

# Roman Rożdżeński

---

## Problematyczność metafizyki we wczesnej filozofii Martina Heideggera

---

*Studia Philosophiae Christianae* 25/2, 177-194

---

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ROMAN ROZDŹEŃSKI

**PROBLEMATYCZNOŚĆ METAFIZYKI WE WCZESNEJ FILOZOFII  
MARTINA HEIDEGGERA**

1. Wstęp. 2. Problematyczność metafizyki w perspektywie ontologicznej. 3. „Skończoność” jako podstawa ontologicznego ugruntowania metafizyki. 4. Na czym polega rozumienie bycia przez byt ludzki? 5. Rozjaśnienie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia. 6. Pytanie o postać rozumienia bycia, która jest podstawą ugruntowania metafizyki. 7. Nicość jako pierwotna postać samego bycia. 8. Jawność bycia pod postacią nicości źródłem metafizyki. 9. Rozjaśnienie powodu problematyczności metafizyki. 10. Podstawowe założenia Heideggerowskiego ujęcia problematyczności metafizyki.

## 1. WSTĘP

Dlaczego w tytule niniejszego artykułu, zamiast przyjętego zazwyczaj wyrażenia „problem metafizyki” użyto wyrażenia „problematyczność metafizyki”? Otóż powodem tego jest dwuznaczność, jaką obciążone jest wyrażenie „problem metafizyki”. Można je bowiem najpierw rozumieć jako wskazujące na pewien określony problem, który przynależy do metafizyki, tj. jako wskazujące na pewien określony „problem metafizyczny”. Po wtóre zaś można je rozumieć jako wyrażenie wskazujące na fakt, iż to sama metafizyka jest problemem, tj. że to ona właśnie jest problematyczna.

Wydaje się, że różnica, która zachodzi pomiędzy tymi dwoma znaczeniami wyrażenia „problem metafizyki”, posiada charakter fundamentalny. Wszak rozważanie jakiegokolwiek problemu metafizycznego należy explicite do metafizyki, natomiast rozważanie dotyczące problematyczności samej metafizyki wykracza już poza wszelką metafizykę i należy do dziedziny badań meta-metafizycznych.

Temat niniejszego artykułu wiąże się wyłącznie z drugim znaczeniem wyrażenia „problemu metafizyki”, czyli z jej problematycznością. Ażeby więc ten sposób rozumienia „problemu metafizyki”, o który w tym artykule wyłącznie chodzi, został już w tytule wyraźnie zaznaczony, użyto wyrażenia: „problematyczność metafizyki”.

Wszelkie coś, co jest dla nas problematyczne, jest takim dla nas pod określonym względem i z określonego powodu. Tak samo jest z problematycznością metafizyki. Ona również w toku swoich długich dziejów była problematyczna dla pewnych myślicieli — do których należał Heidegger — pod określonym względem i z określonego powodu. Dlatego zasadniczy temat rozważań niniejszego artykułu można by wyrazić pytaniem: pod jakim względem i z jakiego powodu uznał Heidegger

metafizykę za problematyczną już we wczesnym okresie swej filozofii?

Granicą tego okresu jest — jak wiadomo — mniej więcej rok 1930. Wówczas to bowiem uprzytomnił on sobie, że stosowana przezeń dotychczas metoda badania tzw. transcendentálna całkowiec zawodzi przy dążeniu do rozświetlenia problemu jawności (tj. dostępności dla człowieka) samego bycia<sup>1</sup>.

## 2. PROBLEMATYCZNOŚĆ METAFIZYKI W PERSPEKTYWIE ONTOLOGICZNEJ

W toku dziejów z najrozmaitszych powodów podnoszono sprawę problematyczności metafizyki. Kant na przykład, patrząc na dotychczasowe dzieje metafizyki poprzez pryzmat idei wiedzy naukowej, wiązał problematyczność metafizyki ze sprawą jej naukowego charakteru. Dlaczego dotychczas metafizyka nie zdołała stać się nauką?<sup>2</sup> oraz w jaki sposób mogłaby ona wreszcie stać się nauką?<sup>3</sup>: oto były podstawowe pytania, które ożywiały jego dociekania nad sprawą problematyczności metafizyki.

Mimo wszelkich głębokich różnic, ten sposób ujęcia problematyczności metafizyki zdaje się też charakteryzować późniejszą myśl pozytywistyczną. Tam bowiem również sprawa problematyczności metafizyki zostaje podniesiona z punktu widzenia wymagań przyjętego ideału wiedzy naukowej. Specyfiką natomiast Heideggerowskiego sposobu ujęcia problematyczności metafizyki jest fakt, iż dokonuje się ono w perspektywie ontologicznej, tj. od strony możliwości rozumienia bycia.

Pierwszym impulsem, który w latach jeszcze młodości skierował myśl Heideggera ku problematyce metafizycznej<sup>4</sup>, była książka Fr. Brentano: *O rozmaitych znaczeniach bytu u Arystotelesa*<sup>5</sup>. Przyszłość miała okazać trwałość tego wczesnego zaobserbowania umysłu Heideggera problematyką metafizyczną, a zwłaszcza sprawą jej problematyczności, na którą — jego zdaniem — już Arystoteles wskazywał jakoś (tj. *implicite*) w pytaniu: czym właściwie jest byt jako taki?<sup>6</sup>

Heidegger wykształcił się na filozofa w środowisku tzw. szkoły badenkiej, przenikniętej duchem neokantyzmu. Jego rozprawa doktorska oraz habilitacyjna napisane zostały pod wyraźnym wpływem H. Rickerta. Podobnie też jak inny neokantysta, E. Lask, widział Heidegger w tym czasie podstawowy problem filozofii w teorii kategorii, związanej z poszukiwaniem warunków możliwości danych nam w doświadczeniu przedmiotów<sup>7</sup>. Jednakże pomimo tego, że przez szereg lat znajdował się pod bezpośrednim wpływem myśli neokantowskiej, jego przyszła inter-

<sup>1</sup> Por. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, 57 nn. Zob. też: W. Schweidler *Die Überwindung der Metaphysik*, Stuttgart 1987, 155. Por. też: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 184.

<sup>2</sup> Por. Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa 1960, 4.

<sup>3</sup> Por. *tamże*, 176.

<sup>4</sup> Por. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 17.

<sup>5</sup> Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862.

pretacja zamysłu Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* okazała się całkowitym zerwaniem z charakterystycznym dla neokantystów sposobem myślenia o Kancie. Neokantysty widzieli bowiem we wspomnianym dziele Kanta jedynie traktat z zakresu teorii poznania matematyczno-przyrodniczego<sup>8</sup>. Heidegger natomiast będzie utrzymywał, iż Kantowi chodziło tam przede wszystkim o takie ontologiczne ugruntowanie metafizyki, dzięki któremu przestała by ona wreszcie być problematyczna. Odpowiednio do tego poszukiwane przez Kanta poznanie syntetyczne *a priori*, na którym metafizyka powinna się opierać, zostało przezeń zinterpretowane jako poznanie tzw. ontologiczne, dzięki któremu zostaje człowiekowi pierwotnie udostępnione bycie bytu jako takie.

Powyższą interpretację zasadniczego celu Kantowskiej *Krytyki* zaproponował Heidegger już w jednej ze swoich pierwszych książek. Nosiła ona tytuł *Kant und das Problem der Metaphysik* (I wyd. Bonn 1929) i zawierała jego przemyślenia, pochodzące z lat 1925—26. Nieco wcześniej przemyślenia te znalazły swój wyraz w wykładach, które wygłosił on w semestrze zimowym 1927/1928<sup>9</sup>.

Powstaje pytanie: czy sam Kant mógłby się zgodzić na taką ontologiczną interpretację celu swej *Krytyki*? Czy rzeczywiście dążył on jakoś do ugruntowania nowej (naukowej) metafizyki w poznaniu ontologicznym, dotyczącym bycia bytów jako takiego? Wydaje się to być nader wątpliwe. Heidegger jednak, uprzedzając jakby u czytelnika swej książki podobne wątpliwości, podkreślał, że nie to jest ważne, co dany autor sam utrzymuje na temat swych rozważań, lecz ważne jest przede wszystkim to, co się w tych jego rozważaniach faktycznie dokonuje. Otóż w Kantowskiej *Krytyce* — twierdził — dokonuje się faktycznie, choć jakby jeszcze po omacku, ontologiczne ugruntowanie metafizyki. Ponieważ jest ono jeszcze dalekie od tego, aby można je było uznać za zadawalające, dlatego wymaga ono — podkreślał — odpowiedniego powtórzenia<sup>10</sup>.

Chociaż więc ontologiczne interpretacje rozmaitych wątków Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* zajmują większą część omawianej książki Heideggera, to przecież są one tam jakby tylko przygotowaniem do przeprowadzenia sprawy dla Heideggera najważniejszej. Tą zaś najważniejszą dla niego sprawą jest wyraźne ukazanie związku, jaki zachodzi pomiędzy problematyką ugruntowania metafizyki a problematyką ontologiczną. Dokonuje on tego w ostatnim (j. czwartym) rozdziale omawianej książki jako „powtórzenie” (*Wiederholung*) Kantowskiego ugruntowania. Powtórzenie to stanowi w swej istocie dla Heideggera okazję (czy też pretekst) do zarysowania własnej koncepcji na temat natury problematyczności metafizyki.

<sup>6</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, III Aufl., Frankfurt am Main 1965, 199.

<sup>7</sup> Por. W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Reinbek-Hamburg 1973, 22.

<sup>8</sup> Por. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, 55.

<sup>9</sup> Wykłady te zostały po latach wydane jako *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1977.

<sup>10</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 199.

### 3. „SKOŃCZONOŚĆ” JAKO PODSTAWA ONTOLOGICZNEGO UGRUNTOWANIA METAFIZYKI

Zdaniem Heideggera postulowane przez Kanta ugruntowanie metafizyki posiada swoją podstawę w pytaniu o istotę skończoności w człowieku<sup>11</sup>. Dlatego też, aby móc odsłonić ową podstawę jej ugruntowania, należy znaleźć na to pytanie rzetelną odpowiedź. To zaś oznacza, iż powinno się źródłowo rozjaśnić i określić to, na czym właściwie polega istota owej skończoności w człowieku.

Nie wystarczy w tym celu — podkreślał — zwrócić uwagę na rozmaite faktyczne niedoskonałości człowieka. Nie wystarczy również do tego nawet najbardziej kompletne zestawienie wszystkich ludzkich niedoskonałości wraz z uchwyceniem tego, co jest im wspólne<sup>12</sup>.

Jakaż przeto droga prowadzi do prawdziwie źródłowego rozjaśnienia i określenia istoty skończoności w człowieku? Heidegger wyraża przekonanie, iż dokonywać się to musi poprzez źródłowe opracowanie pytania o bycie<sup>13</sup>. Nic w tym dziwnego. Wszak gdy usiłuje się trafnie zinterpretować Kantowski zamysł ugruntowania metafizyki, należy to ugruntowanie interpretować ontologicznie, tj. w ścisłym związku z problemem bycia. Cóż to jednak jest za pytanie o bycie?

Otóż, skoro opracowanie pytania o bycie służyć ma rozjaśnieniu podstawy ugruntowania metafizyki, pytanie to musi pozostawać w najściślejszym związku z samą metafizyką, zwłaszcza z jej najważniejszą częścią: metafizyką ogólną. Jeśli zatem pragniemy odkryć związek, który zachodzi pomiędzy pytaniem o bycie a metafizyką ogólną, musimy się najpierw uważnie przyjrzeć samej tej metafizyce. Czyniąc więc jest owa metafizyka ogólna (*metaphysica generalis*)?

W postaci tej dyscypliny — wskazywał Heidegger — zastygło jakby ostatecznie to, co stanowiło niegdyś, w starożytnej greckiej filozofii (szczególnie u Arystotelesa), problem właściwego filozofowania: czym jest byt jako taki? Metafizyka ogólna jest więc jakby zastygłym pytaniem tego rodzaju. Pytanie to — zdaniem Heideggera — odznacza się godną uwagi wewnętrzną złożonością. *Explicite* chodzi w nim wprawdzie o to, czym jest byt, lecz przecież takie wyłuszczenie jego sensu nie oznacza jeszcze wcale należytego opracowania i wydobycia całej, zawartej w nim, problematyki. Pytanie to zarazem — wskazywał Heidegger — choć tylko *implicite*, dopytuje się o to, na podstawie czego wszelki byt staje się jako taki w ogóle pojmowalny, tj. dopytuje się ono *implicite* o samo bycie. W ten to właśnie sposób metafizyka ogólna jest *implicite* jakby zastygłym pytaniem o bycie<sup>14</sup>.

Tak oto zostało przez Heideggera odnalezione pytanie o bycie, które należy obecnie źródłowo opracować. Albowiem poprzez takie jego opracowanie dokonać się ma dopiero prawdziwie źródłowe rozjaśnienie i określenie istoty skończoności w człowieku.

Na czym jednak powinno polegać takie źródłowe opracowanie owego pytania? Otóż pytanie to — tak, jak każde pytanie — kieruje się ku temu, na podstawie czego mogłaby zostać uzyskana odpowiedź. Jeżeli to coś umożliwi nam źródłowe zrozumienie tego, o co chodziło w py-

<sup>11</sup> Por. *tamże*, 197.

<sup>12</sup> Por. *tamże*, 198.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, 200. Zob. też cały § 40.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, 200 i n.

taniu, to wówczas uzyskana na tej podstawie odpowiedź będzie odpowiedzią źródłową. Wydaje się więc, że źródłowe opracowanie pytania o bycie powinno ostatecznie polegać na wskazaniu, w jaki to sposób rozumienie bycia staje się dla nas w ogóle możliwe. Dlatego też dążenie do źródłowego opracowania pytania o bycie stawia nas ostatecznie wobec pytania: w jaki to sposób bycie bytów staje się dla nas pierwotnie dostępne, tj. pierwotnie zrozumiałe? Wszak dopiero wówczas, gdy samo to bycie zostanie udostępnione człowiekowi, może on wyraźnie (i źródłowo) uprzytomnić sobie, na czym bycie właściwie polega.

W ten sposób zadanie rozjaśnienia podstawy ugruntowania metafizyki, gdy zostanie podjęte w sposób należycie źródłowy, przemienia się — twierdzi Heidegger — w zadanie rozświetlenia wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przez człowieka<sup>15</sup>. Dopiero też opracowanie kwestii wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przynosi — podkreślał — rozstrzygnięcie na temat tego, czy — oraz — w jaki sposób problem bycia pozostaje w istotowym odniesieniu do problemu istoty skończoności w człowieku<sup>16</sup>.

#### 4. NA CZYM POLEGA ROZUMIENIE BYCIA PRZEZ BYT LUDZKI?

Wydaje się być rzeczą ważną, aby jeszcze przed podjęciem rozważań nad wewnętrzną możliwością rozumienia bycia przez człowieka, wyjaśnić już wcześniej, na czym właściwie polega to właściwe mu rozumienie bycia.

Otóż byt ludzki — podkreślał Heidegger — wyróżnia się ze wszystkich bytów właściwym tylko sobie sposobem bytowania. Albowiem tylko jego bycie zostało wydarzone i „dzieje się” na sposób troski (*Sorge*). Heidegger wyrazi to krótko: bytowi ludzkiemu (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi o to jego własne bytowanie<sup>17</sup>. Wszystko to razem oznacza, że tylko człowiek bytuje na sposób bycia-otwartym-na-bycie, czyli na sposób bycia-wrażliwym nań. Ten, charakterystyczny tylko dla człowieka, sposób bycia określa Heidegger słowem „egzystencja” (*Existenz*)<sup>18</sup>.

Egzystencja bynajmniej nie polega na tym, że człowiek najpierw już jakoś „jest” (istnieje), a oprócz tego posiada on jeszcze zdolność do refleksyjnego zwrócenia się ku swemu istnieniu i wyraźnego uprzytomnienia go sobie. Człowiek odnosi się bowiem do bycia, przed wszelką swoją refleksją i decyzją, już przez sam ten fakt, iż jego bycie zostało wydarzone jako bycie-otwartym-na-bycie. Jest to jego bycie-otwartym zarówno na swoje własne bycie, jak też na bycie bytów innego rodzaju. Ten fakt ukształtowania bycia ludzkiego na sposób egzystencji najbardziej radykalnie odróżnia byt ludzki od bytów innego rodzaju. Innymi słowy: najgłębsza różnica pomiędzy bytem ludzkim a bytami innego rodzaju posiada charakter ontologiczny, tj. dotyczy sposobu bytowania.

Z tego to punktu widzenia należy uznać za błąd antycznej ontologii oraz dogmatyki chrześcijańskiej, że one ten absolutnie swoisty sposób bycia człowieka podciągały pod ogólną kategorię „tego, co (tylko)

<sup>15</sup> Por. *tamże*, 204.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, 204.

<sup>17</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979, 12.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, 12.

obecne" (*Vorhandenen*)<sup>19</sup>. Wszelkie zresztą tradycyjne antropologie przeoczały zupełnie ontologiczną swoistość bytu ludzkiego i koncentrowały się wyłącznie na podkreślaniu wyjątkowości jego ontycznej (tj. bytowej) „natury”. Aby przeto uchronić wypracowywaną przez siebie analitykę bycia bytu ludzkiego (*Dasein*) od niebezpieczeństwa potraktowania jej jako jeszcze jednej ontycznej antropologii, wprowadza Heidegger termin *Dasein*. Otóż *Dasein* to konkretny byt ludzki, którym my sami zawsze jesteśmy<sup>20</sup>, lecz ujęty wyłącznie od strony (właściwego tylko jemu) ukonstytuowania co do bycia na sposób egzystencji. Istota tak ujętego bytu ludzkiego (*Dasein*) nie leży przeto w jego ontycznej naturze, np. w jego „rozumności”, lecz w fakcie, że jego bycie zostało wydarzone na sposób egzystencji<sup>21</sup>.

Egzystencja wiąże się najściślej z rozumieniem bycia, albowiem jest ona w ogóle możliwa — wskazywał Heidegger — tylko na gruncie rozumienia bycia<sup>22</sup>. To zaś nie oznacza nic innego jak tylko to, że człowiek (*Dasein*) zawsze w jakiś sposób i z jakąś wyrażnością rozumie siebie w swoim byciu<sup>23</sup>. Rozumienie to jest zawsze nastrojowe<sup>24</sup>, czyli jest ono zawsze uwarunkowane jakimś konkretnym nastrojem, w jaki oto popadł był byt ludzki. W „świecie” takiego nastroju człowiek spontanicznie odkrywa sposób bycia napotkanego oto bytu, a także on sam wówczas spontanicznie „jest” na sposób określonej możliwości swojego bycia. W tym też właśnie, że on wówczas spontanicznie podejmuje określone możliwości swego bycia ze względu na napotkany i odkryty w nastroju byt, ujawnia się wyraziście, że on te możliwości bycia rozumie jako swoje.

A zatem podejmować spontanicznie określone sposoby bycia oraz rozumieć je jako swoje własne, to — zdaniem Heideggera — dokładnie to samo. Te podejmowane spontanicznie przez człowieka sposoby bycia są jego „możliwościami bycia” albowiem za każdym razem gdy podejmuje on jedne sposoby bycia, pomija zarazem nieuchronnie inne. Żadnego też z podejmowanych przez siebie sposobów bycia podjąć on nie musi, lecz tylko może.

W tym spotanicznym podejmowaniu („projektowaniu”) coraz to innych nasuwających się mu kolejno, możliwości bycia ujawnia się wyraziście, że człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu „chodzi o” wszelkie jego możliwości bycia, aby je spełniać. Jednakże każdy poszczególny byt, który on napotyka, zostaje za każdym razem nastrojowo odkryty jako to, ze względu na co podejmuje on spontanicznie określone — tylko takie a nie inne — możliwości swego bycia. Innymi słowy: napotkany przez człowieka w nastroju byt umożliwia mu spontaniczne podjęcie pewnych tylko, określonych możliwości jego bycia. Uniemożliwia mu tym samym podjęcie innych możliwości, ponieważ nie daje mu żadnego oparcia do ich spełnienia. Nigdy więc człowiek (*Dasein*) nie może być na sposób całkowicie dowolnych — a tym bardziej wszelkich —

<sup>19</sup> Por. E. Stein, *Martin Heideggers Existenzialphilosophie*, w: *Edith Steins Werke*, Bd. VI, Louvain—Freiburg 1962, 71.

<sup>20</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, 48.

<sup>21</sup> Por. *tamże*, 42.

<sup>22</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, 205.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, 12.

<sup>24</sup> Por. *tamże*, 142.

możliwości swego bycia względem napotkanego oto przez siebie bytu.

W ten sposób każdy napotkany przezeń byt, dając mu okazję (oparcie) dla spontanicznego spełnienia niektórych tylko możliwości jego bycia, odsyła go jakby zarazem do innych bytów, w oparciu o które mógłby on (stopniowo) podejmować coraz to inne możliwości swego bycia. Wszak człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi o całość jego możliwości bytowania, nie zaś tylko o niektóre z tych możliwości.

Zapytajmy obecnie: cóż wynika z tego faktu, że człowiek (*Dasein*), będąc zawsze zatroskany o całość swoich możliwości bycia, spełnia za każdym razem, tj. w oparciu o kolejno przez siebie napotkany byt, niektóre tylko ze swoich możliwości bycia? Otóż, z tego zdaje się wynikać, że ów napotkany kolejno byt odsyła go jakby za każdym razem do wszelkich innych bytów, gdyż tylko w oparciu o całość bytu mógłby o stopniowo spełniać wszystkie swoje możliwości bycia, o które mu przecież chodzi. Byty ujawniają się zatem zatroskanemu o swoje możliwości bycia człowiekowi (*Dasein*) jako zawsze już jakby zawarte w pewnej „sieci odesłań”. Tę sieć czy też strukturę odesłań ontologicznych (tj. odesłań ze względu na całość możliwości bycia człowieka), określa Heidegger słowem *Bewandtnis*. Natomiast całość tej sieci (struktury) odesłań wyraża on słowem *Bewandtnisganzheit*<sup>25</sup>. Zarazem zaś ta całość sieci (struktury) ontologicznych odesłań, która jest jakoś współodkryta przez człowieka w każdym zatroskanym odkrywaniu bycia poszczególnego bytu, jest również określana przezeń jako „świat” (*Welt*). Jest to — jak widać — termin ontologiczny. Wszelkie bowiem możliwości bycia które człowiek (*Dasein*) spełnia w oparciu o napotkany i odkryty nastrojowo byt, są zawsze przezeń spełniane na gruncie owej całości odesłań, którą jest „świat”. Z tego to właśnie powodu wszelkie możliwości bycia, które człowiek spontanicznie podejmuje w oparciu o napotkany i odkryty nastrojowo byt, określa Heidegger jako jego możliwości bycia-w-świecie. Odpowiednio do tego każdy poszczególny byt, który człowiek napotyka i odkrywa nastrojowo jako już zawarty w owej ontologicznej całości odesłań, to dla innego „byt wewnętrzzwiątowy” (*das innerweltlich Seiende*).

Tak więc człowiek (*Dasein*), ilekroć odkrywa bycie napotykanego przez siebie bytów, tylekroć odkrywa to ich bycie jako ich bycie-wewnątrzświatowe, które polega na byciu-oparciem dla spontanicznego podejmowania przezeń określonych możliwości bycia-w-świecie. Podejmując spontanicznie te możliwości bycia ujawnia on tym samym, że je rozumie jako swoje własne możliwości bycia-w-świecie.

##### 5. ROZJAŚNIENIE WEWNĘTRZNEJ MOŻLIWOŚCI ROZUMIENIA BYCIA

Obecnie, po wyjaśnieniu tego, w jaki to sposób pojmował Heidegger właściwe człowiekowi (*Dasein*) rozumienie bycia, możemy już powrócić do zasadniczego toku naszych analiz. Jak pamiętamy, idzie nam tutaj przede wszystkim o rozjaśnienie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia: dzięki czemu rozumienie bycia jest dla człowieka w ogóle możliwe?

Otóż, na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż właściwą odpowiedź narzuca już nam jakby sam tok analiz, przeprowadzonych w poprzednim punkcie. Wszak byt ludzki (*Dasein*) zawsze rozumie

<sup>25</sup> Por. *tamże*, §§ 17 i 18.



swoje bycie, tj. spontanicznie podejmuje określone możliwości bycia, w oparciu o napotykanie przez siebie i nastrojowo odkrywane byty wewnętrznieświatowe. To zaś oznacza, że byt ludzki (*Dasein*) tylko dlatego może spontanicznie podjąć te określone możliwości swego bycia, ponieważ już uprzednio odkrył on byłe sposoby bycia napotkanych oto przez siebie bytów. Odkrył mianowicie, że one „są” mu poręczne do bycia na sposób owych, spontanicznie przezeń podejmowanych, określonych możliwości bycia-w-świecie. Tego zaś rodzaju odkrywanie sposobu bycia napotkanych bytów dokonuje się — zdaniem Heideggera — dzięki nastrojom codziennego zatroskania. Wydawałoby się więc, iż właściwa odpowiedź na nasze pytanie powinna być następująca: rozumienie bycia, tj. spontaniczne podejmowanie określonych możliwości bycia-w-świecie, jest dla człowieka (*Dasein*) możliwe tylko dzięki nastrojom, w które na co dzień popada.

Chociaż kierunek powyższej odpowiedzi wydaje się być trafny, to przecież odpowiedź ta wymaga jeszcze dalszego pogłębienia. To zaś należne pogłębienie uzyskuje się wskazując, że każdorazowe znajdowanie się (czyli: bycie) bytu ludzkiego (*Dasein*) w jakimś nastroju nie jest nigdy jego własnym dziełem. Jest on bowiem bytem skazanym (odkąd tylko w ogóle „jest”) na bycie-popadającym w rozmaite zmienne nastroje.

Będąc już zawsze skazanym na bycie-podlegającym nastrojom, jest on tym samym skazany na bycie-nastrojowo-odkrywającym sposób bycia napotykanego przez siebie bytów. To zaś ostatecznie oznacza, iż byt ludzki (*Dasein*) zawsze bytuje jako już skazany na bycie-spontanicznie-podejmującym określone możliwości swego bycia-w-świecie w oparciu o odkryte przez siebie nastrojowo byty. Można by też to wyrazić nieco inaczej, mówiąc, że bytuje in zawsze jako już skazany na rozumienie bycia.

Dochodzimy w ten sposób do ustalenia podstawowego faktu ontologicznego, że właściwe bytowi ludzkiemu bycie na sposób rozumienia bycia nigdy nie było i nie będzie sprawą jego swobodnej decyzji. Człowiek (*Dasein*) — powie Heidegger — jest bytem rzuconym w bycie-projektującym (tj. w bycie-spontanicznie-podejmującym) własne możliwości bycia, czyli jest on bytem rzuconym w bycie-już-rozumiejącym-bycie<sup>26</sup>.

Tak oto uzyskaliśmy należyte pogłębione wyjaśnienie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przez byt ludzki. Okazało się oto, iż rozumienie bycia tylko dlatego jest dla niego możliwe, ponieważ jest on bytem skazanym na bycie-rozumiejącym-bycie, czyli na bycie-spontanicznie-podejmującym (projektującym) nasuwające mu się kolejno możliwości własnego bycia-w-świecie. Tak długo on przeto „jest” czyli tak długo on egzystuje, jak długo podejmując możliwości swego bycia — rozumie je.

Nasuwa się jeszcze obecnie pytanie: jakie to wszystko posiada znaczenie dla uchwycenia związku, jaki zachodzi pomiędzy problemem bycia a problemem istoty skończoności w człowieku? Otóż właśnie w tym fakcie absolutnej niemocy człowieka (*Dasein*) wobec własnego bycia-wydanym-byciu na sposób rozumienia bycia, ujawnia się przejrzystość, że podstawowym ukonstytuowaniem bytu ludzkiego co do bycia

<sup>26</sup> Por. tamże, 144. Zob. też: A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970, 87 i n.

jest skończoność<sup>27</sup>. Z tego to powodu rozumienie bycia należy uznać za najbardziej wewnętrzną istotą skończoności w człowieku<sup>28</sup>.

Wraz z powyższym stwierdzeniem, że rozumienie bycia jest najbardziej wewnętrzną istotą skończoności w człowieku, uzyskaliśmy wreszcie rozstrzygnięcie na temat tego, czy — oraz — w jaki sposób problem bycia pozostaje w istotowym odniesieniu do istoty skończoności w człowieku. Okazało się oto bowiem, że rozumienie bycia, jako ten sposób bycia, na który byt ludzki już zawsze jest skazany, stanowi najbardziej wewnętrzną istotą skończoności w człowieku.

Na podstawie tej — najbardziej wewnętrznej — istoty skończoności w człowieku ugruntowana jest metafizyka. Oznacza to, że metafizyka jest ugruntowana na podstawie, którą jest rozumienie bycia czyli ontologia. Tego rodzaju ugruntowanie metafizyki wydaje się być czymś jakby oczywistym. Wszak metafizyka zajmuje się wyłącznie wszelkim bytem jako takim<sup>29</sup>. Wszelki zaś byt jest pojmovalny jako taki, tj. jako właśnie „będący”, tylko na gruncie już uprzedniego rozumienia samego bycia<sup>30</sup>.

#### 6. PYTANIE O POSTAĆ ROZUMIENIA BYCIA, KTÓRA JEST PODSTAWĄ UGRUNTOWANIA METAFIZYKI

Wiadomo już nam, że — zdaniem Heideggera — rozumienie bycia jest zawsze nastrojowe<sup>31</sup>. Oznacza to, że jest ono zawsze „nastrojone” jakimś konkretnym nastrojem. Nastroje te są zmienne mogą się odmieńać i psuć. Wskazuje to jednak tylko na fakt, że człowiek (*Dasein*) za każdym razem już jest w jakimś nastroju<sup>32</sup>.

Rozumienie bycia posiada zatem swoje rozmaite konkretne odmiany (*modi*), zależnie od tego, jakim to nastrojem zostało ono nastrojone. Okoliczność ta stawia obecnie przed nami pytanie: jaka to konkretna postać (odmiana) rozumienia bycia stanowi podstawę ugruntowania metafizyki?

Otóż zdaje się nie ulegać wątpliwości, że powinno to być rozumienie bycia jako takiego. Wszak metafizyka docieka — jak podkreślał Heidegger — wyłącznie bytu jako takiego. Wszelki zaś byt jest, jako taki, pierwotnie pojmovalny tylko na gruncie już uprzedniej dostępności (zrozumiałości) bycia jako takiego. Jakimże to jednak nastrojem byłoby nastrojone tego rodzaju rozumienie bycia? Czy do tego wystarcza któryś z tych nastrojów, jakie są udziałem człowieka (*Dasein*) w codzienności jego bytowania?

Poszukując odpowiedzi na te pytania należy najpierw przyjrzeć się uważnie Heideggerowskim nastrojom codziennego zatroskania. Uczynimy to wychodząc od przykładu analizowanego przez Heideggera<sup>33</sup> nastroju strachu (*Furcht*).

Otóż, ogarnięty strachem człowiek (*Dasein*) spontanicznie odkrywa bycie napotkanego oto przez siebie bytu jako bycie-zagrażającym jego

<sup>27</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 206.

<sup>28</sup> Por. tamże, 207.

<sup>29</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 195.

<sup>30</sup> Por. tamże, 195.

<sup>31</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 142.

<sup>32</sup> Por. tamże, 134.

<sup>33</sup> Por. tamże, 140—142.

własnym możliwościom bycia-w-świecie, o które się troszczy. Odkrywając to, człowiek jest wówczas spontanicznie na sposób bycia-tak-a-tak-zachowującym się, aby chronić swoje bycie przed tym, co właśnie odkrył jako będące-dlań-groźnym. Te określone, spontanicznie przez człowieka podejmowane sposoby bycia-zachowującym-się „ze względu na...” (*Worumwillen*), to jego rozmaite możliwości bycia-w-świecie w oparciu o odkryty w nastroju strachu byt.

Podobnie jak nastrój strachu, również każdy inny nastrój codziennego zatroskania, odkrywając człowiekowi sposób bycia napotkanego przezeń bytu, współodkrywa mu zarazem jego własny sposób bycia, polegający właśnie na owym spontanicznym podejmowaniu określonych możliwości bycia-w-świecie ze względu na ten byt.

Podstawowy sposób bycia bytów, odkrywany przez człowieka będącego w jakimś nastroju codziennego zatroskania, określał Heidegger jako ich „poręczność-do-bycia” (*Zuhandenheit*)<sup>34</sup>. Wszelki bowiem byt, który człowiek wówczas napotyka, odkrywa on jako będący-poręcznym-mu-do-bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie. Wszak byt ten jest dla niego wtedy oparciem w spontanicznym podejmowaniu przezeń owych określonych możliwości bycia.

Jak długo zatem człowiek „jest” w nastrojach codziennego zatroskania, tak długo pozostaje dla niego jakby zasłonięte bycie jako takie napotykanym przezeń bytów. Jest ono mianowicie dla niego jakby przesłonięte odkrywaniem wówczas przezeń ich byciem na sposób „poręczności”. Aby więc człowiekowi (*Dasein*) mogło zostać udostępnione bycie jako takie wszelkiego bytu, musi on w pewien sposób zostać jakby „wyrwany” z nastrojów codzienności i z uwarunkowanych nimi sposobów codziennego bytowania. Otóż coś takiego — twierdzi Heidegger — dokonuje się nad rzeczywiste, ilekroć człowiek (*Dasein*) zostanie ogarnięty przeraźliwością nastroju trwogi. W nastroju tym bowiem wszelki byt — wraz z jego własnym ludzkim bytem — wyslizguje się mu, odmawia mu oparcia<sup>35</sup> dla spontanicznego podejmowania przezeń jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie. Oznacza to właśnie, iż w nastroju trwogi człowiek (*Dasein*) nie może już być w sposób charakterystyczny dla swego codziennego bytowania. Bytuje on wtedy natomiast samym tylko byciem-przytomnym owemu totalnemu wyslizgiwaniu się mu wszelkiego bytu.

Najważniejsze jednak jest dla nas to, iż w nastroju trwogi zostaje ujawnione człowiekowi (*Dasein*) bycie wszelkiego bytu jako takie. Gdy bowiem wówczas wszelki byt — wraz z jego własnym bytem — wyslizguje się mu jako oparcie, i popada przez to dla niego w całkowitą bezznaczeniowość, wtedy dopiero ujawnia się wyraziście, że przecież ten byt w całości nadal — mimo wszystko — „jest”!

To bycie wszelkiego bytu, ujawnione stwożonemu człowiekowi (*Dasein*) jako odarte z wszelkiego znaczenia dla jego własnych możliwości bycia-w-świecie i przez to całkowicie niezrozumiałe, jest właśnie byciem jako takim. Trwoga więc rzeczywiste jest tym nastrojem, który je udostępnia człowiekowi. Dopiero też na gruncie tej pierwotnej dostępności bycia jako takiego, wszelki byt staje się — jako taki — pierwotnie pojmowalny. Trwoga jest przeto tym nastrojem podstawowym, który nastraja rozumienie bycia jako takiego, na podstawie którego ugruntowana jest metafizyka.

<sup>34</sup> Por. *tamże*, 71. Zob. też cały § 15.

<sup>35</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmargen*, *op. cit.*, 9.

## 7. NICOŚĆ JAKO PIERWOTNA POSTAĆ SAMEGO BYCIA

Rozważania poprzedniego punktu ukazały nam, iż — zgodnie z koncepcją Heideggera — jedynie nastroj trwogi, który niekiedy opada człowieka, zdolny jest mu ujawnić w sposób pierwotny bycie jako takie wszelkiego bytu. Jednakże w związku z tym nasuwa się obecnie jeszcze pytanie: w jakiej to postaci owo bycie jako takie zostaje mu wówczas udostępnione? Przyjrzyjmy się więc bliżej tej sprawie.

Strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) nadal chodzi o własne bytowanie, tj. o własne możliwości bycia-w-świecie. Właściwy nastrojowi trwogi koloryt przejmującej grozy sprawia, iż to zatroskanie o własne bycie staje się dlań wyjątkowo dramatyczne. Żaden jednak byt nie pozwala się odkryć strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) jako to, co go trwoży, i w oparciu o co mógłby on spontanicznie podejmować takie sposoby swego bycia, aby — dzięki temu — chronić swoje bycie przed straszliwością groźby czającej się w trwodze.

Wszelki byt — pod tym względem — cofa się jakby przed nim, odmawia mu jakiegokolwiek oparcia<sup>36</sup>. W tym wysłizgiwaniu się wszelkiego bytu jako oparcia, którego strwożony człowiek tak dramatycznie wówczas potrzebuje, pozostaje tylko to jedno: „żadne oparcie” (*kein Halt*)<sup>37</sup>. Trwoga ujawnia zatem bycie jako takie wszelkiego bytu pod postacią bycia-żadnym-oparciem dla strwożonego człowieka. Otóż można to samo wyrazić jeszcze inaczej, wskazując, iż w postaci tego „żadnego oparcia” ujawnia się pierwotnie nicość. Ona to jest właśnie źródłem tej straszliwej groźby którą promieniuje jakby nastroj trwogi.

Strwożony człowiek tylko dlatego może odkryć nicość — jako nicość oparcia — gdyż na takie oparcie jest on już zawsze *a priori* wrażliwy. Albowiem w swym codziennym zatroskaniu o własne możliwości bycia-w-świecie potrzebuje on bytów, aby w oparciu o nie móc spontanicznie podejmować określone możliwości swego bycia-w-świecie, tj. aby w ogóle móc egzystować. Jednakże w nastroju trwogi wszelki byt popada dla niego w całkowitą bezznaczeniowość pod tym względem. Był ten nie znika, lecz jego znaczenie dla człowieka (*Dasein*) jako możliwe oparcie dla spontanicznego podejmowania (projektowania) określonych możliwości bycia-w-świecie, ulega totalnemu zniszczeniu.

Nicość nie pojawia się człowiekowi (*Dasein*) tak jakby obok wyslizgującego się mu bytu w całości, lecz nadchodzi ona właśnie w tym wyslizgiwaniu się mu wszelkiego bytu jako oparcia, które on potrzebuje, by być na sposób codziennej egzystencji. Dlaczego to jednak nicość, ujawniająca się jako nicość oparcia, stanowi pierwotną postać samego bycia: bycia jako takiego?

Otóż, gdy byt w całości wyslizguje się strwożonemu człowiekowi, tj. gdy traci dla niego całkowicie znaczenie jako oparcie (którego człowiek potrzebuje), nie znika przez to całkowicie. Ten byt w całości nadal „jest”. Lecz nastrojony trwożą człowiek odkrywa, że ten byt w całości bytuje już tylko na sposób bycia-nicością-oparcia. Bycie to jest całkowicie niezrozumiałe z punktu widzenia codziennego zatroskania człowieka (*Dasein*), w którym chodzi mu wszak zawsze o to, aby w oparciu o napotykanne byty spontanicznie podejmować określone możliwości bycia, i aby tak rozumieć siebie w swoich własnych możliwościach bycia-w-świecie. Skoro w oparciu o nicość-oparcia niemożliwe jest dla

<sup>36</sup> Por. *tamże*, 9.

<sup>37</sup> Por. *tamże*, 9.

człowieka podjęcie (projektowanie) jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie, jedyną możliwością, która dlań wtedy jeszcze pozostaje, jest możliwość skrajnie przeciwna względem jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie. Jest to mianowicie możliwość własnej niemożliwości bycia na sposób jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie<sup>38</sup>. Mówiąc nieco inaczej: w oparciu o nicosć strwożony człowiek (*Dasein*) wybiega jakby ku najbardziej własnej, a zarazem najbardziej skrajnej możliwości swego bycia — projektując ją, tzn. rozumiejąc jako swoją własną<sup>39</sup>. Jest to bowiem wybieganie ku stałe czyhającej na człowieka śmierci, która jest wszak niemożliwością jakiegokolwiek egzystowania<sup>40</sup>.

#### 8. JAWNOŚĆ BYCIA POD POSTACIĄ NICOŚCI ŹRÓDŁEM METAFIZYKI

Fakt, że bycie jako takie ujawnia się pierwotnie człowiekowi (*Dasein*) pod postacią nicości, posiada doniosłe konsekwencje dla możliwości metafizyki. Albowiem fakt ten warunkuje owo wyłączone zafascynowanie wszelkim bytem jako takim, które — zdaniem Heideggera — zawsze było najbardziej charakterystyczną cechą metafizycznych dociekań.

W jakież to zatem sposób, na gruncie pierwotnej jawności bycia jako takiego pod postacią nicości, „dzieje się” metafizyka jako to wyłączone zafascynowanie wszelkim bytem jako takim? Otóż metafizyka — uważał Heidegger — „dzieje się” jako taka dzięki nicości. Albowiem nicość, ujawniająca się pierwotnie w trwodze wraz z wysłizgiwaniem się bytu w całości, jest otchłanią przerażenia. Tą swoją otchłanną przerażliwością odpycha ona jakby od siebie byt przytomny (*Dasein*), zmusza go jakby do cofnięcia się. Takie zaś cofnięcie się od nicości dokonywać się może jedynie ku bytom<sup>41</sup>. Heidegger tak o tym pisał: „Nicosć nie przyciąga do siebie, przeciwnie, jest z istoty swej odpychająca. Ale jej odpychanie jako takie (...) odsyła do bytu, (...) o całkowicie odpychające odesłanie do bytu (...) jest istotą nicości: nicościowaniem”<sup>42</sup>.

Nicosć, spychając ludzkie bycie-przytomne (*Dasein*) ku bytom, kontrastuje się sama z owymi bytami. Ujawnia je przez to jako to, co jest absolutnie inne niż nicosć<sup>43</sup> — jako to, co nieodpychające i nie będące otchłanią przerażenia. Tak oto nicosć, przez swoje kontrastowanie się z wszelkim bytem, ujawnia dopiero ów byt w całej jego osobliwości, która dotychczas była dla człowieka jakby przesłonięta<sup>44</sup>. Osobliwość ta polega na tym, że wszelki byt jest tym, co fascynująco inne niż nicosć. To właśnie stanowi powód tak charakterystycznego dla metafizyki wyłącznego zaabsorbowania wszelkim bytem jako takim.

Osobliwość bytu jako takiego jest normalnie, tzn. w codzienności bycia, zupełnie jakby zasłonięta dla człowieka. Gdyż w jego codziennym zatroskaniu byty są mu ujawniane nie jako takie, lecz jedynie na sposób oparcia, którego on potrzebuje dla spontanicznego podejmowania określonych możliwości swego bycia-w-świecie. Dlatego w codzienności swego bycia byt ludzki (*Dasein*) nie jest zdolny uprzytomnić sobie, iż wszelki byt jako taki, gdy zostanie ujęty w sposób prawdziwie źró-

<sup>38</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., 250.

<sup>39</sup> Por. tamże, § 53, zwłaszcza ss. 262 i n.

<sup>40</sup> Por. tamże, 262.

<sup>41</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., 11.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, Warszawa 1977, 44.

dłowy, okazuje się być tym co fascynująco inne względem przerażającej otchłani nicości.

Pierwotne uprzytomnienie sobie tego staje się dla człowieka (*Dasein*) możliwe dopiero dzięki nastrojowi trwogi, który stawia jakby ludzkie bycie-przytomne-wsłizgiwaniu się wszelkiego bytu, wobec samej nicości. „W jasnej nocy nicości trwogi — pisał Heidegger — powstaje dopiero pierwotna otwartość (*Offenheit*) bytu jako takiego; że jest on bytem, nie zaś nicością. To przez nas wypowiedziane „nie zaś nicością” nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz tym, co poprzedzając umożliwia w ogóle jawność bytu. Istota tej pierwotnie nicościującej nicości polega na tym, że ona (to) dopiero stawia *Da-sein* wobec bytu jako takiego. Ludzkie *Dasein* może postępować ku bytowi oraz wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się (mu) nicości”<sup>45</sup>.

Otóż, skoro pierwotna jawność nicości powinna być uznana — zgodnie z tokiem wywodów Heideggera — za źródło podstawowego pojęcia metafizyki, tj. pojęcia bytu jako takiego, to tym samym jawność ta winna być uznana za źródło samej metafizyki. Wszak byt jako taki stanowi zawsze wyłączny przedmiot jej dociekań.

## 9. ROZJASNIENIE POWODU PROBLEMATYCZNOŚCI METAFIZYKI

Wiadomo już nam z treści poprzedniego punktu, że — zgodnie z tokiem analiz Heideggera — odpychająca przeraźliwość nicości spycha jak gdyby byt przytomny (*Dasein*) ku bytom, ujawniając je przez to w sposób pierwotny jako to, co jest fascynująco inne niż nicość. To pierwotne kontrastowanie się nicości z bytami zapoczątkowuje — jak już wiemy — „dzianie się” metafizyki z jej wyłącznym zafascynowaniem wszelkim bytem jako takim.

Jednakże wraz z tą wyjątkową fascynacją wszelkim bytem zostaje zapoczątkowany codzienny sposób bycia bytu egzystującego (*Dasein*), który Heidegger określa jako „upadanie (na byty)” (*Verfallen*). Cechą charakterystyczną tego codziennego sposobu bycia człowieka jest zupełne zapomnienie pierwotnego doświadczenia bycia pod postacią nicości. Zapomnienie to zostało niejako wymuszone przepastną przeraźliwością nicości, spychającą ludzkie bycie-przytomne (*Dasein*) ku bytom i tak ujawniającą pierwotnie ich fascynującą osobliwość. Wydaje się więc, że gdyby bycie jako takie nie ujawniało się pierwotnie człowiekowi pod postacią nicości, lecz w jakiejś innej — nie tak straszliwej i odpychającej — postaci, wówczas nie pogrążałoby ono siebie samo w zapomnienie.

Zarówno więc fascynacja wszelkim bytem jako takim, jak też i zapomnienie pierwotnego doświadczenia bycia pod postacią nicości, wymuszone są jakby przez samą nicość. Wygląda więc na to, iż owa wyłączna fascynacja wszelkim bytem, oraz zapomnienie bycia jako *Nic*, stanowią tylko dwa różne aspekty tej samej sytuacji, zapoczątkowanej różnicowaniem się nicości z bytami. Dlatego to właśnie udziałem metafizyki w toku jej dziejów jest nie tylko wyłączne zaabsorbowanie

<sup>43</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., 102.

<sup>44</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, op. cit., 44.

<sup>45</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., 11 i n.

wszelkim bytem jako takim, lecz i zapomnienie pierwotnego doświadczenia samego bycia pod postacią nicości.

Zapomnienie to piętnuje metafizykę — i w ogóle wszelkie metafizyczne dociekanie — notoryczną problematycznością. Wszak wszelki byt, który jest wyłącznym przedmiotem jej dociekań, jest jako taki w ogóle pojmowalny tylko na gruncie już uprzedniej jawności (zrozumiałości) bycia jako takiego. Dlatego to właśnie wymuszone przez samą nicość zapomnienie pierwotnego doświadczenia bycia pod postacią nicości, pogrąża nieuchronnie wszelki byt jako taki w mrok niezrozumiałości.

Źródłowa niezrozumiałość wszelkiego bytu jako takiego była przeto z konieczności od początku udziałem metafizyki. Mając to wszystko na uwadze, można powiedzieć za Heideggerem, iż w postaci dyscypliny zwanej „metafizyką” zastygło jakby ostatecznie to, co stanowiło już w starożytnej greckiej filozofii (zwłaszcza u Arystotelesa) problem właściwego filozofowania: czym właściwie jest wszelki byt jako taki<sup>46</sup>. Metafizyka jest jakby zastygłym pytaniem tego rodzaju i jej problematyczność wypływa — jak to było wyżej widoczne — z tego samego źródła, co ona sama. Używając tradycyjnego języka można by powiedzieć, iż problematyczność przynależy najściślej do samej natury „wiedzy” zwanej metafizyką.

Fakt iż nicość, ujawniająca się pierwotnie w trwodze jako postać samego bycia jest w metafizyce zapomniana, sprawia, że metafizyka ujmuje ją zawsze w sposób nieźródłowy. Ujmuje ją mianowicie nie ze względu na samo bycie — którego nicość jest wszak pierwotną postacią — lecz ze względu na byt. Dlatego to właśnie metafizyka tradycyjnie ujmowała nicość na sposób przeciwieństwa wszelkiego bytu, tj. jako nie-byt. Natomiast dogmatyka chrześcijańska — wskazywał Heidegger — pojmuje nicość jako całkowitą nieobecność bytu pozaboskiego (stworzonego). Nicość zostaje więc tam ujęta jako przeciwieństwo właściwego Bytu — czyli jako przeciwieństwo Bytu Boskiego (*Summum Ens*)<sup>47</sup>.

Heidegger wskazywał również, iż z faktu zapomnienia w metafizyce źródłowej nicości (czyli pierwotnej postaci samego bycia) wyrasta przede wszystkim tzw. podstawowe pytanie metafizyczne. Zostało ono niegdyś sformułowane przez Leibniza, a potem było powtórzone jeszcze przez Schellinga<sup>48</sup>. Pytanie to brzmi: dlaczego jest raczej coś niżli nic?

Otóż w pytaniu tym nicość została *explicite* ujęta w sposób nieźródłowy, tj. nie ze względu na samo bycie, lecz ze względu na byt, a mianowicie jako przeciwieństwo bytu. Została ona w nim ujęta jako „niby-coś”, co jest — w pewnym sensie — równoważne bytowi. Dlatego pytanie to dopytuje się o rację (przyczynę) istnienia raczej bytu aniżeli nicości, tak, jak gdyby racja istnienia bytu mogła stanowić równie dobrze rację istnienia nicości. W ten sposób pierwotny związek nicości z samym byciem został w powyższym pytaniu całkowicie zapoznany.

Wszystko to razem wskazuje, że podstawowe pytanie metafizyczne wyraziście ujawnia samą istotę metafizyki, tj. konstytutywny dla niej fakt zapomnienia źródłowego ujęcia nicości jako postaci (pierwotnej)

<sup>46</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., 199.

<sup>47</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., 16.

samego bycia. Lecz przecież to zapomnienie, panujące w tym pytaniu, zostało wymuszone przez samą nicłość: przez jej bezmierną, odpychającą przeraźliwość. Dlatego możemy powiedzieć za Heideggerem, że podstawowe pytanie metafizyczne — „dlaczego jest raczej coś niżli nic?” — jest tym szczególnym pytaniem człowieka które sama źródłowa nicłość w nim wymusza<sup>48</sup>.

Nicość wymusza go jednak w taki sposób, że zostaje ono — względem źródłowo ujętego stanu rzeczy — źle postawione. Stało się to pod ukrytą presją źródłowej nicości, która swą przepastną przeraźliwością sama siebie pogrąża w zapomnienie. Dlatego problematyczność tego pytania — tak, jak problematyczność wszelkich pytań metafizycznych — posiada charakter notoryczny. Taka jest też problematyczność samej metafizyki. W myśleniu, które dzięki trwodze zostaje jakby znowu przywiedzione przed pierwotne oblicze nicości (bycia), dokonuje się przewyciężenie (czy też rozproszenie) owej problematyczności. Dzięki niemu metafizyka otrzymuje wreszcie swoje ontologiczne ugruntowanie.

#### 10. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA HEIDEGGEROWSKIEGO UJĘCIA PROBLEMATYCZNOŚCI METAFIZYKI

Obecnie idzie tutaj jeszcze o próbę wskazania tych podstawowych założeń, które jako idee przewodnie decydująco wpłynęły na właściwy Heideggerowi sposób ujęcia problematyczności metafizyki. Otóż takim, najbardziej chyba podstawowym założeniem ożywiającym jego myślenie, wydaje się być metaforyczna idea bycia jako światła. Metafora ta „daje nam do myślenia” czym jest bycie jako takie na przykładzie fizycznego światła, na które jesteśmy otwarci dzięki posiadaniu cielesnych oczu. Podobnie bowiem jak dzięki światłu, które wydobywając z mroku rozmaite przedmioty ujawnia nam je jako takie, tak również dzięki byciu wszelki byt zostaje nam pierwotnie ujawniony w swoim „że (on) jest”, czyli zostaje nam ujawniony jako „będący”.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że ta idea (metafora) bycia jako światła była jakoś trwale obecna w myśleniu Heideggera, a nawet w późniejszych jego przemyśleniach jak gdyby się jeszcze mocniej uwydatniła. Wszak, zgodnie z tymi późniejszymi przemyśleniami Heideggera, bycie — tak jak światło — samo siebie ujawnia tylko w ten sposób, że coś inego (tj. byt) wychodzi dzięki niemu na jaw. Podobnie też jak światło, bycie nie absorbuje na sobie uwagi człowieka, „cofa się” jakby poza to, co dzięki niemu zostało wysunięte na pierwszy plan.

Szukając genealogii tej metafory bycia jako światła, należałoby — jak się wydaje — cofnąć się co najmniej do treści VII Księgi *Państwa* Platona. Lecz przecież nie była to jedyna idea przewodnia, kształtująca sposób Heideggerowskiego myślenia o metafizyce. W myśleniu tym bowiem idea bycia jako światła splotała się ściśle z ideą pewnego rodzaju tożsamości bycia oraz nicości. Polegała ona na tym (ta tożsamość), że bycie jako takie ujawnia się pierwotnie człowiekowi tylko pod postacią nicości. Gdy idzie z kolei o genealogię tej drugiej idei, to Heidegger sam wyraźnie wskazywał na istnienie podobnej tożsamości bycia i nicości w dialektyce Heglowskiej<sup>49</sup>. Podobieństwo to zdaje się rzeczy-

<sup>48</sup> Por. K. Löwith, *Heidegger — Denker in dürftigen Zeit*, Göttingen 1965, III Aufl., 25.

<sup>49</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, op. cit., 47.



wiście sięgać dość daleko. Przyjrzyjmy mu się więc nieco bliżej. Otóż — jak pamiętamy — według Heideggera początkiem filozofii jako metafizyki jest pierwotne różnicowanie się bycia oraz wszelkiego bytu, tj. pierwotna jawność bycia pod postacią nicości. Oznacza to, że u początku procesu stawania się filozofii jako metafizyki ma miejsce pierwotna nierozróżnialność bycia jako takiego oraz nicości. Otóż coś bardzo podobnego dzieje się u początku filozofii również według Hegla. Filozofia to dla niego czysta wiedza. W jej początku zawierają się równie pierwotnie bycie oraz nicość. Są one bowiem tym, co w podobny sposób jest jeszcze całkowicie nieokreślone<sup>51</sup>. Początek bowiem czystej wiedzy jest jeszcze nicością. Lecz jest on nicością tego rodzaju, z której powinno powstać coś, czyli byt. W ten sposób bycie tego czegoś jest już jakoś zawarte w początkowej nicości<sup>52</sup>, lecz zawarte jest tam jako (bycie) jeszcze całkowicie nieokreślone. Początek filozofii zawiera przeto — zdaniem Hegla — jedno i drugie, czyli bycie oraz nicość. Można więc za nim powiedzieć, że z punktu widzenia początku filozofii, czyste bycie oraz czysta nicość — w swej całkowitej jeszcze nieokreśloności — są jednym i tym samym<sup>53</sup>.

Z powyższymi dwiema ideami wiąże się jeszcze w myśleniu Heideggera idea nieprzekraczalnej różnicy, która zachodzi pomiędzy byciem (jako nicością), a wszelkim bytem. Fakt owej nieprzekraczalnej różnicy posiada zasadnicze znaczenie dla możliwości w ogóle filozofii jako metafizyki. Gdyby bowiem nie było pierwotnego różnicowania się bycia (jako nicości) z wszelkim bytem, nie byłaby możliwa ani wyłączna fascynacja wszelkim bytem jako takim, ani też zapomnienie pierwotnego doświadczenia bycia pod postacią nicości. Ponieważ zaś jedno i drugie jest konstytutywne dla metafizyki jako takiej, nie byłoby wtedy również samej metafizyki.

Bardzo interesujące naświetlenie sprawy genealogii tych trzech idei przewodnich Heideggerowskiego myślenia o metafizyce, zostało zaproponowane przez R. Schaeffler'a. Zwrócił on uwagę na fakt, że Heidegger — jeszcze jako uczeń gimnazjalny — czytał był książkę, ówczesnego katolickiego teologa i filozofa, Carla Braig'a pt. *O byciu. Zarys ontologii*<sup>54</sup>. Otóż Braig umieścił na początku tej książki motto wzięte z Bonawentury *Itinerarium mentis in Deum* (V, 3.4). Czytamy tam m.in.: „(Tak) jak oko, gdy zwracając się ku wielorakim zróżnicowaniom barw nie dostrzega samego światła (...), tak również oko naszego ducha nie zauważa samego bycia (*esse*), gdy kieruje się ono czy to na poszczególne bytujące, czy też na bytujące w całości (*entia particularia et universalia*) (...), chociaż tylko poprzez bycie wszystko inne ono natotyka (...). Oko naszego ducha (...) posiada wrażenie, które samo nie jest niczym do zobaczenia, podobnie też duch, który widzi czyste światło, ujmuje je jako to, co samo nie jest już niczym do zobaczenia”<sup>55</sup>.

Powyższy tekst — zdaniem R. Schaeffler'a — wiąże platońską metaforę światła z perspektywą transcendentálną oraz ontologiczną. Albowiem przez użytą w nim platońską metaforę światła zostało powie-

<sup>50</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., 17.

<sup>51</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*, Hamburg 1963, 57.

<sup>52</sup> Por. tamże, 58.

<sup>53</sup> Por. tamże, 67.

<sup>54</sup> C. Braig, *Vom Sein — Abriss der Ontologie*, Freiburg i. Br. 1896.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. V i VI.

dziane, że warunek możliwości widzenia (jawności zatem) czegokolwiek pozostaje już ze swej strony niespostrzegalny<sup>56</sup>. Światło — zgodnie ze słowami owego motta — tylko tak dalece staje się dla nas uchwytne, jak dalece oświetla ono rozmaite przedmioty, czyniąc je dla nas przez to w ogóle dostępnymi. Zarazem to duchowe światło, które stanowi warunek możliwości odnoszenia się człowieka do czegokolwiek, nie nazywa się już u Bonawentury „dobrem” — tak, jak to miało miejsce u Platona — lecz nazwane jest przezeń byciem (*esse*). W ten sposób podkreśla R. Schaeffler — pytanie filozofii transcendentnej, tj. pytanie o warunek jawności czegokolwiek dla człowieka, zostało w cytowanym tekście Bonawentury ukierunkowane ku odpowiedzi ontologicznej<sup>57</sup>. Zachodzi już tam jakoś istotowe powiązanie problematyki transcendentalnej z perspektywą ontologiczną.

Ponadto: w powyższym tekście Bonawentury mamy wyraźne rozróżnienie pomiędzy warunkiem wszelkiego widzenia (tj. wszelkiej jawności) a tym, co dzięki niemu staje się w ogóle spostrzegalne. Czy rozróżnienie to nie zapowiada już jakby tak mocno potem podkreślanej przez Heideggera tzw. różnicy ontologicznej, zachodzącej pomiędzy byciem a wszelkim bytem?<sup>58</sup>

Z kolei wskutek tego, że bycie — jak warunek możliwości poznania czegokolwiek — samo już nie jest żadnym przedmiotem poznania, dlatego ujawnia się nam ono zawsze jako „nic”<sup>59</sup>. Należy też podkreślić, iż cytowany tekst Bonawentury najwyraźniej ujmuje naturę bycia poprzez metaforę światła.

Można by te — naszkicowane tutaj — sugestie R. Schaeffler’a zbagatelizować utrzymując, że nazbyt poważnie traktuje on wpływ motta z owej wczesnej lektury gimnazjalisty Heideggera na ukształtowanie się zasadniczych idei przewodnich jego filozoficznego myślenia. Należy jednak pamiętać o tym, że Braig był człowiekiem, którego wpływ na myślenie Heideggera był zgoła wyjątkowy. Przyznawał to sam Heidegger. W swoich późniejszych wspomnieniach wymieniał spośród swoich nauczycieli tylko jednego: Braig’a<sup>60</sup>.

## DAS PROBLEM DER METAPHYSIK IN MARTIN HEIDEGGERS FRÜHEN PHILOSOPHIE

### Zusammenfassung

Das Thema der Überlegungen des vorliegenden Artikels könnte man in folgender Frage ausdrücken: In welcher Hinsicht und aus welchem Grunde betrachtete Heidegger die Metaphysik als problematisch schon in der frühen Periode seiner Philosophie?

Wenn man die Aussagen Heidegger näher analysiert, so scheint auf diese Frage komplexe Antwort sich zu ergeben: Vor allem — nach Heideggers Ansicht — wenn das Problem der Metaphysik wirklich originär aufgefasst wird, so enthüllt es seinen ontologischen Charakter.

<sup>56</sup> Por. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, 6.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, 7.

<sup>58</sup> Por. *tamże*, 7.

<sup>59</sup> Por. *tamże*, 7.

<sup>60</sup> Por. *tamże*, 3.

Die Ursache dessen, dass die Metaphysik problematisch ist, wäre das Vergessen der urtümlichen Erfahrung des Seins. Dieses Vergessen begleitet den Menschen (das Dasein) ständig in der Alltäglichkeit seines Seins. Das Vergessen wird sozusagen erzwungen durch die Art, auf welche das Sein als solches jedes Seienden urtümlich dem Menschen sich enthüllt. Es enthüllt sich ihm nämlich in der Gestalt des schrecklichen Nichts. Dies geschieht in der Stimmung voller Entsetzen der Angst. Das Nichts stösst sozusagen durch seine Schrecklichkeit das menschliche Dasein zu den Seienden. Dadurch kontrastiert es scharf mit den Seienden und enthüllt sie als solche, dass heisst als das, was absolut Anderes ist, als das Nichts. Auf diese Weise — dank dem Nichts — wird jegliches Seiende vom Menschen als solches überhaupt begriffen. Von da an ist das Seiende begrifflich als das, was faszinierend anders ist, als das Nichts. So beginnt — nach der Auffassung Heideggers — die Metaphysik in ihrer ausschliesslichen Faszinierung mit jeglichem Seienden als solchem. Aber so wird die Metaphysik zugleich problematisch. Denn das Nichts, indem es mittels seiner Schrecklichkeit das menschliche Dasein zu den Seienden stösst, versenkt sich selbst ins Vergessen, als die urtümliche Gestalt des Seins selbst. Das Vergessen aber des Nichts (als der urtümlichen Gestalt des Seins selbst) bedeutet Vergessen dieses Sachverhaltes, aufgrund dessen jegliches Seiende als solches — der Gegenstand metaphysischer Nachforschungen — überhaupt verständlich ist.

TOMASZ BARTEL

#### NOWA INTERPRETACJA DEFINICJI „VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS” U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU<sup>1</sup>

W niniejszej pracy przedstawiam wyniki większej rozprawy poświęconej zagadnieniu prawdy u świętego Tomasza z Akwinu, uwzględniając szczególnie jego *Quaestio disputata De Veritate*<sup>2</sup>. Definicja prawdy — *Veritas est adaequatio rei et intellectus* nie jest tylko jeszcze jednym określeniem prawdziwości, lecz wyznacza także pewien porządek (*ordo*) rozważania prawdy. Przenika więc zarazem do sposobu uprawiania nauki o „ujawnieniach Bożych”. „Nowość” tomaszowej interpretacji tej definicji polega przede wszystkim na tym, że w sposób konsekwentny ujmując on prawdę, metafizycznie rzecz biorąc, jako relację rzeczy do jakiegoś intelektu, przedstawiając kolejno różne znaczenia terminów *res* i *intellectus*. Otrzymuje w ten sposób bogatą gamę przedmiotów poznania w odniesieniu do poszczególnych rodzajów władz je odbierających, czy to będzie intelekt ludzki czy Boski. Tym samym zajmuje własne stanowisko w widocznie ożywionej wówczas dyskusji o naturze prawdy, które umiejscawia go w jednym rzędzie raczej z Arystotelesem niż z Augustynem, Awicenną czy Anzelmem.

1) Tradycyjne źródła interpretacji definicji *Veritas est adaequatio rei et intellectus* i ich wpływ na spory o naturę prawdy.

<sup>1</sup> Referat wygłoszony na VIII Międzynarodowym Kongresie Filozofii Średniowiecznej — Helsinki, 27 sierpnia 1987 r.

<sup>2</sup> Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate Opera Omnia*, t. 22, vol. 1, q. 1.