

Monika Adamska-Staroń

Ekspresja jako jeden ze sposobów bycia podmiotu w świecie Heideggerowskie (i nie tylko) inspiracje

Podstawy Edukacji 3, 241-252

2010

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.

Monika Adamska-Staroń

Ekspresja jako jeden ze sposobów bycia podmiotu w świecie Heideggerowskie (i nie tylko) inspiracje

Zagadnienie podmiotowości nie jest nowe we współczesnej pedagogice, ale nadal kluczowe. Zarówno w pedagogice, jak i innych naukach „podmiot” bywa różnie określany. W zależności od przyjętej perspektywy rozumienia pojęcia podmiotu, jego „losy” są postrzegane albo w jakiejś określonej przestrzeni (edukacyjnej, artystycznej, popkulturowej itp.), albo też w świecie w ogóle.

Rozeznanie się w tym, co własne, i w tym, co inne (rozpoznanie „Innego” zarówno w autoprzestrzeni, jak i poza nią), wymaga poznania wielu ścieżek refleksji (nie tylko współczesnych) nad kwestią podmiotowości. Nie sposób jednak odkryć je wszystkie od razu oraz przedstawić te poznane w jednej „odsłonie”. W swoich rozważaniach dotyczących podmiotu i jego sposobu bycia w świecie uwzględnię tylko wybrane ścieżki filozoficzne i pedagogiczne. Dialog, do którego zapraszam, poprzez własną narrację, w zamiarze miał być dialogiem rzeczowym (dążącym do odkrywania wraz z innymi prawdy), personalnym (dążącym do współwolności z innymi – współwolności rozumianej jako poszanowanie przestrzeni: poznawczej, emocjonalnej, działaniowej innego podmiotu), egzystencjalnym (dążącym do dzielenia się sobą z innymi – swoją wiedzą, emocjami, działaniem). Mam jednak świadomość pojawienia się w tejże narracji pewnych słabości, spłaszczeń czy skrótów myślowych. Podejmując się tego zadania, odsłaniam jakąś część siebie, swoje doświadczenia, wiedzę, ukryte przed-założenia, ale i słabości właśnie. Zanurzając się w interesującą mnie przestrzeń, próbując dotrzeć do jej najgłębszych zakamarków, by „złović wielką rybę” [„Wszystko, jeśli jest czymś, pochodzi z najgłębszego poziomu” – D. Lynch (D. Lynch, 2007, s. 1)], można zgubić trop, stracić dystans, skierować uwagę na inne jakości. Komunikat zwrotny, jaki zazwyczaj pojawia się w bezpośrednim dialogu, wzbudzałby moją krytyczną czujność. Mimo to podjęłam tę próbę.

Pytanie o podmiot: Kto? Co?

Dzielenie się refleksjami dotyczącymi podmiotu – które mają różne źródła: są rezultatem świadomego studiowania literatury przedmiotu, świadomych i mimowolnych obserwacji, dyskusji, „przypadkowych” olśnień, nieświadomych pokierowań, przeczuć, intuicji – rozpocznę od gramatycznego wątku, od roli podmiotu w zdaniu. Zdanie jest próbą opisanego świata rzeczywistego/wymyślonego/wyśnionego za pomocą wyrazów/słów (zdania wyartykułowane/zdania napisane). Napisałam „próbą opisanego”, gdyż język, którym posługuje się człowiek na co dzień, może fałszować obraz świata (zdaniem niektórych, zazwyczaj to „robi”). Układ wyrazów/słów w zdaniu ma swój gramatyczny porządek. Części zdania mają przypisane określone zadania. Podmiot w tym układzie jest jedną z wiodących figur (wraz z orzeczeniem), jest w centrum. W zdaniu w stronie czynnej podmiotem nazywa się wykonawcę jakiejś czynności lub „obiekt” będący w jakimś stanie, lub „obiekt” podlegający jakiemuś procesowi. W stronie biernej zaś podmiot oznacza obiekt, wobec którego czynność jest wykonywana. Wyróżnia się kilka rodzajów podmiotu: gramatyczny, logiczny, domyślny, szeregowy, towarzyszący, zbiorowy (zob. A. Nagórko, 2007). Każdy z powyższych rodzajów podmiotu, mimo że jawi się w różnych odsłonach, zawsze jednak jest w „środku wydarzeń”. Nie wszystkie jednak zdania to poukładane szyki. Zdarza się, że aby zwrócić uwagę na jakieś zjawisko, problem w zdaniu, przedstawia się „figury” (części zdania), a nawet formuluje się je niegramatycznie czy niezgodnie z regułami semantycznymi. Chcąc zobrazować powyższy aspekt – ignorowania reguł konstytuujących zdanie – odwołam się do przykładu, jakim posłużył się J. Tischner, interpretując Bytowanie jawiące się w *Byciu i czasie* M. Heideggera, określając go (ten przykład) „ekstrawagancją językową przypominającą mowę Kalego z *W pustyni i puszcy* H. Sienkiewicza” (J. Tischner, 1993, s. 148). Punktem wyjścia J. Tischner uczynił następujące, niepoprawne gramatycznie zdanie: „Kali widzieć wielbłąd”. Uznał, że właśnie to zdanie będzie pomocne w odsłonięciu heideggerowskiej różnicy pomiędzy bytem a bytowaniem. Tłumaczy ją następująco:

Bytowanie Kalego nie jest w tym przypadku „aktywne” ani Bytowanie wielbłąda nie jest „pasywne”. Między jednym i drugim nie zachodzi stosunek „wywierania nacisku”, który stanął, zdaniem Heideggera, u źródeł współczesnej techniki. Bezokoliczniki wyrażają coś więcej i coś mniej niż inne formy językowe. Wyrażają „Bycie”, „Bytowanie”, wyrażają, że coś „Być”. W ten sposób dokonują wtopienia rzeczy w horyzont Bytowy, a nie w horyzont Podmiotu poznania. Z drugiej strony wcale go od tego swoiście pojętego Podmiotu nie izolują (J. Tischner, 1993, s. 148).

Tak odsłania się (w dużym zarysie) podmiot jako figura gramatyczna, kluczowa w zdaniu. A jak odsłania się w świecie poza nim? Kto jest określa-

ny mianem podmiotu? Czy jest nim może wykonawca określonej czynności, „obiekt” podlegający jakiemś procesowi, czy „obiekt” znajdujący się w jakimś stanie? Czy jest to autonomicznie realizująca się jednostka, czy może jednostka negocjująca bądź walcząca z tożsamościami, jakie nakłada na nią kultura, w której funkcjonuje (z przekonaniem normatywno-dyrektywalnymi, wiedzą i innymi elementami – konstytuującymi kulturę), inna niżli ta, która mieści się w określonych normami ramach? Podstawa świata czy może nigdy nierozwiązany problem lub wciąż rozwiązujący się problem? Kim jest podmiot dzisiejszej cywilizacji? Co umożliwia jego poznanie? Czy sam fakt obecności w świecie, czy może jego Bytowanie? Oto pytania, które angażowały i wciąż angażują moją wyobraźnię, umysł, duszę, nie tylko w trakcie studiowania literatury traktującej o podmiocie i podmiotowości, ale i w codziennym doświadczaniu świata (w relacji z drugim człowiekiem, w domu, w pracy, na koncercie, w podróży, w podejmowanych z przyjaciółmi dyskusjach itp.)? Ich źródłem są dwie przeciwstawne perspektywy: humanistyczna i posthumanistyczna – przestrzenie „umeblowane” różnymi jakościami.

Podmiot w (post)humanistycznych przestrzeniach

Różne postaci konstytuują świat naszej cywilizacji. Postaci te (m.in. idee, myśli, przekonania, koncepcje, byty uchwytnie praktycznie, nieuchwytnie praktycznie, ostateczne – por. J. Kmita, 1982), „wytwory” ludzkiej wyobraźni, duchowości, umysłu inspirują powstawanie nowych, budujących określone społeczeństwo i funkcjonujących w obszarze danego społeczeństwa, w danej grupie społecznej do momentu małych czy też większych rewolucji bądź zmian – stopniowych, bezszumnych, bezbolesnych, niezauważalnych. Wybór (świadomy bądź nie) określonej postaci, np. koncepcji człowieka i świata, uzależniony jest od wejścia na określoną ścieżkę znaczeń, od napotkania na swoim horyzoncie takich, a nie innych bytów, od sytuacji i czasowości, w jakiej znalazł się człowiek. Ten (wybór) z kolei powoduje dalsze konsekwencje, dotyczące respektowania przekonań realizujących się w określonej praktyce, podejmowania pewnych aktywności, rozumienia innych bytów, np. podmiotu. A zatem odpowiedzi na postawione przeze mnie pytania (oraz inne) o podmiot są również podobnie „obciążone”.

W myśl tradycji humanistycznej podmiot to człowiek usytuowany w centrum świata, podstawa pewnej obiektywnej wiedzy, istota – w przeciwieństwie do innych bytów – najszczodrzej obdarzona przez naturę, posiadająca cechy tylko dla niej znamienne, stawiające ją ponad innymi bytami, autonomiczna i suwerenna w samokształtowaniu. Tradycja ta ma swoje źródło w nowożytnej filozofii poznania, gdzie pytanie o podmiot odsyła do relacji

podmiotowo-przedmiotowej, kartezyjskiego *cogito ergo sum* (por. A. Folkierska, 2008; M. Kruszelnicki, 2008a).

Na posthumanistycznym horyzoncie podmiot jawi się bardziej jako problem niżli podstawa pewnej obiektywnej wiedzy, istota nie tylko emanująca światło pośród mroku, emitująca pozytywną energię, w pełni autonomiczna w swym rozwoju. Jest to perspektywa, w której za sprawą m.in. M. Heideggera poddana zostaje krytyce na przykład Kartezyjska teza o podmiocie jako podstawie zachodniej nauki, jako bycie przede wszystkim poznającym, a także pierwotność relacji podmiotowo-przedmiotowej (por. A. Folkierska, 2008; M. Kruszelnicki, 2008a, 2008b).

Przywołane obrazy (humanistyczny, posthumanistyczny) pokazują swoisty dla siebie kierunek myślenia. Charakterystyczne jest to, że nie odznaczają się one tylko i wyłącznie wyraźną i pewną kreską, płamą. Widoczne są na nich elementy rozmyte. Nawet ten humanistyczny z rzetelnie zaprojektowanym podmiotem

[...] nigdy nie odznaczał się pewnością siebie. Niemal już w momencie narodzin nękać jąły go przypuszczenia, że poza tym, co w nim i dla niego dostępne i zrozumiałe, rozpościera się morze tego, co nieświadome. Markiz de Sade otworzył przed człowiekiem otchłań mrocznych sił pożądania, pokazując zarazem, że deifikowany w XVIII wieku rozum, konsekwentny w krytyce i usuwaniu podstaw, staje się rozumem anty-ludzkim, gotowym siać chaos i zniszczenie w skali globalnej (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 17).

Romantycy docenili wyobraźnię, intuicję, „produkty” senne, naturę, ciało. Alternatywą dla *logos* uczynili świat sensów prerefleksyjnych i pre-dyskursywnych, świat „Innego” (innego dla racjonalistycznej perspektywy). Kolejne oznaki zakłócające solidność podmiotu jako „boskiej” podstawy świata widoczne są w poglądach m.in. A. Schopenhauera (kwestionowanie źródłowej filozofii świadomości), K. Marksa (podmiot zależny od całokształtu stosunków społecznych), F. Nietzschego (wola determinuje podmiot), Z. Freuda (podmiot to przestrzeń dla walczących ze sobą różnorodnych nieświadomości), jak również m.in.: M. Foucaulta (prawdziwość egzystencji *subiectum* dokonuje się na drodze doświadczeń ekstremalnych), J. Derridy, J. Lacana (psychoanaliza), J. Kristevej (psychoanaliza), M. Heideggera [podmiot nie jest „Panem bytu”, lecz „Pasterzem bycia”, „pokornie acz z godnością służącego temu, czego tajemnicy nigdy nie zdoła do końca przeniknąć (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 53)].

Skoro humanizm nie był jednorodny w swoim myśleniu o człowieku – o ten niehomogeniczny obraz humanizmu upominał się m.in. T. Todorov w *Ogrodzie niedoskonałym* (por. M. Kruszelnicki, 2008b, s. 15) – „nie stanowił w założeniu jakiejś jednorodnej doktryny, nie oferował zamkniętej antropologii i »gotowej« filozofii człowieka” (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 15), jak zwykło się o nim mówić i pisać, to w konsekwencji takiego myślenia również podmiot

nie był tak wyraźny i oczywisty. Jednak pomimo to nauki o wychowaniu zaadaptowały na swoje potrzeby jeden z humanistycznych „projektów” podmiotu – podmiot decydujący o swojej egzystencji, mający poczucie pełnego sprawstwa, istota nienarażona na przypadkowość, irracjonalność, cielesność, niemniej posiadająca „wolną wolę i autonomię poznawczą, odnajdująca pewność swych przedstawień w samym fakcie myślenia” (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 17). Podmiot dla zwolenników przedstawionego wyboru to świadomość, to rozum, to Kartezjańskie *cogito*. Rozum – pisał I. Kant –

[...] jest w stanie poznać to, co sam wytwarza, a skoro samemu przedstawieniu towarzyszy „ja myślę”, to podmiot staje się niekwestionowanym warunkiem istnienia świata i wszelkiej wiedzy (cyt. za: M. Kruszelnicki, 2008b, s. 17).

Pozycję podmiotu w humanistycznym świecie wzmocnił J.G. Fichte, czyniąc z niego podstawę – niemal o boskiej mocy – świata.

Na tak zagruntowanym podłożu rozwija się edukacja kognitywna, behawioralna dzięki, której podmiot – mający poczucie własnego sprawstwa, wewnątrzsterowności, autonomiczności dąży do pełnej realizacji samego siebie, do pełni człowieczeństwa – które odbywa się, jak pisze M. Heidegger,

[...] jako uwydatnienie postawy moralnej, zbawienie nieśmiertelnej duszy, rozwijanie sił twórczych, kształcenie rozumu, już to w formie troski o osobowość, rozbudzania zmysłu wspólnoty, poprzez dyscyplinę ciała, już to w formie odpowiedniego połączenia niektórych lub wszystkich tych „humanizmów”. W każdym z tych wypadków mamy do czynienia z metafizycznie określonym ruchem wokół człowieka po krótszych lub dłuższych orbitach (M. Heidegger, 1995b, s. 126–127).

Być podmiotem w takich ramach to być wewnątrzsterownym i autonomicznym, to „być sobą”, nie „kimś innym”, w duchu idei humanistycznej edukacji dążyć do pełnej samorealizacji (por. M. Kruszelnicki, 2008b, s. 17).

Kartezjański podmiot ma coraz więcej „wrogów”. Jego krytycy (jednym z nich jest M. Heidegger) odbierają mu mandat zaufania, odbierają *subiectum* uprzywilejowaną pozycję w świecie. Myśl posthumanistyczna nabiera coraz wyraźniejszych barw, a jej proklamatorzy nie baczą na oskarżenia adwokatów optymistycznego humanizmu osadzonego w metafizycznym „siodle”. Dezautonomizacja, decentracja *subiectum* rozgrywa się w kilku przestrzeniach, m.in.: strukturalizmu, poststrukturalizmu (C. Levi-Strauss, J. Lacan), teorii władzo-wiedzy (M. Foucault, L. Althusser, G. Deleuze, P. Bourdieu, J. Kristeva). Powstało wiele publikacji będących egzemplifikacją myśli, rozważań, dyskusji stojących w opozycji do podmiotu pojmowanego jako „Pan bytu”. Przykładem niech będzie *Bycie i czas* M. Heideggera. Przedstawiona w dziele analiza *Dasein* demaskuje utopię upewnionego w sobie (autonomicznego) podmiotu, wyzwala człowieka

[...] z przyznanej mu awansem stałej dyspozycji sensotwórczej, odnajdując przed-warunek rozumienia w fakcie naszego bycia-w-świecie, czyli każdorazowego

uwikłania naszej egzystencji w sytuacyjność i czasowość (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 18; zob. też M. Heidegger, 1978).

Celem krytyki, jak pisali jej autorzy, nie było jednak „zlikwidowanie” podmiotu, jego „uśmiercenie”, lecz wybudzenie go z utopijnego snu,

[...] odczarowanie i sproblematyzowanie, ostatecznie zaś odmienne usytuowanie podmiotu jako bardziej pewnego zadania do myślenia aniżeli uniwersalnego gorsetu cech i kwalifikacji (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 21).

Dzięki promowaniu myśli o „śmierci człowieka”, ostro zresztą oskarżanej o „popieranie barbarzyństwa”, „stawanie po stronie niehumanizmu”, „znieważanie godności człowieka” (M. Kruszelnicki, 2008b, s. 20; zob. też M. Heidegger, 1978), posthumanizm – paradoksalnie – zrewitalizował refleksje o człowieku/podmiocie, otworzył drogę do nowych jego odczytań, odkrył „ambivalentne” dno humanizmu (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 51). Podmiot przestał być oczywistością, stał się tematem dyskusji.

„Pan bytu” czy „Pasterz bycia”?

O sposobach bycia podmiotu

Konceptualizowanie podmiotu jako „Pana bytu” łączy się z metafizycznym myśleniem redukującym bycie do obecności, z humanizmem, który *a priori* „określa istotę człowieka”. Podmiot-byt istnieje o tyle, o ile jest „obecny” dla mnie – zauważa M. Heidegger, interpretując metafizyczną myśl. Bycie bytu w metafizycznej przestrzeni to podstawa. Dzięki podstawie „byt jako taki jest – stając się, przemijając i trwając jako poznawalny, tak czy inaczej traktowany, poddawany obróbce” – komentuje M. Heidegger (M. Heidegger, 1978, s. 203). Podstawa równa się obecności, jest obecna dzięki temu, że „wydobywa na jaw, w obecność, to, co tak lub inaczej obecne” (M. Heidegger, 1978, s. 203). Zmiana kształtu obecności powoduje zmianę sensu bycia podstawą. Bycie rozumiane jako podstawa „wprowadza byt w jego każdorazowe uobecnianie się” (M. Heidegger, 1978, s. 23). Sens bycia w konsekwencji takiego myślenia oznacza stałą obecność, pełną obecność – przedmiotowość. Byt jako przedmiotowość przedstawienia po raz pierwszy został określony przez Kartezjusza, prawda zaś jako jego pewność – choć pierwsze oznaki pojmowania sensu bycia jako obecności widoczne są dziełach Platona. „Pan bytu” to człowiek zredukowany do horyzontu „myślącej głowy”, poznający i przedstawiający sobie byt. Człowiek, stojąc naprzeciw niemu (bytu), pragnie go usidlić, rozporządzać nim.

Upredmiotowienie bytu dokonuje się w przed-stawianiu (*Vor-stellen*), w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym. Nauka jako badanie pojawia się dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy prawda przekształcała się w pewność przedstawienia (M. Heidegger, 1977, s. 140).

„Człowiek jest miarą wszystkiego” – to Protagorasowe zawołanie znajduje tu swoje uzasadnienie i jednocześnie ugruntowuje swoją pozycję. „Pan bytu” w metafizycznym ujęciu to byt istniejący, w humanistycznym – podmiot poznający i przedstawiający sobie byt, upewniony w sobie. Metafizyka zapomina o byciu, utożsamiając byt z bytem li tylko istniejącym, z obecnością. Humanizm osadzony w metafizycznym myśleniu zachowuje się podobnie „pyta o człowieka jako byt, opiera się na jego istotowym określeniu, nie będąc w stanie zapytać wprawdzie o bycie człowieka i jego prawdę” (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 53). Metafizyka „mówi” językiem Platona, podstawowym pojęciem jego myśli, a dokładniej „prezentacji bycia bytu jest idea: wygląd, w jakim byt jako taki się ukazuje” (M. Heidegger, 1978, s. 216). Wygląd jest pewnym rodzajem obecności – kontynuuje swój wywód M. Heidegger. Wygląd potrzebuje światła, światło, a nawet i mrok potrzebują prześwitu (nieskrytości). Metafizyka, filozofia – konstatuje niemiecki myśliciel – zapomina o prześwicie jako takim panującym w byciu, w obecności. Prześwit jako nieskrytość opisywał już w starożytności filozof i poeta Parmenides:

powinieneś jednak wszystkiego doświadczyć:
tak nieskrytości, dobrze zaokrąglonego
nie drżącego serca, jak i opinii śmiertelnych, którzy nie potrafią ufać
nieskrytemu (za: M. Heidegger, 1978, s. 216)

To właśnie w jego twórczości, dokładniej w powyższym fragmencie, bycie bytu po raz pierwszy stało się tematem namysłu (M. Heidegger, 1978, s. 216), refleksji pojmowanej jako zwrócenie się ku sobie, „skupienie »rozjaśniające myśli« [...], niepokojenie, burzenie nadmiernego komfortu i poczucia nieomyślności” (B. Łukasik, 2009, s. 258). Bycie bytu rozważanego jako obecność nie zamyka przecież problemu,

[...] poza byciem, pojmowanym jako zwykła obecność – przedmiotowość, jest jeszcze bycie jako czas, jako epokowe wydarzenie z porządku przeznaczenia, a poza świadomością traktującą rzeczy w kategoriach oczywistości, jest jeszcze coś innego: projektowość wrzucona w egzystencję, odbierająca świadomości jej uzurpowaną hegemonię (G. Vatimo, 2006, s. 39).

Nie sposób więc zapytać o istotę człowieka, wcześniej nie pytając o sposób jego istnienia tu w świecie – zauważa M. Heidegger. „Pasterz bycia” stoi w opozycji do „Pana bytu”, pokazuje kierunek myślenia o człowieku uwzględniający sposób jego istnienia, jakim są rozumienie i przed-rozumienie bycia, pozwala odsłonić pierwotny wymiar człowieczeństwa, pokazuje,

„że człowiek jest jednocześnie czymś **więcej i mniej** niż podmiotem” (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 57; zob. także: R. Kwaśnica, 1992, s. 126). Przywrócenie do namysłu „zapomnianego bycia” otwierało i otwiera drogę do „usłyszenia” różnicy między bytem a byciem, „usłyszenia” z jej wnętrza tego czegoś, co „istoczy” się poza bytem, istoczenia, nieobecności, niewidzialności, stawiania się, jawienia się bycia ze wspomnianym wcześniej „prześwitem bycia” (nieskrytości, światła), tego wszystkiego, czego nie „wychwyca” prosta relacja podmiotowo-przedmiotowa, przedstawieniowa, „fundująca podmiot pewności” (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 56; zob. M. Heidegger, 1978). Namysł miałby brać początek w oswojeniu bycia, bycia-w-świecie; bycia poprzez jego rozumienie, poprzez „bycie-tu-oto”, czyli egzystencję zawsze gdzieś zakotwiczoną (faktyczność, sytuacyjność, czasowość). „Być” jawi się w różnych formach, każda z nich jest jakoś rozumiana, nie stanowi problemu. Dopiero przy bliższym „kontakcie” pojawia się zaduma. Wcześniejsza klarowność myśli zostaje zakłócona. Taka zaduma pozwala dostrzec problematyczność „bycia”, otwiera myślenie na problem „bycia”. Najczęściej stawiane pytania odnośnie do „być” brzmią: Co to jest bycie? Czym jest bycie? Co znaczy być? Dokąd prowadzą odpowiedzi na pytania o samo bycie? Skoro trudno o definicję pojęcia „być”, to nie sposób je wyprowadzić za pomocą pojęć ogólnych ani też określić, wspierając się szczegółowymi. Nie oznacza to jednak, że bycia nie można pojąć. Można go nie rozumieć, zestawiając „z mniej czy bardziej ogólnym pojęciem bytu. »Bycie nie da się zrozumieć jako byt«” (M. Michalski, 1978, s. 34), ale można je zrozumieć, posługując się językiem w nowy sposób. By określić tenże, trzeba – zdaniem M. Heideggera – poszukać racji, która w tradycyjnej logice ukrywa sens „**jest**” za tym, co jest. By tego dokonać, należy odpowiedzieć na pytania: Co to jest bycie? Czym jest bycie? Co znaczy być? (zob. M. Heidegger, 1978; K. Michalski, 1978, s. 35). Odpowiedzi, jakich udzielił M. Heidegger w *Byciu i czasie*, mogą się okazać – tak, jak to było w moim przypadku – impulsem do namysłu nad własnym byciem, nad byciem w ogóle, do poszukiwania własnych odpowiedzi na pytania dotyczące bycia, jego sensu. Akty te są sposobem bycia osoby, która pyta. Poddając pod namysł problem bycia, człowiek podejmuje pewien wysiłek – wysiłek zrozumienia, w jaki sposób **jest** sam pytający. Sens bycia jawi się wówczas tylko z perspektywy tego, kto zadaje pytanie, jedynie jako horyzont pytania. Byt, którym jest każdy człowiek posiadający możliwość zadania pytania, M. Heidegger nazywa *Dasein*. Możliwość pytania o bycie wyróżnia *Dasein* spośród innych. Istotą *Dasein* jest jakieś rozumienie bycia. Tylko jako rozumiane przez *Dasein* bycie jest w ogóle dostępne (K. Michalski, 1978, s. 36). Rozumienie nie ma w tym kontekście znaczenia, jak „pojmwowanie czegoś” – pojęciowej wiedzy o czymś, lecz odnosi się do wszelkiej ludzkiej aktywności (np. stolarz rozumie się na stolarstwie; „umiem upiec chleb oznacza rozumieć się na tym”). Zatem nie tylko wiedza pojęciowa, ale również umiejętności: „mam wiedzę i jestem w stanie to zrobić”/„czynię możliwym, by było zrobione”.

Rozumieć „coś” oznacza w związku z powyższym „umożliwić, by było”, „ujawnić to coś, wydobyć je na jaw” (K. Michalski, 1978, s. 37). *Dasein* już zawsze jakoś rozumie samo „jest”, rozumie swoje bycie, ujawnia je. Bycie *Dasein* polega, więc na ujawnianiu bycia, uprzednio je rozumiejąc. *Dasein* nie rozumie bycia bezpośrednio, jak można „rozumieć to, co jest”, gdyż nie jest jakimś przedmiotem.

Stąd można rozumieć bycie jedynie za pośrednictwem tego, co jest – tak jak horyzont da się zobaczyć za pośrednictwem tego, co się w nim pojawia. [...] Bytowanie *Dasein* zasadza się tedy na rozumieniu (przeważnie niejasnym i nieartykułowanym) bycia jako horyzontu rozumienia bytu – na przekraczaniu bytu ku samemu byciu. Horyzont rozumienia bytu zakreśla jego granice, sam jednak nie jest uchwytny, odkrywamy go pośrednio jako „kres możliwości dostrzeżenia czegoś”. Bycie staje się horyzontem „czegoś, co jest, horyzontem transcendencji, bowiem coś, co jest dostępne jest jedynie »w horyzoncie« pewnego rozumienia samego »jest« – choć sam ów horyzont nie bezpośrednio jawny, a zatem wprost dostępny” (K. Michalski, 1978, s. 38).

Tak rozumiane bycie M. Heidegger nazywa „egzystencją (*Existenz*)” (K. Michalski, 1978, s. 37). A w egzystencji właśnie tkwi istota *Dasein*. W „różnicowaniu się bycia i bytu” tkwi istota egzystencji. *Dasein*, wydobywając na jaw samego siebie, wydobywa tym samym różnicowanie bycia i tego, co jest. Odniesienie się do samego siebie jest swoiste – bycie jest zadaniem, nie jest dane, lecz zadane. W związku z tym jest możliwością, otwartością. Określenia *Dasein* są jego możliwymi sposobami bycia. Możliwość nie kończy się wraz ze spełnieniem, gdyż

[...] możliwość nie jest trwałą i niezmienną esencją pozwalającą mu pozostać samym sobą wśród zmienności faktów, lecz samo jest zmiennością, procesem (K. Michalski, 1978, s. 41).

„Jest” w tym przypadku znaczy „dzieje się”. Egzystencja jest więc procesem, który wydobywa ją na jaw, nie zmierza do pełnej realizacji stanowiącej koniec i cel procesu spełnienia (tak jak w przypadku esencji), lecz sama jest tym procesem. Egzystencję rozświetla egzystowanie. Zrozumieć egzystencję można tylko przez egzystowanie, zrozumieć istotę *Dasein* poprzez wybór (świadomy bądź narzucony) sposobu bycia (zob. M. Heidegger, 1978, K. Michalski, 1978).

Wybór własnego sposobu bycia jest dla każdego człowieka problemem. Do rozstrzygnięcia problemu potrzebna jest wiedza życiowa i egzystencjalna. Rozumienie życiowe (wiedza potrzebna do rozstrzygnięcia wyboru) oraz egzystencjalne (dotyczy pytania o sam sposób bycia, jego konstytuanty, czyli o egzystencję, zamykającą możliwości wyboru) tworzą nierozłączną parę.

Możliwość i konieczność rozumienia samego bycia (egzystencji) kryje się w konkretnym życiu – od sposobu życia, wiedzy życiowej zależy stopień

jawności i skrycia samej egzystencji, każdy zaś sposób życia zawiera w sobie horyzont egzystencjalnego zrozumienia. Stąd „problem bycia nie jest niczym innym niż radykalizacją należącą do samego *Dasein* istotnej tendencji bycia” (K. Michalski, 1978, s. 42).

Bytowanie jest najbliższe człowiekowi, a przez to trudne do uchwycenia, łączy się z myśleniem (o czym M. Heidegger pisał w *Liście o humanizmie*). Myślenie natomiast jest przejawem mądrości. „Mądrość myślenia jest zespolona z Bytowaniem”. Bytowanie ze słuchaniem. Jest słyszalne, daje się doświadczyć, ale nie wówczas, gdy wyłapuje hałas, tylko wówczas, gdy łowi ciszę. Bytowanie jest pasterzem – tak jak pasterz słucha swego stada,

[...] troszczy się o pastwiska dla niego, jest mu jakoś poddany i oddany. A jeśli mówimy czasem, że jest on właścicielem stada, to bywa tak tylko dlatego, że uprzednio sam stał się „własnością”. Zazwyczaj właściciele nie są pasterzami, a pasterze nie są właścicielami. Na tym właśnie polega ich specyficzne doświadczanie stada (J. Tischner, 1993, s. 150).

W aurze metafory „Pasterza stada” byt jawi się jako byt, który odnosi się do bycia tylko poprzez odniesienie się do innych bytów i siebie (K. Michalski, 1978, s. 37) – odnosząc się do siebie, innych i do rzeczy, rozumie bycie własne, innych oraz rzeczy (K. Michalski, 1978, s. 37). Cechy, które posiada „Pasterz stada”, nie są stałymi, niezmiennymi przypadłościami, „zamkniętymi” właściwościami, lecz jego możliwymi sposobami bycia, jego egzystencją – refleksyjnym zwróceniem się ku sobie, odniesieniem się do własnego „być”, które czyni *Dasein* nim samym, konstytuuje go.

Bycie będące możliwością może się spełniać w różny sposób. Własne bycie, własny sposób bycia jest efektem wyboru określonej drogi życiowej. Ekspresja człowieka rozumiana jako akt symboliczny wyrażana pod postacią różnych narracji jawi się jako jeden z wyborów. Jest sposobem bycia człowieka, sposobem jego rozumienia, jego egzystencją. Ekspresja „dzieje się”, wy-darza się w dialogu zarówno intrapersonalnym (refleksyjnym zwróceniem się ku sobie), jak i interpersonalnym (odniesienie się do Innego), pomiędzy bytem w sobie a bytem dla siebie, pomiędzy Ja a Inny (zob. M. Adamska-Staroń, M. Piasecka, B. Łukasik, 2007). W tej przestrzeni „pomiędzy” *Dasein* poszukuje samego siebie, Innego,

[...] bliskości, dotyku i pieśczoły o obecnym i nieobecnym zarazem „śladzie”, jaki zostawia Inny w Toż-samym oraz o dochodzącym z niepamiętnej przeszłości i głębi Ja „wołaniu Innego” (M. Kruszelnicki, 2008a, s. 61),

[...] „wychodzi” poza siebie, by znów do siebie „wrócić”, by „naprawdę być”. Budować siebie, własne bycie, bycie „na pograniczu wewnątrz-zewnątrz, »bycie-tu-oto« lub bycie wobec” (M. Adamska-Staroń, M. Piasecka, B. Łukasik, 2007, s. 32).

Ta szczególna podróż „pomiędzy” ujawnia określoną ekspresję pod postacią różnych narracji, m.in.: mimicznych, pantomimicznych, werbalnych,

plastycznych, muzycznych, „może pomóc w rozjaśnianiu tajemnicy istnienia człowieka” (zob. M. Adamska-Staroń, M. Piasecka, B. Łukasik, 2007, s. 34). Przekroczenie własnego kręgu pozwala na dotknięcie egzystencjalnej istoty, na uczestniczenie w byciu Innych. Temu przekraczaniu właśnie sprzyja wy-darżająca się w (nie)codziennych narracjach ekspresja. Poprzez narrację *Dasein* odkrywa się w swoich możliwościach bycia-w-świecie, podróżuje „tam i z powrotem”. Świat dla *Dasein* nie jest jakimś bytem, lecz „otwarcie bycia”, „prześwitem bycia”, nie zamyka *Dasein* (jego istoty) w klaustrofobicznym pomieszczeniu obwarowanym zbiorem przypisanych mu funkcji, ról i możliwości. Człowiek nie „jest”, człowiek „egzystuje” (M. Heidegger, 1995a, s. 176), nie jest zamkniętą, dookreśloną figurą, jawi się jako byt otwarty, jako tajemnica, znak do odczytania, godność.

Bibliografia

- Adamska-Staroń, M., Piasecka, M., Łukasik, B. (2007). *Inny sposób myślenia o edukacji. Metaforyczne narracje*. Kraków 2007.
- Folkierska, A. (2008). Pytanie o podmiot. Między Heideggerem i Hessenem. *Forum Oświatowe. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, numer specjalny.
- Heidegger, M. (1977). Czas światoobrazu. K. Wolicki (tłum.). W: M. Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. K. Michalski (wybór, oprac. i wstęp). Warszawa.
- Heidegger, M. (1978). *Koniec filozofii i zadanie myślenia* W: M.J. Siemek (red.). *Drogi współczesnej filozofii*. K. Michalski (tłum.). Warszawa.
- Heidegger, M. (1995a). Czym jest metafizyka? Wprowadzenie. K. Wolicki (tłum.). W: M. Heidegger. *Znaki drogi* (różni tłum.). Warszawa.
- Heidegger, M. (1995b). List o humanizmie. J. Tischner (tłum.). W: M. Heidegger, *Znaki drogi*. S. Blandzi i in. (tłum.). Warszawa.
- Heidegger, M. (2002). Przewyciężenie metafizyki. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. J. Mizera (tłum.). Kraków.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa.
- Kruszelnicki, M. (2008a), Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym anty-humanizmie. *Forum Oświatowe. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, numer specjalny.
- Kruszelnicki, M. (2008b). Po humanizmie. Miraże podmiotowości (zarys problematyki). *Forum Oświatowe. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, numer specjalny.
- Kwaśnica, R. (1992). O dwóch wersjach pytania o przedrozumienie. Do pedagogiki naukowej pedagogów z marginesu W: J. Rutkowiak (red.). *Pytanie. Dialog, Wychowanie*. Warszawa.
- Lynch, D. (2007). *W pogoni za wielką rybą. Medytacje, świadomość i tworzenie*. J. Koźłowski (tłum.). Poznań.

- Łukasik, B. (2009). Od przekazu wiedzy do uczenia samodzielności poznawczej i egzystencjalnej W: A. Gofron, M. Adamska-Staroń (red). *Podstawy edukacji. Ciągłość i zmiana*. Kraków.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa.
- Nagórko, A. (2007). *Zarys gramatyki polskiej*. Warszawa.
- Tischner, J. (1993). *Myślenie według wartości*. Kraków.
- Vatimio, G. (2006). *Koniec nowoczesności*. M. Surma-Gawłowska (tłum.). A. Zawadzki (wstęp). Kraków.

Streszczenie

Podmiot dzisiejszej cywilizacji. Kim jest? Czy może istotą najszczerzej obdarzoną przez naturę, posiadającą cechy znamienne tylko dla niej, stawiające ją ponad innymi bytami, autonomiczną i suwerenną? Czy może jest wciąż rozwiązywanym problemem? Czy jest to autonomicznie realizująca się jednostka? Czy może jednostka negocjująca bądź walcząca z tożsamościami, jakie nakłada na nią kultura, w której funkcjonuje? Co umożliwia poznanie podmiotu? Czy sam fakt obecności w świecie, czy może jego bytowanie? „Pan bytu”? Czy „Pasterz bycia”? Oto pytania, które wciąż angażują wyobraźnię, umysły nie tylko filozofów, ale i pedagogów, psychologów, socjologów. Pytania te mają swoje źródło w różnych tradycjach: humanistycznej i posthumanistycznej – przestrzeniach „umeblowanych” różnymi postaciami.

Summary

Who is the subject of the contemporary civilization? Is it a being most generously endowed by nature, autonomous and sovereign, possessing qualities characteristic solely of nature, the qualities which make it superior to other beings? Or is it still a problem to be solved? Is it a being realising itself autonomously? Is it a being negotiating or fighting with identities imposed on it by the culture in which it functions? What makes it possible to know this subject? Is it its presence in the world itself or is it its life? Is this subject “a lord of the existence” or is it “a shepherd of the existence”? These are the questions which still engage the imagination, mind of not only philosophers but also educators, psychologists and sociologists. These questions rise from various traditions: humanistic and post humanistic, from the expanses “furnished” with various figures. And it is these traditions that constitute the topic of narration: Expression as one of the ways of subject’s being in the world. Inspirations from Heidegger (and others).