

Jakub Duraj, Mateusz Bonecki

Heidegger nieautentyczny

Analiza i Egzystencja 4, 182-186

2006

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.

JAKUB DURAJ, MATEUSZ BONECKI

HEIDEGGER NIEAUTENTYCZNY

Kamil Sipowicz: *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa: Aletheia 2005, ss. 217.

[...] *książka, która ukazuje się w oficjalnym wydawnictwie i pod jak najbardziej oficjalnym patronatem. Należy tutaj przed tym ostrzec!*
M. Heidegger¹

Niedawno do rąk polskiego czytelnika trafiła książka Kamila Sipowicza *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*. Już z okładki można się dowiedzieć, że osobisty stosunek Autora do przedmiotu swych badań jest wysoce krytyczny. „Książka moja – pisze Autor – jest owocem romantycznej młodzieńczej fascynacji Heideggerem i dojrzałego głębokiego rozczarowania jego myślą”. Rozczarowanie to zdaje się wynikać z przyjętych przez Autora przesłanek filozoficznych, które chciałby on, być może, uczynić kryterium waloryzacyjnym systemów filozoficznych. Otóż Sipowicz zdaje się zakładać, że wszelkie wywody filozoficzne należy śledzić przede wszystkim z uwagi na ich ukryte implikacje względem możliwego stosunku do Innego Człowieka. W ten sposób Autor chciałby się wpisać w prężnie ostatnio rozwijający się ogólnofilozoficzny nurt zwany ksenologią – nauką o Obcym, Innym, Nieznajomym. Nurt ten, mówiąc najogólniej, występuje przeciwko wszelkim takim postawom filozoficznym, które innego człowieka traktują jako indyferentny przedmiot badania, nie bacząc na jego swoistość i niepowtarzalność, co w konsekwencji prowadzi do totalizujących nadużyć normatywnych. Wprzęgnięte w nie przewodnią monologizujących konstruktów teoretycznych, alter ego jest tu jedynie

¹ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt am Main 1988, s. 74.

teoretycznym duplikatem, numerycznie nietożsamym zastępnikiem ego, „tautologią tożsamości”, by odwołać się do Levinasa. Monolog i perswazyja zastępują argumentacyjny dialog, w którym każda ze stron respektowana jest w swej odrębności, nie prześwietlana rentgenem rzekomo metafizycznie gwarantowanego rezerwuaru sensów.

Pod tym ksenologiczno-dialogicznym kątem Sipowicz przygląda się filozofii Heideggera, która – jak wiadomo – jak mało która uwikłana jest w perswazyjny koszmara swych praktycznych zaangażowań. Nie o nie jednak Autorowi idzie, lecz o samo ich źródło – a mają nim być, zgodnie z przejętą z krytycznego nurtu Ksenologii tezą, ukryte implikacje przyjmowanych założeń teoretycznych. Innymi słowy, Autor nie chce rozprawiać się z historycznymi niuansami Heideggerowskiego zaangażowania w narodowy socjalizm, lecz sięgnąć do jego filozoficzno-teoretycznych źródeł – do ontologicznej wizji człowieka, która do takich posunięć może prowadzić.

Rezultat rozważań jest jednoznaczny – filozofia Heideggera temu Innemu wybitnie nie sprzyja, „rozpuszcza [go] w kategoriach bezosobowego *Się i opinii publicznej*”. Inaczej czynić nie może, skoro – zgodnie z przyjętą przez Autora linią interpretacyjną – za konstytutywne dla rozważań ontologicznych przyjmuje rozróżnienie na bycie autentyczne i nieautentyczne. A wraz z Innymi, w obliczu Innego człowieka, współdziałając, poruszając się we wspólnym świecie sensów, żyjąc w przestrzeni publicznej, wspólnotowej, społecznej (czy jak ją jeszcze nazwać) możemy być jedynie nieautentyczni – tak przynajmniej wynika z zarzutów, jakie filozofii Heideggera stawia Kamil Sipowicz. Pomijając zupełnie niejednoznaczny sens, wziętych w izolacji, Heideggerowskich terminów *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*, sformułować byśmy chcieli kilka uwag krytycznych, które naszym zdaniem sprawiają, że postawiona na stronach 26–27 teza, iż „jest to jedyna możliwość stworzenia niesprzecznego systemu” filozofii Heideggera, staje się nad wyraz problematyczna. Teza ta jest tyleż brawurowa, co zgubna dla recepcji Heideggera. Wynika z niej bowiem, co następuje:

– że oto cała mnogość systematycznych badań nad Heideggerem (z nazwiska wymieńmy tu tylko T. Kisiela, C.F. Gethmanna, E. Tugendhata, a także K.-O. Apla, który jako jeden z pierwszych uwolnił się od dogmatycznego wpływu tezy o „żargonie autentyczności”) myli się, o ile nie prowadzi do wniosków sformułowanych przez Kamila Sipowicza;

– że Heideggerem, patrząc z perspektywy etyki, zajmować się raczej nie trzeba, jeśli nie wręcz – robić się tego nie powinno; i to nawet nie ze względu na to, że on sam etyki pisać nie zamierzał, lecz ze względu na to, że sama jego myśl – patrząc wszak przedmiotowo! – jest wysoce nieetyczna. Jeśli nawet ktoś nie bierze tego za zły szeląg, to z Heideggerem powinien dać sobie spokój z innego jeszcze powodu.

Jak pisze Autor (dalej cytujemy okładkę): „Poddany genetycznym zabiegom anty-metafizyczny Heidegger – prekursor Sartre’a i egzystencjalizmu – przemienia się w statecznego metafizycznego neoplatonika”. Demaskatorstwo tego stwierdzenia winno w niemałe zmieszanie wprowadzić zasklepionych w interpretacyjnej naiwności fenomenologów i hermeneutów, którzy, w mniej lub bardziej wyraźny sposób nawiązując do Heideggera, destruują ową nieszczęsną „hipotekę metafizyczną”, podejmując na przykład tak drogi Autorowi problem autentycznego dialogu i komunikacji.

Merytoryczną podstawą systemowego myślenia o filozofii Heideggera, zarówno tej przed, jak i po tzw. zwrocie, ma być zaproponowana przez Autora „ontologiczna triada” będąca typologią nadbudowujących się nad sobą poziomów myślenia, jakie Autor chce odszukać w Heideggerowskich wywodach, posiłkując się przy tym zasadą organizującą całość, mianowicie ontologiczną degeneracją, która sprawiać ma, że to, co źródłowe, staje się tego źródła „pozbawione”, „wyobcowane”, „zreifikowane” i „nieprawdziwe”. Wszelkie wywody mają prowadzić do potwierdzenia tezy, że oto wielka filozofia Martina Heideggera jest niczym więcej, jak tylko nieustannym dewaluowaniem naszego codziennego życia, które, rzekomo, w perspektywie Heideggera z konieczności musi być czymś nieautentycznym i zdegenerowanym.

Z тезami tymi dyskutować nie zamierzamy. Chcielibyśmy jedynie sformułować kilka uwag, które mogłyby rzucić światło na merytoryczną wartość rzeczonyj interpretacji filozofii Heideggera.

(1) Dla czytelnika nawet pobieżnie obeznanego z literaturą przedmiotu jasny staje się fakt, że Autor wpisuje się w tradycję krytyki „żargonu autentyczności” (Adorno), jak i w tradycję całej tzw. francuskiej debaty nad politycznym zaangażowaniem Heideggera. Jest tak nawet pomimo chęci Autora, by zajmować się li tylko teoretycznym wymiarem Heideggerowskiej myśli. Niestety, świadomość historyczno-filozoficznego usytuowania własnej perspektywy interpretacyjnej pozostaje poza zasięgiem Autora. Zdaje się on nie dostrzegać, że poza rzeczonymi wykładaniami, istnieją i inne, dające zasadniczo odmienny obraz filozofii Heideggera. Zastanawiające jest, że książka w założeniu krytyczna nie próbuje choćby w załączku sformułować polemiki z interpretacjami, z którymi stoi jawnie w sprzeczności. Jeśli autor twierdzi, że interpretacja przezeń przedstawiana jest jedyną spójną, to wypadłoby wytłumaczyć dlaczego inne, z pozoru też wydające się spójnymi, w istocie takie nie są. Odzwierciedleniem takiego stanu rzeczy jest choćby przestrzeń bibliograficzna. Autor cytuje w głównej mierze pozycje sprzed bez mała lat trzydziestu²,

² W jednym przypadku twierdząc nawet, że przytaczana pozycja to... „nowość”.

a już na pewno groteskowo brzmi powoływanie się (s. 40) na, skądinąd swego czasu ważny, artykuł Jana Ożarowskiego z 1976 roku w kwestii zastąpienia terminu *das Leben* terminem *Dasein*.

(2) W konsekwencji można postawić kolejne pytanie, tym razem dotyczące statusu, jaki Autor przypisuje krytykowanemu przez siebie przedmiotowi. Czy mianowicie krytykuje on Heideggera wizję rzeczywistości, czy też pewną wykładnię tej wizji? Dlaczego przy tym postępuje werbalnie w sposób rekonstrukcyjny, zaciemniając całkowicie interpretacyjną podstawę swych wywodów? Innymi słowy – dlaczego swą interpretację przedstawia jako rekonstrukcję? Z tego zaś wprost wynika zbędność wszelkiej argumentacji, skoro wszystkie tezy prezentują się jako w sposób oczywisty wynikające ze sposobu myślenia samego Heideggera. Jeśli weźmie się, że są jedynie produktem interpretacyjnym Autora, tak oczywiście już to nie jest, domaga się tym samym argumentacji.

(3) Tym bardziej jest to zgubne, że nie dokonuje się rozróżnienia na język przedmiotowy i metajęzyk. Nie dość więc, że przedmiotem badań nie jest więc Heideggerowska interpretacja rzeczywistości, lecz pewna interpretacja tej interpretacji, to na dodatek Autor cały czas zdaje się mówić o Samej Rzeczywistości, nie zaś o jej interpretacji dokonanej przez Heideggera, a tym mniej o interpretacji tej interpretacji. W kontekście tym można postawić zarzut, że znaczenia, jakie przypisuje Autor Heideggerowskim pojęciom, są w prostej linii pochodną przedmiotowego traktowania jego wypowiedzi. Trudno jest w jakikolwiek sposób bronić Heideggera, jeśli terminy, jakimi się on posługuje, rozumie się w sposób zasadniczo potoczny, jak to ma miejsce z kluczową dla wywodów Kamila Sipowicza parą: nieautentyczność i degeneracja. Paradoksalnie, Autor zarzuca zatem nieczułość i ślepotę na problemy dialogu i komunikacji, samemu zasklepiając się w monologiczności swych ujęć.

(4) Pozostająca w zgodzie ze zbędnością argumentacji monologiczność wywodu może tedy prowokować sytuacje, w których próbuje się uzasadniać tezy odwołując się do etymologizacji. Przykładem wystarczającym do zilustrowania problemu może być spektakularny „dowód” tego, że Heidegger nie zrywa w żadnym bądź razie z kartezjanizmem i metafizyką *representatio*: „A rozumienie (*Verstehen*) ze swoim niemieckim *Ver* jest pokrewne owemu *Ver* z *Verstellen* – zasłanianie. Rozumienie (*Verstehen*), pochodząc od stania (*Stehen*), byłoby jakimś przedstawianiem, czy wręcz przedstawianiem” (s. 124)³.

³ W ten sposób można by iść jeszcze dalej (następująca wariacja pochodzi już od nas): *Durchstechen* (przebijanie, przekuwanie) ze swoim źródłowym podobieństwem do *Durchstecken* (przetykanie), nieuchronnie wskazuje na *durchstehen* (nie przewrócić się na stoku narciarskim; *Schisprung*). Znana reklama używa w takich przypadkach określenia: „prawie jak...”. Mianowicie: prawie jak językoznawstwo!

W ramach uwagi zamykającej można by przewrotnie powiedzieć, że jeśli Autor czymkolwiek mógł się tutaj w ogóle rozczarować, to raczej nie Heideggerem, lecz swą własną, jak sam zaznacza, młodzieńczą i romantyczną lekturą. To jednak chyba zbyt mało, by na śmietnik historii filozofii wyrzucać myśl, która być może nie powiedziała jeszcze swego ostatniego słowa. I to nawet nie ze względu na litościwe dawanie jej ostatniej szansy, ale przez wzgląd na minimum czytelniczej odpowiedzialności, której wyrazem jest choćby umiejętność rozróżnienia tego, co się czyta, od tego, jak się to czyta.