

Żelazna, Jolanta

Pytanie Heideggera : co to znaczy "myśleć istotnie"?

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 14 (250), 91-112

1993

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Etyki

Jolanta Żelazna

PYTANIE HEIDEGGERA: CO TO ZNACZY „MYŚLEĆ ISTOTNIE”?

Zarys treści. „Myślenie” w filozofii M. Heideggera to słowo-klucz otwierające możliwość podejmowania jakichkolwiek problemów. Wbrew przyjętym regułom i normom, utożsamiającym człowieczeństwo ze zdolnością podejmowania namysłu, Heidegger w swych licznych pracach zastanawia się, „czy w ogóle myślimy”. Pesymistyczną wizję chylącą się ku upadkowi tradycji europejskiej wywodzi z analizy *Dasein*, sprawnie i ekonomicznie zarządzającego „powszedniością”, lecz nie potrafiącego cierpliwie i wyrozumiale „myśleć z” duchem swego języka ojczystego. Ekonomizacja mowy jako narzędzia przekazu informacji sprawia, że *Dasein* pustoszy nie tylko swe naturalne otoczenie, widziane jako zbiorowisko surowców-rzeczy, lecz przede wszystkim siebie, stając się abstrakcją pozbawioną sensu. Ekonomii „myślenia rachującego” zostaje przeciwstawiony projekt „myślenia istotnego” wraz z podstawowym pytaniem: czy w ogóle jeszcze myślimy?

Heideggerowskie *Sein und Zeit*, dzieło, którego celem miało być wypracowanie — przez analizę egzystencji — ontologii fundamentalnej, otworzyło dla europejskiej filozofii współczesnej obszar problemowy zapomniany¹ jeszcze w epoce antycznej, kiedy to Grecy, formułując podstawowe pojęcia filozoficzne, dokonali wyboru między \acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ a $\varphi\omega\nu\acute{\eta}$. Kwestia mowy i myślenia została ponownie poddana pod dyskusję w pytaniu *was heißt Denken?*². Zanim jednak doszło do jego sformułowania, Heidegger przygotował interpretację, opis, a ponadto hermeneutyczną próbę zrozumienia tego, kto pytanie zadaje. *Sein und Zeit* miało być pierwotnie dziełem obszerniejszym, prezentującym, zgodnie z teorią intencjonalności, zarówno „przedmiot”, zawarty w tytule, jak i „podmiot”, dla którego i w którym problem powstaje i może być rozstrzygnięty. Ontologia fundamentalna, ku której zmierzało myślenie autora, z jednej strony ukazać miała tytułowe

¹ Zob.: M. Heidegger, *Logos*, [w:] *Vorträge und Aufsätze* (dalej: VuA), Pfullingen 1954.

² Zob.: idem, *Was heißt Denken?* (dalej: WhD), [w:] VuA (oraz wydane osobno — Tübingen 1967).

Sein, byt, lub — jak przekładają inni autorzy — bycie⁴, zaś z drugiej — fundament, *Da-sein* (dosł.: być-oto), otwartą przestrzeń, w której *Sein* mogłoby się „czasować” we wszystkich swych postaciach, ujawniać swą istotę. O ile dla ontologii właściwym narzędziem, penetrującym zakres i treść *Sein*, miałyby być metody husserlowskiej fenomenologii, to dla odkrycia natury, istoty „fundamentu” fenomenologia nie wystarczyła: Heidegger czuł się zmuszony posłużyć wypróbowaną diltheyowską hermeneutyką — sztuką rozumienia, a nie rezonowania, spekulowania, wyjaśniania. Analiza egzystencji — bowiem fundamentem *Sein* jest *Dasein*, egzystencja — to sztuka odkrywania, warstwa po warstwie, tych „właściwości” człowieka, które są nieistotne dla jego „istoty”. Heidegger zdejmuje je delikatnie, utrwała opisem niemalże fotograficznym poszczególne pokłady ludzkiej powszedniości po to, by dotrzeć do rdzenia zarysowanego jako *Da-sein*: rozumiejące bycie-tu-oto, momentowe, aktualne, trwające zaledwie okamgnienie otwarcie się egzystencji na fenomen istnienia. W takim okamgnieniu rozgrywa się tajemnica *Sein*: ujawnia ono, że jest. Gdybyż jednak ujawnienie takie nie potrzebowało podstawy! Wówczas zamiar ufundowania ontologii w samym *Sein* powiódłby się w całej pełni. Ale *Sein* swoje „że jest” melduje *Da-sein*, swą obecność sadowi nie w sobie, lecz w otwartości *Da-*, w jego gotowości rozumienia: w mowie. Dlatego właśnie mowa jest domostwem *Sein*⁵, dlatego również zamiar ufundowania „ontologii fundamentalnej” ostatecznie się nie powiódł i Heidegger od niego odstąpił.

Po wydaniu *Sein und Zeit*⁶ ukazały się kolejne rozprawy, obrazujące złożoność podjętego w 1927 r. zamierzenia: jego kontynuacja, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Was ist Metaphysik?* oraz *Vom Wesen des Grundes*. Potem w myśleniu Heideggera następuje „zwrot”: do roku 1935 nie ukazują się żadne jego nowe prace⁷. Jednakże, gdy prześledzić całość dokonań tego myśliciela, można pokusić się o sformułowanie wniosku, że lata 1929–1935 określane jako „epoca zwrotu”, załamania się myśli heideggerowskiej, kryją pomysły najplodniejsze, wypełnione są pracą jeszcze usilniejszą aniżeli okres poprzedzający powstanie *Sein und Zeit* — pracą

⁴ Kwestia przekładów heideggerowskich kluczowych pojęć do dziś budzi liczne kontrowersje. Wydaje się, że jedynym sposobem ich uniknięcia byłoby zastosowanie określeń oryginalnych wraz z podaniem znaczenia, w jakim zostały użyte. W niniejszym tekście *das Sein* przekładam jako „byt, bycie” (za J. S y s k i m, *Heidegger: fenomenologia jako hermeneutyka Dasein*, Humanitas, t. 2, 1979). Określenie *Dasein* weszło już na stałe do współczesnego słownictwa filozoficznego, dlatego też nie próbuję zastępować go żadną formą opisową.

⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] *Budować mieszkać myśleć*, Warszawa 1977, s. 95.

⁶ *Idem*, *Sein und Zeit* (dalej: SuZ), Tübingen 1927.

⁷ W 1935 r. Heidegger po kilkuletniej przerwie publikuje *Der Ursprung des Kunstwerkes* (dalej: DUdK). Cytaty w tekście zostały odniesione do wydania zbioru *Holzwege*, Frankfurt am Main 1972.

nad filozoficznym samookreśleniem, nad specyficzną metodą podejmowania tych zagadnień, wokół których toczyły się dotychczas dzieje filozofii zachodniej. Były to lata wypełnione pracą nad „kwestią myślenia” (*die Sache des Denkens*). Zanim jednak mogło dojść do sprecyzowania poglądów w tej „kwestii”, Heidegger podjął wysiłek zakreślenia obszaru, wokół którego poruszać się będzie jego myśl hermeneutyczna.

Myślenie, o ile w ogóle się pojawia, wyrastać musi z mowy porządkującej swymi kanonami „świat” wraz z jego zawartością. Język i mowa powszednia wyraża najczęściej zatroskanie *Dasein* o powierzone mu zestawy narzędzi⁸ traktując je tak, jak gdyby „rzeczy” występujące w świecie miały bliżej nie zidentyfikowane „rdzenie”, na które „nasadzone” są konkretne jakości. Przykładów takich wypowiedzi można podawać bardzo wiele, mają one ogromne znaczenie dla sprawnego funkcjonowania jednostki w społeczności, ale ich walory poznawcze pozostają, zdaniem Heideggera, pod znakiem zapytania. Dla górnictwa np. niezwykle istotną informację stanowi komunikat radiowy podający dokładne dane dotyczące ciśnienia atmosferycznego, ale traktując wiadomość tego rodzaju możliwie dosłownie nie sposób nie zauważyć, że nie bierze się pod uwagę jej podstawowego, choć ukrytego przesłania: mianowicie — że w ogóle coś jest (kopalnia, atmosfera, jej „ciśnienie”, radiostacja, odbiornik radiowy, meteorolog, spiker, słuchacz itd.). Tego typu informacje, komunikaty (choć nie tylko one), często poparte dokładnymi badaniami empirycznymi, odniesione „do rzeczy” samych, są swoistym „napadem”, jakiego myśl ludzka dokonuje na „rzecz”⁹, są również powodem, dla którego w *Was heißt Denken?* Heidegger zastanawia się nad podstawowym problemem naszej epoki — czy mianowicie w ogóle myślimy.

W kwestii myślenia autor *Was heißt Denken?* wypowiedział się ostatecznie dopiero w roku 1969¹⁰, ale już od czasu podjęcia prac nad *Der Ursprung des Kunstwerkes* wszelkie jego usiłowania zmierzały w tym właśnie kierunku. Myślenie, a zwłaszcza myślenie istotne, odnoszące się do kwestii *Sein* — bytu i bycia, najpełniej wyraża się w dziełach sztuki. Dlaczego — zdaniem Heideggera — tak właśnie się dzieje?

Według wykładni zawartej w *Der Ursprung des Kunstwerkes* dzieło sztuki jest specyficznym miejscem, w którym dokonuje się otwarcie lub odkrycie, a już z pewnością odsłonięcie obszaru prawdy o jakimś jestestwie¹¹, i to odsłonięcie trwałe. Przykładem, jakim posłużył się autor tej wykładni, stał się słynny obraz van Gogha przedstawiający parę znoszonych butów. Heideggerowski opis obrazu zmierza do możliwie najprostszej wydobywania

⁸ Pojęcia „zatroskanie” i „zestaw” zostały wprowadzone w SuZ, w części poświęconej analizie egzystencji *Dasein*.

⁹ Por.: DUdK, s. 14.

¹⁰ Wówczas wydana została po raz pierwszy praca *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

¹¹ Jestestwo, to, co będące — *das Seiende*.

narzędziowego charakteru butów, odsyłających wprost do tego, co zwykle się przesuwać pod ich podeszwami, oraz do ich funkcjonalności, o którą troszczyć muszą się ludzie, by buty mogły pełnić funkcję narzędzia w ich świecie.

Otóż — w relacji Heideggera — van Gogh z niebywałą precyzją i prostotą ujął w swym obrazie i odsłonił coś, co można nazwać istotą „bycia-butem” — jego służebny, narzędziowy charakter, pewien rodzaj wytrwałego uporu, nieustępliwość osadzoną w cichej rezygnacji. Jednocześnie płótno to stanowi obszar myślanej wypowiedzi, nieskrytości, odsłoniętej dzięki sztuce malarskiej; wyraża się w nim dwoistość odniesień owego powszedniego narzędzia: odniesienie do Ziemi a zarazem do świata. Obydwa te „punkty odniesienia”, niezwykle mocno zaakcentowane w obrazie, ukazują zużytą parę butów jako rzecz godną szczególnego zaufania.

Odniesienie do „ziemi”, której istota wycisnęła na skórze przyszwę swe niezbywalne piętno, przywodzi na pamięć całą tymczasowość, niszczalność wszelkiego jestestwa (*das Seiende*), a zarazem odwieczność Ziemi¹² jako niewyczerpanego źródła, z którego powstaje to, co jest. To samo odniesienie odsyła ponadto do „świata”¹³ jako pewnego porządku występowania jestestw: para butów, spracowanych udeptywaniem czarnej, urodzajnej ziemi, doskonale mieści się w strukturze „świata” *Dasein*, zajmując w nim stałe, ściśle wyznaczone miejsce i zachowując określone znaczenie. Odniesienia do „ziemi” i „świata” spletają się w ten sposób i uzupełniają, sprawiając zarazem, że powszechnie znane i używane codziennie „narzędzie” staje się godne zaufania dzięki swemu bezpośredniemu kontaktowi z ziemią i bezwzględnemu osadzeniu w świecie. „Świat” i „ziemia” są nie do pomyślenia bez butów, bez narzędzi w ogóle. To zaś, czy narzędzia są godne zaufania, widać najlepiej po ich stopniu zużycia, wysłużenia się w nieustannej krzątaninie między „światem” a ziemią. Wszelkie *Dasein* użytkujące narzędzia staje w bardzo ścisłej relacji między „światem”, którego dzięki sprawnym narzędziom może być pewne, a ziemią, nawołującą stale ku sobie i niszczącą swym naporem świat. Sprawne narzędzie, jak choćby para używanych, lecz nie zdartych butów, może być godne pełnego zaufania¹⁴ z racji swej niezawodności i „poręczności”. Jaka rolę odgrywa wobec narzędzia dzieło sztuki, rozumiane jako przejaw myślenia?

¹² Heidegger używa tu dwóch określeń: „ziemia” — jako symbol niemalże dionizyjskiego żywiołu, który skrywa w swym wnętrzu coś, czemu w odpowiedniej chwili pozwala się ujawnić, co ma wymiar z jednej strony niszczący, z drugiej — życiodajny, oraz Ziemia-planeta, ziemia pod stopami, podstawa ludzkiego świata.

¹³ „Świat” to „porządek”, „sens”, jaki *Dasein* umieszcza między zjawiskami — a więc struktura czysto intelligibilna, niemalże w sensie kantowskiej idei regulatywnej. I to pojęcie także występuje w sensie dwojakim: w wymienionym wyżej sensie nieprzedmiotowości i w sensie potocznym — bez użycia cudzysłowu.

¹⁴ Por.: DUdK, s. 29.

Zdaniem Heideggera sztuka winna służyć prawdzie.

Obraz van Gogha jest otwarciem tego, czym narzędzie, para chłopskich butów, jest naprawdę. Jestestwo to wydobywa się w niezasłonięciu swego *Sein*. [...] W dziele sztuki prawda jestestwa (*ἀλήθεια*) osadziła się w dziele. „Osadzać” znaczy tu — przywołać do stałości. Jestestwo, para chłopskich butów, dochodzi w dziele do stałości w świetle swego *Sein*. *Sein* jestestwa zmierza do stałości swego blasku. Tak więc istota sztuki byłaby osadzaniem-się-w-dziele prawdy jestestwa¹⁵.

W każdym dziele sztuki, bez względu na to, o jaki rodzaj wypowiedzi artystycznej chodzi, osadza się więc prawda, zadomowiona w specyficznym sporze, jaki „świat” toczy z „ziemią”. Obydwie te sfery obejmują sobą wszystkie warunki niezbędne do zaistnienia obszaru prawdy, zaś ich wzajemny spór stwarza dla niej pole, w którym może rozbłysnąć pełnym światłem. Sztuka, jaką dysponuje artysta, to sztuka wzniesienia sporu „ziemi” i „świata” tak, by w dziele nie mógł on wygasnąć¹⁶.

To, co Heidegger nazwał w swej teorii piękna „ziemią”, Grecy we wczesnej epoce swego myślenia nazywali, według niego, słowem *φύσις*¹⁷. „Ziemia” rzuca pewne światło na to, skąd wywodzi się zarówno człowiek, jak i wszelkie jestestwa, które go otaczają. W określeniu tym nie chodzi o wydobycie na jaw wszelkiej wiedzy astronomicznej czy geologicznej o masie naszego globu, lecz o w pełni symboliczne określenie miejsca, którego istota wyraża się w ukrywaniu¹⁸.

A „świat”? Także i to słowo ma w wykładni heideggerowskiej znaczenie odbiegające nieco od powszechnie przyjętego. Nie należy rozumieć go ani jako zbioru rzeczy, ani też jako przestrzeni owe rzeczy mieszczącej. Jego istotą jest pojmovalność i uchwytność dla nas tego, w czym czujemy się zadomowieni. „Świat” toczący swój spór z „ziemią” jest nieprzedmiotowością, której podlegamy, dopóki znajdujemy się w drodze między narodzinami a śmiercią. Pojęcie to znamy również jako obszar *sensu*, w który wpleciona jest w a ż n o ś ć tego, pośród czego przychodzi nam żyć. W odróżnieniu od „ziemi”, stanowiącej zawsze obszar tajemnicy, skrytości, niewiadomego, „świat” — czy to w dziele sztuki, czy w strukturze ontologicznej *Dasein* (rozumianego jako bycie-w-świecie¹⁹) — stanowi o jasności, otwartości, czyni miejsce, w którym każdy z nas czuje się swojsko i bezpiecznie: świat ujawnia, otwiera i odkrywa p o r z ą d e k utworzony przez konkretne *Dasein* dla siebie samego.

¹⁵ Ibid., s. 25. Na temat pojęcia prawdy w twórczości Heideggera zob. syntetyczne ujęcie W. Biemela, *Heidegger*, Reinbek bei Hamburg 1973, s. 61–78.

¹⁶ Podkreślić należy w tym momencie, że „spór” ten zachodzi między symbolami a nie zjawiskami — wówczas mielibyśmy do czynienia z działaniami sił przyrody a nie z dziełem sztuki. Por. ponadto wprowadzenie H. G. Gadamera do *DUdK*, Reclam Universal-Bibliothek 8446 (2).

¹⁷ Zob.: W. Biemel, op. cit., s. 81, 86.

¹⁸ Por.: *DUdK*, s. 31.

¹⁹ Zob.: *SuZ*, s. 52.

W „świecie”, objętym dziejowością, człowiek rozumie siebie jako mieszkańca Ziemi. Wszelka sztuka służy ukazywaniu tego „zamieszkiwania”, wyznacza specyficzny dla człowieka obszar, w którym toczą się dzieje jego myślenia. Każde z dzieł sztuki, bez względu na rodzaj języka wypowiedzi artystycznej, otwiera i stawia pytania wynikające z porządku „świata”, jaki przyjmuje epoka. Pytania te, „zrozumiałe”, bowiem zakorzenione w panującym sposobie wyjaśniania „układu świata”, wymagają jednak udzielenia odpowiedzi ewidentnie wykraczających poza granice jakiegokolwiek porządku wyjaśniania. „Światem” w dziele sztuki jest jego kanon, porządek, sens; sięga on zarazem poza obszar wszelkiego uporządkowania i odsyła ku „ziemi”, czyli ku obszarowi myślenia będącego źródłem i grobem wszelkiej racjonalności. „Ziemia” w heideggerowskiej teorii piękna jest symbolem wszelkiego ukrywania, pochłaniania i niedocieczonego sensu, glebą żywiącą myślenie porządkujące, a zarazem przepaścią dążącą do pochłonięcia go i zniweczenia.

Tak więc dzieło, o ile jest dziełem sztuki, musi sposobem swej wypowiedzi otworzyć — w pewnym przyjętym „porządku” świata — obszar pytań wykraczających poza ramy znanego oraz dostępnego tej epoce sensu „świata”, poza porządek jego wyjaśniania. Odpowiedzi, jakie na te pytania mogłyby „odpowiedzieć”, wykraczają wstecz poza obszar myślenia dziejowego i historycznego — zakorzeniają się w „ziemi”. Porządek „świata”, wyrażany w dziele sztuki językiem właściwym danej epoce, zdąża zawsze — w swym ujaśniającym i porządkującym zamyśle — do pochłonięcia i przewyższenia „ziemi”, na której spoczywa i z której wyrasta, bowiem — jako porządkujący — nie znosi niczego skrytego, niejasnego, splątanego. Zaś obszar „nieznanego”, tego, co dziejowo ukryte, pradawne, przysypane kurzem dziejów i ich wydarzeniami, przeczy światowemu porządkowi, ukazuje chaos pytań jako jego podstawę, ujawnia się jako zagadkowość, skrywanie.

W dziele sztuki obie te tendencje dochodzą do zenitu ujawniając się jako „spór”. Ich wzajemne napięcie, temperatura sporu, rozżarzenie do białości, iskry, jakie sypią się, gdy świat wali się na ziemię, gdy ziemia odpowiada mu granitowym uporem — wszystko to rzuca światło i rozpościera przestrzeń, w której zdolna jest osadzić się prawda dzieła sztuki, ἀλήθεια, zarazem prawda egzystencji.

W omawianej rozprawie Heidegger rozumie swoją ἀλήθεια prawie tak samo, jak we wcześniejszym *Sein und Zeit*²⁰. Nadal więc jest to nieskrytość, obszar występowania na jaw, wydzieranie się z ciemności na światło dzienne rzeczywistego widoku tego, co jest. W obydwu pracach ἀλήθεια jest przede wszystkim prawdą egzystencji, umożliwiającą *Dasein* właściwe rozumienie siebie samego i bycie autentyczne. W *Der Ursprung des Kunstwerkes* ἀλήθεια odgrywa dodatkowo rolę pewnej otwartości czy

²⁰ Ibid., s. 212–231, § 44.

też nieskrytości intersubiektywnej — Heidegger wypowiada się tu o *Dasein* narodu, czyli o pewnej dziejowej przestrzeni, w której dzieło sztuki może być rozumiane w sposób podobny przez wspólnotę zwaną narodem²¹.

Tworząc, a więc ustanawiając spór między tym, co w danej epoce stanowi o sensie „świata”, o jego porządku, a pytaniami, na które w tym właśnie porządku brak odpowiedzi, artysta pozwala powstać „dziełu” jako temu, co dzieje się między sensem a jego brakiem, ustanawia specyficzny obszar „prześwitu”, w nim zaś, w otwartości, w prawdzie-*ἀλήθεια* pozwala wydobyć się na jaw jakimś jestestwu. W ten sposób dzieło sztuki staje się źródłem, otwartym miejscem, z którego wydobywa się — między światłem a ciemnością, „światem” a „ziemią”, sensem a bezsensem — *Sein*: byt i bycie. Dzieło sztuki stwarza pole, w którym dzieje się, zachodzi i istoczy (*wesen*) istota tego, wokół czego — jako wokół tematu — jest ono osnute. Jestestwo — rzecz, roślina, człowiek, pejzaż — jako temat dzieła staje się konstrukcją nośną dla myśli artysty zagłębioonej w zagadkę *Sein*, pretekstem pozwalającym rozżarzyć zarzewie sporu, jaki każda epoka toczy wokół własnego rozumienia chaosu i porządku, bezsensu i sensu, „ziemi” i „świata”. Artystą zaś będzie — w wykładni heideggerowskiej — ten, komu uda się utrwalić spór „ziemi” i „świata” wokół wybranego przez siebie tematu, a w tak utworzonym otwarciu, prześwicie, ujrzeć — poprzez rzecz na wskroś — byt i bycie, które — jako *Sein* — sprawia, że dla *Dasein* w ogóle coś jest. Myślenie prowadzące ku takiemu rozpostarcu prześwitu, w jakiegokolwiek wyrażałoby się postaci, myśli zawsze istotę w jej istoczeniu (*das Wesen* w jej *wesen*), czyli sposobie dziania się²². Dzieła sztuki mają w sobie przemyślane dzieje istoty *Sein* — bytu i bycia; do życia powołuje je myślenie zwane istotnym²³.

Jednocześnie myślenie istotne, wiodące do stworzenia dzieła sztuki, jest ewenementem w skali ogólnoludzkiej — nie zdarza się ani powszechnie, ani nawet najczęściej. Gdy przypomnimy sobie strukturę powszedniości *Dasein*, jego krzątaninę, zatroskanie o całość i używalność narzędzi, codzienną gadaninę, ciekawość, ucieczkę przed wszelką „niecodziennością”, gdy prócz tego zdamy sobie sprawę z powszechności tych zjawisk, ich nagminnego, przewlekłego charakteru, wreszcie z oportunistycznym, jaki towarzyszy ich podtrzymywaniu i sankcjonowaniu jako etosu²⁴ — pytanie Heideggera *was heißt Denken?* stanie przed nami w swej całej przeraźliwej jasności.

²¹ Ibid., s. 31–32, 65.

²² Bezokolicznik *zu wesen* został wprowadzony przez Heideggera jako pochodna rzeczownika *das Wesen* — istota. Ma on określać funkcję, sposób bycia istoty, czyli istoczenie się. *Wesen* w formie bezokolicznika znaczy jednocześnie: zachodzić, dziać się.

²³ O „myśleniu istotnym” Heideggera, jego filozoficznych źródłach zob. np.: J. Ożarowski, *Rola metafizyki Nietzschego w myśleniu istotnym Martina Heideggera*, Humanitas, t. 2, 1979, s. 147–162.

²⁴ Kwestie te zostały przedstawione w: SuZ, § 16, s. 72–88; §§ 22–24, s. 102–113; §§ 26–27, s. 117–130; §§ 29–39, s. 134–180.

Pytanie to, mimo (a może z powodu) swej prostoty, nie podlega jednoznaczniemu przekładowi na język polski. Oczywiście i bezsporne jest w nim jedynie pierwsze słowo: *co?* Natomiast czasownik stanowiący oś pytania, *heißen*, oznacza²⁵: „nazywać (coś, kogoś)”; „nakazywać, kazać”; „nazywać się”; „znaczyć”; „oznaczać”.

Także i słowo *Denken* — tak, jak używa go Heidegger — budzi wątpliwości, bowiem użyte bez rodzajnika mogłoby być rozumiane jako czasownik „myśleć”, ale takie rozumienie klóci się natychmiast z otwierającą słowo wielką literą, właściwą w języku niemieckim wyłącznie rzeczownikom. Nie mniej zawikłane są struktury sensu rządzące tym pytaniem, bowiem przy całej pozornej oczywistości daje się ono rozumieć na co najmniej kilka sposobów.

Was heißt Denken? — „co nazywa myślenie?": ta próba przekładu nie brzmi dobrze w języku polskim, jednak wyraża ona wątpliwość ukrytą w pierwszym z wymienionych znaczeń *heißen* — nazywać coś lub kogoś. Co więc nazywa, tworzy nazwę dla myślenia? Czego nazwą jest słowo „myślenie”? Filozofia M. Heideggera daje odpowiedź na obydwie te pytania w cyklu rozważań o mowie i języku. Mowa, wypowiedź, myśl jest w niej „domostwem *Sein*” — bytu i bycia. Słowo „myślenie”, jak widać choćby w pracy *Der Ursprung des Kunstwerkes*, to nazwa dla całości procesu oczyszczania pola pod prześwit prawdy-*ἀλήθεια*, prawdy bytu i bycia. W tym więc sensie „myślenie” jest nazwą dla całości procesu twórczego zmierzającego do utrwalenia w dziele sztuki sporu między „ziemią” a „światem”.

Drugie znaczenie zwrotu: „co nazywa myślenie”, brzmiącego tak koślawo w poprawnej polszczyźnie, kieruje się w stronę odwrotną i pod znakiem zapytania stawia „co?”, które tworzy dla myślenia nazwę. I ten zwrot pytania nie pozostaje na gruncie hermeneutyki heideggerowskiej bez odpowiedzi.

Dasein, podstawowa struktura bycia-człowiekiem, zostało opisane jako egzystencja, czyli wrzucenie-w-świat²⁶. Podobnie jak w świat, jesteśmy wrzuceni „w” język, stanowiący dla naszej myśli bezpośrednio, naturalne otoczenie, swojską okolicę, w której może ona poruszać się bezpiecznie, nie posługując się planami i mapami gramatyki, składni i deklinacji. Wszelkie myślenie odbywa się we wnętrzu jakiegoś języka — mowy barw, kształtów, tonów w sztuce, mowy słów — w literaturze, filozofii i powszedniej gadaninie. Wrzucenie w mowę ojczystą jest dla każdego stanem naturalnym i dlatego trudnym do obserwowania, niemniej jednak mowa decyduje o kształcie myśli. Tym zaś, co rządzi mowa, nie jest, zdaniem Heideggera, gra reguł gramatyki, deklinacji i składni, lecz samo *Sein*, którego schronieniem jest mowa. Nazwy, słowa, istota każdego języka zasadzają się w

²⁵ Por.: *heißen* — np. *Wielki słownik niemiecko-polski*, pod red. J. Pipreka i J. Ippolda, Warszawa 1972.

²⁶ Zob.: SuZ, s. 179, zwłaszcza s. 181, 192.

dziejach „bytu” i „bycia”; one właśnie nadają odcień i walor wszystkiemu temu, co w mowie „jest”, co „daje” się w niej wyrazić. „Co”, nazywające myślenie „myśleniem”, to w filozofii heideggerowskiej *Sein*, bycie i byt, dziejące się bądź ukazujące swą istotę, istoczące się (*wesende*) w każdym żywym języku.

Drugie z przytoczonych znaczeń słowa *heißen*, mianowicie „nakazywać”, „kazać”, wyznacza naszemu pytaniu sens zupełnie odmienny i zmusza do rozstrzygnięcia: „co nakazuje myśleć?” albo „co nakazuje myślenie?” (w zależności od rozumienia słowa *Denken*). Także i na tak stawiane pytania istnieje w myśli heideggerowskiej cały obszar stanowiący odpowiedź. Analiza egzystencjalna dokonana w *Sein und Zeit* uwidacznia, że myśleć nakazuje sama struktura *Dasein*, tzn. jego otwartość na „świat” i zdolność rozumienia otwartości tegoż „świata”. Natomiast myślenie, o ile się dokonuje w ogóle²⁷, nakazuje nam być-autentycznie, być-w-prawdzie własnego „oto” i otwierać w sobie prześwit dla rozbłyśnięcia prawdy *Sein*.

Trzeciemu ze znaczeń *heißen*, tzn. sformułowaniu „nazywać się”, odpowiada w pytaniu *was heißt Denken?* obszar bardzo rozległy: jest nim heideggerowska analiza zjawiska myślenia rachującego, powierzchownego, właściwego dla sfery *das Man*²⁸, czyli „Się”. Pytanie to można rozumieć w sensie — co „Się” (czyli: *das Man*) nazywa myśleniem. W odpowiedzi otrzymamy rozbudowaną w *Sein und Zeit* oraz w pismach późniejszych²⁹ analizę całego zjawiska „nocy”, upadku i epoki odmawiania siebie przez *Sein*. Zabiegi myślowe zmierzające do naukowego opracowania przeróżnych zagadnień i problemów, jakie niesie z sobą współczesność, a jednocześnie odcinające się od filozoficznych podstaw, niezbędnych dla nauki, są obecnie tą „formą myślenia”, którą sankcjonuje opinia „Się”, lecz nie mają w ten sposób nic wspólnego z myśleniem istotnym. W sferze *das Man*, tam, gdzie nazwy ustala „Się”, a nie poeta czy myśliciel, nie ma miejsca dla myślenia istotnego. Zatem „Się” nazywa myśleniem coś, co faktycznie, w sensie istoty, nim nie jest.

W języku polskim *was heißt Denken?* da się pomyśleć również jako „co z n a c z y myślenie?”, jakie jest jego znaczenie, doniosłość, waga? Także i to rozumienie pytania porusza rozległe płaszczyzny problemowe, w których na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie stosunku myśliciela do dziejów *Sein*, istotności myślenia i namysłu nad człowiekiem i rodzajem właściwego mu bytu, nad istotą bycia-człowiekiem, nad ludzką powszechnością i możliwościami odwrócenia epoki niestawiennictwa *Sein* w mo-

²⁷ W *Was heißt Denken?* Heidegger stawia problem: „czymś najbardziej niebezpiecznym (*das Bedenklichste*) w naszych budzących obawy czasach jest to, że jeszcze nie myślimy” (zob.: WhD, s. 3).

²⁸ Analizę słynnego heideggerowskiego *das Man* znajdzie czytelnik w: SuZ, § 27, s. 126–130, zob. także §§ 35–38, §§ 51–52.

²⁹ M.in. w *Liście o humanizmie, Pytaniu o technikę, Czasie światobrazu*, wszystko w: *Budować... oraz WhD*.

wie — bowiem, według relacji późnych pism Heideggera, myślenie utraciło swą wagę, straciło na znaczeniu, stało się wątpliwe. Najwyraźniej stan ten uwidacznia się w reakcjach „opinii publicznej” każdej epoki dziejów Zachodu na próby wmyślenia się w ogólną sytuację ludzkości, na przejawy myślenia istotnego widoczne w dziełach niektórych poetów czy myślicieli³⁰. „Myślenie” jest czymś pozbawionym znaczenia, „niewiele znaczy”, „nie liczy się”, zaś w sytuacjach wyjątkowo drastycznych może być także źródłem śmieszności.

Natomiast ostatnie z wymienionych znaczeń niemieckiego czasownika *heißen* pozwala przekształcić *was heißt Denken?* w pytanie o źródła optymizmu: „co oznacza myślenie?”. Ukrytym założeniem tak postawionej kwestii jest przekonanie, „że myślenie jest”. Jako będące, obecne przy nas, myślenie coś oznacza, jest oznaką czegoś. Czego? W ostatnim swym wywiadzie³¹ Heidegger sugeruje, że wraz z myśleniem, z jego wysiłkiem utrzymania domostwa bytu i bycia w stanie „zamieszkalności”, w naszych bardzo krytycznych czasach staje się możliwe przesilenie głębokiej nocy, a wraz z nim rośnie możliwość odwrócenia epoki nieobecności *Sein* i jego powrót.

Tak oto *was heißt Denken?* stało się dla filozofii Heideggera sformułowaniem-kluczem, otwierającym całość właściwego dla niej obszaru. Jednakże ukazane tu możliwe sposoby interpretowania tego pytania na gruncie języka polskiego nie są sposobami jedynymi. W drugiej części *Was heißt Denken?* znajdują się również analizy różnych znaczeń słowa *heißen* w języku niemieckim, a zwłaszcza znaczenia: rozkazywać, nakazywać, odsyłać³². W tym sensie *was heißt Denken?* zapytuje o coś, co nam nakazuje myśleć, co odsyła nas do myślenia, a tym samym pyta również o nas, o to w nas, co może usłuchać rozkazu, zrozumieć go oraz wypełnić. Jest to pytanie chyba najbardziej całościowe, zagarniające pod znak zapytania wszystko, co w myśleniu może zostać pomyślane.

Heißen w sensie nakazywania i rozkazywania jest rzadko używane; najczęściej stosuje się to słowo w sensie *nennen* — nazywać, nadawać imię. Zdaniem Heideggera *nennen* zostało wyparte przez niewłaściwe stosowanie *heißen*, które samo utraciło w ten sposób znaczenie zasadnicze — rozkazu, nakazu, odsyłania. Obecnie *heißen* znaczy również „nazywać”, a więc — obdarzać imieniem. Źródłowo, jak sugeruje tekst *Was heißt Denken?*, obdarzać imieniem to tyle, co wezwać za pomocą słowa, przywołać do obecności. Zatem *was heißt Denken?* ujawnia tu jeszcze jeden sens pytania: „co wzywa myślenie?”, „co nakazuje mu się uobecnić?”.

Zamiarem Heideggera stało się takie osadzenie własnej myśli w mowie, by uczynić ją maksymalnie elastyczną i pojemną dla dawno zapomnianych znaczeń i odcieni słów.

³⁰ Por. pracę Heideggera poświęconą Rilkeemu (przekład polski: *Cóż po poecie?*, [w:] *Budować...*, s. 168–223).

³¹ *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, Teksty, 1977, nr 3(33).

³² WhD, s. 80.

To, co nakazuje nam myśleć, żąda od siebie [ze swej strony], by w swej własnej istocie było obsługiwane, pielęgnowane, chronione. To, co wzywa nas do myślenia, daje nam do myślenia. [...] Pytanie *was heißt Denken?* zapytuje nas o to, co w określonym już sensie może być pomyślane, o to, co daje nam do przemyślenia nie tylko coś i nie tylko siebie, lecz o to, że ono dopiero rozdaje nam myślenie, że powierza je nam jako określenie naszej istoty i dopiero w ten sposób przyswaja nas myśleniu³³.

Bowiem to, że myślimy, jest na gruncie filozofii Heideggera równie wątpliwe, jak i to, że jeszcze nie myślimy. Wzywani do myślenia, stoimy pod rozkazem, a jednocześnie rozkaz ten wytycza nam drogę myśli i obszar, wokół którego ona obiega. Rozkaz przychodzi do nas, lecz nie od nas pochodzi; jest nam dany. W rozkazie myślenia zostajemy obdarowani darem stanowiącym o naszej istocie: człowieczeństwo czy *humanitas* nie są, zdaniem Heideggera, właściwym określeniem człowieka, bowiem stanowią wytwór historyczny, a więc nie mogą przesądzać o czymś, co stanowi „istotę”, czyli rdzeń opierający się działaniu czasu³⁴. Istota może być wobec tego tylko darem, przesłaniem, bądź losem, na który człowiek jest skazany; dopiero dotarcie tego daru do „miejsca przeznaczenia”, do obszaru otwartości ludzkiego „oto”, inaczej mówiąc — do zrozumienia, czym jest taki dar — czyni nas tym, czym jesteśmy. To, co wzywa nas do myślenia, co nam do myślenia daje, jest pierwszym posagiem, jakim zostaliśmy obdarowani u zarania wszelkiego bycia człowiekiem.

„Tym jednak, co darowane jest nam w sensie tego posagu, jest myślenie”³⁵. Natomiast nasz posag, myśl, wywodzi się z czegoś znanego nam jako najbardziej wątpliwe, co daje nam do myślenia. Czy dar został przez nas przyjęty? Co do tego istnieje zasadnicza niepewność. Przyjęcie daru, korzystanie z niego byłoby faktycznie myśleniem. Zaś myślenie jako sposób przyjęcia „posagu” wyraża wdzięczność i odplaca za dar — darem myśli.

Zatem najwyższe dzięki byłyby rzekomym myśleniem? A głęboka niewdzięczność — bezmyślnością? Tak więc właściwa podzięką nigdy nie polega na tym, że sami przybywamy z jakimś podarkiem i tylko odplacamy darem za dar. Czysta podzięką jest

³³ Ibid., s. 85–86.

³⁴ W tym miejscu można by postawić zarzut ahistoryczności myśli filozofa z Freiburga. Kiedy jednak Heidegger oponuje wobec przyjmowania pojęcia *humanitas* za miernik człowieczeństwa, chodzi mu o aprioryczność tego miernika, przyjętego w jakiejś określonej sytuacji dziejowej i mającego obowiązywać w sensie „istoty człowieczeństwa” stale. Jego własny projekt pozwala rozumieć „człowieczeństwo” dziejowo w ten sposób, że obserwując epoki minione możemy badać hermeneutycznie „los” czy „przeznaczenie” człowieka w danych czasach i w ten sposób przybliżyć się do ówczesnego rozumienia „istoty człowieczeństwa”. W filozofii Heideggera istota ta jest darem, bądź przesłaniem, udzielonym danej epoce dziejowej za pośrednictwem wydarzenia (*Ereignis*), w jakim odsłania się właściwe dla niej rozumienie bądź niezrozumienie bytu i bycia (*Sein*). Natomiast jego własna fenomenologiczna propozycja uznania *Dasein* za istotę człowieka w ogóle niezbyt dobrze broni się przed zarzutem ahistoryczności. Por.: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 31–32.

³⁵ WhD, s. 94.

raczej tym, że po prostu myślimy, mianowicie myślimy to, co właściwie i jedynie daje do myślenia. [...] Kiedy myślimy to, co najbardziej wątpliwe, dziękujemy właściwie. Gdy myśląc o najbardziej wątpliwym jesteśmy skupieni, wówczas mieszkamy w tym, co zbiera wszelką pamięć³⁶.

W tym miejscu należy wyjaśnić pewną niezwykle istotną kwestię: heideggerowskie rozumienie słowa *Denken* — „myślenie”, „myśl”, „myśleć” — wywodzi się od *Gedanc*, *Gedächtnis*, *Dank*. Dopiero z całego tego splotu znaczeń może się stać wyobrażalne coś, co nazwiemy myśleniem.

Staroniemieckie *Gedanc*, tak, jak je opisuje Heidegger, mieści w sobie „przemyslenie, zbierające wszystko”, „uczucie”, „serce”, „pamięć” i „podziękę”. Podobnie ma się sprawa z *Gedächtnis*³⁷.

W równej mierze, jak z „pamięci”, myślenie wywodzi się z „podziękii” (*Dank*). Dopiero w połączeniu z wdzięcznością, będącą źródłem owego *Dank*, pamięć może skupiać myślenie nad pewnym obszarem, pozwalając mu zawisnąć nad czymś, w czym jest zakorzenione, i zatrzymać je, by nie oddaliło się ku innemu „tematowi”. Podziękia, wdzięczność i pamięć zbierają i skupiają myślenie na tym, co daje do myślenia, co jest najbardziej wątpliwe — więc na myśleniu samym. W ten sposób wychodzi na jaw słynna w późnej filozofii Heideggera zasada „myślenia kołem”, zataczania takiego obszaru znaczeniowego jakiejś kwestii, który staje się logicznie zamknięty. Pytanie *was heißt Denken?* jest zaledwie nazwą nadaną obszarowi filozofii w ogóle, natomiast w zamiśle autora nie służy wyjaśnianiu czegokolwiek.

Was heißt Denken? — pyta filozofia w ogóle. W zależności od tego, czy próbuje wyjaśnić, czym jest *Denken* — myślenie, czy też zrozumieć (hermeneutycznie) dzieje myślenia i istot myślących, sama myśli powierzchownie, metafizycznie, rachująco, bądź przybliży się do myślenia istotnego. Oczywiście zamiarem autora *Sein und Zeit* jest próba rozumiejącego przybliżenia się do kwestii myślenia (*zur Sache des Denkens*), stąd przyjęta przez niego droga — wiodąca wprawdzie wokół problemu, następnie w głąb, poprzez filozoficzną analizę dawnych znaczeń i użycia interesującego go słowa w dziejach języka, z którego ono pochodzi.

Heideggerowskie myślenie myśli wówczas, gdy zatacza logicznie błędne koło. Jego bycie-myśleniem polega na byciu-w-drodze wokół dziejów tego, czego jest darem. Darowane i nakazane człowiekowi, staje się jego niezbywalnym posagiem, którego pochodzenia nie znamy. Pochodzenie to

³⁶ Ibid.

³⁷ *Gedächtnis* „nazywa całość uczucia w sensie stale uwewnętrzniającego zbierania tego, co istotowo przemawia do wszystkich zmysłów. Pamięć (*Gedächtnis*) znaczy źródłowo tyle, co »myśleć-o«: bezustanne, zbierające pozostawanie przy... i to nie tylko przy czymś minionym, lecz w równym stopniu przy teraźniejszym i tym, co może nadejść. Przeszłe, teraźniejsze i nadchodzące ukazują się w jedności pewnego każdorazowego, własnego u-obecniania, t u-istoczenia (*A n-wesen*)” — *ibid.*, s. 92.

określamy więc jako najbardziej wątpliwe, stojące pod największym znakiem zapytania. Aby pomyśleć o źródle naszego myślenia, o dawcy owego kłopotliwego posagu, musimy skupić się i wyteńczyć pamięć, by sięgnąć najgłębiej w zamierzchnie dzieje słowa „myśleć”.

Myślenie o dziejach „myślenia” musi wyrastać z samej istoty pamięci. Jednocześnie należy sobie zdać sprawę z tego, o jaką pamięć chodzi Heideggerowi jako twórcy hermeneutyki *Dasein*. Opisywane już znaczenie *Gedächtnis* jako nieustannego zatrzymywania tego, co minione, w terażniejszości, a ponadto przywołanie myślą wszystkiego, co nadejdzie, ku własnemu „teraz”, przypomina rozważania o czasowości znajdujące się w *Sein und Zeit*. Zatem nie tylko pojęcie prawdy- $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ale również i horyzontu czasowego z wypełniającymi go trzema ekstazami jest wspólne zarówno dla wczesnych, jak i późnych poglądów filozofa z Freiburga.

Wspominając, sięgamy myślą w przeszłość, wspomnienie przeszłości przywołujemy ku terażniejszości i podtrzymujemy w niej, by utworzyć podstawę pod coś, co może nadejść. W ten sposób pamięć pozwala myślącemu *Dasein* utworzyć horyzont czasowy, obszar u-obecnienia tego wszystkiego, co tu właśnie, w okręgu jego myśli się wyistoczyło. Sytuacja myślącego *Dasein* zarysowana w *Was heißt Denken?* jest ścisłą kontynuacją programu wyznaczonego przez analizę dziejowości *Dasein* w *Sein und Zeit*. W obydwu pracach obowiązuje to samo ujęcie czasu i czasowości, mianowicie czterowymiarowy obszar terażniejszości, przeszłości i przyszłości osadzonych w horyzoncie „oto”, który w epoce *Sein und Zeit* został opisany jako źródłowa zdolność rozumienia, zaś w niespełna trzydzieści lat później w *Was heißt Denken?* — jako obszar myślenia, to znaczy istoty człowieka, jego przeznaczenia.

Między otwartością rozumienia zasadzającą się w „oto” *Dasein* a myśleniem opisywanym jako podzięka za dar obdarowujący nas istotą, pozwalający być-oto, istoczyć się w sposób ludzki, jest jednak duża różnica.

Rozumienie osadzone w „oto” jest warunkiem ontologicznym, niejako formalnym, warunkiem możliwości bycia-człowiekiem, który to warunek może być wykorzystany bądź odrzucony. Obydwa jego sposoby zrealizowania zostały opisane w *Sein und Zeit* odpowiednio jako bycie-autentyczne czy też właściwe i jako upadek w sferę *das Man*, zamykającą *Dasein* dostęp do siebie-właściwego³⁸. W ten sposób rozumienie wyrastające z „oto” i jego otwartości staje się formalnym warunkiem możliwości myślenia. Gdyby nie pierwotna i źródłowa otwartość „oto”, dar lub „posag”, jakim jest dla nas myślenie, nie znalazłby miejsca, gdzie mógłby zostać złożony. W zależności od tego, czy konkretne *Dasein* podtrzymuje otwartość swego „oto”, czy też pozwala zasypać ją produktami sfery „Się”, myślenie może lub nie jest w stanie w nim się zakorzenić. Analiza egzystencjalna *Sein und Zeit* ukazuje, jak powszechne i częste jest popadanie w wykładnie ofiarowywane

³⁸ SuZ, § 27, s. 126–130.

przez opinię publiczną, jak trudne — by nie powiedzieć niemożliwe — jest odświeżanie otwartości i chłonności tego obszaru, który jest dla człowieka „właściwy”. Stąd wniosek, wysunięty w *Was heißt Denken?* — że jeszcze nie myślimy.

Znaczenie słowa „myśleć” ani jego rozumienie nie jest nam dane. Znaczenie to jest zadaniem, które należy podjąć udając się w „drogę”. „Aby takie usiłowanie się powiodło, musimy być gotowi nauczyć się myśleć”³⁹. Gotowość podjęcia nauki może być osiągnięta wówczas, gdy oczyścimy własne rozumienie-siebie z wszelkich naleciałości narzuconych nam przez opinię *das Man*, a więc wówczas, gdy nasze „oto” zostanie otwarte i utrzymane w otwartości na przyjęcie daru, który ześle nam to, co do myślenia daje.

Jednocześnie gotowość do podjęcia tej nauki wyrasta z zakorzenienia *Dasein* w horyzoncie czasowości. Jak pamiętamy, „oto”, umożliwiające rozumienie, zakreśla wokół całości ludzkiego świata okrag, horyzont, w którym egzystuje *Dasein*: horyzont jego terażniejszości, a w nim przeszłość, wyrażająca się jako wrzucenie-w-świat, przyszłość — w sensie projektowania swoich możliwości i moment-*Augenblick*, w którym na podstawie przeszłości i dzięki projektom na przyszłość *Dasein* podejmuje decyzję, staje się tym, kim jest-oto. Ten sam horyzont, cztery wymiary czasu, o ile są rozumiane w sposób autentyczny, staje się dla myślącego *Dasein* obszarem, okręgiem zamykającym i skupiającym w sobie to, co zostało mu dane do myślenia. Czterowymiarową czasowością, z której może rozwinąć się myślenie, rządzi pamięć zamieszkująca okrag czasowego horyzontu *Dasein*. Horyzont ten staje się „schronieniem” (*Verwahrnis*) wszystkiego, co daje do myślenia⁴⁰. W nim skrywa się i zamieszkuje źródło naszej istoty. Okrag horyzontu czasowości ofiarowuje miejsce, gdzie to, co najbardziej wątpliwe, może się w swej istocie wyzwolić i stanąć — ukryte w nim — we własnej nieskrytości. Heidegger pisze jednocześnie, że „schronienie” tego, co daje nam do myślenia, nie jest przez człowieka wytwarzane: ono się wydarza⁴¹. „Człowiek z a m i e s z k u j e tylko schronienie tego, co daje mu do myślenia. Człowiek nie wytwarza schronienia”⁴². Jest to powtórzenie tezy wysuniętej w *Sein und Zeit*: człowiek zamieszkuje tylko horyzont swej czasowości, nie wytwarzając go. Zamieszkiwanie takie może pozostać czymś nieuświadomianym, gdy czas będziemy rozumieli w sensie prostego następstwa faktów. Natomiast „wydarzenie”, o którym czytamy w *Was heißt Denken?*, możliwe jest wówczas, gdy zrozumiemy n a s z czas jako horyzont, egzystencję, a zarazem w wymiarze dziejowym — jako horyzont bycia-człowiekiem, od zamierzchłej przeszłości, ku dziedzictwu

³⁹ Zob. *ibid.*: § 31 — *Das Dasein als Verstehen*, § 38 — *Das Verfallen und die Geworfenheit*, § 53 — *Existenzieller Entwurf eines eigentlichen Sein zum Tode*, ponadto rozdz. 2, 3 części II (s. 267–334).

⁴⁰ WhD, s. 1.

⁴¹ *Ibid.*, s. 97.

⁴² *Ibid.*

której sięgamy pamięcią, poprzez dzieje człowieka wiodące bezpośrednio do naszego „teraz”, aż po projektowaną — jako sens człowieczeństwa — otwartą dla nadchodzących pokoleń przyszłość. Myślenie jako takie bazuje na przygotowaniu „schronienia”, tzn. na czterowymiarowym rozumieniu czasu własnej egzystencji, wyrastającym z czterowymiarowego rozumienia dziejów bycia-człowiekiem. Kiedy udaje się przygotować taki horyzont czasowości, myślenie wkracza na ścieżkę wiodącą ku własnej swej istocie — przybliży się do „myślenia istotnego”.

Czym jednak jest myślenie w swej prawdziwej postaci, tego na razie nie wiemy. Jedyne, co możemy zrobić, by zbliżyć się do niego i przybliżyć sobie jego sens, to — według postulatów Heideggera — udać się w drogę do myślenia i przybliżyć siebie jego sensowi. Myślenie w naszej epoce wyrasta bezpośrednio z pewnego ściśle określonego źródła, nazwanego „początkiem”. Poszukuje się go w starożytności, na gruncie greckim, lecz trudno dziś historykom zgodzić się co do ustalenia jakiejś pewnej daty owego „początku”. Co gorsza, data taka zdaje się po prostu nie do ustalenia.

Czy w ogóle — w filozofii heideggerowskiej — można mówić sensownie o jakimkolwiek „datowalnym początku” myślenia? Jeżeli tak, to wyłącznie w obszarze „metafizyki”, tzn. takiego rozumienia świata, w którym poszczególne sfery jestestw stają się ośrodkami zainteresowania „nauk”, a co za tym idzie, całkowicie przesłaniają wgląd w *Sein* — w to, że cokolwiek w ogóle jest, w bycie i byt. Natomiast myślenie jako takie rozpoczęło się kiedyś, lecz nie w sensie „początku”, od którego datuje się jego trwanie w określonej postaci. Z punktu widzenia historii, jako dwudziestowiecznej nauki, to rozpoczęcie ukrywa się w „początku”, jest przezeń przesłonięte, staje się niedostrzegalne. Od nauki, jaką jest historia, żąda się sprecyzowania, kiedy i gdzie wystąpiło myślenie, a wówczas **r o z p o c z ę c i e** myślenia jako to, co najbardziej dziś wątpliwe i trudno dostrzegalne, „spoczywa w zapomnieniu, nie ukazuje się w świetle dziennym. Dzieje się mu krzywda. A przynajmniej tak to wygląda”⁴³.

Krzywda, o której nadmienia autor *Sein und Zeit*, polega na niewykorzystaniu przez człowieka przesłanego mu daru — daru obdarzającego go jego własną istotą. „Dar myśli”, złożony w otwartości naszego „oto”, został tam zaprzepaszczone, bowiem to, co uprawiamy pod nazwą „myślenie”, niewiele ma wspólnego z pierwotną zawartością jego treści. Krzywda ta jest zarazem wzmiankowaną wcześniej niewdzięcznością polegającą na bezmyślności. To, co uznajemy za dzieje myślenia zachodnioeuropejskiego, jest tragiczną pomyłką, nawet wówczas, gdy usiłuje się — na gruncie badań kultury, sztuki i filozofii — tłumaczyć je jako „zapomnienie” czegoś, co było cenne w początkach, zaś potem zostało zagubione lub utracone. Tymczasem usiłując **m y ś l e ć** musimy zacząć od niezbędного rozróżnienia, umożliwiającego

⁴³ Ibid.

a priori wejście na właściwą drogę. Rozróżnienie to dotyczy kwestii początku i rozpoczynania się myślenia w kulturze śródziemnomorsko-zachodniej. Zdaniem Heideggera

... początek myślenia śródziemnomorsko-zachodniego nie jest tym samym, co jego rozpoczęcie. Początek jest raczej zasłonięciem rozpoczęcia, i to zasłonięciem nie dającym się obejść. Jeżeli tak się dzieje, to zapomnienie ukazuje się w innym świetle. Rozpoczęcie kryje się w początku⁴⁴.

Jedyną drogą prowadzącą do „myślenia istotnego” może się więc stać takie rozważanie „dziejów myślenia”, w którym pojęcie „początku” zostanie wyeliminowane po to, by mogły się ukazać ukryte dotychczas dzieje „rozpoczynania się myślenia”. Nie będzie to droga łatwa ani tym bardziej prosta, choćby ze względu na przyjęty przez Heideggera sposób myślenia — filozofowanie kołem. Także i pod względem formalnej poprawności, do której zmierzają w ogromnej większości rozstrzygnięcia przyjmowane w naszej epoce, droga ta nasuwa wiele wątpliwości. Chcąc przyjrzeć się bliżej filozofowaniu autora *Sein und Zeit* musimy z góry przygotować się na zdegradowanie logistyki, rozwiniętej ostatnio do postaci „planetarnej formy organizowania wszelkich wyobrażeń (*Vorstellungen*)”⁴⁵, do roli narzędzia — i to najczęściej zupełnie nieprzydatnego.

Myślenie istotne jest w filozofii Heideggera postulatem i apelem w tej samej mierze, co jaspersowski postulat komunikacji czy nietzscheański postulat wyrastania ponad człowieka dotychczasowego (*Übermensch*). Środkiem przybliżającym wszelkie *Dasein* do tego upragnionego stanu może być namysł nad dziejami myślenia, wyprowadzony od rzetelnego przemyślenia jego rozpoczynania się, ale znów samemu temu namysłowi muszą towarzyszyć ściśle określone obwarowania.

O dziejach, dziejowości i kulturze nie można myśleć tak, jak robią to historycy, chociaż ich ujęcie tych kwestii wydaje się być najbardziej kompetentne i miarodajne. Dzieje świata, a zwłaszcza myśli ludzkiej, niechętnie poddają się rygorom naukowości, a jeśli nawet jakieś opracowanie historyczne można w tej dziedzinie uznać za zadowalające, to tylko dlatego, że ujęło ono pewien wycinek dziejów z określonego punktu widzenia i siłą wtoczyło go w wybrany przez badacza rodzaj języka.

Heidegger, niezwykle sceptycznie nastawiony wobec wszelkich prób obiektywizowania, wypowiada się w kwestii myślenia o dziejach bardzo zdecydowanie:

Nasza epoka spoczywa na nieprzerwanym i wzmagającym się poszukiwaniu uniwersalnohistorycznego wyobrażenia dziejów jako dziania się. [...] Jednakże dzieje świata są przesłaniem (*das Geschick*), że świat ma do nas pretensje. Owe pretensje światowego

⁴⁴ Ibid., s. 98.

⁴⁵ Ibid.

przesłania [usłyszymy] [...] jedynie w ten sposób, że zwrócimy uwagę na prosty rozkaz przesłania naszej istoty, by je przemyśleć. Najbardziej tymczasową próbą takiego zwrócenia uwagi jest pytanie *was heißt Denken?*⁴⁶

Zastrzeżenia, wyrażone językiem filozofii Heideggera, dotyczą naukowej, a właściwie metafizycznej w swej istocie działalności historyków. Ich usiłowania, wiodące do zbudowania uniwersalnohistorycznej wizji świata, zasadzają się na pojęciu dziejowości, a nie na pojęciu historii jako nauki interpretowania faktów przeszłych. Jednakże „dziejowość”, o którą może im chodzić, będzie zawsze dziejowością-dla-historyka, na usługach historii, a dzieje w takiej interpretacji staną się po prostu materiałem dla rekonstruowania „procesów historycznych” (w odróżnieniu od „faktów”). Dzieje rozumiane jako „dzianie się” poszczególnych zdarzeń mogą wprawdzie przemienić „historię” w naukę uniwersalną, ale nie są pojęciem tego rodzaju, które mogłoby przybliżyć nas do konkretnego „dziania się wydarzenia”. Jediną możliwością, jaką to pojęcie kryje w sobie, jest nieco odmienne ukształtowanie dotychczasowych *w o b r a z e ń* historyków o przedmiocie swojej dyscypliny, lecz ono samo nie może zadecydować o zmianie oblicza tej nauki. Historia jako nauka o dziejach, czy tradycyjnie — o faktach, pozostanie zawsze *w o b r a z e n i e m* konstruowanym według określonych metodologicznie zasad, nie zaś rozumiejącym myśleniem dziejów samych, myśleniem istotnym, które przedmiotu nie szuka na zewnątrz siebie, lecz myśląc — myśli siebie samo.

Myślenie o dziejach, a raczej myślenie dziejów, musi się wyrwać z kanonów logistyki i zwrócić na „świat”, który się dzieje. Zaś jedynym „światem” dostępnym jakimkolwiek myśleniu może być tylko człon podstawowej relacji intencjonalnej, w jakiej znajduje się wobec swego „świata” *Dasein*. Aby myśleć „dzieje świata”, muszę więc wyjść od podstawowego rozumienia mojego własnego bycia-w-świecie, od zaprojektowania jego sensu w najbardziej własnym „oto”. Heidegger stwierdza, że w przesłaniu, jakim są „dzieje świata”, rozbrzmiewają pretensje, jakie „świat” ma do nas o krzywdę i niewdzięczność wyrządzone bezmyślnością. Widać w tym stwierdzeniu bezpośrednią ocenę całej sfery powszedniości i roli *das Man* w codziennym odnoszeniu się *Dasein* do siebie jako do możliwości zrealizowania podarowanej mu istoty. Pretensje „świata” i „krzywda” są oczywiste, bowiem na co dzień *Dasein* nie korzysta zupełnie ze swego posagu, nie myśli, gdyż zamiast niego myśli-Się. Do tego, jak „Się” myśli o świecie, myśleniu, dziejach, dołączyć można wszelkie wykładnie historyczne i popularnonaukowe, oddalające myśl ludzką od możliwości zwrócenia uwagi na prosty rozkaz, jaki zawiera przesłanie naszej istoty: rozkaz przemyślenia kwestii myślenia.

Cóż więc znaczy — myślenie? Dlaczego zawsze wiąże się z logiką? Czy niezmiennie było dla człowieka tym, czym jest obecnie? Z tymi i podobnymi

⁴⁶ Ibid., s. 102.

pytania należy zwrócić się do epoki, kiedy to myślenie rozpoczynało swe powikłane dzieje.

Heidegger we właściwy sobie aprioryczno-apodyktyczny sposób ustala, że dzieje te rozpoczynają się w najdawniejszej z dostępnych obecnie epok filozofii Zachodu. Swoje pytania kieruje bezpośrednio do tekstów Heraklita, Parmenidesa i Anaksymandra⁴⁷, a właściwie szczątków, jakie zachowały się z ich traktatów. Z relacji, jakie zawierają się w wielu pismach pochodzących z różnych okresów jego twórczości wynika niezbicie, że autor *Sein und Zeit* był absolutnie przekonany o wyjątkowości i czystości myślenia starożytnych Greków. Myślenie, urastające wówczas do rangi filozofii, miało sobie podobno zapewnić dostęp do pojęć czystych, zaledwie powstających, a w ten sposób dotykać wprost swego podłoża. Heideggerowski zwrot ku starożytnej Grecji, wraz z oceną wystawioną ówczesnym możliwościom myślenia, bardzo jaskrawo ukazuje m.in. tęsknoty fenomenologii, usiłującej okrężną drogą redukcji osiągnąć stan dla tamtej epoki ponoć naturalny, tzn. kontakt myśli z „rzeczą samą”. A kontakt ten, przynajmniej w heideggerowskich interpretacjach filozofii Heraklita i Parmenidesa, jawi się jako najnaturalniejsza rzeczywistość.

Przykładem takiej oczyszczającej interpretacji dziejów myślenia może stać się fragment nie publikowanego w całości wykładu „Logika”, noszący tytuł *Logos*⁴⁸. Rozważając moment rozpoczynania się myślenia, Heidegger zaczyna od interpretacji pięćdziesiątego fragmentu tekstów Heraklita (według Dielsa), w którym mowa jest o logosie, bowiem w ten sposób najjaśniej udaje się mu ukazać filozoficzną samoświadomość Greków, a zarazem specyfikę ich mowy, decydującą o tym, co może zostać w pełni wyrażone.

Heidegger wyklada heraklitejskie $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ od bezokolicznika $\tau\acute{o}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\upsilon$, traktując obydwa wyrażenia jako grecką nazwę dla „mówienia” (*die Sage*), a stąd proponuje przyjąć $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ w sensie *istoty* powiedzenia czegokolwiek. Czym byłby wówczas język (*die Sprache*), umożliwiający wypowiedanie tego, co chce wyłożyć „mowa”?

Język byłby: zbierającym pozwoleniem-przedłożenia tego, co się uobecnia w jego obecności. W rzeczywistości: Grecy mieszkali w tej istocie języka. Sami jednak nigdy jej nie przemyśleli, nie przemyślał jej również Heraklit⁴⁹.

Jakie znaczenie dla rozwoju myślenia europejskiego mogło mieć takie rozumienie słowa „język” w najdawniejszej filozoficznie epoce myślenia greckiego? Według Heideggera — ogromne, jeśli nie wprost decydujące. Cała

⁴⁷ O stosunku Heideggera do filozofii greckiej piszą H. G. Gadamer i A. Lowit. Ich rozważania dostępne są w przekładzie na język polski w antologii poświęconej Heideggerowi: *Heidegger dzisiaj*, Warszawa 1991. Zob. tam: H. G. Gadamer, *Heidegger i Grecy*, s. 132–139, i A. Lowit, *Heidegger i Grecy*, s. 140–155.

⁴⁸ Por.: M. Heidegger, *Logos...*

⁴⁹ *Ibid.*

myśl filozoficzna starożytnej Grecji zakorzeniła się w rozumieniu *λόγος* i *λέγειν* w sensie „mówienia”, jednakże „język” nigdy nie został pomyślany jako *ὁ λόγος*, tzn. „odczytujące wyłożenie” (*lesende Lege*). Tu właśnie zaczyna się dramat myśli europejskiej, bowiem dalej greckie wykładnie „języka” poszły w kierunku *φωνή*, głosu i dźwięku, dając ostatecznie rozumienie „języka” w sensie „wyrazu”, „wyrażania” (*Ausdruck*), a jednocześnie pominięły zupełnie zarysowującą się np. w pismach Heraklita czy Parmenidesa możliwość rozumienia „języka” w sensie „odczytującego wyłożenia”, czyli *ὁ λόγος*.

„Język”, „mowa”, „wypowiadanie” są naturalnym siedliskiem *Sein* — bycia i bytu. Od tego, jak będziemy rozumieli „język” i „mówienie”, zależy możliwość przemyślenia n a s z e j relacji wobec *Sein*. Traktowanie „mowy” jako głosu, dźwięku, wyrazu i wyrażania sprowadza ją do roli narzędzia przygotowującego wypowiedź, wyciskającego swe piętno na jej treści, a więc — przekształcającego jej pierwotną zawartość do postaci formalnie poprawnej wypowiedzi. Tak rozumieli „język” i „mówienie” starożytni Grecy; od nich przejęła tę wykładnię nowożytna Europa, której jesteśmy bezwolnymi spadkobiercami. A przecież dzieje myślenia mogłyby potoczyć się zupełnie inaczej.

Co stałoby się — zastanawia się nad tekstami Heraklita Heidegger — gdyby „istota języka została pomyślana właśnie jako *ὁ λόγος*, jako odczytujące wyłożenie?”⁵⁰. Wówczas kultura starożytnej Grecji zostałaby wzbogacona myśleniem „istotnym”, bowiem Grecy mieliby możliwość pomyślenia „istoty języka z istoty *Sein* — bycia i bytu, a nawet jako samo bycie i byt. Przecież *ὁ λόγος* jest nazwą dla bytu i bycia tego, co będące. Jednakże to wszystko nie wydarzyło się”⁵¹. Heraklit próbował przemyśleć zagadkę zadaną myśleniu słowem „być”, ale ani jej nie rozwikłał, ani nie przekazał żadnych wskazówek co do jej doniosłości swym spadkobiercom. *Λόγος* jako nazwa dla bytu i bycia, obecności tego, co się uobecnia, pozostała w ten sposób nazwą pustą, wydziedziczoną ze swej istoty. *Sein* — bycie i byt — wycofywało się z mowy i myślenia Heraklita, to zaś, że obecnie nie myślimy istotnie, bierze się stąd, że dające-nam-do-myślenia trwa „od dawna w swym odwróceniu się od ludzi”⁵².

Wobec problemu bycia i bytu stanął także Parmenides, mówiący o możliwościach poznania toczonego się trzema drogami. Heideggera frapuje zwłaszcza sformułowanie „koniecznym jest mówić i myśleć, że będące »jest«”, poprzedzone nakazem skierowanym do myślącego je filozofa, bowiem tu najostrzej widoczne stało się połączenie *λέγειν* — mówienia i „jest” — istoty bytu. Bez „jest” nie sposób wypowiedzieć czegokolwiek: istota *Sein* ożywia mowę i „pozwala” jej wyłożyć wszelkie treści, a z drugiej strony mowa stanowi naturalne schronienie dla „jest”, w niej może ono

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² WhD, s. 132.

bezpiecznie ukrywać swoją istotę. Jednocześnie „mowa” jako schronienie owego „jest” wymaga swoistej pielęgnowacji i troski, dbałości o słowo i jego żywość — Heidegger wyraża się poetycko, mówiąc: człowiek jest pasterzem *Sein*: bytu i bycia. Mowa została człowiekowi powierzona jako żywa istota, nad którą winien czuć jak pasterz nad powierzonym mu stworzeniem. Strzeżenie i czujność mieszczą się w ontologicznym wyposażeniu *Dasein*, są zakorzenione w jego „oto”. Tak więc ze swej strony *Dasein* jest w możliwości stawania bezpośrednio w obliczu *Sein*, mieszkającego w powierzonej człowiekowi dziedzinie, w jego istocie — w „byciu-tu-oto”. Jednak odtąd człowiek myśli, odtąd datują się pierwsze akty „odwracania się” *Sein*. Zaś całkowita nieobecność bytu i bycia przypada na czasy rozwoju kultury europejskiej, w której mowa i „mówienie”, a zwłaszcza „języki” zostały potraktowane jako narzędzia służące „wymianie informacji”. Po szczególne języki rozpatruje się przy tym jako mniej lub bardziej operatywne, ponieważ są w stanie przekazywać określone „ilości informacji” w pewnych ściśle wymierzonych ilościach znaków. Fakt ten przedstawia się w świetle filozofii autora *Was heißt Denken?* tak, jak gdyby pasterz wygnał powierzone mu stada z ich zagrody, a na opustoszałym pastwisku stworzył księżycowy pejzaż, bo „strzeżenie” go przynosi mu w pewnym ściśle wymierzonym czasie „maksymalną ilość” dochodów. W opustoszałej zagrodzie nie ma już życia, a gdyby nawet chciało tam powrócić, pasterz nie pozwoli na to w imię swego „interesu”. W epoce „odwrócenia” się *Sein* — *Dasein* przedzierzgnęło się dobrowolnie z „pasterza bytu i bycia” w dozorcę strzegącego pustyni.

Sein, naturalny mieszkaniec naszej mowy, musiało ją opuścić, ponieważ człowiek, któremu została ona подарowana, nie podjął nigdy daru w jego istocie, nie zatroszczył się myślą o rozbudowanie i umocnienie zagrody, w której zamieszkało „jest” obdarowujące nas naszą własną istotą. Co zrobiliśmy z mową? Zmieniliśmy po prostu jej funkcję — ze „schronienia bytu i bycia” przekształciliśmy ją w „narzędzie do wymiany informacji” o otaczających nas zjawiskach, o tym, co „jest”. Samo „jest” pozostało niepomyślane, choć w całości relacji człowiek-świat było najistotniejsze. Myśląc „jest” wyłącznie o zjawiskach, myślimy i otaczamy troską coś nieistotnego, pogłębiając stan niemyślenia o bycie. Myślimy nie-istotnie.

Czym byłoby wobec tego myślenie „istotne”?

Przypuszczalnie — odzierając nieco język filozofii Heideggera z jego poetyckości — byłoby ono myśleniem człowieka jako „pasterza”, troszczącego się o stan zagrody i bezpieczeństwo „jest”. Zagroda, domostwo *Sein*, czyli mowa, winna być otoczona dbałością, by nie popadła w ruinę. Ponadto, aby mogła być autentycznym schronieniem dla *Sein*, obszarem, w którym bycie mogłoby się „zadomowić” lub — jak niekiedy pisał Heidegger — „wyistoczyć”, „uobecnić” — pasterz *Sein*, jego opiekun, musi poznać właściwości i potrzeby swego podopiecznego. Zdaniem autora *Der Weg zur Sprache* poznanie to jest możliwe ze względu na sam rodzaj ludzkiego

Sein, wyrażający się jako bycie-oto, bycie otwartością, wreszcie jako ontologiczna zdolność rozumienia i otwierania sensu. Do istoty *Dasein* należy „sens”, jaki nadaje ono wszystkiemu, ku czemu się zwraca; do jego najistotniejszych zadań — podtrzymywanie w mowie zasadniczego sensu „jest” — *Sein* oraz taka dbałość o stan swej mowy, by sens ten nie ulegał wypaczeniu.

Mowa powinna funkcjonować i żyć ze względu na sens „jest”, „być” — ze względu na sens „bytu”. Myślenie, a zwłaszcza jego postać „istotna” to ten rodzaj starań wokół mowy, który zapewnia słowu „jest” możliwość wydobycia się na powierzchnię poprzez całą złożoność opisów wszystkiego tego, czemu „jest” użycza „bycia”. Myślenie „istotne” miałyby więc stać się rodzajem troski o przetrwanie mowy, musiałoby umożliwiać zaistnienie w niej wyrażenń będących „prześwitami” samego „bycia” i jego istoty — „bytu”. Dopiero podczas myślenia *Sein* w jego wszelkich postaciach jesteśmy w stanie myśleć istotnie. Wtedy nasza mowa wydobywa się ze stanu skostnienia, ożywa i przybiera różne formy — od przekazu filozoficznego aż po poezję.

Myślenie istotne nie może myśleć o *Sein* — o bycie ani o byciu. W ten sposób zamiast przygotowywać język do powtórnego zasiedlenia przez „byt”, pracowałoby nad następnymi sposobami zobiektywizowania, uprzedmiotowienia *Sein* do postaci „problemu Bytu”. Zadaniem myślenia w jego postaci „istotnej” jest myślenie samego *Sein*, a dopiero na jego gruncie — powtórne przemyślenie i ustanowienie sensu „bycia” ludzkiego. Taka wydaje się być konkluzja „późnej” filozofii Heideggera.

• Zauważyć należy, że wobec zamierzeń i poglądów zaprezentowanych w *Sein und Zeit*, czyli wobec pomysłu analizy egzystencji jako wstępnej fazy budowania ontologii fundamentalnej, mamy tu do czynienia z myślą „odwróconą”: analiza egzystencji *Dasein*, umożliwiająca jakąkolwiek ontologię, staje się możliwa dopiero na gruncie myślenia „bytu i bycia” w ich istocie. Nie sposób pomyśleć podstawowego członu relacji bycia-w-świecie, tzn. „bycia” kimś takim jak *Dasein* (bycie-oto), bez uprzedniego przybliżenia się do istoty „bycia” w ogóle — do *Sein*. Jednocześnie opisane w latach dwudziestych *Dasein* stanowi podstawę dla późniejszego pomysłu człowieka jako pasterza bytu, ponieważ w „oto” otwiera się podstawowa zdolność ludzka — zdolność rozumienia i otwierania „sensu”. Filozofia Heideggera zatoczyła więc programowe koło hermeneutyczne, wyznaczające w jego wnętrzu obszar problemów „istotnych”. Myślenie „istotne”, postulowane w niej, okazuje się być „istotne dla człowieka”, skoro pracuje nad wypełnieniem sensu jego człowieczeństwa. Pytanie *was heißt Denken?*, rozpoczynające drogę do obszaru „istotności”, z łatwością może przemienić się w nim w synonimiczne „myślenie projektujące”, osadzone w pytaniu: co to znaczy być człowiekiem?

BIBLIOGRAFIA

Dzieła źródłowe M. Heideggera, wykorzystane w tekście:

1. *Budować mieszkać myśleć*, Warszawa 1977.
2. *Holzwege*, Tübingen 1976.
3. *Sein und Zeit*, Tübingen 1976.
4. *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, Teksty, 1977, nr 3(33).
5. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
6. *Was heißt Denken?*, Tübingen 1967.
7. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

Szczegółową bibliografię dzieł Heideggera i poświęconych mu opracowań znajdzie czytelnik w:

1. W. Biemel, *Heidegger*, Reinbek bei Hamburg 1973 — seria: Rowohlt, 200(580).
2. *Heidegger dzisiaj*, Warszawa 1990 — seria: Aletheia, 1990, nr 1(4).

WAS BEDEUTET HEIDEGGERS FRAGE: „WESENTLICH DENKEN“?

Zusammenfassung

„Was heißt denken?“ — das ist die Frage die sich in Heideggers Schriften vom Anfang seiner philosophischer Arbeit bis zum letzten Interview (1966) zieht. Vorliegender Text ist eine Probe der Rekonstruktion des Gebiets um den diese Frage den Kreis des hermeneutischen Begreifens zieht. Er interpretiert auch ihre Bedeutung im Bereich der Kunst und der Philosophie. Das Problem des fragenden „Subjekts“ wurde aber hier nicht berührt. Es ist ein Problem, welches die Möglichkeiten seiner Aufgliederung im einen kurzen Artikel weit überschreitet. Vorliegender Artikel ist nur ein Teil einer umfangreicheren Arbeit, die der Beziehung des „wesentlichen Denkens“ von Heidegger zu den — nach seiner Ansicht — „wesentlichen“ Fäden der Philosophie von F. Nietzsche gewidmet ist.