

Janusz Mizera

„Bycie i czas” : po dziesięciu latach

Diametros nr 2, 103-107

2004

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.

„Bycie i czas”. Po dziesięciu latach

Janusz Mizera

Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 570.

Od czasu ukazania się pierwszego wydania przekładu *Bycia i czasu* Martina Heideggera upłynęło dziesięć lat. Obecnie, w dobrze zadomowionej na polskim rynku wydawniczym Bibliotece Współczesnych Filozofów, Wydawnictwo Naukowe PWN opublikowało drugie wydanie przekładu Bogdana Barana. Szybkie wyczerpanie nakładu pierwszego wydania sprawiło, że książka zyskała status białego kruka, osiągając bardzo wysokie ceny w antykwariatach i na giełdach książkowych. Czytelnicy, którzy po drugim wydaniu spodziewali się daleko idących zmian terminologicznych poczują się – być może – zawiedzeni. Zmiany ograniczają się bowiem do drobnych i niezbyt licznych poprawek stylistycznych. Ustalona w pierwszym wydaniu terminologia pozostała nienaruszona. Warto jednak przypomnieć o losach przekładu tego dzieła Heideggera. Mało kto pamięta, że pierwsza wersja tłumaczenia ukazała się nieoficjalnie (takie były czasy) w dwóch tomach powielonego maszynopisu jeszcze na początku lat osiemdziesiątych. Nieco później, w 1984 roku, „Studia Filozoficzne” opublikowały fragmenty przekładu Barana. Była to wersja znacznie zmieniona terminologicznie i wydoskonalona stylistycznie. Wersja ostateczna – ponownie zmieniona – ukazała się dopiero dziesięć lat później. Kilkanaście lat pracy to wystarczająco dużo, aby przekład okrzepł i uzyskał spójną postać, a wprowadzanie kolejnych zmian mogłoby tylko popsuć uzyskany efekt. Od autora przekładu dzieła Heideggera nie można żądać, aby książka czytała się lekko, łatwo i przyjemnie. Przywołajmy fragment wprowadzenia do *Bycia i czasu*: „Zdając sobie sprawę z niezgrabności i braku »elegancji« wyrażenń użytych w ramach poniższej analizy, dorzucimy taką uwagę: czym innym jest snuć opowieści o *bycie*, a czym innym ujmować go w jego *byciu*. Dla tego ostatniego zadania nie

dostaje zwykle nie tylko słów, ale przede wszystkim »gramatyki« (s. 49). I to się nie zmieni. W latach pięćdziesiątych, w rozprawie *Logos* Heidegger pisze: „Słowo myślenia jest ubogie w obraz i pozbawione wdzięku. Słowo myślenia rozczarowuje do tego, co mówi”. I chyba rzeczywiście rozczarowało, skoro pierwsze oficjalne wydanie *Bycia i czasu* przeszło niemal bez echa. Kilka zdawkowych, raczej niekompetentnych omówień i garść złośliwych uwag w kwestii zaproponowanej przez tłumacza terminologii to właściwie wszystko. Tymczasem to wczesne, pochodzące z 1927 roku dzieło Heideggera – nawet jeśli błędnie interpretowane – wyznaczyło drogi późniejszego myślenia. Wystarczy wspomnieć hermeneutykę filozoficzną, pohusserlowską fenomenologię, egzystencjalizm, filozofię dialogu, dekonstrukcjonizm. Nie bez znaczenia jest również wpływ na teologię, zwłaszcza protestancką.

Generalnie rzecz biorąc, dzieło Heideggera wpisuje się w kontekst fenomenologicznie zorientowanej filozofii transcendentalnej, pozostając w nieustającym dialogu z tradycją filozoficzną. Sam autor określa swą filozofię mianem ontologii fundamentalnej. Ontologia zaś jest dlań możliwa tylko jako fenomenologia. I tu zaczynają się problemy. Ontologia Heideggerowska bowiem nie zapytuje – jak metafizyka tradycyjna – o byt jako taki, lecz o **bycie** bytu. Fenomenologia natomiast ma umożliwić widzenie owego bycia. Pojmowana w sposób Heideggerowski redukcja fenomenologiczna stanowi przejście od zorientowanych na byt badań ontycznych do zorientowanych na bycie i jego sens badań ontologicznych. Pytanie o sens bycia może postawić tylko pewien określony byt, byt określony terminem jestestwo. Istotowe charaktery przysługujące jestestwu to już nie kategorie – te bowiem przysługują bytom obecnym – lecz egzystencjały. Podstawowym z nich jest bycie-w-świecie. Jestestwo, o ile w ogóle jest, zawsze już jest byciem-w-świecie: oto Heideggerowska próba przewyciężenia tradycyjnej, poznawczej relacji podmiot-przedmiot. Poznanie okazuje się jednym ze sposobów bycia jestestwa. Jednakże jestestwo jako wyróżniony byt wciąż jeszcze ma charakter podmiotu. Nie można tu już mówić o subiektywności podmiotu w sensie Kartezjańskim, lecz raczej o *hypokeimenon*, o tym co przedłożone. Jako w ten sposób pojęty podmiot, jestestwo

podpada pod fundamentalne pytanie transcendentalne: pytanie o warunek możliwości. Wszechobecna w *Byciu i czasie* filozofia transcendentalna nie jest zdolna postawić pytania o **samo** bycie, o jego istotę i sens. Dlatego całe *Bycie i czas* jest zaledwie przygotowaniem do postawienia tego pytania. Dalej trzeba już pytać i myśleć inaczej. Filozofia transcendentalna dochodzi tutaj do swoich nieprzekraczalnych granic. Wczesne dzieło Heideggera musiało pozostać niedokończone.

Powyższy opis podstawowej idei *Bycia i czasu* został wyrażony w terminologii polskiego przekładu tego dzieła. Terminologii, która wzbudziła pewne kontrowersje. Dotyczą one zwłaszcza głównego terminu – słowa „*Dasein*”, przełożonego przez Bogdana Barana jako „jestestwo”. W licznych artykułach i rozprawach termin ten pozostawia się w brzmieniu oryginalnym. Dla tłumacza takie postępowanie oznaczałoby jednak swego rodzaju kapitulację. Nie wydaje się ona potrzebna w przypadku słowa „*Dasein*”. W języku niemieckim *Dasein* zapytuje o swoje *Sein*, które jest w nim zawarte. W języku polskim natomiast jestestwo pyta o swoje „jest”, o swoje bycie, które tkwi w nim w postaci owego „jest”. Przekład nie powinien więc budzić zastrzeżeń. Rzecz jednak w tym, że słowo „*Dasein*” występuje u Heideggera w dwóch znaczeniach i nierzadko zdarzają się fragmenty, w których chodzi nie o jedno z nich, lecz o oba zarazem. Otóż po pierwsze, *Dasein* to pewien wyróżniony byt, którym jest każdy z nas, po drugie zaś jest to sam sposób bycia tego bytu. W pierwszym przypadku polskie „jestestwo” wydaje się w pełni wystarczające i zrozumiałe, w drugim natomiast tłumacz musi uciekać się do innych odpowiedników, np. bytowanie. Na tym trudności się nie kończą. Heidegger zapisuje niekiedy to słowo z dywizem – *Da-sein*. Baran przekłada: bycie-tu-oto. Rozwiązanie mocno problematyczne, narzuca bowiem możliwość obecnościowej interpretacji. *Bycie i czas* jest projektem filozofii niemetafizycznej, a przeto odchodzącej od wszelkiego myślenia uobecniającego. Wyraźne wskazówki w kwestii właściwego rozumienia tego terminu podaje Heidegger w swoich, pochodzących z lat 1936-38, *Przyczynkach do filozofii*. Dobitnie podkreśla odejście od dawnego, metafizycznego rozumienia tego słowa jako istnienia w sensie stałej obecności. Zwraca uwagę, że termin ten „stoi w

opozycji do dotychczasowych sposobów myślenia i wypowiedzania charakterystycznych dla zachodnich dziejów: bycie tu oto”. Skoro jednak nie chodzi o bycie-tu-oto, to o co? Gdy nauczyciel odczytuje w klasie listę obecności, wywołany uczeń wstaje i mówi: „da”. Po polsku: „obecny”. Zgoda. Ale zarazem odczytany z listy uczeń pokazuje się, wychodzi z ukrycia w anonimowej grupie, ujawnia się i swoją jawność poświadcza. Może więc „jawnobycie” byłoby właściwym słowem na Heideggerowskie „*Dasein*”? Nie chcę powiedzieć, że lepszym, bo podobnie jak „jestestwo” ma ono swoje wady.

Wspomnę jeszcze o dwóch, mniej może znaczących, ale dyskusyjnych rozwiązaniach translatorskich Bogdana Barana. Pierwsze dotyczy fenomenu prawdy. W § 44 *Bycia i czasu* Heidegger, nawiązując do presokratyków i Arystotelesa, określa prawdę jako odkrytość (nieskrytość) i pisze, że „bycie-prawdziwym oznacza bycie-odkrywczym”. Tak przynajmniej brzmi polski przekład. Lecz przecież nie o odkrywczność tutaj chodzi, lecz o odkrywający (*entdeckend*), tzn. wydobywający ze skrytości charakter bycia-prawdziwym jestestwa. Jestestwo nie musi być jakoś szczególnie odkrywczym, aby mogło być odkrywające.

Kwestia druga dotyczy słów „*Angst*” i „*Furcht*”, przełożonych odpowiednio jako „trwoga” i „lęk”. Wolałbym „*Angst*” tłumaczyć jako „lęk”, „*Furcht*” zaś jako „strach”, zgodnie zresztą z ustaleniami psychologii, nie tylko Freudowskiej. Heidegger nie odwołuje się wprawdzie do psychologii, przywołuje natomiast rozprawę Kierkegaarda *Begrebet Angst*. Rozprawa ta doczekała się dwóch niezależnych przekładów na język polski. W obu przypadkach tytuł słusznie brzmi: *Pojęcie lęku*.

Powyższe uwagi nie umniejszają wartości omawianego przekładu. Niezwykle skomplikowane analizy otoczeniowości i światowości, jak również rozumienia czasowości jako trójjedni byłości, współczesności i przyszłości są prawdziwym translatorskim majstersztykiem.

Na koniec nie obejdzie się bez kropli goryczy. Szkoda, że drugie wydanie ukazało się w miękkiej oprawie. Utrudnia to korzystanie z niego, a zbyt energiczne otwarcie klejonego, a nie szytego egzemplarza, może doprowadzić do

szybkiego rozpadnięcia się książki. Szkoda, że wydawca nie zdecydował się na nowszą edycję, opublikowaną w *Gesamtausgabe*. Polski czytelnik miałby wówczas okazję do zapoznania się z ważnymi dla zrozumienia dalszej drogi myślowej późniejszymi zapiskami i notatkami Heideggera pomieszczonymi na marginesach własnych egzemplarzy. Szkoda, że do drugiego wydania wkradły się literówki, nieobecne w wydaniu pierwszym (przykładowo: s. 31, w. 1 od góry; s. 32, w. 2 od góry; s. 107, w. 18 od dołu; s. 115, w. 2 od dołu; s. 308, w. 1 od dołu). Całkowitym natomiast nieporozumieniem jest rezygnacja z paginacji oryginału, uniemożliwiająca sprawne i szybkie wyszukiwanie odpowiednich fragmentów. A jest to przecież powszednia praktyka przy seminaryjnej analizie tekstu. Drugie wydanie przestaje być w ten sposób użyteczne jako pomoc dydaktyczna. W tej sytuacji pozostaje tylko sięgnięcie do wydania pierwszego.