

# Roman Rożdżeński

---

## Heidegger a problem źródła podstawowego pojęcia metafizyki

---

Studia Philosophiae Christianae 27/1, 71-99

---

1991

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 ROZDŻEŃSKI

## HEIDEGGER A PROBLEM ŹRÓDŁA PODSTAWOWEGO POJĘCIA METAFIZYKI

1. Wstęp: poznawcza problematyczność pojęcia bytu jako takiego. 2. W jaki sposób bycie staje się pierwotnie dostępne człowiekowi? 3. Nicość jako pierwotna postać samego bycia. 4. Jawność nicości źródłem pojęcia bytu jako takiego. 5. Modyfikacja tej koncepcji w późniejszej filozofii Heideggera. 6. Inne możliwe źródło podstawowego pojęcia metafizyki. 7. Kontynuacja: czy nastroje udostępniają człowiekowi bycie w sposób najbardziej pierwotny? 8. Pierwotne bycie-odkrywającym sposób bycia czegoś. 9. Pierwotnie odkrywany przez człowieka sposób bycia czegoś. 10. Pierwotnie odkrywany własny sposób bycia bytu ludzkiego. 11. Zakończenie.

### 1. WSTĘP: POZNAWCZA PROBLEMATYCZNOŚĆ POJĘCIA BYTU JAKO TAKIEGO

Pojęcie bytu jako takiego jest — jak wiadomo — podstawowym pojęciem tradycyjnej metafizyki. Wprowadzenie go do filozofii przypisuje się Parmenidesowi. Wskazuje się też, iż od czasu Parmenidesa posługiwano się zazwyczaj w filozofii ukutą przez niego terminologią i w ślad za nim uznawano „byt jako taki” za zasadniczy przedmiot ściśle filozoficznych dociekań<sup>1</sup>. Ten typ dociekań, które Arystoteles określał mianem „filozofii pierwszej” lub „filozofii teologicznej”, uzyskał potem na stałe nazwę „metafizyki”.

Już samo Arystotelesowskie określenie filozofii pierwszej (metafizyki) jako tej nauki, która bada byt jako taki<sup>2</sup>, zakłada — jako coś oczywistego — fakt, że ów byt jako taki dostępny jest jakoś poznawczo filozofującemu człowiekowi. Arystoteles uważał, iż byt jako taki staje się pojmowalny dla człowieka na gruncie tzw. abstrakcji trzeciego stopnia. W procesie tego rodzaju abstrakcji umysł ludzki pomija bowiem wszelką materię czegoś (czegokolwiek) konkretnego,

<sup>1</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 47.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, 71 i 149. Zob. też: E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 321.

dzięki czemu zostaje ostatecznie intelektualnie uchwycona czy-  
sta forma tego czegoś (czegokolwiek), tj. jego czysta byto-  
wość<sup>3</sup>.

Jednakże późniejsze przemyślenia powyższej koncepcji Ary-  
stotelesa — dokonywane już w średniowieczu — ujawniły,  
że wszelkie pojęcia uzyskiwane na drodze abstrakcji nigdy  
nie ujmują istnienia bytów, których dotyczą. Pojęcia, stan-  
owiąc owoc abstrakcji, ujmują jedynie istotną (zazwyczaj)  
treść czegoś, pomijając istnienie tego czegoś. Dlatego proces  
abstrakcji nie nadaje się do ujmowania czegoś (czegokolwiek  
konkretnego) wyłącznie od strony faktu, że to coś „jest”.  
Tak oto uznano, że zaproponowana przez Arystotelesa kon-  
cepcja abstrakcji trzeciego stopnia nie odsłania rzeczywistej  
drogi poznawczego kontaktu człowieka z bytem jako takim.  
Wydawało się zarazem, iż poznawczego uzasadnienia dla po-  
jęcia bytu jako takiego szukać należy w tego rodzaju zabiegu  
intelektualnym, który wychodząc z faktu istnienia czegoś  
porusza się ciągle w perspektywie tego faktu. To, na czym  
właściwie polega tego rodzaju zabieg intelektualny, zostało  
dookreślone dzięki przemyśleniom św. Tomasza z Akwinu.  
On też określił ów proces mianem „separacji”.

Współcześnie — interpretując myśl św. Tomasza — wska-  
zuje się, że ten proces separacji przebiega w kilku kolejnych  
fazach dzięki tzw. negatywnym sądom orzecznikowym. Sądy  
te są przez nas wydawane na podstawie treści odpowied-  
nych sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie okre-  
ślonych konkretów<sup>4</sup>. Proces separacji przebiega zatem na po-  
dłożu, którym jest poznawcze „...stwierdzenie istnienia świata,  
dokonane przez sądy egzystencjalne”<sup>5</sup>. „Sądy te stanowią ab-  
solutnie pierwszy uświadomiony styk człowieka ze światem  
i dlatego one właśnie są punktem wyjścia w systemie filozo-  
ficznym”<sup>6</sup>, rozwijanym przez współczesnych tomistów tzw.  
egzystencjalnych. Albowiem „...poprzez te sądy przekonujemy  
się pierwotnie o istnieniu świata, w którym ma miejsce plu-  
ralizm bytowy”<sup>7</sup>.

Przytoczone wyżej stwierdzenia wyraźnie wypowiadają prze-  
konanie, jakoby w sądach egzystencjalnych dokonywało się  
najpierwotniejsze poznawcze uchwycenie faktu, że oto istnie-

<sup>3</sup> Por. M. A. Krapiec, *j.w.*, 79 i 81.

<sup>4</sup> Por. *tamże*, 86—93.

<sup>5</sup> *Tamże*, 87.

<sup>6</sup> *Tamże*, 89.

<sup>7</sup> *Tamże*, 89.

ją rozmaite konkrety. O tym, że one istnieją, dowiadujemy się dopiero dzięki spełnieniu odpowiednich sądów egzystencjalnych. Jak długo zatem nie spełniamy (choćby *implicitie*) jakiegoś sądu egzystencjalnego, tak długo nic nam właściwie nie wiadomo o czymkolwiek, że ono „jest”.

W tym punkcie koncepcja separacji zdaje się pozostawać w opozycji względem potocznego rozróżnienia pomiędzy stwierdzeniem pewnego faktu (tj. wydaniem sądu) a uprzednim, poznawczym uchwyceniem tego faktu. Podstawą tego rozróżnienia jest nasze codzienne, spontaniczne przeświadczenie, iż wszelkie wydawanie sądu na temat jakiegoś faktu (np. faktu istnienia), jest w ogóle umożliwiające jakimś jego uprzednim poznawczym uchwyceniem. Takie poznawcze uchwycenie pewnego faktu dokonuje się zazwyczaj spontanicznie i przedrefleksyjnie i umożliwia równie spontaniczne wydanie odpowiedniego sądu. Tak więc wydaje się, że sądy egzystencjalne należałoby raczej uważać za wynik pewnego (spontanicznie w nas przebiegającego) procesu poznawczego, aniżeli za pierwotny sposób uchwycenia istnienia czegoś. Współczesna filozofia żyje tym właśnie przekonaniem, iż proces poznawczy nie pozwala się zredukować do samej tylko fazy wydawania sądów. Dlatego też „...metody filozofii współczesnej mają zastosowanie do badania tych faz poznania, które poprzedzają wydanie sądu”<sup>8</sup>.

Koncepcja separacji zdaje się wykazywać zasadniczy brak już w swoim punkcie wyjścia. Nie dostrzega ona bowiem jakby zupełnie problemu, dzięki czemu człowiek zdolny jest w ogóle orzec (tj. wydać sąd) że oto coś „jest”. Czy tym istotnym brakiem tomistyczna propozycja rozjaśnienia problemu poznawczego źródła pojęcia bytu jako takiego nie pogrąża sama siebie w problematyczność? Czy zarazem jednak ten, wskazany tutaj, brak tomistycznej koncepcji źródła pojęcia bytu jako takiego, nie charakteryzuje w ogóle całej tradycji myślenia w filozofii europejskiej?

W toku dziejów filozofii europejskiej — wskazywał Heidegger — ciągle jakoś rozprawiano o bycie, ciągle byt — jako taki — był na widoku. Jednakże rozprawiając o bycie, nieustannie równocześnie zapominano o tym, dzięki czemu wszelki byt jest jako taki w ogóle pojmowalny dla człowieka. Zapomino bowiem nieustannie o samym byciu i o tym, w jaki sposób staje się ono pierwotnie dostępne człowiekowi,

<sup>8</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 321.

umożliwiając mu wszelką wypowiedź stwierdzającą że coś „jest”. To zapomnienie sposobu pierwotnej dostępności bycia dla człowieka było — zdaniem Heideggera — zapomnieniem rzeczywistego źródła podstawowego pojęcia metafizyki, a tym samym było ono zapomnieniem źródła samej metafizyki. Oto dlaczego pojęcie bytu jako takiego było ciągle źródłowo problematyczne w toku dziejów zachodnio-europejskiej metafizyki.

Jest rzeczą godną uwagi, iż nowożytni krytycy metafizyki nie dostrzegali jakos̄ problematyczności tego, najbardziej przecież podstawowego, pojęcia tradycyjnej metafizyki. Czy nie świadczy to najwyraźniej, że myślenie nowożytnych krytyków metafizyki — np. Locke’a, Berkeley’a, Hume’a czy też neopozytywistów — również było ogarnięte zapomnieniem owego pierwotnego doświadczenia samego bycia?

W perspektywie przemyśleń Heideggera jest rzeczą oczywistą, że do bycia jako takiego nie sposób dotrzeć aktami oglądu, czy też na drodze metafizycznej abstrakcji lub separacji. Tego rodzaju zabiegi poznawcze uznać zatem należy za niezdolne do rozproszenia źródłowej problematyczności pojęcia bytu jako takiego. Albowiem — jak już wiemy — problematyczność ta jest spowodowana faktem zapomnienia pierwotnego doświadczenia samego bycia. W jakiz̄ jednak sposób — zdaniem Heideggera — bycie jako takie staje się pierwotnie dostępne człowiekowi? Ponadto: w jakiej postaci ujawnia mu się wówczas ono, tak, że mu to umożliwia uprzytomnienie sobie czym jest wszelki byt jako byt? Czym też właściwie spowodowany jest ów fakt notorycznego zapomnienia bycia w całości dziejów zachodnio-europejskiej metafizyki? A wreszcie: czy Heideggerowskie rozjaśnienie problemu źródła pojęcia bytu jako takiego jest rozjaśnieniem jedynie możliwym?

Pytania te będą wyznaczały zasadniczy tok rozważań niniejszego artykułu.

## **2. W JAKI SPOSÓB BYCIE STAJE SIĘ PIERWOTNIE DOSTĘPNE CZŁOWIEKOWI?**

Podstawową intuicją Heideggera wydaje być jego przeświadczenie, iż wszelki byt staje się jako taki (tj. jako będący) pojmovalny dla człowieka jedynie na gruncie już uprzedniej dostępności bycia tegoż bytu. Dlatego należyte rozjaśnienie problemu źródła pojęcia bytu jako takiego winno

się dokonywać — jego zdaniem — poprzez odsłonięcie sposobu, w jaki pierwotnie udostępnia się człowiekowi bycie bytów jako takie.

Heidegger wskazywał — przeciwstawiając się Husserlowskiemu ujęciu istoty wszelkiego poznania — że do bycia nie-sposób dotrzeć aktami jakiegokolwiek oglądu. Można też — jak się wydaje — dopowiedzieć, iż niezdolne są do tego również zabiegi metafizycznej abstrakcji oraz separacji. Wszak np. możliwość dokonywania się procesu separacji zakłada już uprzednią dostępność bycia rozmaitych konkretów, która to dostępność dopiero umożliwia wydawanie odpowiednich sądów egzystencjalnych. Zdaniem Heideggera bycie czegoś staje się pierwotnie dostępne człowiekowi dzięki rozmaitym „nastrojom” (*Stimmungen*), w które on popada <sup>9</sup>.

Czymże właściwie są te, opadające człowieka, nastroje? Otóż Heidegger pojmuje je w sposób ontologiczny, nie zaś psychologiczny. Pojmuje je mianowicie jako pewien sposób (*modi*) bycia człowieka, nie zaś jako swoiste „zabarwienie” przeżywającej coś ludzkiej świadomości. Wszelki konkretny nastrój to dla Heideggera taki sposób bycia człowieka, w którym jego własne bycie — oraz bycie tego, co człowiek napotyka w codziennym zatroskaniu — zostaje mu bezpośrednio udostępniłone. Nastrój to przeto pewna konkretna postać właściwego człowiekowi sposobu bycia-otwartym (bycia-wrażliwym) na bycie własne oraz tego wszystkiego, co także „jest”. Ten właściwy tylko człowiekowi (i przejawiający się poprzez jego rozmaite nastroje) sposób bycia, polegający na byciu-otwartym na bycie, określał Heidegger terminem *Befindlichkeit* (Nastrojowość) <sup>10</sup>. Oznacza to, że człowiek bytuje jako już apriorycznie nastrojony (uwrażliwiony) na bycie.

Nastroje, jako rozmaite konkretne sposoby przejawiania się owej nastrojowości, mogą się odmieniać i psuć. Oznacza to jednak tylko, że człowiek już zawsze jest-otwarty na bycie: jest otwarty na sposób takiego lub innego, zmiennego nastroju <sup>11</sup>. W jakież jednak sposób owe konkretne zmienne nastroje udostępniają człowiekowi bycie tego, co „jest”? W jakież sposób udostępniają mu one jego własne bycie? Przyjrzyjmy się

---

<sup>9</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, III Aufl., Frankfurt am Main 1965, 205.

<sup>10</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979, 134—140.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, 134.

temu bliżej na przykładzie analizowanego przez Heideggera nastroju strachu (*Furcht*)<sup>12</sup>.

Otóż, ogarnięty nastrojem strachu człowiek odkrywa sposób bycia określonego, napotykanego oto przez siebie bytu, jako bycie-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia-w-świecie, o które mu chodzi. Albowiem człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu — mówił Heidegger — chodzi o to jego własne bytowanie, tj. o własne możliwości bycia-w-świecie<sup>13</sup>. Odkrywając przeto sposób bycia czegoś, odkrywa on zarazem, jakie znaczenie posiada ten sposób bycia czegoś dla jego własnych możliwości bycia. Dlatego człowiek w nastroju strachu, zatroskany o swoje własne możliwości bycia — aby je uchronić od tego, co odkrył jako będące dla nich groźnym — spontanicznie zachowuje się (tzn. „jest”) w określony sposób. Bytuje wtedy na sposób owego spontanicznego zachowania się względem tego czegoś, co właśnie odkrył, będąc w nastroju strachu, jako groźne dla jego własnych możliwości bycia.

Te określone, spontanicznie podejmowane przez człowieka (*Dasein*) sposoby zachowania się „ze względu na...” (*Worum-willen*), to właśnie jego określone możliwości bycia w oparciu o napotkany i odkryty w nastroju (np. strachu) byt. Podejmując je spontanicznie, ujawnia on tym samym, że je rozumie jako swoje własne możliwości bycia. Podejmując je bowiem, bytuje on na sposób tych, kolejno przez siebie podejmowanych spontanicznie, możliwości bycia. Otóż to spontaniczne podejmowanie przez człowieka (*Dasein*) określonych możliwości bycia, ze względu na napotkany i odkryty w nastroju byt, określa Heidegger jako „rozumienie bycia” (*Verstehen*).

Tak oto nastrój (np. strachu) ujawniając człowiekowi sposób bycia napotkanego bytu, współodkrywa mu zarazem jego własny sposób bycia, polegający na spontanicznym podejmowaniu określonych możliwości bycia ze względu na ów byt. Ilekroć zatem człowiek napotyka — będąc w jakimś nastroju — jakiś byt, tylekroć odkrywa jego sposób bycia jako bycie-oparciem dla spontanicznie przez siebie podejmowanych możliwości bycia. Ten sposób bycia bytów, napotykanych przez człowieka (*Dasein*) w jego codziennym zatroskaniu, określa Heidegger jako „poręczność-do-bycia” (*Zuhandenheit*).

<sup>12</sup> Por. *tamże*, 140—142.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, 12.

Napotykaną przezeń w nastrojach byt jest człowiekowi „poręczny” do bycia: do bycia na sposób takich a nie innych możliwości bycia-w-świecie.

Czy jednak te nastroje, którym człowiek bywa wydany w codzienności swego bycia; zdolne są mu odkryć bycie jako takie wszelkiego bytu? Zdaniem Heideggera są one całkowicie do tego nie zdolne. Albowiem dzięki nastrojom codziennego zatroskania człowiek odkrywa bycie napotkanych przez siebie bytów nie jako takie, lecz jako „poręczność do...” (tj. jako bycie-oparciem...). Podobnie też owe codzienne nastroje nie ujawniają człowiekowi jego własne bycie jako takie. Ujawniają mu one bowiem to jego własne bycie jako dziejące się poprzez spontaniczne (przezeń) podejmowanie określonych możliwości bycia-w-świecie. Zaś bycie na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie to nie jest bycie jako takie.

Aby człowiekowi (*Dasein*) mogło zostać udostępnione bycie jako takie, musi on — w pewien sposób — zostać jakby wyrwany z nastrojów codziennego zatroskania. Otóż coś takiego rzeczywiście się dokonuje — stwierdzał Heidegger — ilekroć byt ludzki zostanie ogarnięty przeraźliwością nastroju trwogi (*Angst*).

Należy tutaj od razu zaznaczyć, iż trwoga — ujawniając człowiekowi bycie jako takie wszelkiego bytu — współujawnia zarazem zasadniczą odmienną człowieka (rozumianego jako pewien szczególny byt) oraz tzw. *Dasein*, tj. bycia przytomnego czyli otwartego (wrażliwego) na bycie. Gdy bowiem w ogarniającym nas nastroju trwogi wszelki byt — wraz z naszym własnym bytem — „wyslizguje się”<sup>14</sup> nam, wówczas tym, co w tej sytuacji pozostaje z człowieka jest samo to tylko bycie przytomne (*Dasein*) owemu totalnemu wyslizgiwaniu się wszelkiego bytu.

W jakim jednak sposób nastroj trwogi udostępnia pierwotnie człowiekowi (jako *Dasein*) bycie jako takie? Otóż, gdy w nastroju tym wszelki byt wyslizguje się mu, gdy odmawia mu oparcia<sup>15</sup> dla spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia, wówczas dopiero ujawnia się wyraziście, że bycie jako takie bytu przytomnego (*Dasein*) nie wyczerpuje się w samym tym spontanicznym spełnianiu rozmaitych możliwości bycia-w-świecie. Wszak bytuje on wtedy na spo-

<sup>14</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 9.

<sup>15</sup> Por. *tamże*, 9 i n.



sób bycia-przytomnym swej niemożności podejmowania jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie w oparciu o wyslizgujący się oto (wszelki) byt. Jest to zupełnie inny sposób bycia niż bycie na sposób jakiejś (jakiejkolwiek) możliwości bycia-w-świecie. Trwoga ujawnia zatem człowiekowi (*Dasein*) jego własne bycie jako takie. Co więcej, ujawnia mu ona bycie jako takie wszelkiego bytu. Gdy bowiem w nastroju trwogi wszelki byt wyslizguje się mu i popada dlań w totalną bezznaczeniowość (tj. gdy traci on dla niego wszelkie znaczenie jako poręczny do...), wówczas ujawnia się dobitnie, że przecież ten byt w całości — mimo wszystko — jest.

W taki oto sposób, dzięki nastrojowi trwogi, ujawnia się pierwotnie człowiekowi bycie jako takie. Jest to bycie jako takie nas samych, przekształconych trwogą w czyste *Dasein*, oraz bycie jako takie wszelkiego bytu wewnątrzświatowego, którego znaczenie dla *Dasein* ulega totalnemu zniszczeniu.

### 3. NICOŚĆ JAKO PIERWOTNA POSTAĆ SAMEGO BYCIA

Zostało właśnie powiedziane, że ogarniający człowieka nastroj trwogi ujawnia mu bycie jako takie wszelkiego bytu. W jakiej jednak postaci to bycie jako takie zostaje mu wówczas udostępnione? Przyjrzyjmy się obecnie bliżej tej sprawie.

Otóż ogarniętemu trwogą człowiekowi (*Dasein*) zupełnie nie wiadomo, przed czym on się właściwie trwoży. Ta nieokreśloność tego, co trwoży, jest zasadnicza i niepokonalna. To, co trwoży jest „niczym” i jest „nigdzie”. Żaden przeto byt nie pozwala się odkryć strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) jako to, wobec czego on się trwoży i w oparciu o co mógłby on spontanicznie podjąć jakieś określone możliwości swego bycia. Wszelki byt pod tym względem „cofa się” jakby przed nim, „wyslizguje się” mu, „odmawia” mu jakiegokolwiek oparcia.

Strwożony byt przytomny, nie mogąc być na sposób jakiegokolwiek (własnej) możliwości bycia-w-świecie, zostaje jakby „zawieszony”. Jak należy rozumieć to jego bycie-zawieszonym w nastroju trwogi? Otóż w sytuacji wyslizgiwania się strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) wszelkiego bytu — wraz z jego własnym bytem — odnajduje on siebie jako będącego poza wszelkim bytem. Lecz przecież poza wszelkim bytem „jest” już tylko nicość. Dlatego trwoga zawiesza jakby byt przytomny (*Dasein*) pośrodku nicości.

Na sprawę tę można spojrzeć jeszcze nieco inaczej. Gdy bowiem w trwodze wszelki byt wyslizguje się człowiekowi (*Dasein*), tj. gdy odmawia mu oparcia dla spontanicznego podejmowania jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie, wówczas tym, co mu jedynie pozostaje jako takie oparcie, jest nicość.

Bycie jako takie ujawnia się strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) wraz z owym totalnym wyslizgiwaniem się mu wszelkiego bytu, w tym odmawianiu mu wszelkiego oparcia, w dokonującym się wówczas zawieszeniu go pośrodku nicości. Oznacza to właśnie, że bycie jako takie ujawnia się w trwodze pod postacią nicości.

Albowiem w sytuacji, gdy wszelki byt odmawia oparcia strwożonemu człowiekowi (*Dasein*), wówczas tym co dlań pozostaje jest tylko to „żadne” oparcie<sup>16</sup> czyli nicość jako oparcie. Byt przytomny jest wrażliwy na tę nicość oparcia, albowiem w codziennym swoim zatroskaniu o własne możliwości bycia-w-świecie potrzebuje on bytów jako oparcia dla spontanicznego podejmowania tych określonych możliwości bycia-w-świecie. W nastroju trwogi wszelki byt popada dla niego w całkowitą bezznaczeniowość pod tym względem. Lecz przeciw wówczas ta całość bytów nie znika: wszelki byt nadal, mimo wszystko „jest”. Bytuje on na sposób nicości (oparcia). Tak oto nicość ujawnia się człowiekowi (*Dasein*) w trwodze jako pierwotna postać (czy też zasłona) samego bycia.

To pierwotne ujawnianie się bycia pod postacią nicości dzieje się przed wszelką refleksją i decyzją bytu ludzkiego. Całkowicie bowiem nie zależy od niego to, że niekiedy popada on w nastrój trwogi. Człowiek (*Dasein*) nie może zatem sam siebie, wedle swojej swobodnej decyzji, przywieść przed oblicze nicości<sup>17</sup>. W tej niepokonalnej niemożności ujawnia się mu skończoność jego bycia jako takiego. Heidegger tak o tym pisał: „Czyste bycie i czyste Nic są więc jednym i tym samym.” To zdanie Hegla (...) pozostaje prawomocne. Bycie i nicość współtworzą się razem, (...) dlatego, że samo bycie jest w swej istocie skończone i ujawnia się tylko w transcendencji dokonywanej przez byt przytomny, który przekracza byt ku nicości”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. M. Heidegger, *Budować-mieszkać-myśleć*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1977, 36.

<sup>17</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, j.w., 15.

<sup>18</sup> Por. M. Heidegger, *Budować-mieszkać-myśleć*, j.w., 44.

Owa transcendencja, o której wyżej mówi Heidegger, dzieje się w samym tym fakcie, że strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) wyślizguje się wszelki byt, wraz z jego własnym bytem. Przez to wyślizgiwanie się mu wszelkiego bytu zostaje on jakby postawiony poza wszelkim bytem, czyli transcenduje on wtedy wszelki byt ku nicości. Dzieje się to, ilekroć byt ludzki (*Dasein*) — przed wszelką swoją decyzją — zostanie wydany nastrojowi trwogi.

#### 4. JAWNOŚĆ NICOŚCI ŹRÓDŁEM POJĘCIA BYTU JAKO TAKIEGO

Jakie są konsekwencje faktu, że bycie jako takie zostaje pierwotnie ujawnione w trwodze pod postacią nicości? Wraz z Heideggerem przyjrzyjmy się temu obecnie bliżej.

Nicość jest otchłanią przeraźliwości. Tą swoją otchłanną przeraźliwością odpycha ona ludzką przytomność (*Dasein*), zmusza ją jakby do cofnięcia się. To zaś cofnięcie się ludzkiej przytomności dokonywać się może jedynie ku bytom, jako ku temu, co absolutnie inne niż nicość. Dopiero też wtedy owe byty wychodzą na jaw w całej swojej osobliwości.

To pierwotne ujawnianie się bytów jako takich dzieje się wówczas dzięki nicości. Wszak nicość, spychając ludzką przytomność (*Dasein*) na byty, kontrastuje się z nimi i ujawnia przez to te byty jako takie. Heidegger tak o tym pisał: „Nicość nie przyciąga do siebie, przeciwnie, jest z istoty odpychająca. Ale jej odpychanie jako takie (...) odsyła do bytu, (...). To całkowicie odpychające odesłanie do bytu (...) jest istotą nicości: nicościowaniem. (...) Nicościowanie nie jest przygodnym zajściem; jako odpychające odsyłanie ku bytowi wyślizgującemu się w swej całości, ono to właśnie ujawnia ów byt w całej jego uprzednio przesłoniętej osobliwości jako to, co całkowicie inne od nicości, jako jej przeciwieństwo”<sup>19</sup>.

Osobliwość bytu była dla ludzkiej przytomności całkowicie jakby przysłonięta w codziennym zatroskaniu. Wszak w codziennej egzystencji byty są ujawniane zatroskanemu *Dasein* nie jako takie, lecz jako będące mu oparciem dla spontanicznego podejmowania odpowiednich możliwości bycia-w-świecie. Mówiąc nieco inaczej: *Dasein* w codzienności swego bycia odkrywa napotykanne przez siebie byty jako będące tym, co

<sup>19</sup> Por. tamże, 38.

dlań „poręczne” do bycia na sposób określonych możliwości.

Nicość, spychając ludzką przytomność (*Dasein*) ku bytom i kontrastując się z nimi, ujawnia je jako to, co fascynująco inne. Fascynacja wszelkim bytem jako takim — tak charakterystyczna dla myślenia metafizycznego — jest przeto jakby wymuszona przez samą nicość. Dzięki tej fascynacji możliwe jest zajmowanie się wszelkim bytem jako takim, czyli uprawianie metafizyki. Ta wymuszona przez nicość fascynacja bytem jako takim jest źródłem podstawowego pojęcia metafizyki: pojęcia bytu jako takiego. Albowiem wszelki byt jako taki, tj. jako właśnie „będący”, staje się dla bytu przytomnego (*Dasein*) w ogóle pojmowalny tylko na gruncie już uprzedniej jawności samej nicości w jej kontrastowaniu się z bytem w całości. Heidegger tak o tym pisał: „W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To „nie zaś nicością”, przez nas dopowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnienie się bytu w ogóle; istota tej nicości pierwotnie nicościującej polega na tym, że ona dopiero stawia przytomność wobec bytu jako takiego. Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości”<sup>20</sup>.

Skoro w owym pierwotnym kontrastowaniu się nicości z bytami znajduje się źródło podstawowego pojęcia metafizycznego (oraz — tym samym — źródło samej metafizyki), to dlaczego normalnie, tj. w codzienności naszego bycia, nic o tym nie wiemy? Dlaczego w toku dziejów filozofii mogły pojawić się poglądy, że podstawowe pojęcie metafizyki posiada swoje źródło w procesie abstrakcji trzeciego stopnia, albo też w procesie separacji?

Przemyślenia Heideggera dają nam na te pytania prostą odpowiedź. Wszak — jak już wiemy — nicość przeraźliwością swoją spycha przytomność ludzką na byty i pogrąża ją przez to w wyłącznym zafascynowaniu wszelkim bytem jako takim. Jednakże wówczas, w tym wyłącznym zafascynowaniu bytami, zostaje zarazem zapomniane to, co spowodowało ową fascynację: zostaje mianowicie zapomniany fakt pierwotnego ujawniania się w trwodze samego bycia pod postacią

<sup>20</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, j.w., 12.

nicości. Ten fakt zapomnienia samego bycia jako Nic, tak jak i fakt wyłącznego zafascynowania bytami, wymuszony został niejako przez odpychającą przeraźliwość nicości. Otóż ponieważ wszelki byt jest jako taki źródłowo pojmovalny tylko na gruncie pierwotnego ujawniania się nicości w trwodze, dlatego zapomnienie owej pierwotnej nicości pogrąża nieuchronnie wszelki byt jako taki w mrok niezrozumiałości. Ta mroczność bytu jako takiego była od początku udziałem europejskiej metafizyki. Wszak — wskazywał Heidegger — w postaci dyscypliny zwanej „metafizyką” zastygło ostatecznie to, co stanowiło kiedyś, w starożytnej greckiej filozofii — zwłaszcza u Arystotelesa — problem właściwego filozofowania: czym jest byt jako taki<sup>21</sup>.

Rzeczywiste rozproszenie problematyczności pojęcia bytu jako takiego powinno się dokonywać — zgodnie z tokiem Heideggerowych analiz — poprzez odsłonięcie zapomnianego źródła tegoż pojęcia. Rozproszenie zatem problematyczności pojęcia bytu jako takiego posiada charakter przypomnienia. Jednakże odsłonięcie to nie może być dziełem ludzkiego intelektu. Więcej nawet: nie może się ono dokonać na mocy swobodnej decyzji świadomego bytu ludzkiego. Wszak człowiek (*Dasein*) zostaje przywieziony przed oblicze nicości, ilekroć zostanie on wydany w swoim byciu nastrojowi trwogi. Oto dlaczego wszelkie dotychczasowe próby odsłonięcia poznawczego źródła pojęcia bytu jako takiego (zwłaszcza poprzez abstrakcję lub separację) należy — z punktu widzenia przemyśleń Heideggera — uznać za usiłowania chybione. Usiłowania te dawały jedynie świadectwo faktowi zapomnienia pierwotnej nicości.

##### 5. MODYFIKACJA TEJ KONCEPCJI W PÓZNIJSZEJ FILOZOFII HEIDEGGERA

Dobiegły oto końca nasze rozważania, które stawiały sobie za cel zarysowanie problemu źródła pojęcia bytu jako takiego we wczesnej filozofii Heideggera. Analizy te ukazały nam, iż źródłem owego pojęcia — zgodnie z wczesnymi przemyśleniami autora *Sein und Zeit* — jest fakt pierwotnego różnicowania się nicości z bytami. Fakt ten jest wymuszony przez samą nicość. Albowiem przeraźliwością swoją spycha ona ludzką przytomność (*Dasein*) ku bytom, ujawniając dzięki te-

<sup>21</sup> Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, j.w., 199.

mu te byty jako takie, tj. jako to, co absolutnie inne niż nicłość. Jednakże ta koncepcja źródła pojęcia bytu jako takiego ulega pewnym istotnym modyfikacjom w późniejszych przemyśleniach Heideggera.

Jak wiadomo, drugi okres jego twórczości zapoczątkowany został dokonaniem się w jego myśleniu (około roku 1930) tzw. zwrotu (*Kehre*). Zwrot ten polegał na porzuceniu przezeń dotychczasowej transcendentnej metody uprawiania filozofii, gdy uprzytomnił on sobie, że metoda ta całkowicie zawodzi przy dążeniu do rozświetlenia problemu jawności (tj. dostępności dla człowieka) samego bycia. Świadectwem załamania się transcendentnej metody badania wobec problemu jawności bycia jako takiego jest — przede wszystkim — fakt, iż nie ukazał się już w ogóle drugi tom *Sein und Zeit*, pomimo tego, że był on już wcześniej zapowiedziany<sup>22</sup>.

Do czasu owego zwrotu wydawało się, że bycie jako takie zostaje pierwotnie udostępnione człowiekowi — pod postacią nicości — dzięki nastrojowi trwogi, ilekroć byt ludzki jest mu wydany. Wydawało się zatem wówczas, że warunkiem jawności samego bycia jest byt ludzki, który — jako jedyny ze wszystkich bytów — może zostać wydany nastrojowi trwogi. Tak oto jawność bycia jako takiego wydawała się być zdana na ontologiczną strukturę bytu zwanego „człowiekiem”.

Jednakże około roku 1930 Heidegger uprzytomnił sobie, że zadawane przez niego dotychczas, z perspektywy myślenia transcendentnego, pytanie o warunki jawności bycia jako takiego, jest pytaniem źle postawionym. Albowiem to bycie jako takie już zawsze samo jest jawne, warunkując jawność wszystkiego, co „jest”. A zatem już uprzednia jawność samego bycia otwiera dopiero perspektywę możliwości badania transcendentnego, dlatego problem jawności bycia nie mieści się jeszcze w tej perspektywie. Właściwym przeto terenem zastosowania metody transcendentnej jest dziedzina bytu, czyli tego, co staje się jawne dzięki już uprzedniej jawności bycia jako takiego.

W wyniku omawianego zwrotu zasadniczej modyfikacji doznają podstawowe kategorie dotychczasowej analityki ontologicznej, takie np. jak egzystencja, troska, nastroje, itp.

---

<sup>22</sup> Por. K. Michalski, *Heidegger a filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 184.

Heidegger interpretuje je obecnie jako fenomeny ontologiczne, które są uwarunkowane już uprzednią jawnością bycia jako takiego. Tak na przykład trwoga została obecnie przezeń ujęta jako nastroszenie pochodzące z głosu samego bycia, które godzi w człowieka wezwaniem, aby nauczył się w nicości doświadczać bycie jako takie<sup>23</sup>. Nicość bowiem, jako to, co Inne względem wszelkiego bytu, jest zasłoną bycia (*der Schleier des Seins*)<sup>24</sup>.

Bycie jako takie już zawsze samo jest jawne, tj. niczym nie uwarunkowane w swej jawności. Lecz ta jego jawność posiada szczególny charakter. Jest ono bowiem jawne w swoim skrywaniu się za byty. Dzięki zaś temu skrywaniu się za byty, bycie kontrastuje się z nimi a zarazem jakby wypycha je na pierwszy plan. Tak oto wszelki byt wychodzi na jaw jako taki w całej swojej osobliwości. To ujawnianie się bycia poprzez jego skrywanie się za byty (które dzięki temu stają się jawne jako takie), określa Heidegger wyrażeniem: prawda (samego) bycia — *die Wahrheit des Seins*. Tak rozumiana prawda samego bycia stanowi — w późniejszej filozofii Heideggera — pierwotne, choć normalnie (tj. w codzienności bycia) zakryte i zapomniane podłoże metafizyki<sup>25</sup>. A ponieważ metafizyka dzieje się jako wyłączone dociekanie nad bytem jako takim, dlatego owa skrywająca się jawność samego bycia może być słusznie nazwana pierwotnym źródłem pojęcia bytu jako takiego.

Już we wczesnej filozofii Heideggera wyraźnie zaznaczało się przekonanie, że pierwotne źródło tego pojęcia jest przez człowieka zapomniane w codzienności jego bycia. Spowodowane to było wówczas — jak pamiętamy — przeraźliwością samej nicości, która przymusza jakby ludzką przytomność do wyłącznej fascynacji wszelkim bytem. Późniejsze przemyślenia Heideggera przynoszą zasadniczą modyfikację tej sprawy. Wprawdzie nadal źródłem pojęcia bytu jako takiego jest fakt pierwotnego różnicowania się nicości i bytów, jednakże obecnie to różnicowanie się zostaje zinterpretowane jako uwarunkowane skrywaniem się samego bycia za byty. Skrywając się bowiem za byty ujawnia ono samo siebie pod postacią tego, co absolutnie inne względem wszelkiego bytu, tzn. jako nicość.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, j.w., 102 i n.

<sup>24</sup> Por. *tamże*, 107.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, 196 i 205.

W codzienności ludzkiego bytowania nicosć wydaje mu się być tym, co nic nie warte a przeto niegodne uwagi. W ten sposób bycie, ujawniając samo siebie pod postacią nicości, samo siebie pogrąża w zapomnieniu. Uniepamiętniając zaś samo siebie, spycha tym samym w zapomnienie ów pierwotny proces dziania się różnicy ontologicznej, tj. własne skrywanie się za byty.

Wszystko to zdaje się wskazywać, że również w późniejszej filozofii Heideggera wszelki byt staje się jako taki pierwotnie pojmowalny na gruncie już uprzednio ujawnionej nicości. Albowiem ten fakt, że bycie ujawnia samo siebie jako Nic w swoim skrywaniu się za byty, sprawia, że dzieje się różnica ontologiczna czyli kontrastowanie się nicości i wszelkiego bytu. Jedynie też na gruncie owego kontrastowania się wszelki byt staje się w ogóle pojmowalny jako taki.

Czy jednak rzeczywiście człowiek może uprzytomnić sobie wszelki byt jako taki wyłącznie na gruncie już uprzednio ujawnionej mu nicości? Czy pierwotne źródło podstawowego pojęcia metafizyki pozwala się odsłonić tylko w ten sposób, który proponuje nam Heidegger?

## **6. INNE MOŻLIWE ŹRÓDŁO PODSTAWOWEGO POJĘCIA METAFIZYKI**

Następujące obecnie rozważania podejmują próbę zarysowania tego, w jaki sposób można by jeszcze podejść do problemu źródła podstawowego pojęcia metafizyki. Propozycja ta zdaje się zasadniczo odbiegać od zaproponowanej przez Heideggera.

Zacznijmy od rozważenia pytania: co właściwie mamy na myśli, ilekroć mówimy o bycie jako takim? Otóż wskazuje się zazwyczaj, że wszelki byt jako taki (tj. jako będący), to zawsze jakieś konkretne coś, które tak a tak bytuje, ujęte wyłącznie od strony faktu, że ono właśnie jakoś bytuje. Lecz cóż to właściwie znaczy: ująć myślowo coś, co w określony sposób bytuje, wyłącznie od strony faktu że ono właśnie — nieważne w jaki konkretnie sposób — bytuje? Czyż tego rodzaju myślowe ujęcie nie dokonuje się w sposób źródłowy wyłącznie na gruncie już uprzedniego odkrycia tego czegoś w jego własnym sposobie bycia?

Wydaje się bowiem nie ulegać wątpliwości, że aby rozmaite konkrety mogły zostać uprzytomnione przez człowieka jako poszczególne przypadki tego, co bytujące — muszą mu



one już uprzednio zostać udostępnione w swoich sposobach bycia. Albowiem dzięki odkryciu rozmaitych sposobów bycia poszczególnych konkretów, człowiek stopniowo uprzytamnia sobie, że one wszystkie — chociaż w odmienny sposób — bytują. Gdyby człowiek był pozbawiony możliwości poznawczego dotarcia do sposobu bycia czegokolwiek konkretnego, mógłby on to coś uprzytomnić sobie tylko jako „coś” — nie zaś jako coś będące tak a tak. Nie mógłby on również wtedy, pomijając myślowo ten odkryty właśnie przez siebie sposób bycia czegoś, uprzytomnić sobie to coś jako po prostu „będące” (nieważne w jaki sposób).

Wydaje się więc, że usiłowanie rozjaśnienia problemu źródła pojęcia bytu jako takiego domaga się już uprzedniego rozjaśnienia sprawy, na jakiej to drodze byt ludzki najpierwotniej odkrywa sposób bycia czegoś (czegokolwiek) ze swego codziennego otoczenia. Jak już wiemy, spontaniczne okrywanie przez byt ludzki sposobu bycia czegoś w jego otoczeniu dokonuje się — zdaniem Heideggera — dzięki codziennym nastrojom, w które byt ów popada. Czy jednak rzeczywiście owe nastroje pozwalają odkryć bycie tych bytów w sposób najbardziej pierwotny?

Podjmując to pytanie, rozważmy to nastrojowe odkrywanie bycia na przykładzie analizowanej przez Heideggera w *Sein und Zeit*<sup>26</sup> sytuacji popadnięcia przez byt ludzki w nastrój strachu (*Furcht*). Człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi o to jego własne bytowanie, tj. o całość jego własnych możliwości bycia-w-świecie. Ogarnięty nastrojem strachu odkrywa on spontanicznie to swoje własne bycie jako bycie-zagrożonym. Wraz z tym odkrywa on zarazem ten byt, ze względu na który bytuje on właśnie jako zagrożony co do swego bycia. Oznacza to, że ogarnięty nastrojem strachu człowiek odkrywa sposób bycia pewnego konkretnego bytu ze swego otoczenia: odkrywa że on jest-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia-w-świecie, o które mu chodzi.

Naszkiecowany wyżej opis odkrywania w nastroju strachu sposobu bycia pewnego konkretnego bytu jest prosty i sugestywny. Czy jednak opis ten nie dokonuje nazbyt wielkiego uproszczenia opisywanej sytuacji? Czy do odkrycia tego, który to konkretny byt w otoczeniu człowieka bytuje

---

<sup>26</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, jw., § 30, 140—152.

na sposób bycia-zagrażającym... wystarcza samo tylko bycie w nastroju strachu?

Pytania te nie wydają się być retoryczne. Wszak to, co ogarnięty nastrojem strachu człowiek odkrywa jako będące-zagrażającym... nigdy nie jest czymś jedynym, co on wówczas wyłącznie by napotykał. Odkrywając coś jako będące-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia, spontanicznie jakoś on to wyodrębnia z otoczeniowego tła. Wyodrębnianie to posiada charakter spontanicznego rozpoznawania. Czy wystarcza do niego samego tylko bycie w nastroju np. strachu?

Otóż wydaje się nie ulegać wątpliwości, że gdyby odkrywanie sposobu bycia czegoś było uwarunkowane wyłącznie nastrojem np. strachu, to wówczas wszelki napotykaný przez człowieka ogarniętego tym nastrojem byłby odkrywany jako będący tym, co zagrażające... Normalnie tak jednak nie jest i to, co jest-zagrażające zostaje jakoś spontanicznie rozpoznane wśród napotykaných przez człowieka bytów. Tak to zatem wygląda, że człowiek będąc np. w nastroju strachu, projektuje jakby jedynie możliwy sposób bycia tego, co oto wówczas napotyka w swoim otoczeniu. Jednakże samo to bycie w nastroju (strachu) nie wystarcza do rozpoznania, który to konkretnie byt bytuje w taki to a taki sposób (na sposób bycia-zagrażającym). Dlatego jeżeli ogarnięty strachem człowiek nie potrafi rozpoznać, które to konkretne coś z jego otoczenia bytuje na sposób bycia-zagrażającym (jego możliwościom bycia), popada on w panikę. Udziałem jego staje się wtedy dojmujące poczucie, że oto coś jest-zagrażające jego byciu, że ono jest tuż-tuż, lecz przecież człowiek zupełnie nie wie, co by to konkretnie mogło być.

W jakim zatem sposób człowiek potrafi rozpoznać w swoim otoczeniu np. to, co jest-zagrażające jego własnym możliwościom bycia? Wydaje się przede wszystkim, że aby to spontaniczne rozpoznawanie mogło dojść do skutku, to coś musi się jakoś wyróżniać z otoczeniowego tła. Czyż nie oznacza to, że musi ono być jakoś naocznie odcinającym się od owego tła? Lecz przecież nawet to bycie-naocznie-odcinającym się od otoczenia nie wystarcza jeszcze, aby to coś mogło zostać rozpoznane, przez ogarniętego strachem człowieka, jako właśnie to, co jest-zagrażające. Albowiem do takiego rozpoznania nieodzowne jest jeszcze, aby on już uprzednio wiedział, w jakich spostrzeżeniowych wyglądach przejawia się to, co np. jest-zagrażające.

Powyższe spostrzeżenia zdają się potwierdzać, iż pierwotne odkrywanie sposobu bycia czegoś z codziennego otoczenia człowieka nie dokonuje się dzięki samemu tylko byciu przezeń w określonym nastroju. Ogarnięty określonym nastrojem człowiek o tyle tylko potrafi rozpoznać sposób bycia napotkanego oto przez siebie bytu, o ile już w jakiś sposób jest mu wiadome, w jaki sposób bytuje byt który jest-przejawiającym się naocznie tak a tak; jak ten oto właśnie napotkany. Otóż warunkiem możliwości posiadania przez człowieka takiej wiedzy jest już uprzednie — chociażby spontanicznie, bezwiednie się dokonujące — zapoznawanie się z byciem czegoś (czegokolwiek), co w codziennym otoczeniu człowieka jest-tak-a-tak-wyglądające. Dzięki owemu pierwotnemu zapoznawaniu się człowiek potem spontanicznie wie, jakie to bycie czegoś posiada znaczenie dla jego własnych możliwości bycia. Obecnie przyjrzymy się nieco bliżej tej sprawie.

#### **7. KONTYNUACJA: CZY NASTROJE UDOSTĘPNIĄJĄ CZŁOWIEKOWI BYCIE W SPOSÓB NAJBARDZIEJ PIERWOTNY?**

Wydaje się, iż krytyczne spostrzeżenia zawarte w analizach poprzedniego punktu możnaby zastosować do wszelkich, omawianych przez Heideggera, sytuacji odkrywania przez człowieka sposobu bycia napotykanego przezeń bytów. Zgodnie z tokiem analiz *Sein und Zeit* człowiek (*Dasein*), będąc w jednym z nastrojów codziennego zatroskania o swoje możliwości bycia-w-świecie, spontanicznie odkrywa sposób bycia tego, co oto wówczas napotyka, jako jego bycie-poręcznym-do... (*Zuhandenheit*). Innymi słowy, odkrywa on wówczas sposób bycia tego, co oto napotyka, jako jego bycie-oparciem dla spontanicznie podejmowanych, określonych możliwości bycia-w-świecie. Bycie poręcznym dla człowieka do bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie, oraz bycie-oparciem dla spontanicznego podejmowania przezeń tychże możliwości bycia, to jedno i to samo.

Wszelkie konkretne coś, które człowiek napotyka w swoim otoczeniu i dzięki nastrojom codziennego zatroskania odkrywa jako będącemu-poręcznym do bycia na sposób określonych możliwości, określa Heidegger słowem *Zeug*. W polskich przekładach tekstów Heideggera oddaje się zazwyczaj to słowo jako „narzędzie”. Przekład taki jest uzasadniony, niemniej jednak może on prowadzić polskiego czytelnika

do niewłaściwych skojarzeń. Albowiem potocznie rozumie się przez narzędzie coś, co służy do sprawiania określonych skutków ontycznych. Natomiast u Heideggera znaczenie słowa *Zeug* posiada charakter ontologiczny: wskazuje ono na byt, który służy człowiekowi jako oparcie dla spontanicznego podejmowania przezeń określonych możliwości bycia-w-świecie.

Analizy Heideggera w *Sein und Zeit* wyraźnie sugerują, że nastrojowe odkrywanie przez człowieka (zatroskanego o własne możliwości bycia) sposobu bycia czegoś jako jego poręczności-do..., jest najbardziej pierwotną postacią zapoznawania się człowieka z byciem czegoś, co napotyka w swoim codziennym otoczeniu<sup>27</sup>. Czy z tą sugestią należy się zgodzić? Dla oceny tej sprawy rozważmy obecnie następującą sytuację ontologiczną.

Otóż — zgodnie z tokiem analiz *Sein und Zeit* — sposób bycia czegoś jako jego bycie-poręcznym-do..., wychodzi pierwotnie na jaw w trakcie spontanicznego używania tego czegoś do... (stosowania tego czegoś, aby...). Używając czegoś do..., człowiek — jak już wiemy — bytuje tym samym na sposób określonych możliwości w oparciu o ów poręczny mu byt. Lecz przecież zdarza się nieraz, że w trakcie gładkiego stosowania czegoś do..., to coś nagle okazuje się odporne, zepsute — a więc już nieporęczne do... Wówczas człowiek, zatroskany o swoje możliwości bycia-w-świecie, które dotychczas spontanicznie i gładko podejmował będąc stosującym to coś do..., rozpatruje się w swoim otoczeniu poszukując czegoś, co byłoby tak samo poręczne mu do...

Czy do takiego zatroskanego rozpoznania w otoczeniu tego, co byłoby tak samo poręczne do..., wystarczy wówczas samo tylko bycie w nastrojach codziennego zatroskania? A ponadto: czy człowiek mógłby coś tak właśnie będącego rozpoznać, gdyby bycie-poręcznym tego czegoś do... ujawniało mu się dopiero w trakcie gładkiego stosowania tego czegoś? Otóż wydaje się, że gdyby tak było, musiałby on za każdym razem próbować stosować do... cokolwiek, co zatroskany napotykałby w swoim otoczeniu. W ten sposób — za którymś razem — ujawniłoby mu się bycie czegoś jako jego poręczność do...

Lecz przecież ta sytuacja zatroskanego rozpatrywania się za tym, co byłoby poręczne do..., wygląda zazwyczaj bardzo

<sup>27</sup> Por. *tamże*, § 15, 66—76.

prosto. Normalnie bowiem człowiek nie próbuje „na chybił trafił” stosować do... cokolwiek, co tylko napotyka w swoim otoczeniu, ale po prostu wyciąga ku temu czemuś rękę, wydobywa to z..., otwiera w tym celu..., itp. Czy jednak tego rodzaju spontaniczne bycie-sięgającym po to, co jest poręczne do... byłoby w ogóle możliwe, gdyby mu już uprzednio nie było jakoś wiadomo, iż to, co jest-poręczne do... bytuje zarazem na sposób bycia tak a tak wyglądającym spostrzeżeniowo? Z troskane rozpatrywanie się człowieka za tym, co byłoby mu poręczne do... dokonuje się zazwyczaj na gruncie pewnej „wiedzy” o możliwych sposobach bycia tego, co go otacza. Źródłem takiej wiedzy wydaje się być potoczne, bezwiednie spontaniczne zapoznawanie się z możliwymi sposobami bycia tego, co napotykamy jako „nowe” i „nieznane” z punktu widzenia codziennej rutyny. Wszak w toku naszego codziennego bytowania ustawicznie jakoś przekonujemy się, iż to, co bytuje jako wyglądające zazwyczaj spostrzeżeniowo tak a tak, bytuje zarazem na sposób bycia dla nas oparciem dla podejmowania określonych możliwości bycia. Wskazywałoby to, iż owo bycie-wyglądającym spostrzeżeniowo tak a tak posiada określone znaczenie dla naszych własnych możliwości bycia, o które nam chodzi. Spostrzeżenie to radykalnie odbiega od własnych stwierdzeń Heideggera na temat ontologicznego statusu wszelkich naocznych wyglądów<sup>28</sup>.

Wszystko to zdaje się wskazywać, że nasze pierwotne zapoznawanie się ze sposobami bycia czegoś (czegokolwiek) z naszego otoczenia, wiąże się ściśle z własnym byciem tego czegoś — jako byciem-tak-a-tak-wyglądającym. Wydaje się też, iż najwyższy już czas, aby tę sprawę bliżej pokazać.

### **8. PIERWOTNE BYCIE-ODKRYWAJĄCYM SPOSÓB BYCIA CZEGOŚ**

Czyż wszelkie bliższe zapoznawanie się z możliwymi sposobami bycia czegoś nie dokonuje się zawsze na gruncie już uprzedniej jawności własnego bycia tego czegoś? W jakiż bowiem sposób człowiek mógłby odkrywać możliwe sposoby bycia czegoś — jako jego np. poręczność do... — gdyby to własne bycie czegoś nijak mu się nie uobecniało? Tak to zatem zdaje się wyglądać, że wszelkie bliższe zapoznawanie się człowieka z możliwymi sposobami bycia czegoś z jego otoczenia, dokonuje się jakby „z łaski” już uprzed-

<sup>28</sup> Por. *tamże*, 69.

niej jawności bycia tego czegoś. Ów fakt pierwotnej jawności bycia czegoś pozwala człowiekowi w ogóle to coś napotkać a następnie bliżej zapoznawać się z możliwymi sposobami bycia tego czegoś.

Nasuwa się obecnie pytanie: w jakiej postaci owo bycie czegoś (czegokolwiek z codziennego otoczenia) samo udostępnia się człowiekowi wychodząc jakby naprzeciw jego własnemu byciu-otwartym-na-(wszelkie) bycie? Otóż, w świetle przemyśleń tzw. późniejszego Heideggera możnaby na to odpowiedzieć, że owo bycie czegoś (czegokolwiek) ujawnia się samo najpierwotniej człowiekowi pod postacią nicości. Wszak zawsze ujawnia mu się ono samo w swoim skrywaniu się poza byty. Skrywając się zaś za byty, kontrastuje się z nimi i tak ujawnia ono samo siebie jako to, co absolutnie inne względem wszelkiego bytu: ujawnia siebie jako nie-byt, nicność.

Jednakże — jak się wydaje — na całą tę sprawę postaci, w jakiej bycie czegoś samo się najpierwotniej udostępnia człowiekowi, możnaby spojrzeć jeszcze nieco inaczej. Czyż bowiem nie dlatego tylko człowiek może cokolwiek napotkać w swoim otoczeniu, ponieważ to coś samo jakby wychodzi naprzeci (jego otwartości na bycie) swoim byciem-jawiającym-się-tak-a-tak (zwłaszcza wzrokowo)? Czyż to nie dopiero dzięki już uprzedniej jawności bycia czegoś (czegokolwiek) pod postacią bycia-jawiającym-się-tak-a-tak (wzrokowo, słuchowo, dotykowo, ...) człowiek może się w ogóle zwrócić ku temu czemuś?

W jakież zatem sposób — na gruncie tej, już uprzedniej jawności bycia czegoś — człowiek może się bliżej zapoznawać z możliwymi sposobami bycia tego czegoś, np. z jego możliwym byciem-poręcznym-do...?

Otóż człowiek — pragnąc się przekonać, w jaki sposób to coś „jest” — spontanicznie zachowuje się względem tego czegoś (tzn. bytuje) tak lub inaczej: np. obchodzi to coś dookoła, albo też bierze to coś do ręki, odwraca, usiłuje przełamać, aby ujrzeć wewnątrz, itp. Zachowując się spontanicznie w taki oto sposób względem tego czegoś, człowiek bytuje tym samym na sposób określonych możliwości swego bycia.

Podejmując kolejno coraz to inne sposoby swego bycia-zachowującym się tak a tak względem tego czegoś, człowiek bezpośrednio przekonuje się, że to coś jest-oto-wyglądające coraz to inaczej. W ten sposób ostatecznie uprzytamnia sobie, iż to, co początkowo samo udostępniało mu swoje

bycie jako bycie-tak-a-tak-wyglądającym, bytuje na sposób bycia-jawiającym-się w coraz to innych wyglądach, odpowiednio do spełnianych przezeń coraz to innych sposobów bycia-zachowującym-się. Czyż nie jest to właśnie — jak się wydaje — najpierwotniej, spontanicznie odkrywany przez człowieka sposób bycia czegoś, co on napotyka w swoim codziennym otoczeniu?

Jednakże to bycie-jawiającym-się w coraz to innych wyglądach nie wyczerpuje bynajmniej całości bycia tego czegoś. Odpowiednio bowiem do rozmaitych sposobów swego bycia-zachowującym-się tak a tak względem tego czegoś, człowiek uprzytamnia sobie, iż to coś, co jest-jawiające-się w coraz to innych, charakterystycznych dla siebie, wyglądach, ujawnia mu zarazem swoje bycie: np. swoje bycie-twardszym niż..., albo też przeciwnie, swoje bycie-kruchym i łamliwym, czy też swoje bycie-dającym-się dowolnie kształtować, itp.

W ten właśnie sposób — jak się wydaje — człowiek pierwotnie uprzytamnia sobie, że to, co jest-jawiające-się w charakterystycznych dla siebie wyglądach, bytuje zarazem jako np. odpowiednio twarde aby..., odpowiednio plastycznie aby..., itp. Oznacza to po prostu, że przy bliższym zapoznawaniu się człowieka z czymś, co tak a tak jest-wyglądające, ujawnia mu ono swoje bycie-poręcznym-do...

Dzięki potocznej zażyłości człowieka z tym, co on ustawnie napotyka w swoim codziennym otoczeniu, rutynowo rozumie się on na możliwych sposobach bycia tego czegoś. Wyrażenie „rozumie się on” oznacza ponadto, iż jest mu wtedy rutynowo wiadome w jaki sposób może on sam być w oparciu o to coś. Ta rutynowa „wiedza” ujawnia się w spontanicznym, zażyłym posługiwaniu się tym czymś, aby... Używając tego czegoś do... człowiek jest tym samym na sposób określonych możliwości swego bycia.

#### **9. PIERWOTNIE ODKRYWANY PRZEZ CZŁOWIEKA SPOSÓB BYCIA CZEGOŚ**

Czas dokonać pewnego podsumowania. Otóż, zostało przez nas wyżej powiedziane, iż człowiek, podejmując określone sposoby swego bycia-zachowującym-się względem czegoś (co jest-wyglądające tak a tak), stopniowo uprzytamnia sobie sposób bycia tego czegoś. A mianowicie uprzytamnia sobie, że to coś bytuje na sposób:

- A) bycia-ujawniającym-się w coraz to innych, charakterystycznych dla siebie, wyglądach spostrzeżeniowych,
- B) bycia-(na przykład) twardszym niż..., albo też bycia-dającym-się dowolnie kształtować, bycia-odpowiednio-sztynnym, aby..., bycia-nadającym się do..., itp.

Otóż, jak się wydaje, tylko na gruncie takiego pierwotnego odkrywania złożonego sposobu bycia czegoś — które to odkrywanie dzięki swej ustawiczności staje się czymś banalnie oczywistym — człowiek może potem rutynowo stosować to coś jako poręczne mu do... Ten, odkrywany najpierwotniej przez człowieka, złożony sposób bycia czegoś posiada ściśle określone znaczenie dla jego własnych możliwości bycia, o które się troszczy. Albowiem przekonuje się on ustawicznie, iż bycie tego czegoś — jako bycie-tak-a-tak-wyglądającym, bycie-twardym albo też plastycznym, bycie-gładkim, itp. — tylko wówczas zostanie mu ujawnione, jeżeli spełni on określony, tj. taki a nie inny, sposób swego bycia-zachowującym-się względem tego czegoś.

Narzuca się obecnie pytanie: czym właściwie jest uwarunkowana owa ścisła odpowiedniość pomiędzy sposobami bycia-zachowującym-się względem czegoś a ujawnianymi wówczas — dzięki temu — aspektami bycia tego czegoś? Otóż wydaje się, że owa ścisła odpowiedniość jest uwarunkowana własnym sposobem bycia tego czegoś, który winien być określony jako jego „fundamentalny” sposób bycia. Na czym jednak ten — najbardziej fundamentalny — sposób bycia czegoś polega? Otóż polega on — jak się wydaje — na (jego) byciu-decydującym o tym, w jaki sposób człowiek musi być-zachowującym-się względem tego czegoś, aby zostały mu ujawnione aspekty bycia tego czegoś: tj. jego bycie tak a tak wyglądającym, jego bycie twardym, sztywnym, itp. Albowiem tylko dzięki temu, że to coś bytuje na sposób bycia-decydującym o tym, w jaki sposób musi być człowiek, aby zostały mu ujawnione określone aspekty bycia czegoś — ustalona zostaje owa ścisła odpowiedniość sposobów bycia człowieka oraz ujawnianych mu aspektów bycia czegoś. Tak oto ów fundamentalny sposób bycia czegoś pozostaje w najściślejszym związku z własnymi możliwościami bycia człowieka.

Podsumowując dotychczasowe analizy możemy — jak się wydaje — stwierdzić, iż człowiek, zapoznając się bliżej ze sposobami bycia czegoś (ze swego codziennego otoczenia) u-



przypadnia sobie stopniowo, iż to coś bytuje (zazwyczaj) w sposób następujący:

A) Jest ono na sposób bycia-ujawniającym-się w coraz to innych wyglądach spostrzeżeniowych, które są dla niego charakterystyczne.

B) Jest ono zarazem na sposób bycia-(np.)twardym, bycia-gładkim, albo też bycia-dającym-się dowolnie kształtować, itp.

C) Jest ono wreszcie na sposób bycia-decydującym o tym, w jaki sposób musi być człowiek, aby zostały mu ujawnione określone aspekty bycia tego czegoś. Są to te aspekty bycia czegoś, o których jest wyżej mowa w punktach (A) i (B).

Należałoby tutaj jeszcze wymienić — jak się zdaje — jako odkrywany przez człowieka sposób bycia czegoś, jego bycie-poręcznym-mu-do... (*Zuhandenheit*), o którym mówił Heidegger w *Sein und Zeit*. Otóż w świetle naszych dotychczasowym spostrzeżeń zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wszelkie odkrywanie sposobu bycia czegoś jako jego poręczności do..., dokonuje się na gruncie już uprzedniego odkrycia, iż to coś — co ujawnia samo swoje bycie-tak-a-tak-wyglądającym spostrzeżeniowo — bytuje zarazem na sposób np. bycia-twardszym-niż..., bycia-odpowiednio-sztywnym, aby..., itp.

Musimy na koniec postawić jeszcze pytanie, które wydaje się być najważniejszym pytaniem obecnego punktu naszych rozważań. Otóż chodzi o to, dlaczego ten sposób bycia czegoś, który polega na jego byciu-decydującym w jaki sposób musi być człowiek, aby zostały mu ujawnione określone aspekty bycia czegoś — zdaje się stanowić fundamentalny sposób bycia czegoś?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie zauważmy, że wszelkie coś, bytując w ten oto sposób, jest tym samym na sposób bycia-stale-decydującym o zachodzeniu określonej odpowiedzialności pomiędzy podejmowanymi przez człowieka sposobami bycia-zachowującym-się względem tego czegoś — a ujawnianymi mu wówczas aspektami bycia tego czegoś. Tylko więc dlatego, że to coś bytuje w ten właśnie sposób, człowiek może być-posiadającym-pewność, że ilekroć spełni określony sposób bycia-zachowującym-się względem tego czegoś, tylekroć zostanie mu ujawniony określony aspekt bycia tego czegoś. Dlatego też jedynie na gruncie owego bycia-

-posiadającym-pewność... możliwe jest wszelkie zażyłe obcowanie człowieka z tym, co napotyka w swoim codziennym otoczeniu.

#### 10. PIERWOTNIE ODKRYWANY WŁASNY SPOSÓB BYCIA BYTU LUDZKIEGO

Analizy zawarte w dwóch poprzednich punktach starały się pokazać, w jaki sposób człowiek — w trakcie swego potocznie aktywnego życia — spontanicznie odkrywa sposoby bycia czegoś. Wskazywały one również, iż w trakcie spontanicznego odkrywania sposobu bycia czegoś, człowiek zazwyczaj równie spontanicznie współodkrywa swoje własne sposoby bytowania.

Ustawicznie była tam podkreślana spontaniczność owego procesu bycia-odkrywającym-bycie... Do tego należy obecnie powiedzieć, że również i wyniki tego procesu nie są zazwyczaj przez człowieka wyraźnie (tj. refleksyjnie) uprzymnione, lecz przybierają zwykle postać pewnych ogólnikowych mniemań na temat tego, w jaki sposób coś jest — oraz — w jaki sposób jest sam człowiek. Tego rodzaju niewyraźne mniemania określa się zazwyczaj mianem „potocznych intuicji”. Dotychczasowe analizy usiłowały nam odsłonić ukryte podłoże naszych mniemań co do sposobów bycia tego, co na codzień napotykałyśmy i określałyśmy mianem „rzeczy”.

Obecnie podejmujemy próbę refleksyjnego rozjaśnienia treści dokonywanego wówczas przez człowieka współodkrywania swego własnego sposobu bytowania. Otóż — zgodnie z istotną myślą Heideggera — człowiek tylko dlatego może odkrywać bycie (tak własne, jak i innych bytów), ponieważ już zawsze jest on na sposób bycia-otwartym-na-bycie. Bycie czegokolwiek z codziennego otoczenia wychodzi jakby na przeciw tej ontologicznej otwartości człowieka, jako bycie-jawiającym-się-tak-a-tak: wzrokowo, słuchowo, dotykowo...

Bliższe przemyślenie tej sprawy zdaje się wskazywać, że to właściwie tylko człowiekowi bycie-otwartym-na-bycie czegoś, co jest-jawiające-się-tak-a-tak..., możliwe jest tylko na gruncie jego bycia-już-posiadającym ciało. Tak to zatem zdaje się wyglądać, że ludzkie bycie-otwartym-na-bycie czegoś z codziennego otoczenia, jest jakby (mówiąc językiem Husserla) „ufundowane” na bardziej pierwotnym byciu-posiadającym-ciało.

Dzięki temu, że człowiek bytuje na sposób bycia-posiadającym-ciało, może on — napotykać coś ze swego otoczenia — spontanicznie być na sposób określonego bycia-zachowującym-się-tak-a-tak względem tego czegoś. Jest on wówczas np. na sposób bycia-obchodzącym to coś dokoła, bycia-ujmującym to coś dłonią, bycia-odwracającym to coś, itp. Otóż wszystkie te sposoby bycia-zachowującym-się względem... możliwe są dla człowieka tylko na gruncie już uprzedniego bycia-posiadającym ciało. Oprócz wymienionych tu trzech właściwych człowiekowi sposobów bycia, może on również być na inne jeszcze sposoby. Należy tutaj obecnie zwrócić uwagę na ten zwłaszcza jego sposób bycia, który polega na byciu-wyraźnie-uprzytamniającym sobie odkrywane oto przez siebie sposoby bytowania: tak czegoś właśnie napotkanego, jak i swoje własne. Otóż wydaje się, że powyższy sposób bycia człowieka możliwy jest na gruncie bycia-już-posiadającym świadomość (refleksyjną).

Wiemy już, że bycie czegoś z codziennego otoczenia wychodzi jakby naprzeciw ludzkiej otwartości na bycie zazwyczaj pod postacią bycia-jawiającym-się-tak-a-tak wzrokowo. Jednakże ten sposób jawności bycia czegoś (czegokolwiek) jest zawsze niepełny, jednostronny. Człowiek nieustannie przekonuje się o tym w toku codziennego obcowania z otaczającymi go bytami. Okoliczność ta pobudza ciekawość człowieka. Podejmuje on więc spontanicznie rozmaite sposoby swego bycia-zachowującym-się względem tego czegoś, aby się przekonać, jak to coś będzie wówczas wyglądające (wzrokowo). Czyż jednak wszelkie takie bycie- chcącym-się-przekonać nie jest dla człowieka możliwe tylko na gruncie bycia-już-posiadającym-możność chcenia?

Tak oto zdaje się odsłaniać przed naszą refleksją złożony sposób bycia bytu ludzkiego. Splatają się nań różne sposoby bytowania, pomiędzy którymi zachodzą — mówiąc językiem *Badań logicznych* Husserla — stosunki wzajemnego fundowania. Albowiem pewne aspekty bycia bytu ludzkiego okazują się być bardziej podstawowe niż inne. Jednakże fakt, że właśnie te sposoby bycia współkonstytuują złożoną całość ludzkiego bytowania, pozwala to ludzkie bytowanie wyraźnie odróżnić i przeciwstawić względem wszelkich innych bytów, zwłaszcza względem tzw. „rzeczy”.

## 11. ZAKOŃCZENIE

Zmierzamy już obecnie do zamknięcia analiz, które zostały zainicjowane przez spostrzeżenia zawarte w 5. punkcie rozważań niniejszego artykułu, a który był zatytułowany *Inne możliwe źródło podstawowego pojęcia metafizyki*. Zostało tam mianowicie wypowiedziane — a raczej powtórzone za Heideggerem — przekonanie, że, aby cokolwiek mogło zostać zasadnie uprzytomnione przez człowieka jako to, co tak a tak będące, musi on już uprzednio zapoznać się w jakiś sposób z byciem tego czegoś.

Odpowiednio do tego przeświadczenia, analizy — zawarte w kolejnych punktach niniejszego artykułu — starały się bliżej pokazać, w jaki to sposób dzieje się najpierwotniej to ludzkie bycie-zapoznającym-się ze sposobami bycia różnych bytów. Podejmowały one próbę zrekonstruowania tego, co normalnie przebiega w ludzkim byciu w sposób bezwiednie spontaniczny.

Wspomniano też tam, że na gruncie naszego codziennego, spontanicznego bycia-zapoznającym-się z byciem czegokolwiek, co napotykamy, kształtują się w nas bezwiednie określone przeświadczenia. Dotyczą one właśnie tego, w jaki sposób bytuje to coś, co napotykamy — oraz — w jaki sposób my sami wówczas jesteśmy, doświadczając go w jego byciu. Tak to właśnie np. kształtuje się w nas — i odczuwane jest przez nas jako oczywiste — przeświadczenie, że wszelkie napotykane przez nas coś bytuje zawsze w jakiś określony sposób, nigdy zaś nie bytuje tak jakos „w ogóle”. Dlatego też, ilekroć staramy się ująć myślowo coś jako tylko po prostu „będące”, tylekroć musimy myślowo jakby pominąć całą tę naszą — spontanicznie przez nas w codzienności naszego bycia nabytą — „wiedzę” na temat sposobów bycia tego czegoś. Pomijając rzeczywiste sposoby bycia czegoś, zatrzymujemy się jakby myślowo na tym, że przecież to coś — choć nieważne w jaki konkretnie sposób — bytuje.

Czyż metafizyczne wyrażenie „byt jako taki” nie wskazuje właśnie na wszelki (konkretny) byt, lecz ujęty myślowo z całkowitym pominięciem właściwego mu (rzeczywistego) sposobu bycia? Czyż to nie dzięki takiemu myślowemu pominięciu wszelki konkretny byt może zostać przez nas uprzytomniony jako tylko poszczególny przypadek tego, co bytuje (nieważne w jaki sposób)? Czyż zatem byt jako taki nie jest skrajnym abstraktem, który określa cokolwiek w jakikolwiek

sposób bytujące? Czyż wyrażenie „w jakikolwiek sposób bytujące” nie wskazuje, że wszelkie rzeczywiste sposoby bycia czegoś są dla nas całkowicie bez znaczenia? Jednakże — jak się wydaje — wszelkie tego rodzaju myślowe pomijanie rzeczywistych sposobów bycia czegoś dokonuje się zawsze ostatecznie na gruncie już uprzednio spełnionego odkrycia własnych sposobów bytowania bytów.

Tak więc źródłem podstawowego pojęcia tradycyjnej metafizyki zdaje się być myślowy zabieg pomijania własnych sposobów bycia bytów, dokonujący się zawsze ostatecznie na gruncie już uprzedniej dostępności dla człowieka rzeczywistych sposobów bycia (tych) bytów. Wydaje się jednak, że owe rzeczywiste sposoby bycia bytów są pierwotnie odkrywane przez człowieka niezupełnie w taki sposób, jak by to sugerowały ontologiczne koncepcje Heideggera.

### **HEIDEGGER UND DIE FRAGE UM DIE QUELLE DES GRUNDBEGRIFFES DER METAPHYSIK**

#### Zusammenfassung

Worauf beruht der Erkenntnisprozess, dessen Ergebnis der wichtigste Begriff der traditionellen Metaphysik wäre — der Begriff des Seienden als solchen? Aristoteles nahm an, es sei Prozess einer Abstraktion besonderer Art, der hl. Thomas von Aquin sah die Quelle dieses Begriffes in dem komplexen Prozess der sogenannten Separation. Ganz anders betrachtete die Sache — schon in unseren Zeiten — Martin Heidegger. Im Lichte seiner ontologischen Konzeption zeugte sowohl Erklärung des Aristoteles als auch die thomistische davon, dass man die originäre Erfahrung des Seins selbst als des Nichts übergangen habe, und dieses Vergessen sei — seiner Ansicht — ein charakteristisches Merkmal der ganzen Geschichte der westeuropäischen Metaphysik.

Heidegger vertrat die Meinung, jedes Seiende werde als solches dem Menschen begrifflich ausschliesslich aufgrund der früheren Erfahrung des Seins selbst als des Nichts. Dieses Sein selbst wird dem Menschen zugänglich in der Erfahrung, die ihm die Angst gibt. Sie enthüllt ihm das Sein als solches alles Seienden in der Gestalt des Nichts. So erscheint die Erfahrung der wesentlichen Angst als ursprüngliche Quelle des Grundbegriffes der Metaphysik.

Wenn man nun nach Heidegger annimmt, die Erfahrung des Seins ermögliche dem Menschen die Vergegenwärtigung jedes Seienden als solchen, könnte man jedoch folgende Fragen stellen:

A) Verläuft die Erfahrung des Seins der Seienden ausschliesslich in der durch Heidegger angezeigten Weise?

B) War die Erfahrung der wesentlichen Angst wirklich die verbor-

gene Grundlage, aus der einstens die metaphysischen Intuitionen z.B. des Aristoteles erwachsen?

C) War für Aristoteles eine vergessene Quelle seiner metaphysischen Intuitionen nicht vielmehr der unbewusst spontane Umgang des Menschen mit dem Sein dessen, was er anhaltend alltäglich in seiner Umwelt begegnet?

Das sind Fragen, die den Verlauf der Analysen dieses Artikels belben.