

Grzegorz Szulczewski

Obrazowość języka filozoficznego Martina Heideggera

Sztuka i Filozofia 5, 100-109

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Grzegorz Szulczewski

OBRAZOWOŚĆ JĘZYKA FILOZOFICZNEGO MARTINA HEIDEGGERA

BYCIE I MYŚLENIE

Przy pierwszym zetknięciu z twórczością M. Heideggera wszystkich uderza język, jakiego używa ten filozof. Język ten określony jest przez samo zadanie, jakie stawia swej filozofii autor *Sein und Zeit*. Ma ona bowiem zostać wyrażona w nowej perspektywie myślenia, a więc w nowym języku. Heidegger musi — tak samo jak wcześniej Heraklit, Platon, Hegel — rozwinąć zastany język filozoficzny. Język ten, mający mówić o obszarze dotąd przez nikogo nie zgłębnionym, nie jest go w stanie bezpośrednio ująć w jednoznacznych pojęciach. To co najbardziej istotne — nowy przedmiot myślenia — można wyrazić jedynie dzięki środkom językowym wyzwalającym „nadwyżkę sensu”. Ona właśnie pozwala oddać niewyczerpalność wielokształtności rzeczy, o której ma być mowa: bycia (*das Sein*).

Wydaje się, że przystępując do tego zadania M. Heidegger nie czyni nic innego, jak jedynie przekształca tradycyjną metaforykę towarzyszącą filozofii. Jednak nie jest to prawdą, gdyż *słyszenie* i *patrzenie*, generujące cały zestaw wyrażeń językowych, powstaje w radykalnie odmiennym kontekście stworzonym przez nowe doświadczenie bytu w całości. Bowiem w tradycji filozoficznej czasów Platona, czyli tradycji metafizycznej, doszło do rozdzielenia świata zmysłowego od umysłowego. Stało się to podstawą zarówno dla metafizycznej koncepcji bytu w całości, jak i nadania metaforycznego sensu figurom językowym.

Jednak sam M. Heidegger nie zgadzał się z koncepcją, wedle której słyszenie i patrzenie jako rzecz narządów słuchu i wzroku może w metaforycznym sensie określić przedmiot filozofii. Filozofia M. Heideggera opuszczając metafizykę odrzuca metaforykę! Dla Heideg-

gera nie ma bowiem podziału na to, co zmysłowe i umysłowe. Wzrok i słuch nie jest zwykłym odbiorem zmysłowym, na bazie którego można pokusić się o zbudowanie metafory dla świata umysłowego. Ujawnia się natomiast widzenie i słyszenie „jako wy-słuchanie, które spostrze-ga”¹. Tak więc zarówno Heraklitesowski *logos* jak i Platońska *idea* są dla autora *Sein und Zeit* nie tyle terminami o metaforycznym znaczeniu, ile mówią o *istotnym* słyszeniu i patrzeniu.

Tak więc M. Heidegger nie dokonuje przekształcenia metaforyki, lecz znosi ją wraz z opuszczeniem metafizyki na rzecz wypowiedzenia w swej twórczości istotnego słyszenia i patrzenia. Tym samym mimo zewnętrznego podobieństwa język Heideggera nie jest rozwinięciem Platońskiego *myślenia obrazami*.

Nowy język filozoficzny, w którym zostaje wyrażona nowa perspektywa filozoficzna, tworzy M. Heidegger na cztery sposoby.

Na początku, w trakcie przewycięzania metafizyki, powstaje język, który czerpie swą obrazowość wglębiając się w metafizyczną metaforykę (światło i myślenie).

Następnie odwołując się do przedmetafizycznej tradycji, dzięki uchwyceniu jej odmiennej istoty, M. Heidegger jest w stanie zastosować foniczną obrazowość dla oddania własnego namysłu. Przemyślenie greckich terminów: *legein*, *poiein*² pozwala mu ująć myślenie jako namowę bycia³.

Natomiast w trakcie interpretacji twórczości Hölderlina namysłowi dana jest nowa możliwość podjęcia a-metafizycznego, nie-metafizycznego i nie-symbolicznego wytwarzania obrazów. Poetyckie stanowienie, nazywanie bycia w obrazie: źródła, wędrówki i ojczyzny⁴, pozwala M. Heideggerowi, aby język jego namysłu stał się mową, „domostwem bycia i schronieniem istoty człowieka”⁵.

Czwarty sposób tworzenia nowego języka to własna spontaniczna twórczość M. Heideggera. Nie bacząc na akademickie rygory ma on odwagę odwołać się do wiejsko-swojskiej obrazowości. Mówi o myśleniu jako polnej czy też leśnej drodze.

¹ M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, s. 86.

² Por. M. Heidegger: *Was heisst Denken*. Tübingen 1954, s. 124–125.

³ Por. M. Heidegger: *List o „humanizmie”*. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 95.

⁴ Por. M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister”*. Frankfurt a/M 1942, s. 29–30.

⁵ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, op cit., s. 123.

FOTONICZNA OBRAZOWOŚĆ — ŚWIATŁO I MYŚLENIE

Wyzwolenie się z dotychczasowej fotonicznej metaforyki staje się możliwe dzięki przekształceniu, a potem odrzuceniu ram, w jakich się rozgrywała. Stanowił ją kontekst prawdy. Prawda bowiem w całej dotychczasowej tradycji od Platona, przez Plotyna, Filona, św. Augustyna, Kartezjusza do Husserla rozumiana jest jako osiągnięcie stanu pełnej jasności. M. Heidegger natomiast odrzuca to metafizyczne przeświadczenie możliwości przejścia od fałszu, niewiedzy jako mroku — ku prawdzie. Wedle M. Heideggera światłu towarzyszy cień, którego istnienie nie jest sprawą niedoskonałości poznawczej, konsekwencją nie-metafizycznej, a ontologicznej natury samej prawdy; czy — jak w późniejszym okresie będzie sądził — samej istoty bycia.

To przyporządkowanie światła myśleniu na nowy sposób objawia się w trzech pracach M. Heideggera: *Sein und Zeit*, *Vom Wesen der Wahrheit* i *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Z nich też Heideggerowski namysł nad współczesnością czerpie nową obrazowość fotoniczną dla oddania swej specyfiki spotkania ze współczesnością.

Sam program *Sein und Zeit*, zmodyfikowana fenomenologia, wyznacza zadanie dokonania metodycznej likwidacji panującego zakrycia tego co najpierw najczęściej jest niewidoczne, czyli bycia. Przemyślenie więc samego bycia bytu prowadzi na tym etapie do przeobrażenia przyporządkowania myśli światłu. Jest to widoczne w kontekście namysłu nad apofantyczną funkcją *logos*, który opiera się na procesie odkrywania *aletheien*⁶. W wyniku egzystencjalno-ontologicznej analizy przeprowadzonej na dalszych kartach *Sein und Zeit* powstaje nowa obrazowość, sięgająca w głąb dotychczasowej metaforyki. Dla wyrażenia odrębności osiągniętego w *Sein und Zeit* rozwiązania uwaga M. Heideggera kieruje się nie na to, co widoczne, lecz na warunki widoczności: samo światło i obszar, w którym się ono może rozchodzić. M. Heidegger zadając pytanie o bycie, kieruje wzrok ku światłu, natrafiając na obszar możliwego rozświetlenia — na otwartość — *odemknięcie Dasein (die Erschlossenheit des Daseins)*⁷. Dopiero dzięki niemu możliwe staje się doświadczenie bytu. Tym samym prawda jako

⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977, s. 33.

⁷ M. Heidegger: Tamże, s. 298.

aletheia, mająca swą egzystencjalną podstawę, wyznacza ramy dla nowe; obrazowości fotonicznej w *Sein und Zeit*.

Następnie — nawet w krępującym jeszcze gorsecie transcendentalnego pytania o warunek możliwości metafizycznie pojmowanej istoty prawdy — dochodzi do nowego zwrotu w budowie fotonicznej obrazowości. M. Heidegger poszukując w pracy *Vom Wesen der Wahrheit* wewnętrznej możliwości zgodności odkrywa jawność bycia (*die Offenbarkeit des Seins*)⁸.

Dopiero jednak w pracy *Der Ursprung des Kunstwerkes* napisanej w latach 1935–36 namysł M. Heideggera pozwolił wyzwolić fotoniczną obrazowość z krępującego kontekstu prawdy. Nabiera bowiem teraz znaczenia termin — *prześwit* (*die Lichtung*)⁹. M. Heidegger zwraca uwagę, że byt w swym byciu jest jawny, ponieważ pośrodku bytu w całości istoczy się otwarte miejsce zwane *prześwitem*. Poprzez niego prześwituje samo bycie. Termin *die Lichtung* oddawać ma odtąd istotę *a-letheia* jako nie-skrytości. Bez niego bowiem — jako otwartego miejsca wywalzonego na przekór skrywającej tendencji samego bycia — niemożliwa jest nieskrytość bytu. Wyekspozowanie terminu *die Lichtung* stało się przedmiotem nieporozumień, które przyczyniły się jednak do odrzucenia przez M. Heideggera idei prawdy jako *alethei*. Prześwitu nie tworzy, co teraz stanowczo podkreśla M. Heidegger, światło, „lecz odwrotnie: zakłada go. Daje on wolne pole jasności i mrokowi”¹⁰, „jest miejscem wspólnoty bycia i myśli, tzn. obecności i odbioru”¹¹. Tym samym obrazowość fotoniczna mówi o miejscu prześwitywania, wolnej przestrzeni, w którą dopiero wpada światło. Prześwit jako „skrywające się ukrywanie”¹² staje się nie tyle zagadką, co tajemnicą myślenia, na którą jedynie można się otworzyć, doświadczając granic dyskursywnego ujęcia bycia. Ta fotoniczna obrazowość pozwala oddać rodzące się przeświadczenie M. Heideggera, że owo miejsce wspólnoty bycia i myśli to *zdarzenie* (*das Geschehnis*)¹³,

⁸ Por. M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. W: *Wegmarken*. Frankfurt a/M 1976.

⁹ M. Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt a/M, 1977, s.40.

¹⁰ M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadania myślenia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 213.

¹¹ Tamże, s. 217.

¹² Tamże, s. 220.

¹³ M. Heidegger: *Holzwege*, op. cit., s. 41.

wydarzanie (*das Er-eignis*)¹⁴, czy nawet *dar* (*die Gabe*)¹⁵. Takie skoki ujęcia pozwoliły M. Heideggerowi dotrzeć do istoty współczesności na nowy sposób.

FONICZNA OBRAZOWOŚĆ — GŁOS I MYŚLENIE

Siła fonicznej obrazowości tkwi natomiast w przed-metafizycznym projekcie myślenia. Wedle M. Heideggera Parmenidesowskie *poein* stanowi *istotne słyszenie*. Jest ono odbiorem, a nie tylko zwykłym skierowaniem na źródło dźwięku. To dopuszczenie przybycia (*das Ankommenlassen*) tego, co przedłożone, w *legen*. Tym samym jest ono braniem pod uwagę *poein* samego bycia¹⁶. Przestrzeń, którą wyznacza to istotne wsłuchanie, jest przestrzenią, w której rozgrywa się teraz filozofia M. Heideggera.

Nie tylko przy tym różni się ona od przestrzeni, którą stwarza metafizyczny *ogład*, ale i od zwykłej przestrzeni określonej przez rozchodzenie się dźwięku. Dźwięk bowiem jest jedną stroną głosu, którego drugą stanowi przekazywany sens. Co więcej: właśnie w przestrzeni dźwięków, gdy słyszymy głos, dochodzi do poważnych modyfikacji dotychczasowych relacji przestrzenno-brzmieniowych. Powstaje wtedy nagle *ideofoniczna przestrzeń*, tym różniącą się od fonicznej, że nie tyle siła dźwięku, co waga głosu ją ustanawia — jak wskazuje analiza *głosów sumienia z Sein und Zeit*. Ona to właśnie stanowi pierwszą próbę przemyślenia ideofonicznej przestrzeni. M. Heidegger zauważa w *Sein und Zeit*, że *Dasein* może w zalewie dźwięków „pustej gadaniny” usłyszeć „milczący głos sumienia”, dochodzący z nieokreślonego miejsca. Dzieje się tak dlatego, że głos ten przenosi sens, więc nie jedynie dźwięczy, lecz apeluje, budzić musi nie tyle oddźwięk, co wymaga odpowiedzi. Można więc „godzić się z nim”, „przychylać się do niego”, „być mu posuszonym”, ale także zostać „ugodzonym”, „dotkniętym do głębi” — i to właśnie musi prowadzić do nagłej przemiany *Dasein*, które słucha ze zrozumieniem¹⁷.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, 1969, s. 22.

¹⁶ M. Heidegger: *Was heisst Denken*, op. cit., s. 127.

¹⁷ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., s. 267–301.

W zmodyfikowanej perspektywie filozoficznej, po *zwrocie*, foniczna obrazowość ulega przekształceniu i rozbudowaniu. Właśnie bowiem głos (już nie sumienia, a samego bycia) usłyszany nie przez *Dasein*, a przez myślenie, wyraża zarwanie M. Heideggera z Diltheyowsko-egzystencjalnym rozumieniem dziejów. M. Heidegger teraz zdecydowanie odchodzi od problemu ugruntowania historii w dziejowości samego *Dasein* i rozumienia dziejów i losu jako doli *Dasein*, bycia ku śmierci. Teraz ontologiczny problem dziejów wyzwala się z egzystencjalnego horyzontu. Odtąd nie tyle chodzi o to, by *Dasein* podjęło swą rolę przydzieloną przez los, a mianowicie bycie-ku-śmierci, lecz samo bycie udziela się ludzkiemu myśleniu. Myślenie i bycie wiążą się we wzajemnym *przydziale-udziale*.

Dla wyrażenia tej perspektywy M. Heidegger powraca do fonicznej obrazowości. Głos jako mowa samego bycia stanowi *na-mowę* myślenia. Powołuje do wyrażenia prawdy bycia jako umyślnego pomyślenia samego bycia¹⁸. To konkretne zadanie dla myślenia wyrażone w fonicznej obrazowości wyznacza przede wszystkim napisane w latach czterdziestych posłowie do wykładu *Czym jest metafizyka*. Zawarte w tym szkicu zadanie podejmie rozwinięta krytyka ontologiczna techniki lat powojennych. Namysł M. Heideggera nad współczesnością będzie wsłuchaniem się w głos pierwszych myślicieli¹⁹, czyli *pomnieniem* (*das Andenken*). Zważając na wskazówki, jakie śle „namowa bycia w epoce zapomnienia²⁰, namysł sprawi, by „człowiek usłyszał pieśń, o tym jak dalece sam z istoty swej, ek-sistuje w obszarze pewnej namowy”²¹. Natomiast rezultat ontologicznej krytyki techniki wyrażony w fonicznej obrazowości stanowi „rozbudzenie gotowości na namowę, której potrzebuje ludzkość dzisiejsza”²².

Tak więc głos rozlegający się w pracach M. Heideggera, choć nie jest głosem samego Boga, który objawia, to jednak pełni odślaniającą funkcję: w stosunku do przeszłości, terażniejszości i przyszłości.

¹⁸ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka. Posłowie*. W: *Budować...*, op. cit., s. 52.

¹⁹ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1978, s. 183.

²⁰ Tamże, s. 181.

²¹ M. Heidegger: *Pytanie o technikę*. W: *Budować...*, op. cit., s. 246.

²² M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadania myślenia*, op. cit., s. 283.

POETYCKA OBRAZOWOŚĆ — ŹRÓDŁO I MYŚLENIE

W poszukiwaniu języka adekwatnego dla „myślenia bycia” M. Heidegger nie baczy na ściśle wyznaczone akademicką tradycją (neokantyzm, fenomenologia) obszary inspiracji. Najlepszym tego dowodem jest dokonany w latach trzydziestych *zwrot (die Kehre)*, który daje się też zaobserwować w porzuceniu idei ontologicznej modyfikacji fenomenologii i skierowaniu namysłu ku sztuce. Nie na obszarze filozofii bowiem jako metafizyki, która oddala od bycia, a na obszarze sztuki, w przekonaniu M. Heideggera, dochodzi do „darowania, ugruntowania, doświadczenia pierwotności początków bycia”²³. Dlatego też M. Heidegger, ten filozof mający na swym koncie własną modyfikację fenomenologii, zwraca się ku poezji F. Hölderlina. Jej interpretacji poświęca obszerne cykle wykładów o hymnach poety: *Germanien, Der Rhein* (1934/35) oraz *Andenken* (1941/42) i *Der Ister* (1942). W jej ramach dochodzi do przyswojenia i wyłożenia ontologicznego sensu poetyckiej obrazowości języka F. Hölderlina. Odtąd *źródło (die Ursprung)*, *ojczyzna (die Heimat)* i to co *własne-swojskie (das Eigene)* oddają bycie w myśleniu M. Heideggera. Dzieje się tak dlatego, że sam M. Heidegger jest przeświadczony, iż poezja F. Hölderlina oparta na tejże obrazowości „żąda przemiany sposobu myślenia, które dotyczy doświadczenia bytu w całości”²⁴.

Potwierdza to swoją reinterpretacją poezji F. Hölderlina. Dla M. Heideggera więc „brak ojczyzny” o którym pisze F. Hölderlin w wierszu *Heimkunft*, jest oznaką zapomnienia o byciu²⁵. Sens, jaki daje się wydobyć z obrazu źródła w poezji F. Hölderlina, w nowy sposób pozwala na odpowiedź, czym jest bycie. Klucz bowiem do niej stanowi opis poetycki F. Hölderlina stosunku Istot Boskich, ludzi i poety do źródła. Bogowie unoszą się ponad źródłem. Natomiast ludzie unikają z nim kontaktu, zadowolając się tym, co z niego wypływa. Po prostu: bijący prąd przesłania im źródło. Poeta jako półbóg ma odwagę wsłuchać się i wytrzymać szum bijącego źródła. Nim tego doświadczy, musi jednak przejść drogą śmiertelnych, by potem z niej powrócić. „Nie doświadcza więc tego co źródłowe bezpośrednio”²⁶ i dlatego „jego

²³ M. Heidegger: *Holzwege*, op.cit., s. 65.

²⁴ M. Heidegger: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, op. cit., s. 205.

²⁵ M. Heidegger: *List o "humanizmie"*, op. cit., s. 101.

²⁶ M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a/M 1963, s. 123.

myślenie kierujące się z powrotem ku źródłu jest najtrudniejsze”²⁷. Tak, jak nie można zaczerpnąć źródła, a jedynie wodę z niego wypływającą, która przybiera kształt naczynia, tak też bycie wymyka się nieadekwatnemu ujęciu — pozostaje zawsze niewyczerpalną mocą bijącego ze źródła prądu. Pamiętaj o tym M. Heidegger, gdy mówi o tajemnicy, o tym co ukazuje się i usuwa nowemu myśleniu²⁸.

DYNAMICZNA OBRAZOWOŚĆ — DROGA I MYŚLENIE

Czwarty sposób obrazowania wyrażać ma specyficzny dla namysłu M. Heideggera dynamiczny charakter myślenia, w ramach którego rozgrywa się krytyka ontologiczna techniki.

Na krótko przed śmiercią M. Heidegger rozpoczął, nigdy już nie dokończony, wstęp do wydania swych dzieł zbiorowych. Opatrzył je mottem: „Drogi — a nie dzieła”²⁹. Namysł M. Heideggera jest więc myśleniem będącym w drodze, tzn. nie znającym gotowych rezultatów, nie zadowolającym się ostateczną odpowiedzią czy wreszcie jedną perspektywą zadawania pytań. Towarzyszący każdemu dokonaniu cień niewypowiedzianego, niepomyślanego i nie dającego się pomyśleć³⁰ nakazuje Heideggerowi traktować własne prace jako odcinki drogi, które przebywa myślenie starając się za każdym razem na nowo ująć bycie. Kolejne swe dzieła traktuje ona nie tyle jako etapy zbliżające do celu, zawierające coraz to doskonalsze rozwiązania, lecz jako *znaki na drodze myślenia*. Sens ten wyraża tytuł zbioru artykułów *Wegmarken* M. Heideggera. Na tym też zasadza się specyfika kontekstu myślenia, w ramach którego rozgrywa się filozofia M. Heideggera. Autor *Sein und Zeit* pragnie podjąć pytania, jakie te znaki wskazują. Tę specyfikę namysłu M. Heideggera można odnaleźć już w *Sein und Zeit*; na początku optymistycznie zakłada możliwość wyznaczenia drogi — metody fenomenologicznej dla zbudowania ontologii, a kończy się ukazaniem zagadkowości tej drogi i w konsekwencji jej porzuceniem, co doprowadziło do ujęcia bycia jako *wydarzenia (das Er-eignis)*.

²⁷ Tamże, s. 124.

²⁸ M. Heidegger: *Gelassenheit — bycie w pobliżu rzeczy*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 161.

²⁹ M. Heidegger: *Gesamtausgabe*. Ausgabe latzter Hand. Frankfurt a/M 1984, s. 3.

³⁰ M. Heidegger: *Wegmarken*, op. cit., s. 268.

Zaowocowało to nowym pojęciem drogi myślenia, które dotąd zwie się „myśleniem bycia”. Droga namysłu nie jest drogą, która prowadzi do celu, lecz jest podobna drodze drwali (*Holzwege*). *Holzwege* — leśna droga, służy drwalom do transportu drewna. Nie używana zarasta. Dla przypadkowego wędrowca, który przez pomyłkę na nią wkroczył, staje się ślepą drogą. Pełna jest też rozgałęzień, Drogę tę stanowi często jedynie przecinka leśna, w której wolna przestrzeń zostaje wyrąbana, a więc wydarta lasowi. W ten wolny obszar wdziera się światło tworząc prześwit (*die Lichtung*), wydobywając ze skrycia obszar, gdzie może dopiero nastąpić gra światła i cienia. Myślenie obrazowane szwarcwaldskimi leśnymi drogami ukazuje się nieskończonym zadaniem *wyrąbywania wolnej przestrzeni*, w której można byłoby doświadczyć źródłowo bycia. Tak rozumiana droga myślenia, choć może doprowadzić do zbłądzenia, nie jest błędną drogą, stanowi bowiem próbę doświadczenia myślą bycia.

Wydaje się, że w połowie lat czterdziestych doświadczać bycia jako wydarzenia (*das Er-eignis*) namysł M. Heideggera zdobywa pełną jasność ogromu zadania, przed którym staje. Doświadczać bowiem bycia jako wydarzenia (*Das Er-eignis*) myśl staje w obliczu prześwitu (*die Lichtung*) i nieskrytości (*die Unverborgenheit*). Myślenie dotąd „kierując się ku prześwitowi pytania daje powiedzieć coś /.../ sobie”³¹, przyzwala, wsłuchuje się w „mowę bycia” — jak to wyraża foniczna obrazowość. To nowe doświadczenie myślenia, korzeniami sięgające greckiego *poein*, oddaje najlepiej wędrowka po polnej drodze. Otóż polna droga nie tyle jest drogą prowadzącą prosto do celu. Prowadzi raczej wieśniaków w poblize miejsca ich pracy. Droga ta zważa na ukształtowanie terenu, dlatego też nim doprowadzi w poblize pól, wije się wśród pagórków i omija szerokim łukiem kępy drzew. Wędrowka po niej rodzi w nas nieodparte uczucie, że nie my zdążamy po niej do wyznaczonego z góry celu, lecz — jak się to mówi w języku polskim — polna droga dokądś *nas prowadzi*. I to właśnie było przyczyną, dla której na polnej drodze doświadczamy tego, co doświadcza myślenie: *przyzwolenia*. Właśnie to doświadczenie *przyzwolenia* — *przydziału* staje się dla krytyki ontologicznej techniki — rozwijanej w tym właśnie czasie — zbawiennym doświadczeniem. To wyrażone obrazem wędrowki po polnej drodze doświadczenie przyzwolenia doprowadzi krytykę on-

³¹ M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadania myślenia*, op. cit., s. 214.

tologiczną techniki to nieoczekiwanych rezultatów, a mianowicie w całym ontologicznie rozumianym niebezpieczeństwie, jakie niesie technika, dostrzeże M. Heidegger to, co daje szansę ratunku. Właśnie bowiem od stwierdzenia, że „każdy udział w odkrywaniu wydarza się z przyzwolenia i jako przyzwolenie”³² krytyka ontologiczna techniki otwiera nową fazę, fazę poszukiwań dróg ratunku.

³² M. Heidegger: *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 251.