

# Włodzimierz Lorenc

---

## Filozofia i poezja : refleksje na temat twórczości Martina Heideggera

---

Sztuka i Filozofia 2, 181-196

---

1990

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.

Włodzimierz Lorenc

## FILOZOFIA I POEZJA. REFLEKSJE NA TEMAT TWÓRCZOŚCI MARTINA HEIDEGGERA

Jedną z najbardziej znanych konsekwencji dokonań Heideggera stanowi przewartościowanie tradycji europejskiej filozofii. Jest rzeczą zrozumiałą, iż filozofów ten właśnie wątek interesuje w sposób szczególny. Całość moich rozważań ukierunkowuję zatem na przebadanie zetknięcia Heideggera z europejską filozofią. Przypomnę jego spojrzenie na metafizykę uosabiającą całokształt doświadczeń filozoficznych odwołujących się do greckich źródeł, natomiast później będę się starał ujawnić teoretyczny sens przytoczonych sformułowań. Będę zmierzał do wykazania, iż całość dzieła Heideggera odwołuje się do doświadczenia charakterystycznego dla poezji.

### Krytyka filozofii metafizycznej

Metafizyka<sup>1</sup>, powtarza Heidegger wielokrotnie w swych pracach, myśli byt jako byt, przedstawia byt tylko w odniesieniu do bytu, do czegoś, co już się nam ukazało, traktuje go jako coś obecnego, czyniąc z samej obecności miarę wszelkiego bytu. Nieprzypadkowo zatem pisze on o metafizyce jako o filozofii obecności.

Jej podstawową słabością jest, zgodnie z Heideggerem, niepewność odnośnie samych podstaw tego, co się w metafizyce czyni,

Z góry zakłada się tu bowiem pewną postać prawdy rozumianej jako pełna jawność, stała obecność. Pomija się cały szereg istotnych kwestii, które znajdują się u podłoża tego filozofowania, a które w ramach metafizyki nie znajdują dla siebie miejsca. Metafizyka nie myśli po prostu swych podstaw. Wszelka jawność i obecność coś już przecież zakładają. Jawność, nawiązując do słów Heideggera, odwołuje się do światła, w którym coś jest jawne. Należałoby zatem przemyśleć to, co doświadczamy jako światło. Z kolei obecność odwołuje się do określonego otwarcia, nieskrytości. Aby mianowicie byt był dla nas obecny, spełnione muszą być określone warunki od strony tego, dla kogo jest on obecny. Ponieważ jest on obecny dla nas jako ludzi, więc idzie tu o naszą własną istotę i to ona sprawia, iż byt jest dla nas bytem. Do pewnego więc przynajmniej stopnia byt staje się bytem dzięki nam. Te właśnie kwestie należałoby przemyśleć, natomiast metafizyka programowo nie uchwytuje swego podłoża, jest w określony sposób dogmatyczna, zapomina, że to my przecież pytamy o byt, stykamy się z nim, wreszcie, że to my sami uprawiamy w ogóle metafizykę. Należałoby zatem poddać namysłowi to wszystko co umożliwia nam rozumienie bytu w ten sposób, do którego jesteśmy przyzwyczajeni i który jest nam najbliższy. Należałoby się zająć kwestią prawdy bycia bytu.

Sam fakt dystansowania się Heideggera w stosunku do tradycyjnej postaci filozofii nie wydaje się kontrowersyjny. Wystarczy tu przywołać takich filozofów jak Marks, Dilthey czy Husserl, którzy już przed Heideggerem zauważyli, iż filozofia odwołuje się do czegoś poza sobą samą. Najogólniejsza intencja krytycznego przyjrzenia się dogmatyzmowi myślenia dotychczasowej filozofii nie budzi w każdym razie zastrzeżeń. Warto przemyśleć to, co leży u podstaw wszelkiego filozofowania i próbować poddawać jej założenia pewnej weryfikacji, lub przynajmniej jakiemuś namysłowi.

Dyskusyjny wydaje się natomiast u Heideggera sposób dystansowania się względem metafizyki. Na podstawie tego, co zostało dotąd powiedziane, nie mamy prawa traktować jej jako opartej na jakimś błędzie. Nie wszelka stałość jest zresztą dogmatyzmem, podobnie jak nie wszelkie otwarcie jest samo przez się

czymś pozytywnym. Heidegger jakby z założenia przekonany jest o ogromnej doniosłości podjętych przez siebie kwestii. Zagadnienie bycia traktuje jako najbardziej istotny przedmiot naszego myślenia. Dokonuje więc określonej wykładni naszej istoty jako ludzi. Programowo afirmuje pewną logikę traktując pytanie o prawdę bycia jako pytanie najbardziej pierwotne.

Tym samym każe się nam zdystansować wobec bezwarunkowej obowiązującości naszego zwykłego odniesienia do kwestii bycia, w mocnym sensie tego postulatu. Nie chodzi tu tylko o uczynienie czegoś obiektem namysłu "na próbę", z gotowością do wycofania się, lecz o coś znacznie więcej. Nasze zwykłe odniesienie do bytu z założenia przestaje być u niego czymś samo przez się zrozumiałym, choć zarazem pozostaje czymś dla nas najbliższym w życiu potocznym. Dystans Heideggera w stosunku do metafizycznego rozstrzygnięcia kwestii bycia nie jest więc od początku dystansem czysto myślowym, wynikającym z faktu uczynienia czegoś obiektem refleksji. Idzie tu o coś znacznie więcej, o problem rzeczywisty, a nie tylko myślowy. Doświadczamy bowiem w życiu, choć rzadko, nieprawdy przyjętego przez nas sensu bycia, doświadczamy też różnicy bytu i bycia. Właśnie te doświadczenia stara się Heidegger potraktować w sposób jak najbardziej poważny, wykluczający wszelki dystans i wątpliwości w stosunku do nich samych. Mówiąc inaczej, właśnie te doświadczenia Heidegger w pełni podziela, próbuje je przemyśleć.

Krytyczny namysł nad metafizyką ma więc u Heideggera od początku sens wybiegający poza status czysto myślowy. Z punktu widzenia filozofii z zasady wydaje się on czymś problematycznym. Dystansowanie się wobec metafizyki nie daje się przecież sprowadzić do jakiegoś zespołu tez teoretycznych. Tymczasem filozof z samej swej istoty nie może sobie pozwolić na zawierzenie komuś na słowo, obowiązuje go szczególna dyscyplina myślowa odwołująca się do władzy rozumu. Zawarte są w tym naturalnie pewne założenia<sup>2</sup>, których podważenie nie leży w jego mocy. Myśleć bezzałożeńowo w ogóle nie jesteśmy w stanie. Rezygnacja z jednych założeń na korzyść innych, proponowanych przez Heideggera, musi mieć jednak swe przesłanki. Te właśnie kwestie wymagają głębszego przemyślenia.

# Procedura redukcji ontologicznej

Krytyka filozofii metafizycznej przywiodła nas do jednego z fundamentalnych postulatów Heideggera dającego się ująć jako porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia. Proponowane przez niego "myślenie podstaw metafizyki" nie szuka przecież dla siebie oparcia w bycie (Seiende), tzn. w tym, co bytuje. Mamy się cofnąć, zerwać - jak czytamy w jednej z prac - ze zwykłymi mniemaniami filozofii, starać się pytać w sposób bardziej pierwotny, niż czyni to metafizyka. Chodzi tu o szczególne odwrócenie uwagi od wszystkiego tego, co bytuje, od przedmiotu zainteresowań dotychczasowej ontologii. Tym samym wykluczona zostaje możliwość bezrefleksyjnego posługiwania się pojęciami odwołującymi się do tradycji filozoficznej. Pojęcia te należy bowiem dopiero odpowiednio ugruntować w myśleniu, które - jak pisze Heidegger - oddzielone jest przepaścią od refleksji znajdującej wyraz w tradycji filozoficznej.

Przytoczonych postulatów nie należy jednak rozumieć jako zwykłej negacji dorobku filozofii. Heidegger wręcz zastrzega, iż nie chce rozpoczynać od nowa, że nie uznaje dotychczasowych filozofii za fałszywe. Pisze nawet, że metafizyka należy do natury człowieka, że jest podstawowym procesem ludzkiej przytomności. Zaproponowana przez niego procedura ma sens odwołujący się do fenomenologii<sup>3</sup>, jest wyrazem wzięcia w nawias tradycji filozoficznej w celu dotarcia do właściwego przedmiotu zainteresowań myśli wykraczającej poza metafizykę, albo lepiej - myśli docierającej do źródeł metafizyki. Badacze twórczości Heideggera wykazali już, iż ten wyjściowy postulat jest nową wersją hasła powrotu do rzeczy samych, przy czym "rzeczą samą" staje się w tym przypadku bycie (Sein), tj. to, dzięki czemu byt (Seiende) w ogóle jest. Dotychczasowe myślenie nie jest "właściwe" właśnie dlatego, że nie dociera do tej źródłowości, do tego, co naprawdę "godne myślenia". Z tego też względu spełnienie warunków umożliwiających podjęcie namysłu nad byciem uznaje on za wypełnienie najwyższego wymagania.

Istotną kwestią dla zaproponowanego przez Heideggera typu redukcji jest sposób uprawomocnienia samego zabiegu. Przypomina

się bowiem w tym miejscu dylemat nieobcy całej filozofii Husserla, który wielokrotnie i w różnorodny sposób skłaniał do przeprowadzenia redukcji transcendentnej, zdając sobie jednocześnie sprawę, iż jego sugestie i namowy nie posiadają statusu dającego się uprawomocnić w sposób czysto teoretyczny. Heidegger od początku wyciąga konsekwencje z tej lekcji i otwarcie zaznacza, że nie od myśli wyłącznie zależy, aby dotyczyła samego bycia. Proponowana redukcja nie ma bowiem charakteru intelektualnego. Jeśli zatem mówi on o konieczności oduczenia się woli, wykształcenia w sobie specyficznej postawy oznaczanej później terminem "Gelassenheit"<sup>4</sup> (pojawia się on w jego twórczości po "zwrocie"), to musimy pamiętać, że uczenie wykracza tu zdecydowanie poza zabieg intelektualny, zbliża się raczej do rozumienia tego pojęcia w sensie bardziej ogólnym, gdy mówimy o uczeniu się jako wyrabianiu określonej wrażliwości lub umiejętności praktycznej. Umiejętność ta nie może mieć zarazem jedynie potencjalnego charakteru, jak to jest z szeregiem umiejętności z życia potocznego, które nie pociągają wcale za sobą określonych decyzji praktycznych (nie zawsze korzystamy po prostu ze swych możliwości, urzeczywistniamy to, co urzeczywistnić jesteśmy w stanie). Heideggerowi idzie natomiast o umiejętność zawierającą w sobie aspekt woli. W tym sensie głosi on, że jego myślenie mówi tylko do tego, kto jest zdecydowany myśleć z nim.

Ten wyjściowy zabieg daje się określić jako swoista redukcja ontologiczna. Jej ontologiczność polega na fakcie zmodyfikowania naszego wyjściowego sposobu życia. Zmienia się przecież nie tylko nasze myślenie, czy w ogóle nasze życie duchowe, ale sam sposób bycia. Heidegger nieprzypadkowo nie mówi jednak o tej redukcji jako o redukcji. Określenie to wiąże się bowiem z zewnętrżnością perspektywy przyglądania się jego koncepcji. Stając się Dasein nie mamy już możliwości spoglądania na nasz sposób bycia jako na redukcję czegoś uprzedniego. Dzieje się wprost przeciwnie - wszystkie momenty składające się na nasz sposób bycia poprzedzający bycie Dasein stają się jego momentami, modyfikacjami czy wariantami. Sama zaś analiza egzystencjalna jest realizacją jednej z przysługujących Dasein możliwości. Nieprzypadkowo zatem okazuje się u Heideggera, że wszyscy jesteśmy Da-

sein, gdyż o ile jesteśmy, jesteśmy bytem odnoszącym się do bytu jako takiego, rozumiemy jakoś jego bycie, co stanowi istotny nasz wyróżnik. Z tego też względu transcendencja przestaje być czymś szczególnym - dokonujemy jej z istoty, gdyż inaczej moglibyśmy być odniesieni do bytu. Trwogi egzystencjalnej, do której Heidegger programowo nawiązuje, nie należy więc rozumieć jako jakiegoś szczególnego nastrojenia. Obecna jest bowiem zawsze, drzemie w nas i zawsze może się zbudzić, gdyż jest czymś pierwotnym. Całą analizę Dasein określa więc Heidegger jako jawną transcendencję. Dokonujemy tu jakby jedynie powtórzenia tego, co już się działo<sup>5</sup>.

Z drugiej jednak strony w "Sein und Zeit" Heidegger otwarcie przyznaje, że wprowadzając fenomen trwogi czyni tematem interpretacji wyróżniony rodzaj nastrojenia, pisze, że trzeba fenomen nastrojenia ujrzeć jako fundamentalne egzystencjale. Procedura ta w sposób jawny nie spełnia zatem rygorów uniwersalności, nie jest dla myślenia apodyktyczna. Heidegger aspiruje natomiast do dotarcia do tego, co jest najważniejsze w każdym z nas i co uobecnia się w każdym innym przejawie naszego życia, a więc i w sferze naszego myślenia. Mamy tu do czynienia z naszą faktycznością, która jednak nigdy nie może stać się faktem w zwykłym znaczeniu tego słowa.

## Struktura myśli Heideggera

W wyniku redukcji ontologicznej uzyskaliśmy byt o charakterze Dasein, którego istotą jest egzystencja. Poprzez egzystowanie odsłania się nam byt jako byt, odnosimy się tu zatem do bytu jakby z zewnątrz, a więc mamy do czynienia z transcendencją. Dzięki niej dysponujemy jakimś rozumieniem bytu i jest to, według Heideggera, fundamentalny projekt egzystencji. Właśnie na tym polega specyfika naszego sposobu bycia jako ludzi, iż rozumiemy, co to znaczy być. Sposób bycia jako Dasein umożliwia nam to ustosunkowanie się do bytów jako do bytów. Dlatego wymaga on przeanalizowania.

Nie może to być jednak analiza w powszechnie przyjętym sensie tego słowa. Heidegger zaznacza przecieź, że metafizyka jes-

testwa dokonuje się w sposób konieczny jako bytowanie, że samopytanie o istotę jestestwa jest egzystencjalne. Analizy egzystencjalnej nie można więc dokonać jakby z boku, z pozycji niez zaangażowanego obserwatora. Nie jest ona tematem możliwym do przedstawienia w zwykły sposób. Dasein w ogóle jest, o ile się ujawnia, co odpowiada temu, iż byt zawsze jest już przez nas jakoś rozumiany. Bycie z założenia zawsze jest już jawne i analiza egzystencjalna zdaje sobie z tego sprawę. Stwierdzenie, że budowanie ontologii egzystencjalnej samo jest egzystencjalne, odwołuje się zatem do tego, że to, co chcemy zrozumieć zawsze jest już przez nas jakoś rozumiane. Analizy egzystencjalna zakłada więc jakby to, do czego dąży, zakłada pewne rozumienie bycia. Jest ono z pewnością niewyraźne, ukryte przed naszą świadomością, niepewne, ale zawsze jest już czymś dokonanym, gdyż nasz sposób bycia zakłada rozumienie bycia. Dokonywane analizy mają więc za zadanie jedynie wydobyć tego rozumienia, pewną jego weryfikację, choć i to pojęcie nie może być używane w swym zwykłym znaczeniu. Weryfikacją jest bowiem samo nasze bycie, analiza egzystencjalna dokonuje się w nas, każdy musi zadanie tej analizy traktować jako coś, co dotyczy niego samego, jako swój własny sposób bycia. Cała zaś analiza egzystencjalna tym głównie różni się od spontanicznego procesu rozumienia, że dokonuje się jej ze świadomością.

Opisywany przez Heideggera proces ma więc w sposób ewidentny, z czego w pełni zdaje on sobie sprawę, kolisty charakter. Nie można przecież mówić o byciu poza rozumieniem go przez Dasein, zaś z drugiej strony, Dasein daje się ująć wyłącznie jako egzystencja, a więc w odwołaniu do jakiegoś rozumienia bycia. Rzuca to na status samych analiz egzystencjalnych. Chodzi tu bowiem już nie tylko o to, że w badaniach tych w pewnym sensie wychodzimy od tego, do czego chcemy dojść. W trakcie rozważań Heideggera okazuje się bowiem, że badania te zaczynają się w ogóle utożsamiać z egzystencją, opis egzystencji zostaje ujęty jako jej samorealizacja<sup>6</sup>, na co wskazuje ujęcie przez Heideggera właściwości /autentyczności/ egzystencji. Dzieje się tak z tego względu, że w ramach ontologii egzystencjalnej egzystowanie umożliwiające wyjaśnienie sensu bycia odnalezione zostaje jako wyróżnione



pośród poszczególnych sposobów rozumienia bycia przez Dasein. Mamy więc jakby dwa typy rozumienia: rozumienie potoczne, powszechne oraz rozumienie właściwe, węższe, urzeczywistniające się w trakcie budowania samej ontologii fundamentalnej i odnajdywane w niej jako istotny moment ontologiczny<sup>7</sup>. Można zatem powiedzieć, że ontologia ta jest ruchem samopoznania, że wydobywa właśnie to rozumienie, którym dysponuje podmiot analizy egzystencjalnej<sup>8</sup>. Sama struktura myśli Heideggera zaczyna zaś nasuwać pewne skojarzenia z Heglem, co napomykane jest w opracowaniach poświęconych omawianiu jego poglądów<sup>9</sup>.

Cała analiza egzystencjalna odwołuje się więc do pewnego wyróżnionego sposobu bycia, jest jego ekspresją<sup>10</sup>. Nie może nas zatem dziwić fakt, iż Heidegger nie dochodzi do żadnej tezy o byciu. Jeśli bowiem próbujemy odczytać jego poglądy w myśl tradycyjnych norm dyskursu teoretycznego otrzymujemy konstrukcję zdecydowanie wadliwą. Najpierw bowiem zakładamy pewien typ egzystencji, którym kierujemy się w trakcie analizy różnych stron i aspektów ludzkiego życia. W rezultacie zaś otrzymujemy pozór potwierdzenia wstępnego założenia. Pozór z tego względu, iż z góry wiedzieliśmy, czego szukamy i zamiar ów określał całokształt naszych analiz, nie był w stosunku do nich neutralny. Wniosek jest więc tylko pozornie wnioskiem. Jest raczej powtórzeniem początkowego założenia<sup>11</sup>.

Widzimy zatem, że z Heideggerem trudno jest dyskutować w taki sposób, aby był on skłonny uwzględnić argumentację swego partnera. Przykładowo rzecz biorąc, pewna wyjątkowość i rzadkość samej trwogi egzystencjalnej otwierającej możliwość podjęcia analizy egzystencjalnej nie tylko nie peszy go w żaden sposób, lecz nawet jakby potwierdza jego poglądy, gdyż w trakcie swych analiz znajduje on wytłumaczenie tej wyjątkowości. Stawia, co prawda, pytanie, czy całe jego analizy nie są pustą konstrukcją intelektualną. Jest jednak przekonany, iż dowodem ich prawomocności jest to, co dzieje się w naszym życiu codziennym.

Cała ta sytuacja nie ulega wyraźnej zmianie i po tak zwanym zwrocie. Istota tego zwrotu sprowadza się, jak już wielokrotnie to przedstawiano, do zmiany perspektywy w ujmowaniu tego samego problemu. I późniejsze stanowisko cechuje się kolistością ciągu

myślowego. O ile uprzednio wychodziliśmy od problematyczności naszego własnego bycia otwierającego nas na bycie jako takie, o tyle teraz rozpoczynamy od problematyczności samego bycia, przyjmujemy tę perspektywę i dopiero w niej mieści się problematyczność bycia nas samych.

Także w ramach tej nowej perspektywy wykluczona jest możliwość pełnego powrotu do punktu wyjścia, a więc sytuacja wygląda analogicznie do tego, co miało miejsce przy przyjęciu punktu widzenia Dasein. Dzieje się tak dlatego, że ujawnienie dziejów bycia nigdy nie jest w stanie doprowadzić do subiektywności, dla której dzieje te stają się jawne. Dziejowość Heideggera jest po prostu bezpodmiotowa. Z naszego udziału w byciu, z sytuacji relacjonowanej jako bycie "pasterzem bycia", a później z sytuacji tzw. "zamieszkiwania" nie wynika żadne konkretne zaangażowanie w proces historyczny, żaden rodzaj włączenia się w konkretnie przebiegające procesy. O ile u wczesnego Heideggera mieliśmy do czynienia z perspektywą dającą się potraktować jako perspektywa subiektywności, o tyle teraz mamy do czynienia z czymś przeciwnym, z perspektywą "obiektywności". Przyglądamy się mianowicie dziejom, rozumiemy je, lecz z zasady nie jest możliwe przejście do sfery pozytywnego działania. W tym właśnie sensie nie ma tu mowy o pełnym powrocie do punktu wyjścia - problematyczność bycia była przecież problematycznością naszego własnego, konkretnego bycia, a ten właśnie moment zostaje pominięty.

Wyrażając to nieco odmiennie, Heidegger nie jest w stanie, co sam przyznaje, ugruntować ważności swych przemyśleń, tj. tego, że nie są one znowu jakąś dowolną konstrukcją myślową, że posiadają istotny sens. Nie istnieją przecież kryteria myślenia "przygotowującego", nie daje się wywnioskować, kim są ci, którzy "ryzykują najbardziej", ryzykują mową. Uwidacznia się zatem, iż strukturalne cechy wczesnego stanowiska Heideggera znajdują swe odzwierciedlenie w późniejszych poglądach. Jednocześnie oba te stanowiska odwołują się do siebie i dopiero oba łącznie tworzą całość jego poglądów.

## Rezultaty drogi myślowej Heideggera

Zastanawiając się nad rezultatami długoletnich wysiłków niemieckiego myśliciela interesuję się przede wszystkim ich filozoficznym sensem. Dla czytelników jego prac jest oczywiste, iż podstawową konsekwencją, do jakiej próbuje on doprowadzić jest wykształcenie specyficznej postawy polegającej na przyglądaniu się temu wszystkiemu, co zajmuje nas w życiu codziennym z poczuciem problematyczności i dystansu. Pewnego rodzaju obojętność w stosunku do tego, wokół czego krzącamy się na co dzień, prowadzi ma ku jakiemś uspokojeniu, stonowaniu zwykłych emocji. Przenosimy się po prostu w inną sferę w stosunku do tej, która rozpowszechniona jest w naszej kulturze. Nasze zwykłe problemy nie uzyskują, co prawda, żadnego rozwiązania. Dlatego dość oczywisty wydaje się sąd głoszący nihilizm Heideggera w stosunku do spraw życia codziennego<sup>12</sup>. Nie otrzymujemy przecież żadnych kryteriów tego, jak żyć i postępować. "Namysł" Heideggera okazuje się całkowicie bezużyteczny w zwykłym sensie słowa "użytek". Nie wyłania się przed nami żadna konkretna pewność czy norma. Terminy w rodzaju "upadanie" czy "autentyczność" nie niosą z sobą żadnego określonego sensu normatywnego.

O tym, że zaproponowane przez niego myślenie ma mniejsze znaczenie niż filozofia, informuje on zresztą lojalnie swego czytelnika. Pozbawione jest ono bowiem momentu oddziaływania na opinię publiczną, nie ma rezultatów i nie prowadzi do żadnych skutków. Nie jest też ani teoretyczne ani praktyczne, co nie przeszkadza jednak Heideggerowi być przekonanym, iż góruje ono nad wszelką praktyką, że ubóstwo proponowanego przez niego namysłu jest obietnicą przyszłego bogactwa, na które jednak przyjdzie nam czekać, jak powiedział w jednym z wywiadów, może i trzysta lat.

W sposób jednoznacznie bliski jest mu sposób wypowiedzania charakterystyczny dla poezji. Właśnie poeta nie musi się czuć zobowiązany do przestrzegania zwykłych reguł, do jakiegoś dokumentowania tego, co głosi. Jest bowiem, jak mówi Heidegger, "wyzrzucony pomiędzy bogów a ludzi". I właśnie ten sposób wypowia-

dania "na sposób śpiewaków" (słowa Heideggera) okazuje się mu najbliższy. Jego myśl jest stale w drodze, a nigdy u celu. Jest to myśl namiętna, kochająca mądrość i dążąca do niej, choć nie podająca kryteriów i reguł owej mądrości, myśl pytająca i oczekująca, widząca wszędzie problemy i kwestie do ponownego przemyślenia. W tym sensie filozofia Heideggera po prostu nie istnieje<sup>13</sup>. Jego dzieło przemawia do nas (o ile to naprawę czyni) w inny sposób. Apeluje o przemyślenie kwestii ukazywanych jako najbardziej istotne, skłania do ujżenia problematyczności wszystkiego, żąda podjęcia przez nas namysłu, w którym słowa Heideggera uzyskują dopiero swój właściwy sens, mogący skorygować nasze dotychczasowe mniemania. Myśl Heideggera nie może mieć więc wyników w postaci tez lub twierdzeń. Sens jego słowom możemy nadać tylko my, o ile one do nas trafiają, skłaniają do podjęcia tego, o co apelują. O nauce i uczeniu w zwykłym sensie nie może być tu w ogóle mowy<sup>14</sup>. Myślenie poetyckie jednych bowiem uczy, a innych nie. Jeśli więc analiza egzystencjalna wymaga dopiero potwierdzenia w naszym życiu, to zawiera się w tym i ta możliwość, iż potwierdzona nie zostanie. Myśli Heideggera przypada więc status szczególności analogiczny do dzieła sztuki. Dla jednych będzie ona źródłem najbardziej głębokich przeżyć i przemyśleń, dla innych pozostanie czymś obcym i nieprzekonującym. W tym ostatnim przypadku wartość dorobku Heideggera polegać będzie, najwyżej, na skłonieniu nas do ujawnienia i uświadomienia sobie przesłanek naszej postawy życiowej i naszego myślenia. Nie jest to jednak równoznaczne z jakimś ich podważeniem, czy wzbudzeniem wątpliwości. Ta ostatnia możliwość jest realna, ale nie stanowi żadnej konieczności.

U Heideggera napotkamy więc samoafirmację pewnej szczególnej postawy życiowej roszczącej sobie prawo do wykładni natury człowieka. Można zatem potraktować jego dokonania jako element epoki. Z drugiej zaś strony, jeśli nawet zgodzić się z Heideggerem, że bytujemy w otwierających nas nastrojach, to istnieje przecież możliwość afirmacji innego nastroju niż ten, który afirmuje on w swym dziele. Samopotwierdzeniu pewnej szczególnej postawy daje się przeciwstawić samopotwierdzenie bycia filozofem.

# Doświadczenie poetyckie a filozofia

Powyższe refleksje na temat statusu dzieła Heideggera przywiodły nas do problemu zaznaczonego w tytule niniejszego opracowanie - roli sztuki dla filozofii. Heidegger zaliczany bywa przecież do myślicieli, którzy wynoszą sztukę nie tylko do istotnego obiektu zainteresowania filozofii, ale którzy widzą w niej wyróżniony obiekt analiz filozoficznych, analiz prowadzących do podjęcia problemów niedostępnych dla form tradycyjnego dyskursu filozoficznego, konstytuujących szczególną dziedzinę filozofii zwaną filozofią sztuki. Filozofia ta otwierać ma przed filozofią nowe perspektywy, analogicznie do tego, co miało miejsce w ramach klasycznej filozofii niemieckiej, gdzie nawiązanie do sztuki wiązało się rzeczywiście z postępem i jakościowym przełomem w filozofii.

Odpowiadając na pytanie, czy Heidegger rzeczywiście jest filozofem sztuki, wypada przede wszystkim zauważyć, iż w centrum jego uwagi znajduje się jedna jej dziedzina - poezja i tylko ona posiada naprawdę istotne znaczenie dla jego myśli. Idzie tu przede wszystkim o to, iż w poezji możliwe jest wyrażenie pewnych głębokich prawd wykraczających poza możliwości współczesnej myśli filozoficznej (obrazują to Heideggerowskie analizy konkretnych tekstów poetyckich). Może jeszcze bardziej doniosłe jest to, iż prawdy te w ogóle wykraczają poza granice możliwości tradycji filozoficznej i jeśli próbujemy do nich dojść od strony metafizyki, to i tak zmuszeni jesteśmy wypowiadać się na sposób poetycki, na co wskazałem w trakcie swych rozważań.

Idee te nie są równoznaczne z utożsamieniem toku rozumowania Heideggera z poezją. Wyraźnie zaznacza on w swych pracach ich odrębność nie przeczącą temu, że w odmienny sposób wyrażane są tu te same treści. Jeśli stawia on nam zadanie wykształcenia w sobie gotowości na pojawienie się czegoś zupełnie nowego, wykraczającego poza metafizyczną tradycję, to pisze, iż możemy czynić to w poezji i w myśleniu. Słowa te dokumentują fakt, iż poezja nie jest tu traktowana jako jakiś szczególny rodzaj myślenia. To jedynie istota poezji polega na myśleniu, jak mówi

w jednym z tekstów. Sama zaś poezja nie jest żadnym specyficznym posługiwaniem się mową. Stosunek tych dziedzin ulega tu raczej odwróceniu. Heidegger głosi przecież wprost, że właśnie poezja umożliwia dopiero mowę, że istota mowy musi być rozumiana w oparciu o istotę poezji. Język wraz ze swym bogactwem nie jest bowiem czymś przez nas zastawanym, co poddawałoby się jedynie technicznej obróbce. Mowa i język są natomiast czymś, co odsyła do wysiłku tworzenia słowa, wysiłku, który jest stale naszym udziałem, o ile myślimy w sposób rzeczywiście istotny. W tym sensie poezja i myślenie (ale myślenie istotne, głębokie, źródłowe) stanowią jedność. Wywodzą się ze wspólnego pnia. Sama mowa okazuje się więc w pewnym sensie poezją<sup>15</sup>, co potwierdza to, iż poetyckość myśli Heideggera nie stanowi jakiegoś przypadkowego momentu jego dzieła, lecz jest aspektem jak najbardziej koniecznym, wprost nieuniknionym. Mowę określa on jako "przeświatującą - skrywającą nadejście samego bycia". Jeśli zatem idzie nam o to, by "myślenie stało się bardziej myśleniem", to czymś oczywistym staje się, że myślenie chcące się przysłuchać "głosowi bycia" musi szukać dla niego słowa, w którym "prawda bycia" będzie mogła być dopiero zawarta. Zbliżenie do poezji twórczo posługującej się słowem, zmagającej się z materią języka, jest więc nieuniknione u Heideggera. Nieprzypadkowo przysłuchuje się on poezji, zwraca ku mowie jako takiej, próbuje wniknąć w doświadczenie poetyckie.

Jest przy tym rzeczą naturalną, iż takie wniknięcie może się udać, jeśli doświadczenie to stanie się udziałem myśliciela, tj. gdy myśliciel stanie się poetą<sup>16</sup>. Gdy decydujemy się zatem mówić, że Heidegger próbuje nawiązać dialog z poetyckim doświadczeniem bytu<sup>17</sup>, to warto w tym miejscu uświadomić sobie, że w dialogu tym główną rolę przypisuje on poecie. To przecież poeta "ryzykuje bardziej", "ryzykuje mową", to właśnie on "wypowiada się na sposób śpiewaków" ryzykując tym, że jego słowa potraktowane zostaną jako milczenie. Myśliciel czerpie więc z darów życia poetyckiego<sup>18</sup>, jego pozycja nie jest autonomiczna w stosunku do pozycji poety.

Zrekonstruowana relacja pomiędzy poetą a myślicielem zdaje się przywoływać związki pomiędzy sztuką a filozofią w ramach

klasycznej filozofii niemieckiej, gdzie refleksyjna świadomość filozoficzna próbowała odnajdywać w dziele sztuki swe zakorzenie i gdzie dylematy dyskursu filozoficznego odnajdywały swoje rozwiązanie w trakcie kontemplacji wytworów sztuki (dzieło sztuki stanowiło wyraz przezwyciężenia sprzeczności nierozwiązywalnych środkami samego rozumu). Znajomość statusu teoretycznego dzieła Heideggera pozwala jednak na zaproponowanie przeciwko włączaniu jego nazwiska w poczet filozofów sztuki. Nie może on być nazwany filozofem sztuki z tego prostego powodu, iż trudno jest w ogóle mówić o jego filozofii, w przyjętym przez mnie tradycyjnym sensie słowa "filozofia". Moje stanowisko jest w tym punkcie znacznie bardziej radykalne w stosunku do ostrych czasem krytyk dorobku Heideggera zarzucających mu poddawanie języka filozofii prawom języka poetyckiego<sup>19</sup>, czy też sprowadzających jego myśl do mistyfikacji osobliwości języka poetyckiego<sup>20</sup>. Rehabilitacja myślenia poetyckiego, wyniesienie go ponad myśl filozoficzną nie oznacza, by dzięki temu stało się ono jakąś postacią filozofii. Cała moja argumentacja zdaje się przemawiać za wnioskiem przeciwnym. Nawiązanie do poezji prowadzące do aprobującego przejęcia cech myślenia poetyckiego z pewnością pozwala Heideggerowi usytuować się na zewnątrz metafizycznej tradycji naszej kultury, ale nie jest dzięki temu wcale renesansem filozofii. Jest natomiast próbą wykroczenia poza istotę tej kultury a zarazem i istotę filozofii. Ocenę tego, na ile faktów równoznaczny jest stwierdzeniu istnienia kryzysu tej kultury, na ile zaś jest jego objawem odkładam na inną okazję.

#### Przypisy:

<sup>1</sup> Pomijam tu zmianę odcieni sądów Heideggera na temat metafizyki. W gruncie rzeczy, jego argumentacja krytyczna nie ulega zmianie. Idzie jednak o to, iż uprzednio, tzn. do "zwrotu", sytuował się on w ramach metafizyki, podejmował jej zadanie, którego dotychczasowe postacie metafizyki nie były w stanie przemyśleć w sposób źródłowy. Później zaś próbował wyjść poza wszelką metafizykę. Wyraźne zestawienie tych różnic przedstawiają dwie prace: "Czym jest metafizyka"? z 1929 roku i "Wprowadzenie" do "Czym jest metafizyka"? z 1949 roku.

<sup>2</sup> Próbowałem je przedstawić w artykule "Filozofia i nie-filozofia. Projekt życia z filozofią" ("Studia Filozoficzne" 1988, nr 10).

<sup>3</sup> Por. J. Tischner: W kręgu myśli husserlowskiej. "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", nr 24.

<sup>4</sup> Niniejsze słowa mogą sugerować identyczność wcześniejszego przeżycia nicości poprzez trwogę z późniejszą postawą Gelassenheit, co byłoby naturalnie zbyt prostym uproszczeniem, gdyż gubi się wtedy zmianę stanowiska zachodzącą pomiędzy twórczością przed i po zwrocie. Dokonuję tego uproszczenia, gdyż idzie mi w tej chwili o ukazanie najogólniejszego statusu myśli Heideggera, a ten, w interesującym mnie aspekcie, nie ulega zmianie. I po zwrocie Heidegger apeluje do naszego życia, a nie tylko do sfery myślenia, apeluje co prawda inaczej, w odwołaniu do innych argumentów, ale i teraz wykracza poza granice tradycji filozoficznej.

<sup>5</sup> Por. K. Michalski: Heidegger i filozofia współczesna. Warszawa, 1978. Na stronie 74-75 czytamy tam: "Analiza egzystencjalna nie jest zabiegiem intelektualnym, lecz sposobem życia. Jej zapis w «Sein und Zeit» jest wezwaniem do zajęcia pewnej postawy życiowej, wezwaniem, które jednakże, paradoksalnie, można zrozumieć jako wezwanie jedynie dzięki wcześniejszemu zajęciu postawy, do której ono wzywa".

<sup>6</sup> Por. S. Sarnowski: Zmierzch absolutu. Warszawa 1974, s. 119.

<sup>7</sup> Por. K. Tarnowski: Problem rozumienia u wczesnego Heideggera. "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", nr 25, s. 333.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 330.

<sup>9</sup> K. Michalski pisze, na przykład, iż metoda Heideggera polega na wydobywaniu tego, czego się szuka z procesu samego wydobywania. (Por. K. Michalski: Problem metody w filozofii Heideggera. "Studia Filozoficzne" 1975, nr 10-11, s. 156).

<sup>10</sup> Por. K. Michalski: Heidegger i filozofia współczesna, op. cit., s. 158.

<sup>11</sup> Por. W.A. Luijpen: Filozofia egzystencjalna. Warszawa 1972, s. 407.

<sup>12</sup> Por. K. Pomian: Heidegger i antynomie ideału działania. W: Filozofia i socjologia XX wieku, t.1. Warszawa 1965, s. 96.

<sup>13</sup> Por. H. Arendt: Osiemdziesięcioletni Heidegger. "Znak" 1974, nr 6, s. 693.

<sup>14</sup> Por. K. Michalski: Heidegger i filozofia współczesna, op. cit., s. 164.

<sup>15</sup> Por. B. Baran: Saga Heideggera, Kraków 1988, s. 159.

<sup>16</sup> Por. S. Kwiatkowski: Martina Heideggera istotne myślenie jako fenomenologia słowa. "Studia Filozoficzne" 1987, nr 7, s. 62.



- 17 Por. tamże, s. 63.
- 18 Por. P. Ricoeur: Heidegger i problem podmiotu. "Znak" 1974, nr 6, s. 789.
- 19 Por. S. Sarnowski: Zmierzch absolutu, op. cit., s. 132.
- 20 Por. A. Ogurcow: Egzystencjalistyczna mistyfikacja języka M. Heideggera. W: Filozofia marksizmu a egzystencjalizm. Warszawa 1974, s. 148.