliwia ocenę moralną czynu. W zawierzeniu instancji rozumu kryje się zagrożenie zautomatyzowania aktu podejmowania decyzji moralnej. Ogólny schemat, do którego próbuje się przyłożyć daną sytuację, nigdy jej w pełni nie wyraża, bo zawsze odrywa ją od jej „tu i teraz”. W procesach generalizacji i abstrakcji tkwi ryzyko nie dostrzeżenia konkretnego momentu, który nierzadko wymaga naszego natychmiastowego czynu.

Uznanie rozumu jedynym źródłem wszelkiego sensu sprawia, że człowiek zostaje pozbawiony istotnego określenia jako działającego, z tego powodu, że jego czyny zyskują swoje ukonstytuowanie na drodze zapośredniczenia od gotowych rozstrzygnięć. Martin Heidegger przekonuje, że upatrywanie znaczenia czynu poza nim samym rodzi się na gruncie *techné*, której panowanie obejmuje europejskie dzieje myśli poprzedzające epokę największego rozwoju technologicznego, i która

3 Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098 a, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 89.

przywłaszczyła sobie logiczno-rozsądkowe rozumowanie. Uważa także, iż dawno porzuciliśmy możliwość rozumienia działania jako wolnego od wymogu realizacji określonych skutków: „Działanie znamy jedynie jako uskutecznianie jakiegoś skutku [*das Bewirken einer Wirkung*], którego realność bywa oceniana zależnie od jego przydatności”<sup>4</sup>. Podkreślając konieczność wyzwolenia działania spod ukierunkowania na wywoływanie oczekiwanych skutków, filozof przywraca źródłowe rozumienie jego natury, które, choć przejawiające się jeszcze w wypowiedziach Arystotelesa, zostało przysłonięte przez inne, później chętnie przytaczane i przez to utrwalone momenty jego dzieła. Znaczenie działania, jakie Heidegger określa nieraz mianem pierwotnego, zostało wyparte przez klasyczne rozwiązania metafizyki i wynikającej z nich etyki. Panujący etos człowieka opiera się na pojmowaniu czynu ze względu na skutek - jedyne uzasadnienie podejmowanych działań i podstawę ich weryfikacji. Władcą świata mianowano człowieka, którego skuteczność czynów przesądza o jego potędze. Pozostaje on ślepy na istotę działania, której, jak utrzymuje Heidegger, nie znajdziemy w dokonywaniu wykraczającego poza czyn skutku.

Krytykowana przez autora *Bycia i czasu* etyka sprowadziła ludzki czyn do funkcji wykonawcy, umieszczając go tym samym pomiędzy rozporządzeniem rozumu a założonym w nim rezultatem. Tak pojęte działanie nie różni się od wytwarzania. Jego cel rozumiany jest już tylko jako skutek, a jego słuszność potwierdza zasada moralna, której stanowi realizację. Pewność, jaka powinna cechować człowieka w jego właściwym postępowaniu, pochodzi od uznanego zestawu wartości i wynikającego zeń kodeksu praw. Powstaje iluzja oparcia działania na solidnym fundamencie, oferującym niezależny od przypadku czy zmiennych okoliczności ład. Dzieje się to jednak kosztem oderwania zdarzenia i czynu, będącego na nie odpowiedzią, od ich czasu oraz miejsca. Człowiek poszukujący pewności dla swych poczynań, gwaranta szuka w rozstrzygnięciach rozumu, jednocześnie zakrywając ich ludzki rodowód. Tylko bowiem idee czy wartości przewyższające śmiertelnego, uwikłanego w zmienne i nieprzewidywalne, ziemskie losy człowieka zdają się zapewniać ostoję, której potrzebuje.

Martin Heidegger jednakże upatruje zdecydowania wyróżniającego właściwy czyn nie w tym, co oderwane od jednostkowej sytuacji, jej czasu oraz miejsca. Dopiero uważność, polegająca na dostrzeżeniu owego „tu i teraz”, wyzwala pewność, która nie szuka odpowiednich dyrektyw, ani nie wybiera spośród zestawu wskazówek. Człowiek uważny nie przeoczy zdarzenia, które czyni zeń jego uczestnika, obarczając

---

4 M. Heidegger., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] idem, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1999, s. 271.

odpowiedzialnością (także wówczas, gdy dotąd pozostawał on jedynie obserwatorem), i rząda jego czynu. Co jednak gwarantuje rozpoznanie takiego momentu i wskazuje właściwą reakcję? Pytanie to dotyczy możliwości ujmowania czynu w jego źródłowym związku z miejscem (oraz czasem). Z tego powodu, zanim wskażę wybrane wypowiedzi Martina Heideggera jako odpowiedź na nie, chciałabym pokrótce omówić klasyczną koncepcję miejsca, by następnie, poprzez jej krytykę autorstwa Heideggera, przybliżyć jego rozumienie miejsca w źródłowym związku z działaniem.

Filozof, odnosząc się do faktu, że rozwój współczesnej nauki oraz techniki zapewnia poznanie coraz rozleglejszych przestrzeni, które jako „znane” stają się przewidywalne, mówi o „jednolitej dostępności wszystkiego wszystkim”<sup>5</sup>. Odległość przestała stanowić przeszkodę na drodze ludzkich pragnień i ambicji. Świat, niegdyś niewyobrażalnie wielki i nieznan, robi obecnie wrażenie względnie dostępnego, co oznacza także: bardziej przyjaznego. Heidegger przestrzega jednakże przed utożsamianiem braku odległości z bliskością. Stwierdzając, iż „wszystko pławi się w równomiernym braku dystansu”<sup>6</sup>, ukazuje doświadczane dzisiaj unicestwienie odległości. Brak odległości nie zostaje wywołany skutkiem przybliżania czegoś, co do niedawna pozostawało dalekie, lecz poprzez likwidację zarówno dali, jak i bliskości. Słowo „bliskie” nie określa, jak zwykle się uważa, tego, co znajduje się w oszacowanej jako niedaleka odległości od punktu odniesienia, liczonej w metrach lub kilometrach. Filozof przekonuje, że nawet to, co usytuowane obok, nie jest rzeczywiście bliskie, a to, co położone dalej, nie jest naprawdę daleko, bowiem powszechnie orzekane „dal” oraz „bliskość” pojmowane są tylko w oparciu o matematycznie mierzone odcinki, które nie mają nic wspólnego z faktyczną odległością. Niezrozumienie jej istoty nie jest znakiem ostatniego stulecia, bowiem nie jest skutkiem najnowszych technologii, pozwalających teraz szybciej niż kiedykolwiek dotychczas przemieszczać się i dostarczać informacji o miejscach, które są poza zasięgiem naszego wzroku. Brak dali od dawna charakteryzuje zachodni sposób pojmowania tego, co jest, sprowadzając przestrzeń do jej matematyczno-naukowego ujęcia.

W *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger ukazuje proces, który doprowadził do dominacji jednego sposobu rozumienia przestrzeni oraz odległości. Zauważa, że tereny, które tworzą przestrzeń, wprowadza się jako „pozycje, które dzieli wymierzalny odstęp”<sup>7</sup>. Obserwowana rzeczywistość stanowi zbiór pozycji określonych co do ich położenia, znajdujących się wobec siebie w danych odległościach, pojętych jako

5 Ibidem, s. 275.

6 Idem, *Rzecz*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 146.

7 Idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, s. 137.

mierzalne odcinki. Heidegger dowodzi, że przestrzeń zostaje sprowadzona do pojęcia odstępu. Zazwyczaj związek miejsca i rzeczy pojmowany jest w oparciu o dwa spostrzeżenia: że coś, by zaistnieć, musi się znajdować „gdzieś” oraz że dana rzecz w określonym momencie zajmuje konkretne, możliwe do ustalenia miejsce. Panuje przeświadczenie, jakoby przestrzeń oferowała wielość miejsc-stanowisk, które są zapełniane przez rzeczy w sposób raczej sugerujący brak istotnego powiązania między rzeczą a miejscem, skoro to aktualnie zajmowane może zostać zastąpione innym bez wpływu na samą rzecz. Przestrzeń rysuje się jako coś mierzalnego a jednocześnie niezróżnicowanego, jednolitego i w niej dopiero zostaje umieszczona konkretna rzecz. Przekonanie o braku wzajemnego wpływu: przestrzeni na rzecz i rzeczy na przestrzeń, determinuje pojmowanie jednej i drugiej. Gdy przestrzeń jest niezróżnicowana, a rzeczy zajmują dane pozycje w pozbawiony uwarunkowania sposób, znaczenie miejsca sprowadza się jedynie do mierzalnej pozycji, którą albo wypełnia jakaś rzecz, albo pozostaje ona pusta.

Platon wymienia w *Timajosie* przestrzeń - *chora* (χώρα) - jako jedną z trzech rzeczy o odmiennych naturach, spośród których dwie pozostałe to idee oraz ich odwzorowania. Przestrzeń jest tym, w czym coś powstaje i co „przyjmuje postać wszystkich ciał”<sup>8</sup>:

O niej można powiedzieć, że zawsze jest tym samym. Ona się nigdy swojej zdolności nie pozbyswa. Przyjmuje zawsze wszystko, a sama w żaden sposób i nigdy nie przyjmuje żadnego kształtu podobnego do tych, które w nią wchodzi. Ona jest masą plastyczną, dla wszystkiego: zmienia się i przekształca pod wpływem tego, co w nią wchodzi. I wydaje się dzięki temu raz taka, raz inna<sup>9</sup>.

*Chora* stanowi podłoże, które, samo nie posiadając kształtu ani postaci, może dopiero przyjąć je, zależnie od wstępującej weń rzeczy. Przestrzeń pozbawiona cech przysługujących ciałom zdaje się przyjmować formy należące do pojawiających się bytów. Platon, stwierdzając, że „wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce”<sup>10</sup>, dowodzi, iż stanowi ona warunek dla zaistnienia wszelkich bytów. Przestrzeń jest miejscem w sensie siedziby i pojemnika wszystkich rzeczy, które powstają. Arystoteles krytykuje platońskie rozumienie przestrzeni, wskazując, że w myśli jego poprzednika nosi ona znamiona zarówno formy jak i materii, pozostaje bowiem jednocześnie naczyniem, w którym powstają wszystkie rzeczy, jak i pewnym rodzajem

8 Platon, *Timaios* 50B, [w:] idem, *DIALOGI. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2006, s. 327.

9 Ibidem, 50B-C, s. 327.

10 Ibidem, 51, s. 328.

materialnego składnika, z którego są one zrobione<sup>11</sup>. Arystoteles znajduje przyczyny trudności w eksplikacji natury przestrzeni (tutaj tożsamej z miejscem) i odróżnienia jej od formy oraz materii. Miejsce jest mylone z formą, ponieważ stanowi ono to, „co bezpośrednio (πρῶτον) otacza każde ciało, jest przeto równocześnie pewną granicą; wobec tego miejsce każdego ciała będzie jego formą, czyli kształtem, a więc tym, za pomocą czego określa się wielkość i materię wielkości; tym bowiem jest granica w każdej rzeczy”<sup>12</sup>. Jeśli natomiast, jak tłumaczy dalej Arystoteles, „traktujemy miejsce jako rozciągłość wielkości (τό διάστημα τοῦ μεγέθους), jest ono materią”<sup>13</sup>. Stagiryta podsumowuje krytykę, zauważając, iż skłonność do pojmowania przestrzeni na podobieństwo materii, przyjmującej formy rzeczy, jakie się w niej pojawiają, sprawiła, że „Platon w *Timajosie* stwierdza identyczność materii i przestrzeni; bo «zbiornik» i przestrzeń to jedno i to samo”<sup>14</sup>. Przestrzeń, miejsce, rzecz oraz ich wzajemne relacje nie dają się właściwie pomyśleć za pomocą pojęć rozciągłości oraz formy, które towarzyszą próbom ich uchwycenia. Fenomeny opisane od strony formy i materii pokazują się już tylko jako obrazy czy kształty, odznaczające się przypisanymi im cechami. Takie ujęcie sprowadza je do rangi przedmiotów.

Zdaniem Martina Heideggera, filozofia nowożytna podejmuje rzecz już właśnie tylko na sposób obecnego, czyli oderwanego od swego czasu i miejsca przedmiotu, który, jako odróżniony od podmiotu, został mu przeciwstawiony. Wykładnia poznania czegoś obecnego opanowała myśl zachodnią tak bezsprzecznie, że „wszelki byt jest albo przedmiotem podmiotu albo podmiotem podmiotu”<sup>15</sup>. Jeżeli wszystko, co istnieje, a co nie jest podmiotem, stanowi przedmiot, cały świat zostaje do niego sprowadzony, stając się przede wszystkim wyzwaniem dla ludzkich zdolności poznawczych. Podstawą badania świata pozostaje uchwytowanie go na sposób nieodróżnianej, mierzalnej przestrzeni także wówczas, gdy rozwój innych dziedzin wiedzy: biologii, geografii, chemii, czy historii dostarcza różnorodnych informacji na jego temat. Na mapach świata znikają puste miejsca, w encyklopediach zwiększa się ilość haseł i dokładność ich definicji, rozmaite, wciąż rozbudowywane wykresy oraz tabele są

11 Patrz: Arystoteles, *Fizyka* 209 b, przeł. K. Leśniak, [w:] idem, *Dzieła wszystkie* t. 2, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 2003, s. 85.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

14 Ibidem, s. 85–86 [Do cytowanego fragmentu dołączono przypis, wskazujący, że D. Ross, powołując się na opinię A.E. Taylora, (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928) podkreśla ryzykowność twierdzenia Arystotelesa, jakoby Platon identyfikował przestrzeń z materią].

15 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, s. 207.



coraz bardziej szczegółowe. Fakt, że możemy dziś wskazać ogromną ilość „miejsc” na Ziemi, różniących się na przykład krajobrazem, klimatem, czy gęstością zaludnienia, nie zagraża dominacji pojmowania rzeczywistości w formie przestrzeni rozciągłej, do której podstawowym narzędziem dostępu pozostają obliczenia matematyczne. Informacje dotyczące miejsc, które można wyróżnić na płaszczyźnie globu, stanowią jedynie wartość dodaną do podstawowego, pozostającego niezmiennym, pojęcia przestrzeni, będąc jednocześnie jego rezultatem. Dokładne informacje na temat danej lokalizacji całkowicie zapoznają jej istotę, która nigdy nie mogła stać się ich przedmiotem. Zebraniu i analizie poszukiwanych danych przewodzi postulat obiektywizmu. „Obiektywne” znaczy: niezależne od zmiennych, subiektywnych opinii, sądów czy przypuszczeń, czyli przedstawiające czyste fakty. Tradycyjna definicja prawdy: *Veritas est adequatio rei et intellectus*, zakładająca zgodność twierdzenia z istniejącą rzeczą, pozostaje fundamentem poznania naukowego i jest realizowana dzięki jego metodom: poszczególne dziedziny badają byt, a matematyka pod przewodnictwem logiki z zebranych i porównanych danych dedukują twierdzenia oraz teorie opisujące rzeczywistość. Poznanie, zapewniające jedyny sposób dostępu podmiotu do przedmiotu, wzmacnia przekonanie o podziale na treści umysłu i zewnętrzną wobec niego przestrzeń, która zostaje poddana poznającemu i podporządkowana jego władzy myślenia.

Powyższe rozróżnienie stanowi założenie *Medytacji* Kartezjusza, gdzie dowiedzione zostaje ponadto, iż natury substancji cielesnej i duchowej są nie tylko różne, „ale i w pewnej mierze sobie wzajem przeciwne”<sup>16</sup>. Uznanie takiej dychotomii kreuje problem dostępu do świata zewnętrznego. Wątpliwość co do jego istnienia oraz specyfiki rodzi zadanie wypracowania skutecznej drogi interpretacji tego, co „poza mną”. Immanuel Kant, który postuluje konieczność uzyskania dowodu na istnienie świata zewnętrznego, przekonuje, iż jego brak świadczy o nieudolności filozofii. Heidegger zdecydowanie krytykuje ten pogląd, stwierdzając:

„Skandal filozofii” polega nie na tym, że dowodu takiego dotychczas nie przeprowadzono, lecz *na tym, że takich dowodów ciągle się oczekuje i poszukuje*. Tego typu oczekiwania, zamiary i żądania powstają z niewystarczającego ontologicznie zakładania czegoś, od czego niezależnie i niejako w sposób «zewnętrzny» należałoby dowieść «świata» jako obecnego<sup>17</sup>.

16 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, [w:] idem, *Medytacje o pierwszej filozofii, Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 39.

17 M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 261.

Zabieg uprzedmiotowienia, za pomocą którego filozofia Zachodu pokonuje trudność przekładu zjawisk sfery zewnętrznej na język świadomości, zakłada model odrębności dwóch światów, w którym jeden z nich podlega drugiemu. Z takiego podejścia wynika, że rzeczywistość czerpie swój sens z orzeczeń o niej. Odróżnienie podmiotu od przedmiotu stanowi paradoksalnie jedyny sposób kontaktu z rzeczywistością. Zdaniem Heideggera, odrzucenie tego podziału nie implikuje, by świat przyrodniczy został uznany za wytwór umysłu. Fakt, że „przeźrenie nie jest dla człowieka żadnym «naprzeciw»”<sup>18</sup>, nie oznacza, by została ona wchłonięta przez obszar świadomości, bo, jak twierdzi filozof, człowiek nie jest „bytem stwarzającym bycie”<sup>19</sup>.

Martin Heidegger uważa, że perspektywa wytwarzania, zrodzona z ducha techniki, władającej rozumieniem od czasów starożytnych, a utrwalona przez średnio-wieczną ideę stworzenia, sprawia, iż jako wytwór ujmowany jest wszelki przejaw ludzkiego działania, także myśl, która przybiera formę koncepcji, założenia czy systemu, traktowanych w sensie danej całości – rezultatu poprzedzających je procesów badawczo-myślowych. Pęd do wytwarzania wypływa z oczekiwania zmiany, rozumianej pozytywnie jako zapełnianie istniejących braków, dowodzących niedoskonałości. Brak i jego usuwanie poprzez zapełnianie rzekomej pustki wynika z pragnienia gromadzenia przedmiotów w ich zestawianiu, co leży w naturze techné, określonej przez filozofa za pomocą słowa: „zestaw”<sup>20</sup>. Pożądanie zmiany nie skutkuje jedynie usunięciem zauważonego braku, ale generuje następne. Dostrzegane luki w nagromadzonym zasobie wiedzy odsyłają do tych miejsc otaczającej nas rzeczywistości, które jeszcze nie zostały wystarczająco zbadane. Świat staje się polem badawczym, a także terenem budowy i grabieży jednocześnie. Eksploatowane przestrzenie są już jedynie składem materiałów, niezbędnych człowiekowi w realizacji jego misji modernizacji i rozwoju. Martin Heidegger mówi, że „Ziemia przesuwana się do centrum ludzkiego zakładania i rozkładania [*Setzen Und Auseinandersetzen*]”<sup>21</sup>, a także wskazuje, że może się ona „już tylko ukazać jako przedmiot napaści, który jako bezwarunkowe uprzedmiotowienie urządzi się w obrębie chcenia człowieka”<sup>22</sup>.

Orientacja na opanowywanie poszczególnych obszarów i elementów otoczenia przewodzi człowiekowi w rozmaitych sferach jego życia: w pracy naukowej, przy okazji wypełniania codziennych obowiązków czy planowania przyszłości. Również

18 Idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy* s. 138.

19 Idem, *List o „humanizmie”*, [w:] idem, *Znaki drogi*, s. 290.

20 Idem, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 33.

21 Idem, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, s. 207.

22 Ibidem, s. 209.

chęć działania jest naznaczona żądzą posiadania i przybiera formę oczekiwanych zysków, marzeń o sławie czy umiejętnościach, jakie dzięki niemu będą nam dane. Tak pojęte działanie okazuje się wytwarzaniem, którego sens nie leży w nim samym, lecz wykracza poza nie, nabywając kształt spodziewanego produktu. Pragnienie posiadania danego produktu rozrasta się nieraz w sposób niewspółmierny do przedsięwzięcia zakupu nowego przedmiotu z tego względu, że obciążone ono zostaje oczekiwaniem rzekomej zmiany, jaką ma powodować. Zmiana, która polega na zaspokojeniu tymczasowej potrzeby, jest zmianą miejsca w tym sensie, w jakim sugeruje, że przeniesie np. nowego nabywcę danego produktu w miejsce dotychczas mu niedostępne.

Zmiana jako konsekwencja wstąpienia w posiadanie jakiegoś przedmiotu wiąże się z tradycyjnym pojęciem ruchu w filozofii europejskiej. Zdaniem autora *Bycia i czasu* ruch jest zwykle pojmowany na gruncie przestrzenności w jej tradycyjnym sensie rozciągłości. Ruch (*motus*), który dla Kartezjusza stanowi *modus extensio*<sup>23</sup>, może być pojęty tylko na gruncie rozciągłości, jako własność ciała materialnego, zgodnie z zasadą, że wszelkie określenia bycia są umożliwiające przez rozciągłość<sup>24</sup>. Martin Heidegger dowodzi, że z powyższego wynika następujące twierdzenie: „Skoro ruch jest bytującą własnością *res corporea*, to aby dał się doświadczać w swoim byciu, musi być pojmowany na podstawie bycia samego tego bytu, na podstawie *extensio*, tzn. jako czysta zmiana miejsca”<sup>25</sup>. Jeśli przyjmiemy, że zmiana stanowi przeniesienie bytu lub jego fragmentu do innego naczynia, wówczas rozwój będzie przypominał przeskakiwanie do coraz wyżej ustawionych pojemników. Należy założyć, iż pojemniki te różnią się pozycją ze względu na przypisane im właściwości, a tego nie sposób pogodzić z twierdzeniem, że miejsce pozbawione jest kształtu, jak i innych cech. Zazwyczaj miejsce jest traktowane na podobieństwo bytów fizycznych, o czym mówi Arystoteles, wskazując skłonność do przedstawiania miejsca na sposób formy oraz materii<sup>26</sup>. Umysł kojarzy miejsce z rzeczami, które się w nim znajdują lub które je otaczają i umożliwiają odpowiedni sposób bycia, jaki zwykle dzięki nim realizujemy. Gdy mowa o parku, wyobraźnia podsuwa miły obraz drzew, trawy, alejek, którymi przechadzają się ludzie oraz ławek, gdzie można odpocząć. Miejsce, dzięki swojej, zapożyczanej od rzeczy specyfice, wyzwała określony rodzaj przebywania. Właśnie

23 Idem, *Bycie i czas*, s. 116.

24 W *Byciu i czasie* Martin Heidegger ujmuje tę kwestię następująco: „Rozciągłość jest tym ukonstytuowaniem bycia omawianego bytu, które musi już «być» przed wszelkimi innymi określeniami bycia, aby one mogły «być» tym, czym są” (Heidegger M., *Bycie i czas...*, s. 116).

25 Ibidem.

26 Patrz: Arystoteles, *Fizyka* 209 b, s. 85–86.

we wzajemnym przynależeniu: rzeczy w jej sposobie bycia, miejsca oraz wyzwalanego przez nie działania należy szukać istotnej różnicy, która cechuje dane miejsce, a której nie znajdziemy na drodze gromadzenia danych, rzekomo obiektywnie opisujących wykrojony fragment przestrzeni.

## Źródłowe znaczenie miejsca

W *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger przywraca źródłowe rozumienie rzeczy oraz miejsca, których tak wyraźne odróżnienie, z jakim spotykamy się w tradycji filozofii, wynika z uprzedmiotowienia jako wyniku przekształceń i interpretacji, a nie czystego oglądu rzeczywistości. Nie jest tak, że rzeczy pierwotnie stanowią osobne elementy, które zostają zestawione i umieszczone w jakimś miejscu, tworząc, w tym złożeniu, konkretny krajobraz. Najpierw dany jest właśnie krajobraz, z którego dopiero wyodrębnia się poszczególne przedmioty. Filozof przybliży tę kwestię, omawiając ją na szczególnym przykładzie mostu:

Tymczasem most nigdy nie byłby samym tylko mostem, gdyby nie był rzeczą. Oczywiście most jest rzeczą *swoistego* rodzaju, skupia bowiem czwórną w *taki* sposób, że przydziela jej jakieś *stanowisko* (*Stätte*). Lecz tylko to, co samo jest miejscem, może urządzać stanowisko. Miejsce nie jest obecne przed mostem. Wprawdzie zanim stanie most, wzdłuż rzeki jest wiele pozycji, które można czymś obsadzić. Jedna z nich okazuje się miejscem, a mianowicie *dzięki mostowi*. W ten sposób most nie staje dopiero na jakimś miejscu, lecz miejsce powstaje dopiero za sprawą mostu. Jest on rzeczą, skupia czwórną, skupia zaś w taki sposób, że przydziela jej stanowisko, na którego podstawie określają się place i drogi, a za ich pomocą z kolei organizowana jest przestrzeń<sup>27</sup>.

Ponieważ rzecz tworzy miejsce, różnica między nimi nie jest tak wyraźna, jak w przypadku naczynia oraz znajdującego się w nim przedmiotu, i stąd w myśli Martina Heideggera oba pojęcia mogą stawać się jednym. Rzecz jako miejsce organizuje przestrzeń, przecina krajobraz lub łączy jego części, którymi w przypadku mostu są dwa brzegi rzeki.

Na gruncie powyższej koncepcji miejsca możliwe staje się odsłonięcie natury jego związku z ludzkim działaniem. Prowadzi do tego odczytanie znaczenia miejsca w greckim słowie „*ethos*”, którego filozof dokonuje w *Liście o „humanizmie”*, gdzie przywołuje zdanie Heraklita:

27 M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 135-136.

Wypowiedź Heraklita brzmi: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Zazwyczaj tłumaczy się ją następująco: «Właściwością człowieka jest jego dajmonion». Przekład ten myśli współcześnie, a nie po grecku. ἦθος oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy. Według Heraklita, jest to δαίμων – Bóg. Wypowiedź brzmi: człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga<sup>28</sup>.

Wydobycie sensu „miejsca” w pojęciu „ethos” w innym świetle stawia kwestię sposobu „bycia w miejscu”. Rozumienie „bycia w” jedynie w kontekście „znajdowania się” zapoznaje naturę ludzkiego przebywania. Miejsce nie sprowadza się do obszaru, w którym człowiek akurat się znajduje. Źródłowe rozumienie miejsca wyzwala pojęcie sposobu bycia, jaki charakteryzuje człowieka. Miejsce człowieka oznacza miejsce jego pobytu, które otwiera dany sposób przebywania. W *Byciu i czasie* podstawowym określeniem człowieka jest „bycie-w-świecie”<sup>29</sup>. Istota ludzka nie stanowi niezależnego, odizolowanego od świata materialnego bytu duchowego, który dopiero w ten świat popada, czy też zostaje w nim umieszczony. Człowiek od zawsze jest „w świecie” i dzięki temu rozumie siebie oraz własne otoczenie. Na gruncie tego rozumienia, w późniejszych pismach, po zwrocie w myśli Heideggera, który datowany jest na rok 1929, kiedy wydano *O istocie prawdy*, filozof podnosi aspekt zamieszkiwania, przywracającego pierwotne znaczenie miejsca jako przestrzeni prawdziwie ludzkiego przebywania, które dopiero wraca jednostce możliwość właściwego doświadczania związku z danym jej obszarem życia.

## Zamieszkiwanie

Pojęcie zamieszkiwania wymaga rozumienia istoty człowieka przez pryzmat jego bycia, które zostaje wyeksplikowane w *Byciu i czasie*, gdzie autor posługuje się pojęciem *Dasein*, określającym taki byt, któremu „w jego byciu chodzi o samo to bycie”<sup>30</sup>. Choć po zwrocie Heidegger zwykle nie stosuje już tego terminu, wyraża ono taką

28 Idem, *List o humanizmie...*, s. 304.

29 Patrz: idem, *Bycie i czas...*, s. 68 i kolejne.

30 Ibidem, s. 16.

koncepcję istoty człowieka, którą, moim zdaniem, zachowuje także w swej dalszej pracy. Określenie stanowiące złożenie dwóch niemieckich wyrazów: *da* („tutaj”) i *Sein* („bycie”), które dosłownie można oddać jako „bycie-tutaj”, diametralnie różni się od metafizycznych prób uchwycenia natury ludzkiej, omawiających to, „czym” ona jest. Heidegger dowodzi, że w takim pytaniu tkwi nieszczęście współczesnego człowieka, który, określając się poprzez „co”, a nie „jak” własnego bycia, zapoznaje swoją istotę. *Dasein* przeważnie przekłada się za pomocą polskiego słowa „jestestwo”<sup>31</sup>, które wypukla aspekt bytowości: „Jestestwo jest tak, aby będąc, rozumieć coś takiego jak bycie”<sup>32</sup>. Ukierunkowanie na bycie ma uchronić przed popadaniem w byt. Pojmowanie jakiegokolwiek fenomenu za pomocą kategorii przynależnych bytom wyznacza kanony dominującej interpretacji rzeczywistości, władającej niepodzielnie dyskursem naukowo-filozoficznym. Heidegger stawia pod znakiem zapytania przekonanie Platona co do tego, że „mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt”<sup>33</sup>. Odmienne sposoby interpretacji bytu – sprowadzanie go do przedmiotu oraz rozumienie od strony bycia – dzielą powszechną wykładnię od myślenia Heideggera.

Język polski daje również możliwość przekładu terminu *Dasein* za pomocą słowa „przytomność”, które uwyrażnia inny aspekt bycia istoty ludzkiej – jej światowość. Być przytomnym znaczy: zwracać uwagę na to, co się aktualnie dzieje wokół mnie, na moje otoczenie, które obserwuję i w którym uczestniczę. Miejsce, w którym przebywam, jest moim określeniem. Świat, który należy uważać za przynależne człowiekowi miejsce jego ludzkiego zamieszkiwania, i który tak rozumiany otwiera właściwy mu sposób bycia, zwykle podlega uprzedmiotowieniu.

Przytoczony uprzednio przekład sentencji Heraklita: „człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”<sup>34</sup>, wskazuje, że myślenie, pojęte jako zamieszkiwanie i utożsamiane przez Heideggera z działaniem, które wypływa z przytomnego bycia, nie sprowadza się do pragmatyki życia, nie ma nic wspólnego z treścią znanych wyrażen: „mocno stąpać po ziemi”, czy „nie bujać w obłokach”. Myślenie jako zamieszkiwanie własnego miejsca nie czyni swym przedmiotem tego, co popularnie

31 „*Dasein*” jest przekładane także za pomocą terminu „przytomność” (patrz: *Słownik terminologiczny*, oprac. K. Michalski, [w:] Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977, s. 344). Termin „jestestwo”, używanie między innymi przez tłumacza *Bycia i czasu* – Bogdana Barana, wypukla jeden z członów oryginalnego pojęcia – „*Sein*” („bycie”); „przytomność” otwiera natomiast rozumienie „*da*” („tutaj”).

32 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 23.

33 Platon, *Państwo* 534, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 241.

34 M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, s. 304.

rozumiane pod terminem „przyziemne sprawy”. Sprawą myślenia jest coś, co wykracza poza „ziemskie” troski i zwykłe metody radzenia sobie z nimi. Prawdziwie ludzka sprawa przychodzi do człowieka wówczas, gdy ten spogląda w górę, jednocześnie stojąc na ziemi. W *Liście o „humanizmie”* pojawia się także opowieść Arystotelesa, który opisuje moment odwiedzin Heraklita przez przybyszów. Gdy zdumieni się i zawahali, zastawszy go grzejącego się przy piecu piekarskim, ten zachęcił ich do wejścia mówiąc: „Tutaj także obecni są bogowie”<sup>35</sup>. Heidegger w następujący sposób interpretuje opisaną historię:

Słowa te stawiają w innym świetle miejsce pobytu myśliciela (*ἡθός*) i jego postępowanie. (...) już sam fakt opowiedzenia tej historii i przekazania jej nam, dzisiejszym, dowodzi, że opowiada ona coś, co wyłania się z atmosfery panującej wokół myśliciela i charakteryzuje ją. *Καὶ ἐνταῦθα* – „także tu”, przy chlebowym piecu, na tym zwyczajnym miejscu, gdzie każda rzecz, każda okoliczność, każda czynność i każda myśl są bliskie i obiegowe, to znaczy swojskie, „także tu”, w tym swojskim kręgu *εἶναι θεούς*, jest tak, że „bogowie są obecni”<sup>36</sup>.

Zwyczajne miejsce nie implikuje pospolitego charakteru refleksji. Heidegger rozwija analizę wypowiedzi starożytnego myśliciela: „*ἡθός ἀνθρώπων δαίμων* – mówi sam Heraklit: «Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się [*geheure*]) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można [*des Un-geheuren*])»”<sup>37</sup>. To samo można spróbować powiedzieć nieco inaczej: najbliższe nam miejsce, dobrze znane, otwiera to, co nieznanne, do czego nie sposób przyzwyczaić się tak, jak przyzwyczajamy się do codziennego życia z jego obowiązkami i rytuałami.

Martin Heidegger znajduje zamieszkiwanie, które zdołało wymknąć się wymogowi skuteczności, w myśleniu, gdzie dostrzega jedyne zadanie właściwie rozpoznanego działania – podejmowanie rzeczy w jej istocie. Różni się ono od rozważań mających prowadzić do realizacji określonego celu, któremu podporządkowany zostaje omawiany przedmiot. Myślenie, uwolnione spod maszynierii rezultatów i środków, zadań oraz narzędzi realizujących je, jest, w ujęciu Heideggera, czystym działaniem. Działać znaczy tutaj otwierać rzecz i ujmować ją taką, jaką jest, co znaczy: podejmować ją ze względu na jej bycie. Istotę takiego uchwytowania oddaje termin „wyistaczanie”

35 Ibidem, s. 305. Patrz także: Arystoteles, *O duszy*, A 5, 645 a 17.

36 M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, s. 305–306.

37 Ibidem, s. 306.

[*Anwesen*]<sup>38</sup>. „Wyistaczać” oznacza: pozwolić czemuś ukazać się w swojej istocie, wydobyc ją. Wyistaczanie nie prowadzi do wyistoczenia, jako utrwalenia rzeczy w jej trwaniu, do czego sprowadza się uprzedmiotowienie. Ujmowanie rzeczy jako istoczącej zawsze wymaga dostrzeżenia przynależnego jej miejsca. Takie rozumienie opiera się zwodniczej woli opanowania danej rzeczy i przewycięża z natury techniczną chęć zdobywania oraz gromadzenia zasobów. Heidegger mówi o byciu: „Jako dopuszczanie wyistaczania należy ono do odkrywania i pozostaje zatrzymane w dawaniu jako jego dar. Bycie nie *jest*. Bycie jest/daje jako odkrywanie wyistaczania”<sup>39</sup>. Bycie samo nie „jest” ani w sensie trwania, ani w pojęciu utrwalania czegoś istniejącego, jego bycie bowiem polega na darowaniu bycia, natomiast rozumiane jako dar, nie ma nic wspólnego z prezentem, jaki się komuś wręcza. Rzecz jest darem jako darowana, nie raz podarowana, gdyż wówczas przeobraża się w czyjąś własność. Takie rozumienie czyni z rzeczy wydarzenie. Towarzystwo drugiej osoby, o ile nie określa się tak kontaktów zawartych w celu wykraczającym poza nie same, ma charakter daru. Dar towarzystwa jest możliwy wówczas, gdy towarzysz zachowuje siebie i swoje bycie, które wówczas staje się towarzyszeniem. Właściwie pojęte rozumienie zakłada przyzwolenie na przynależny danej rzeczy sposób bycia, który jest wyzwalany przez jej otoczenie, stąd uwzględnia ono to miejsce jako miejsce jej istoczenia.

Uwzględnianie miejsca danego omawianej rzeczy stoi w sprzeczności z powszechnym pojmowaniem jej na sposób obecności, które czyni zeń jakiś byt wieczny, izolując ją od jej warunków czasoprzestrzennych i w tym sensie nadając jej aspekt „pozaczasowości”. Podejmowana ze względu na swe miejsce rzecz jest czasowa w sposób niezwiązany z wyznaczaniem odcinka na osi czasu, wówczas bowiem coś dzieliłoby się na kilka różnych rzeczy, z których każdej zostałyby przydzielony inny odstęp czasu i tak np. jedna osoba byłaby dzieckiem, dorosłym i starcem, a każdej z tych postaci odpowiadałby inny, wymierzony etap. Taki człowiek, oglądany ze względu na jego wiek, składałby się z trzech fotografii – tej zrobionej w czasach dzieciństwa, drugiej, gdy był dorosły i trzeciej, uwieczniającej starszego, siwego mężczyznę<sup>40</sup>.

Gdy w rzeczy dostrzega się jej sposób bycia, przestaje stanowić jedynie obiekt zainteresowania czy badania, stając się zarówno towarzyszem, jak i przewodnikiem myślenia. Gdy przystajemy na czyjeś towarzystwo, przebywamy w pobliżu tej osoby, jednocześnie nie próbując zmieniać jej zachowania, podporządkowując go naszej woli, wówczas wszakże relacja zmieni swą naturę. Nazywamy kogoś towarzyszem z uwagi

38 Idem, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 10.

39 Ibidem, s. 11.

40 Por.: Idem, *Bycie i czas...*, par. 77, w szczególności s. 500.



na jego sposób zachowania, który można określić jako „towarzyszenie”. Nie wynika on jedynie z istnienia niewielkiej odległości między mną a nim, nie w „byciu obok” bowiem leży istota omawianej relacji, lecz w „byciu przy”. Towarzysz jest przy nas wówczas, gdy nasze miejsce pobytu staje się wspólnym. Rzecz towarzyszy naszemu myśleniu, jeśli potrafimy być przy niej, gdy jej miejsce staje się naszym w tym sensie, że zostaje podjęte w rozumieniu. Wówczas towarzystwo rzeczy polega na jej przewodnictwie. Przystać na nie oznacza cierpliwie i uważnie podążać za nią, porzuciwszy wcześniej przyjęte założenia i sądy. Tak rozumiane towarzystwo nie sprowadza się do bycia obok, lecz wypływa z faktycznej bliskości, nie polegającej na porównywalnie niewielkiej długości odcinka zmierzonego między dwoma obiektami. „Podążanie za tym, co jest w bliskości”<sup>41</sup>, czyli za myślą rzeczą, sprawia, że człowiek nie pozostaje już jednym z tych obiektów, ale różnicuje zamieszkiwaną przestrzeń, dzięki temu przynależąc do jej.

Heidegger mówi o rzeczach: „Nie przychodzą one wskutek machinacji człowieka. Ale nie przychodzą także bez czujności śmiertelnych”<sup>42</sup>. Ostrożność aby nie przeoczyć istotnej rzeczy czy wydarzenia charakteryzuje ludzkie zamieszkiwanie, które, według filozofa, jest „sposobem bycia śmiertelnych na ziemi”<sup>43</sup>. Poszukiwanie bycia danej rzeczy ma rys odsłaniania jej ukrytej istoty i czynienia tego pomimo wyglądu, który się z początku prezentuje. Podążanie za byciem pozbawione jest jasnych wskazówek i wytycznych, a jedynym sprzymierzeńcem w tej drodze pozostaje uważność: „uważnie, znaczy to przede wszystkim: nie narzucać pochopnie tym rzeczom niesprawdzonych przedstawień, lecz raczej objąć je troskliwym namysłem”<sup>44</sup>. Troska namysłu roztacza atmosferę sprzyjającą odkrywaniu istoty rzeczy, zwykle pozostającej niedostępnej. Znane schematy rozumowania oraz tradycyjne definicje bytów zniechęcają do trudu uważnego utrzymywania się w obszarze tego, co nieznanne. Miejsce, które zostaje przywrócone człowiekowi jako właściwa jego istocie przestrzeń, może zaskakiwać nieprzystępnością, wrażeniem nieswojskości. To, co moje własne niekoniecznie bowiem oznacza „swojskie” czy poznane. Utrzymywanie się w sferze „my-

---

41 Idem, *Rzecz...*, s. 146.

42 Ibidem, s. 160.

43 Idem., *Budować mieszkać myśleć...*, s. 130.

44 Idem, *Ku rzeczy myślenia...*, s. 9.

ślenia bycia<sup>45</sup> wymaga właśnie przebywania w tym, co w pierwszej chwili obce, choć faktycznie jedynie bliskie. Brakuje tu źródła pewności, jaką czerpiemy zwykle z wiedzy naukowej oraz opinii publicznej. Jedynym przewodnikiem, który gwarantuje podążanie drogą myślenia, pozostaje rzecz w jej byciu.

Myślenie jako właściwy sposób bytowania nie polega na uczestnictwie w jakiejś obiektywnej, wspólnej całej ludzkości wiedzy. Zamieszkiwanie indywidualizuje w tym sensie, w jakim każdemu z nas przynależy inny sposób bycia sprzężony z danym miejscem zamieszkiwania. Związek człowieka z miejscem nie sprowadza się do „znajdowania się”, lecz polega na określonym działaniu, które fundamentalnie określa człowieka jako jego własny sposób bycia, możliwy na gruncie przynależnego każdemu pojęcia „mojowości” jego egzystencji, które Heidegger czyni fundamentalnym określeniem ludzkiego bycia<sup>46</sup>. Bycie człowieka jest zawsze jego własnym byciem. Zamieszkiwanie czerpie określenie mojego własnego bycia na mocy zamieszkiwanego miejsca, które zwykle jednak nie jest pojmowane jako moje własne miejsce pobytu, co dzieje się wówczas, gdy zamieszkiwanie poprzestaje na rozumieniu na sposób potoczności, której nośnikiem jest opinia publiczna. Rozumienie zostaje wtedy ograniczone do bycia na sposób „niewłaściwości”.

## Konsekwencje rozumienia działania jako zamieszkiwania

Zwrócone człowiekowi właściwe mu miejsca w postaci szczególnego sposobu bycia - zamieszkiwania stawia pod znakiem zapytania potoczny opis rzeczywistości, klasyczne rozwiązania metafizyki i etyki, a nawet logiczne podstawy rozumowania.

Myślenie w sensie podążania za rzeczą kwestionuje tradycyjne pojęcie prawdy jako zgodności (*adequatio*), oświeclając jej istotę od strony „odkrywczości”. Heidegger dowodzi, iż „*bycie prawdziwą (prawdę)* wypowiedzi trzeba rozumieć jako *bycie-odkrywcą*. Prawda nie ma więc wcale struktury zgodności między poznawaniem

---

45 „Myślenie bycia” nie oznacza tego, co „myślenie o byciu”. Mianem „myślenia bycia” można określać dzieło Martina Heideggera od momentu zwrotu (*die Kehre*), który datuje się na 1929 rok, gdy ukazało się *O istocie prawdy*. Zmiana dotyczy pojmowania myślenia, a co za tym idzie - jego uprawiania, któremu nie przyświeca już wcześniej wyznaczony cel tworzenia ontologii fundamentalnej, jaki przewodził pracy nad *Byciem i czasem*. Na temat Heideggera koncepcji myślenia w późnym etapie jego dzieła, wyłożonej w cyklu wykładów *Was heisst denken?*, które opublikowano w 1951/52 roku: M. Kostyszak, *Spór z językiem, krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, s. 56-88.

46 Patrz: M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 54 [„Bycie o które owemu bytowi w jego byciu chodzi, jest zawsze moje. Dlatego nie można ujmować ontologicznie jestestwa jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegos rodzaju bytu jako obecnego”].

a przedmiotem w sensie jakiegoś dopasowywania się jednego bytu (podmiotu) do innego (obiektu)<sup>47</sup>. Myśl ludzka stanowi drogę do prawdy wówczas, gdy podejmuje rzecz w jej byciu i tym samym umożliwia odsłonięcie jej istoty. Prawda określa bycie człowieka, który doświadcza bycia. Myślenie bycia<sup>48</sup> urzeczywistnia się w mowie, na sposób której myśl odkrywa rzecz. Kiedy prawda przynależy zdaniom wypowiedziom, mowa staje się właściwie pojętym domostwem bycia<sup>49</sup>. Zamieszkuje w nim człowiek, który mówiąc prawdę, jest na sposób prawdy. Heidegger w *Byciu i czasie* pisze, że jestestwo, z tego względu, iż odkrywa byt, a jego bycie ma charakter odkrywania, jest „pierwotnie «prawdziwe», tj. odkrywczę”<sup>50</sup>. Dostrzeżenie istoty człowieka w odkrywaniu poprzez nasłuchiwanie rzeczy, czy też podążanie za nią, strąca człowieka z piedestału, na jakim postawiła go tradycja metafizyczna. W tym ujęciu nie ustanawia on już ładu na Ziemi odpowiadającego ideom, porządkowi boskiemu czy poznanym prawom natury. Z naukowca i twórcy staje się jedynie nasłuchującym i w tej jakże skromnej roli Heidegger widzi jego prawdziwą godność.

Koncepcja Heideggera zacieśnia związek myślenia i działania, a właściwie dokonuje ich utożsamienia. Nie sposób utrzymać już idei wytwarzającego myśl rozumu jako źródła prawdy obiektywnej, a relacja myślenia oraz działania nie polega na tym, że pierwsze poprzedza drugie, gwarantując osiągnięcie upragnionego celu. Heidegger dowodzi, że myślenie, także takie, które powszechnie uznaje się za bezproduktywne (takie kryterium zresztą nie obowiązuje w jego filozofii), jest działaniem: „Myślenie nie staje się działaniem przez to, że wynika z niego jakiś skutek albo że znajduje jakieś zastosowanie. Myślenie działa, gdy myśli”<sup>51</sup>. Pobyt na ziemi należy ujmować jako sposób bycia człowieka, jako działanie, które czyni dane miejsce moim miejscem i stąd znajduje swoje podstawowe określenie w zamieszkiwaniu tegoż miejsca. Pierwotna tożsamość działania i rozumienia pozwala mówić o zamieszkiwaniu nie tylko w sensie przebywania i życia w danym miejscu, lecz także jako zamieszkiwaniu przestrzeni myślenia, mowy czy prawdy.

Ponadto, nie sposób wstrzymać zamieszkiwania, tak jak nie można zawiesić uczestnictwa we własnym życiu. Odsuwanie od siebie poczucia odpowiedzialności za własne bycie nie sprawia jeszcze, że traci ono pierwotne znaczenie własnego i staje

47 Idem, *Bycie i czas...*, s. 277.

48 Patrz: przypis 45.

49 Patrz: Heidegger M., *List o „humanizmie”...*, s. 271.

50 Idem, *Bycie i czas...*, s. 277.

51 Idem, *List o „humanizmie”...*, s. 271.

się cudze, nawet gdy przewodnictwo przejmie w nim opinia publiczna, obdarzająca człowieka poczuciem nieodpowiedzialności oraz niewinności. Podobnie jak niemożliwością jest zawieszenie bycia w świecie, tak też na nic nie zda się próba wyłączenia kontaktu z najbliższym otoczeniem. Powstrzymywanie się od działania również jest formą działania, a bierność nie stanowi zaprzeczenia czynu, lecz pozostaje jego pewną odsłoną. Sens działania tkwi w nim samym, nie wykraczając poza nie, wówczas bowiem zostałyby ono podporządkowane temu, co wobec niego zewnętrzne – skutkowi – i zepchnięte do roli narzędzia.

Z omawianego pojęcia prawdy oraz działania jako jej odkrywania wynika pogłębione rozumienie odpowiedzialności i wolności. „Być odpowiedzialnie” znaczy: odpowiadać istocie rzeczy, temu, co się wydarza. Tak ukazana odpowiedzialność wyzbyta jest znaczenia opowiedzenia się po stronie tego, co trudne lub niewygodne, a przez to jakby przeciwne ludzkiej woli. Między wolnością i wskazującą konieczność odpowiedzialnością nie toczy się walka. Wolność polegająca na pozwalaniu-być nie zasadza się na dowolności wyboru, ale także, jak zaznacza Heidegger, „tym bardziej nie jest gotowością ulegania czemuś, co wymagane i konieczne”<sup>52</sup>. Nie stanowi ona poszczególniej możliwości, jako pozostającej jedną z wielu, lecz jest „możliwością wszystkich możliwych możliwości”<sup>53</sup>. Tak wyrażone rozumienie wolności Heidegger przybliży następująco:

Wolność jako możliwość możliwości może tylko wtedy, kiedy swej decyzji nadaje z góry rangę stanowczości, aby powodowała każdy akt. Właściwa wolność w sensie źródłowego samookreślenia jest tam tylko, gdzie wybór ani już nie jest możliwy, ani konieczny. Kto jeszcze wybiera i wybierać chce, nie wie właściwie, czego chce; wcale nie chce jeszcze źródłowo. Kto jest zdecydowany, już to wie<sup>54</sup>.

Decyzja oparta na powyższym rozumieniu wolności sprawia, że człowiek staje się w niej na sposób stanowczości. Pierwsza odsłona wolności objawia się w poczuciu, że tym, kim jesteśmy, zawsze już byliśmy, druga w doświadczeniu zdecydowania, które już nie potrzebuje wybierać. Człowiek jest wolny tylko na mocy tego, że „na początku zdecydował się na konieczność własnej istoty”<sup>55</sup>.

52 Idem, *O istocie prawdy...*, przeł. J. Filek, [w:] idem, *Znaki drogi*, s. 167.

53 Idem, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]...*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 244.

54 Ibidem.

55 Ibidem, s. 245.

Próba restytucji pierwotnego znaczenia greckiego słowa „*ethos*” jako miejsca pobytu stanowi jedną z odsłon poszukiwania pierwocin myślenia przez Martina Heideggera. Jego lektura starożytnych tekstów, którym towarzyszą analizy etymologiczne, służy odsłanianiu sensów, jakie uległy zapomnieniu wskutek wypracowania na przestrzeni wieków określonego, zawężonego rozumienia wybranych terminów. Destrukcja tradycji, której podejmuje się filozof, nie ma na celu pozabawienia człowieka Zachodu dorobku myśli europejskiej i tym samym odarcia go z jego dziedzictwa, lecz przeciwnie; przywraca mu jego rodowód poprzez obudzenie zrozumienia dla tego, co u początków poruszało myśl, a co przetrwało już tylko w przetworzonych, wtórnych formach. Interpretacja *ethosu* jako ludzkiego miejsca pobytu nie oznacza odrzucenia znaczeń wynikających ze współczesnego użycia wyrazów „etyka” czy „etyczny”, ale ożywia je, ukazując ich, zwykle niedostrzegalne, źródła. Pierwotny, na nowo odkryty sens powszechnie stosowanych terminów rzuca nowe światło na problem istoty człowieka, a co za tym idzie zagadnienia odpowiedzialności oraz wolności, tradycyjnie omawianych w ramach przedmiotu etyki. Zmienia się sposób podejmowania tych kwestii: namysł nad tym, kim jest człowiek, skutkujący sformułowaniem odpowiedniej definicji, zostaje zastąpiony przez pytanie o to „jak” jest człowiek, jak działa, czyli zamieszkuje swoje miejsce pobytu, czyniąc je własnym.

## Summary

Martin Heidegger's attend to reveal the original meaning of Greek term „ethos” – the topic of this article – implies a specific notion of both place and human deed. His concept of place shows the nature of a person's action as a kind of living and being settled in their surroundings, also understood as the territory of thought. This idea of action, which doesn't mean producing results, includes the identification of human act and thought, the rejection of traditional meaning of truth as *adequatio* and generally puts western ethics into question.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu

Dzieła Martina Heideggera

- *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

- *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.
- *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
- *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1999.

### **Pozostała literatura podmiotu**

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 2003.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Kęty 2001.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Timaios*, [w:] idem, *DIALOGI. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2006.
- Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003.

### **Literatura przedmiotu**

#### **Monografie**

- Kostyszak M., *Spór z językiem, krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

#### **Słowniki**

- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994.

- *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. nauk. J. Tokarski, Warszawa 1980.
- *Słownik terminologiczny*, oprac. Michalski K., [w:] Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Michalski K. i inni, Warszawa 1977.

---

*mgr Karolina Zabokrzycka – jest doktorantką w Instytucie Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. W pracy naukowej zajmuje się rozumieniem działania w stanowiskach współczesnej filozofii: fenomenologii egzystencjalnej, hermeneutyki i poststrukturalizmu.*