



PAWEŁ MURZICZ
UNIwersytet Wrocławski

PROBLEMATYCZNOŚĆ BYCIA

Dla Heideggera Nietzsche jest filozofem metafizyki, jej skrajnej postaci, w której bycie staje się wartościami. Heidegger dokonuje krytyki filozofii woli mocy z perspektywy bycia, jego zdaniem niedostępnej Nietzsche. W niniejszym tekście chciałbym postawić pytanie – nawet jeśli nie udzielę na nie rozstrzygającej odpowiedzi – czy „pojęcie” bycia rzeczywiście jest wolne od sfery wartości, czy „nie kryje się [w nim], mimo zaprogramowanej redukcji aksjologicznej, pewne nie zredukowane do końca aksjologiczne residuum”¹.

1. Myślenie bycia nie jest wolne od wartości

Chciałbym zacząć od przedstawienia relacji między byciem a wartościami. W tej części artykułu moja teza będzie negatywna, przez co rozumiem pokazanie, że filozofia bycia nie jest wolna od kwestii wartości, podskórnie je zakłada. Co więcej, aby wypowiedzieć bycie, Heidegger posługuje się językiem wartości. W dalszej części pracy przedstawię tezę pozytywną, pokazującą, że Heidegger broni określonych wartości.

W *Byciu i czasie* rzucenie w świat należy do faktyczności *Dasein*. Rozumie ono świat, siebie i innych na podstawie siatki znaczeń, sensów, dzięki którym orientuje się w świecie. Po zwrocie motyw rzucenia jest kontynuowany, lecz zostaje złagodzony: istotą człowieka nie jest już rzucenie w świat, „zamieszkiwanie w prawdzie bycia” stanowi istotę „bycia-w-świecie”². Jednakże „mieszkamy” nie tylko w „prawdzie bycia”, lecz również w „byciu prawdy”, czyli w określonej epoce, która na swój

¹ Cezary Wodźniński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007, s. 371.

sposób rozumie byt w całości. Nie odnosi się to jedynie do bytów, rzeczy, lecz do całości relacji międzyludzkich. I tu pojawia się pierwszy problem. Istnieją sensy, które pozornie są neutralne aksjologicznie. Na przykład przez bycie winnym komuś pieniądze rozumiemy konieczność ich zwrotu, przez czerwone światła w komunikacji drogowej rozumiemy konieczność zatrzymania się. Są to zachowania przedstawiające określoną konieczność sposobu bycia. Powinniśmy zachować się tak a nie inaczej. Jeśli, wracając do *Bycia i czasu*, *Dasein* w jego byciu chodzi o jego własne bycie, oznacza to, że rozumie bycie inaczej niż inne *Dasein*, choć owo rozumienie może dotyczyć tej samej rzeczy lub sprawy. Fakt, że *Dasein* w swoim byciu orientuje się na swoje własne bycie, oznaczać musi możliwość posiadania preferencji, przedkładania czegoś nad coś innego niż ktoś inny.

W swoim codziennym byciu człowiek urzeczywistnia preferencje co do sposobu bycia, działa na podstawie jakiejś preferencji, hierarchii działań, tego co uznaje za wartościowe. Kiedy jesteśmy świadkami kradzieży torebki kobiecej, to nie powiemy sobie, że pewien człowiek swoją ręką odbiera drugiej osobie należącą do niej rzecz. Rozumiemy taką sytuację jako kradzież, a osobę dokonującą tego czynu jako złodzieja; takie jest rozumienie tej sytuacji. Rozumiemy ją w kategoriach wartości. Jeśli ktoś na sali wykładowej rozmawia przez telefon komórkowy, to nie myślę o tej osobie jako o człowieku rozmawiającym przez telefon, lecz jako o człowieku, który przeszkadza innym osobom w słuchaniu odbywającego się właśnie wykładu. Kwestię relacji między byciem a wartościami można dostrzec, jak sądzę, również w kontekście artykulacji bycia w mowie. Jeśli każde słowo jest artykulacją bycia, czyli jego zrozumiałości, to czy słowa „dom” nie odnosi się nie tylko do jego fonetyki, ale również do jego semantyki? Jeśli tak, to słowo „dom” na mocy swego sensu odsyła do chronienia przed zimnem, gorącem, niebezpieczeństwami itp. Rzucenie w świat to rzucenie w odkrywający charakter wartości. Bycie nie *jest* wartością, lecz jest *nośnikiem* wartości. Wartości mogą być rozumieniem bycia. Heidegger takiego ujęcia unika.

² BMM, s. 121. Na temat zwrotu w myśli Heideggera zobacz Małgorzata Kwietniewska, *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja” nr 6, 2007, Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 204-212 oraz Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 303-364.

Spójrzmy teraz na relację między wartościowaniem a odkrywaniem bytów. Nietzsche pisze, że: „wszelkie widzenie (to, że w ogóle coś jest dostrzegane, owa selekcja) jest już wartościowaniem, akceptacją, w przeciwieństwie do odrzucenia i chęci niedostrzegania”³. Nietzsche rozumie tutaj wartościowanie nie jako uprzedmiotowienie, lecz jako preferencję, która umożliwia rozumienie konkretnego bytu. To, że człowiek zatrzymuje się przy tym a nie innym bycie, jest już wyrazem jakiejś preferencji. Czy nie to samo dzieje się z byciem? Zatrzymujemy się nie na każdym bycie i nie dowolnym, lecz na tym, ze względu na *Dasein*, któremu chodzi o jego własne bycie⁴. Oto słowa Heideggera o *noein*, które jako niezmanipulowane przez metafizykę, będąc odbiorem bycia, współprzynależy do niego: „Po pierwsze, odbierać znaczy: przyjmować, pozwolić dojść do kogoś temu, co się pokazuje, przejawia. Po drugie, jako przesłuchiwać znaczy przesłuchać świadka, wy badać go i sporządzić protokół, u-stalić, jak stoją sprawy i co przedstawiają. Odbiór w tym podwójnym sensie wyraża pozwalanie, by coś doszło do kogoś, przy czym to coś nie zostaje po prostu przyjęte, lecz wobec tego, co się pokazuje, przyjmuje się postawę przesłuchującego, czyli zajmuje się pozycję zaporową. Gdy wojska zajmują pozycje zaporowe, ich zamiarem jest takie przyjęcie zbliżającego się przeciwnika, by go przynajmniej zatrzymać. Takie zaporowe zatrzymywanie tego, co się przejawia, zawiera się w *noein*”⁵. Dla Nietzschego odbiór jest preferencją, wartościowaniem, tworzeniem; dla Heideggera to prymarne wartościowanie, preferowanie tego a nie innego bytu, jest jego odbiorem. Taka była linia obrony Heideggera przed wolicjonalnie nastawioną metafizyką. Ten niezwykle subtelny i zarazem ważny moment „wartościowanie-odbieranie” pojawi się przy okazji omawiania kwestii bycia i ciała.

Najbardziej dobitny, moim zdaniem, argument na rzecz tezy, że filozofia bycia nie jest wolna od kwestii wartości, dotyczy postulatu, że powinniśmy myśleć bycie, oczekiwać jego wezwania. Heidegger jasno i wprost mówi, że powinniśmy myśleć bycie. Choć nie wynika z tego, że bycie *jest* wartością, to jednak wartością *jest* myślenie bycia. Józef Tischner ujmuje to w sposób następujący: „Kluczowe pojęcia filozofii

³ Friedrich Nietzsche, *Nachlass, Pisma z lat 1884-1885*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Warszawa 2011, 26 [71].

⁴ Por., BC, s. 195. Zob. Michalski K, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 61.

⁵ WDM, s. 130.

Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. «prawda» w formule «prawda bycia», jeśli nie jakimś «dobrem» człowieka? Czym jest «prześwit prawdy», jeśli nie tym co przeciwne mrokom? A czym «zdecydowanie», jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pasterza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?”⁶. W podobnym tonie wypowiada się Barbara Skarga, która odczytuje Heideggerowską *aletheia* jako myślenie, które ma wzbogacać, a jeśli powoduje przemianę całej osobowości, naszego Ja w jego niepowtarzalnym byciu, to zwykle ma to być przemiana moralna, którą powoduje samo zrozumienie sensu bycia⁷.

Choć bycie ma być wolne od wartości, to sam Heidegger używa w swoich analizach słów z dziedziny wartości: „upadek myślenia w nauki i w wiarę jest złym udziałem bycia”⁸. Gdzie indziej pisze, że dopiero dzięki myśleniu bycia będziemy w stanie „rozważyć, co mamy sądzić o złośliwości zła”⁹. W *Liście o humanizmie*, odpowiadając Jeanowi Beaufretowi, Heidegger podważa sens zachowania nie tylko słowa „humanizm”, ale w ogóle „-izmów”, pisząc: „(...) czy to zło, jakie sprawiają wszystkie tego rodzaju nazwy, nie jest dość przejrzyste?”¹⁰. „Dopóki myślimy tylko metafizycznie, nie myślimy jeszcze właściwie”¹¹

Konsekwencją pomijania wartości w filozofii bycia jest jej formalizm¹². Wtedy nie ma różnicy między nazistowskimi Niemcami a Ameryką, między zmechanizowanym rolnictwem a komorami gazowymi, obrońcą praw człowieka a obrońcą dyktatury państwowej¹³:

⁶ Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 486.

⁷ Zob., Skarga Barbara, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 130.

⁸ DL, s. 285.

⁹ CZM, s. 22.

¹⁰ BMM, s. 78.

¹¹ CZM, s. 49

¹² Zob., Tischner J., *Myślenie...*, dz. cyt., s. 126.

¹³ „Z metafizycznego punktu widzenia Rosja i Ameryka są tym samym; to ponure szaleństwo rozpasanej techniki i niebywałego zdyscyplinowania statystycznej jednostki. (...) każdy skrawek kuli ziemskiej został opanowany technicznie i poddany eksploatacji gospodarczej (...), czas zaś jest już tylko pośpiechem, chwilowością i równoczesnością, a czas jako dzieje ulotnił się z bytowania narodów (...)” (WDM, s. 39). „«Narodowa organizacja» nauki porusza się po tym samym torze co «zamerykanizowana» (...)” (PDF, s. 143). Pöggeler zadaje pytanie, czy gdyby Heidegger znał Webera i jego analizy powstania kapitalizmu czy analizy rolnictwa, mógłby pisać o chłopach i pasterzach tak jak pisał? (Otto Pöggeler, *Droga myślowa Martina*

„Znosząc różnicę «między dobrem i złem», myślenie Heideggera niezdolne jest do postawienia «problemu zła». Owa niezdolność nie jest przypadkowa, lecz wynika z najgłębszej wewnętrznej konieczności myślenia bycia i różnicy ontologicznej”¹⁴. Jacques Taminiaux stawia pytanie czy jest w ogóle możliwe osiągnięcie porozumienia (*come to terms with*) z pojęciem wartości wyłącznie z ontologicznego punktu widzenia? Drugie pytanie, jakie stawia brzmi: „Czy jest zasadnym uważać, że w kwestii problemu wartości, bycie samo nie jest problemem”¹⁵.

Jak wskazuje Adam Kroker, pomimo krytyki wartości Heidegger sam niezupełnie od nich uciekł. Pod koniec swego życia Heidegger stąpił kreśloną przez siebie wizję samotności, opuszczenia, przedstawiając obok niej ratujący apel niemierzalnego poetyckiego słowa. Właśnie kiedy Heideggerowi wydawało się, że uciekł binarnemu językowi wartości, kiedy wydawało mu się, że uciekł transgresyjnemu fundamentowi epoki, jakim jest wieczny powrót, nieświadomie zwaloryzował język wartości poprzez instrumentalność interpretacji, bo czymże jest dialektyka *techné* i *poiesis*, niebezpieczeństwa i ratunku, jeśli nie odnową binarnego kodu na wyższym poziomie abstrakcji i ogólności. Ratująca moc sztuki, wynosząca poza technikę jest zarazem powrotem do ostatnich momentów filozofii Nietzschego¹⁶.

Heideggera, przekł. Bogdan Baran, Warszawa 2002, s. 438).

¹⁴ Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 447. Również Krzysztof Michalski zwraca uwagę na ten problem: „(...) refleksja Heideggera stawia nas przed dylematem: albo pytamy o prawdę, a wtedy zapominamy o byciu, albo pytamy o bycie, a wtedy z konieczności zapominamy o prawdzie” (Michalski K., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 255).

¹⁵ Jacques Taminiaux, “Heidegger on Values”, [w:] *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930*, ed. James Risser, New York 1993, s. 239.

¹⁶ Arthur Kroker, *The will to technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche, and Marx*, s. 75.

2. Kiedy myślimy bycie?

Heidegger mówi nam, abyśmy myśleli bycie. Pytanie, które chciałbym postawić temu zaleceniu, brzmi następująco: kiedy myślimy bycie, a dokładniej, kiedy wiemy, że je myślimy? Heidegger daje nam taką oto wskazówkę: „Wyistaczanie dostrzegamy w każdym prostym, wolnym od przesądów namyśle nad obecnością i poręcznością bytu”¹⁷. Czym jednak jest namysł wolny od przesądów? O jakich przesądach mowa? Czym jest sam przesąd? Tego Heidegger nie wyjaśnia. Podobny zarzut możemy postawić Heideggerowskiemu postulatowi, aby myśleć to, co godne pytania. Jak zauważa Ewa Nowak: „(...) to my decydujemy, co jest godne pytania, a co nie, tak więc chcąc nie chcąc hołdujemy pewnym poglądom”¹⁸. Co więcej, powyższe słowa Heideggera stoją w sprzeczności z ideą „koła hermeneutycznego”, która jest swoistą metodą wykazania „istnienia bycia”, a która polega na nie zakładaniu punktu początkowego: „Kolisty charakter myśli nie jest jednak w oczach Heideggera jej błędem czy brakiem – przeciwnie, to dzięki niemu właśnie rzeczywistość odsłania się myśli. (...) opis myśli bezzałożeniowej jest po prostu fikcją (...)”¹⁹.

Z drugiej strony, niejako przecząc sobie, Heidegger pisze, że aby myśleć bycie, trzeba uwolnić się „z pragnienia, by ująć je możliwie czysto i bez domieszek”²⁰. Przeciwstawia się zatem wszelkim zakusom „czystego” myślenia bycia. Co więcej, pomyśleć bycie można, jak mówi, z „domieszkami”. Czym są owe domieszki i czym różnią się one od przesądów, tego Heidegger również nie wyjaśnia. Gdzie indziej pisze z kolei tak: „Wszystko bowiem, co w myśleniu istotnym pomyślane prawdziwie, pozostaje – a przemawiają za tym istotowe racje – wieloznaczne”²¹. „Możliwość zbłądzenia jest przy takim myśleniu (bycia – PM) największa”²². Bycie, jak stwierdza Otto Pöggeler, „zawsze daje o sobie znać jako coś niewyjaśnionego i wątpliwego”²³. Pomyślenie prawdy bycia wydaje się zatem zadaniem niemożliwym do wykonania,

¹⁷ KRM, s. 13

¹⁸ Ewa Nowak, *Problem metafizyki – ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 15.

¹⁹ Michalski K., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 45.

²⁰ PDF, s. 270.

²¹ CZM, s. 78.

²² OR, s. 179. „Jako odpowiadanie myślenie bycia jest bardzo zwodniczą (...) rzeczą” (OR, s. 180).

²³ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 110.

skoro wymaga ono bezustannego przemagania kolejnych jego ontycznych warstw: „trzeba stale przewycięzać przeszkody sprawiające, że powiadanie nie jest dostateczne”²⁴. Rewersem tej trudności jest sama artykulacja bycia w mowie. Heidegger pisze, że „bycie w myśleniu staje się mową”²⁵. Czym jednak jest artykułowanie – Heidegger mówi również o „przechowywaniu” – jawności bycia w mowie, jeśli nie jakąś jego petryfikacją? Czy otwartość bycia zakłada, czy przeciwstawia się przechowywaniu bycia? Wydaje się, że Heideggerowi chodzi o oba momenty jednocześnie. Problem jaki tutaj powstaje, jest oczywisty: brak kryterium odróżnienia w mowie tendencji uprzedmiotawiających bycie od tendencji przeciwnych. Czy „domieszki” i „przesady”, o których mówi Heidegger, nie byłyby – jeśli spróbuje się odpowiedzieć za Heideggera – bytowi naleciałościami, splątaniem bycia i wartości, zakorzenionym głęboko w tradycji i kulturze? Czy wezwanie do myślenia bycia nie jest wtedy, z powodu braku kryterium, wezwaniem do zachowania uprzedmiotowionego bycia? „Język potoczny, coraz bardziej dzisiaj rozgadany i zużyty, nie nadaje się do powiadania prawdy Bycia. Czy prawdę tę w ogóle można wprost powiedzieć, skoro wszelki język jest przecież w ogóle językiem bytu? A może się dla Bycia da wymyślić jakiś nowy język? Nie. I nawet gdyby się to powiodło bez sztucznego słownictwa, nie byłby to język powiadający. Wszelkie powiadanie musi uruchamiać zarazem zdolność słuchania. Jedno i drugie musi mieć to źródło. Tak więc tylko jedna rzecz jest ważna: powiadać (...) językiem bytu jako językiem Bycia”²⁶. Czy zatem, w kontekście powyższych słów Heideggera, artykulacja bycia – z powodu faktu, że odbywa się w języku metafizyki – również nie uprzedmiotawia bycia? Tym bardziej, że „w wypowiedaniu bycia nie mamy wprawy”²⁷.

Z jednej strony Heidegger zdaje się sugerować, że myślenie bycia jest „zero-jedynkowe” – albo myślimy bycie albo nie; albo znajdujemy się w nastroju, który pozwala pomyśleć bycie albo w nastroju, który to wzbrania. Zdaje się, że nie można myśleć bycia „trochę”, „do jakiegoś

²⁴ KRM, s. 35

²⁵ BMM, s. 76. Gdzie indziej mówi, że aby być w pobliżu bycia trzeba nauczyć się egzystować w tym co „bezimienne”, co można rozumieć jako sprzeczność.

²⁶ PDF, s. 79.

²⁷ BMM, s. 175. U Heideggera można znaleźć sporo wyrażen, które dotyczą kryterium myślenia bycia a których Heidegger nie wyjaśnia – na przykład pisze o „błędnej interpretacja prawdy Bycia” (PDF, s. 93), czy o „rzetelnym przemyśliwaniu (PDF, s. 87).

stopnia”²⁸. Problem, jaki się tutaj pojawia, zyskuje kształt następujący: pomyślenie bycia w pełni, w czystej postaci, musiałyby oznaczać, że bycie stałoby się możliwe do poznania, tj. stałoby się bytem. Innymi słowy, pewność i oczywistość myślenia bycia oznacza, że *de facto* myślimy już byt. Z drugiej strony, jeśli do nastroju podstawowego należy „prze-czuwanie”, „zdziwienie” to sugeruje to raczej niepełny „obraz” bycia, jego wieloznaczność. Istniałyby zatem „stopnie otwartości bycia”, jego zrozumiałości – myślenie bycia z „domieszkami”. To z kolei rodzi problem niemożności wskazania kryterium, kiedy myślenie jest „opanowane” przez bycie, a kiedy przez byt.

Problem ten widać wyraźnie w kontekście zmiany sensu słów w okresie zaangażowania Heideggera w narodowy socjalizm. W *Byciu i czasie*, ale również w okresie po zwrocie, *Dasein* oznacza właściwy człowiekowi sposób bycia. Mogło ono jedynie współegzystować (*Mit-sein*) z innymi *Dasein*. Natomiast w okresie rektoratu pojawia się *Dasein* narodu niemieckiego. Pojawia się również nowe tłumaczenie fragmentu 53 Heraklita: „spór” zostaje zastąpiony „walką”. Czy to oznacza, że poprzednie odczytania prawdy bycia były błędne? Skąd możemy wiedzieć, że i te nowe nie zostaną zastąpione przez inne?

Heidegger daje nam wiele wskazówek, jak powinniśmy myśleć, tj. wymawiać bycie. Choćby taką: „Jeśli człowiek ma się raz jeszcze znaleźć w pobliżu bycia, musi wpieryw nauczyć się egzystować w tym, co bezimienne”²⁹. Nie mówi nam jednak, tj. nie daje kryterium rozpoznawania, kiedy myślimy bycie, tj., kiedy mowa wypowiada bycie. brak takiego kryterium, jak zauważa Michalski wynika z samego bycia. Na jego gruncie nie jesteśmy w stanie wskazać kryterium prawidłowego myślenia i wypowiadania bycia. Tylko na gruncie prawdy, wartości, czyli preferencji w wyborach, jesteśmy w stanie stwierdzić czy faktycznie myślimy i wypowiadamy bycie³⁰. Słowa Heideggera o machinacji, pozbawieniu człowieka domostwa, zwodniczości opinii publicznej, z

²⁸ Gdy Heidegger pisze, że „*wybieganie w śmierć* nie jest wolą nicości w zwykłym sensie, lecz przeciwnie, najwyższym jawno-byciem” (PDF, s. 303), wydaje się, że sugeruje jakieś stopnie jawno-bycia – tutaj wybieganie w śmierć byłoby stopniem najwyższym jawno-bycia. Czy zatem istnieje nie najwyższe, lecz wyższe jawno-bycie? Jeśli takie pytanie, w perspektywie filozofii bycia jest błędnie postawione, po co Heidegger pisze o najwyższym jawno-byciu? Czy nie wystarczyłoby napisać, że wybieganie w śmierć jest jawno-byciem bez słowa „najwyższe”?

²⁹ BMM, s. 82.

³⁰ Zob. Michalski K., *Heidegger I filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 237.

pewnością nie są przypadkowe, pomimo jego zastrzeżeń, że nie mają wydzwiku negatywnego. Odnoszą się do konkretnej historyczno-kulturowej sytuacji człowieka i zostały przez niego wybrane jako najbardziej adekwatne, najlepiej nadające się do jej opisu. Tym samym Heidegger dał wyraz swojej preferencji, czyli dokonał wartościowania.

Postulowany i oczekiwany przez Heideggera „inny początek myślenia” miałby odbywać się w języku, który jest nam nieznan, gdyż język, którym się aktualnie posługujemy, dzięki któremu możemy rozumieć sens bycia zakorzeniony jest w schemacie metafizycznym. Tak więc „inny początek” integralnie zawiera w sobie ryzyko błędnego jego odczytania, co *de facto* oznacza jego niemożliwość³¹. Inny początek myślenia mierzy w obszar, który znajduje pod wszystkimi dotychczasowymi dziejowymi interpretacjami bycia. Przez bardziej źródłowo ujęte bycie, grunt bez gruntu, muszą zostać przefiltrowane dotychczasowe pojęcia metafizyki. Jak zauważa Barbara Merker, próba nowej wykładni dotychczasowych terminów ze względu na bycie przy jednoczesnym zachowaniu tych terminów wprowadza Heideggera w ślepią uliczkę, brakuje mu często językowych precyzacji, które odróżniałyby bycie od pozoru³².

Heidegger popełnia ten sam błąd co Nietzsche – mamy tu do czynienia z pewnością subiektywną. Ponieważ wykluczone jest jakiegokolwiek charakteryzujące się pewnością kryterium – takie kryterium jest ontyczne – opieramy się wyłącznie na indywidualnej decyzji bez jakiegokolwiek dającego rękojmię pewności punktu orientacyjnego. Rezygnacja z potrzeby pewności skutkuje jednak tym, że nie jesteśmy w stanie odróżnić myślenia kontemplacyjnego od myślenia rachującego. Jeśli chcemy mieć pewność, że myślimy prawdę bycia, musi się ono stać uprzedmiotowione, poprzez włączenie go w zakres poznania. Niech za podsumowanie powyższych ustaleń posłuży następujący cytat: „Ponieważ rozważającemu myśleniu brakuje ugruntowującego wszystko zasadniczego wglądu, nie ma ono żadnych uprawnień do tego, by uzasadniać, a więc uprawomocniać lub

³¹ Gregory Bruce Smith, *Martin Heidegger: Paths Taken, Paths Opened*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2007, s. 207.

³² Zob. Merker Barbara, *Poszukiwacz i strażnik bycia*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński, s. 262.

korygować doświadczenie światowe poetów lub obrazu świata, jaki na przykład dają fizycy i biologia”³³.

2.1 Wartości ugruntowane na byciu

Heidegger w swoich pismach po zwrocie podejmuje zagadnienie wartości praktycznie wyłącznie jako przedmiot krytyki. Myślenie według wartości, na którym według Heideggera ukuta jest współczesność, zagraża drogę ku myśleniu bycia. Jednakże w jego pismach, szczególnie z okresu rektoratu, mamy do czynienia ze swoistą egzemplifikacją przekucia myślenia bycia na wartości. Nie będę się tutaj zajmował historyczną prezentacją tego okresu w życiu i myśli Heideggera. Chciałbym pokazać, jak myślenie bycia jest „neutralne” w tym sensie, że nie wymaga poruszania problematyki wartości, natomiast próba wcielenia bycia w wartości rodzi nierozwiązywalne problemy, polegające na konieczności zobiektywizowania wartości.

Zacznijmy od następujących słów Heideggera: „Obecna wojna światowa jest skrajnym przeobrażeniem bytu w bezwarunkowość machinacji”³⁴. Jednakże wojna państwa-agresora przeciwko napadniętemu przez nie krajowi nie jest *tą samą* wojną co wojna napadniętego kraju przeciwko agresorowi. Z punktu widzenia bycia nie ma pomiędzy tymi dwoma sytuacjami żadnej różnicy, oba człony reprezentują metafizyczną istotę techniki. Podobnie rzecz się ma ze zmechanizowanym rolnictwem, komorami gazowymi, wojennym i pokojowym wykorzystaniem atomu. Ponieważ w żadnym z wymienionych przykładów nie pada pytanie o bycie, Heidegger twierdzi, że może je ze sobą zrównać jako postaci istoty techniki.

Skąd jednak Heideggerowi wiadomo, że nowoczesne rolnictwo i pokojowe wykorzystanie atomu są tak samo zaślepione na bycie jak narodowy socjalizm i wojenne wykorzystanie atomu? Sprawę dodatkowo komplikują słowa Heideggera, który w tekście *Wyzwolenie* mówi o tym, że walka z techniką jest „nierozsądna i krótkowzroczna”³⁵. Heidegger pisze tam również, że możemy używać przedmiotów techniki, jeśli pamiętamy o byciu, jeśli mówimy im jednoczesne Tak i

³³ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 338.

³⁴ GA 96, s. 173. Cytat za: Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 154

³⁵ Zob. W, s. 16.

Nie, przez co nie zyskują one pretensji do wyłączności³⁶. Współczesne przykłady istoty techniki takie jak: inżynieria biotechnologiczna, modyfikacje genetyczne, czipowanie ludzi i algorytmizacja życia społecznego w celu przewidywania ludzkiego zachowania, zdaniem Heideggera, „pustoszą ludzką istotę”. Z drugiej jednak strony, mogą zostać rozgrzeszone, jeśli powiemy im jednocześnie Tak i Nie, jeśli nie zdominują naszego życia, będąc miejscem zapytywania bycia. W ten sposób Heidegger paradoksalnie „daje zielone światło” nie tylko powyższym przykładom techniki, lecz również jej dalszemu rozwojowi, jeśli będzie ugruntowany na pytaniu o bycie. Oglądanie pięknego krajobrazu może wynikać z zachwytu nad nim, może być kontemplacją jego bycia bez jego uprzedmiotowienia. Jednak może być wynikiem na przykład nudy albo chęci jego przeobrażenia ze względu na zysk. W jednym z wywiadów Heidegger krytykuje słowa Marksa, że filozofowie różnie interpretowali świat, rzecz w tym, aby go zmieniać. Aby jednak zmieniać świat, trzeba najpierw wiedzieć, czym on jest – zauważa Heidegger. Taką samą krytykę można skierować przeciwko Heideggerowskiemu postulatowi o „pozwalaniu-bytowi-być” – trzeba najpierw wiedzieć, jakie to bycie bytu jest, aby mu pozwolić być. W tym miejscu zadajmy od razu pytanie, czym miałyby być w praktyce pozwalanie-bytowi-być³⁷. Czym byłoby pozwalanie-wilkom-być w kontekście ich odstrzału ze względu na ich zagrożenie byciu-siedliskom-ludzkim. Któremu byciu pozwolić być, jeśli stoją we wzajemnej sprzeczności? Co znaczy w końcu pozwolenie być narodowi niemieckiemu i narodowi żydowskiemu? Nie wiemy, któremu byciu pozwolić być, ponieważ pytanie to dotyczy wartości, które są poza zasięgiem bycia. Powyższe przykłady mogą być tak samo oznaką metafizyki, jak i myślenia dziejowego, myślenia prawdy bycia.

Z tego powodu Heidegger wpada w dokładnie tę samą pułapkę co Nietzsche – braku kryterium odróżnienia wartości ugruntowanych na myśleniu bycia od wartości ugruntowanych na woli woli. Możemy to również przedstawić w formie alternatywy albo-albo. Albo myślenie

³⁶ Zob. tamże, s. 15-16.

³⁷ Pozwalanie-bytowi-być zdaje się posiadać tę samą trudność, co wieczny powrót. Jeden z najczęstszych zarzutów wobec konceptu autora *Wiedzy radosnej* brzmi: skoro wszystko powraca, jaki jest sens działania? Wieczny powrót prowokuje zarzut fatalizmu. Pytanie to możemy również postawić wobec bycia: jaki jest sens pozwalania-bytowi-być skoro on już *jest*, wy-darza się bez naszego pozwolenia; jest poza naszą mocą sprawczą?

bycia nigdy nie zahacza o wartości i wtedy, w kontekście prawdy bycia, mamy aksjologiczny relatywizm – albo myślenie bycia sprowadzone zostaje do subiektywnej pewności: „Czy istnieje takie kryterium w myśleniu Heideggera, które dawałoby pewną gwarancję odróżnienia i nie mylenia ze sobą (...) *Mein Kampf* i *polemos* Heraklita? I jedna odpowiedź: nie istnieje”³⁸.

Powyższy cytat anonsuje, że ofiarą tej niemożności padł sam Heidegger, a widać to na przykładzie jego zaangażowania w narodowy socjalizm. Nie będę się tutaj zajmował, jak już wcześniej wspomniałem, historycznym przebiegiem tego zaangażowania. Interesuje mnie w niniejszej pracy moment zastosowania myślenia bycia do działania. Dla Heideggera z okresu rektoratu naród niemiecki miał być „dziejowy”, dlatego potrzebna była „wola posłuszeństwa” Hitlerowi. Całe swoje zaangażowanie w narodowy socjalizm Heidegger nazwał później „błędem”³⁹. Narodowy socjalizm, jak i zaangażowanie w niego, które było preferencją wartości, Heidegger wywodził z prawdy bycia. Na czym polegał „błąd” Heideggera? Czy polegał na błędnym odczytaniu wartości wynikających z prawdy bycia, czy na błędnym odczytaniu prawdy bycia, które przekuł na wartości? Jakakolwiek będzie odpowiedź, potwierdzi ona, moim zdaniem, istotowy rozdźwięk między byciem a wartościami. Jeśli całe swoje zaangażowanie nazywa „błędem” to oznacza to, że:

³⁸ Wodziński C., *Metafizyka i metapolityka*, Gdańsk 2016, s. 53.

³⁹ „Pomyłka» Heideggera miała charakter na wskroś filozoficzny. I to było dla niego bolesne, wstydlive, wypierane. A także – niepodobna nie wspomnieć – bałamutne, już to lekceważone, już to ideologizowane, już to po prostu – prostacku – przekręcane i kamuflowane. Kiedy czytam (...) powtarzane z pewną monotonią konstatacje, że «błąd» jest niezbędniakiem «prawdy», że «zbłądzenie» to fortunny podarunek na drodze do «prawdy» i tak dalej, to nie potrafię pozbyć się podejrzeń, że Heidegger usiłuje zatrzeć wagę swej «pomyłki». (...) nadając jej pozór wagi meta-metafizycznej” (Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 228). W podobnym tonie, zmywania z siebie odpowiedzialności, przedstawia tę sprawę Habermas: „Jeśli najbardziej zdecydowanemu filozofowi dopiero stopniowo otworzyły się oczy na naturę reżimu, to sprawcą tej spóźnionej lekcji dziejów powszechnych ma być sam bieg świata, i to nie konkretna historia, ale wysublimowana, awansowana na poziom ontologii. Tak narodziła się koncepcja dziejów bycia. W ramach tej koncepcji faszystowski błąd Heideggera uzyskuje znaczenie dziejowometafizyczne” (Habermas J., *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 184). Z kolei Young „błąd” ujmuje następująco: „(...) musi zatem skonkludować, że po utracie wiary w nazizm, jak wielu innych rodaków, którzy odrzucili nazizm odczuwając bezradność (albo zbyt duży strach) aby cokolwiek zrobić, Heidegger wycofał się w rodzaj »wewnętrznej emigracji«, z której już nigdy nie powrócił” (Julian Young, *Heidegger's later philosophy*, New York 2002, s. 89).

- a) Z prawdy bycia nie da się wywieść wartości,
- b) (w konsekwencji) z prawdy bycia da się wywieść każdą wartość,
- c) (zatem) preferencja wartości porusza się jedynie w obszarze wartości.

Rekapitulując powyższe ustalenia, należy zgodzić się z Wodzińskim, że „w różnicę między byciem a bytem (...), która pozwalała Heideggerowi przeprowadzić radykalną krytykę metafizyki europejskiej i wykazać jej opartą na »omyłce« bezpodstawność – również wpisana jest możliwość omyłki (...). Różnica ontologiczna nie jest nieomylna. Stanowiąc niezawodny «instrument» krytyczny w odniesieniu do tradycji metafizycznej, nie sprawdza się w stosunku do samej siebie. Jest «wewnętrznie» bezkrytyczna”⁴⁰. Bez-krytyczna – czyli nie jest w stanie sama siebie poddać weryfikacji. Różnica ontologiczna jest wewnętrznie nieomylna – jest subiektywną pewnością, natomiast „zewnątrznie”, na polu wartości, jest omylna.

Zwróćmy jeszcze uwagę na następujące słowa: „Heidegger nie tylko nie miał żadnej opcji politycznej, ale w ogóle nie dostrzegał, że w polityce chodzi nie tylko o koncepcje, lecz zawsze o opcje, jakie postępują i postępować muszą za jednostronnie określonymi tendencjami (konserwatywnymi, socjalistycznymi, liberalnymi itd.). Filozofowanie Heideggera w ogóle nie poddaje się w konkretny sposób korekcie innego, czy to inaczej myślącego, czy przyjmującego inny punkt widzenia (na przykład naukowca, który inaczej niż filozof odnosi się do doświadczenia). Ponieważ polityka rozgrywa się zawsze pośród «wielu», musi obejmować też kompromisy w kwestii warunków minimalnych wspólnego życia – co radykalizm, jakiego Heidegger domaga się od myślenia, dyskredytuje”⁴¹. Czy w ten sposób tożsamość myślenia bycia nie kończy się totalnością? W rezultacie „wewnętrzna bezkrytyczność”, „wewnętrzna nie-omylność” przybiera formę eks-kluzywności. Myślenie bycia jest eks-kluzywne. Jeśli myślenie bycia jest eks-kluzywne, to jest zarazem elitarne”⁴².

⁴⁰ Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 53.

⁴¹ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 455.

⁴² Merker B., *Poszukiwacz i strażnik bycia*, dz. cyt., s. 262; Zob. Skarga B., *Filozofia i gwalt*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński, s. 456.

Michel Haar zwraca również uwagę na inny problem związany z byciem. Kto inny, pyta Haar, jak nie człowiek może wyzwać się od panującej wykładni? Heidegger przeciwstawia sobie człowieka kalkulującego, planetarnego – człowiekowi kontemplującemu, zdolnemu myśleć bycie. Dlaczego jednak tego drugiego typu nie nazywa indywidualnością, jednostką, człowiekiem, pyta Haar? I odpowiada – z obawy przed subiektywnością. Jednak każde Tak i każde Nie są nie do pomyślenia, jeśli nie przysługują komuś, kto je afirmuje i kto uznaje swoją egzystencję wobec tej afirmacji⁴³. Zdaniem Haara ma to bardzo niebezpieczną konsekwencję. Jeśli esencją człowieka jest nie tylko i nie przede wszystkim myślenie, lecz myślenie bycia, człowiek, który nie myśli bycia – człowiek planetarny – nie byłby człowiekiem. Ta nie dająca się obronić konsekwencja jest mniej związana z odmową antropocentryzmu i subiektywizmu, ale przede wszystkim z odmową indywidualności⁴⁴. Innymi słowy, jak odrzucić podmiot, subiektywność i zarazem zachować refleksję, myślenie jako istotę człowieka. Czym byłaby refleksja niesubiektywna i nieindywidualna?⁴⁵.

Podsumowując: różnica ontologiczna jest nieomylna, gdyż charakteryzuje się subiektywną pewnością. Nie da się zweryfikować udzielanego nam sensu bycia, ponieważ:

- a) weryfikacja prawdy bycia zakłada jakiś ontyczny (ogólny, czyli metafizyczny) miernik,
- b) bycie udziela się każdorazowo i każdochwilowo – weryfikacja nie może mieć miejsca poza tymi kontekstami,
- c) sens bycia „jest jaki jest” – jest zatem sam dla siebie weryfikacją, a zatem jest swoistą tautologią.

3. Bycie w epoce woli mocy

Zdaniem Heideggera to „konieczność”, że wola mocy pojawiła się pod koniec nowożytności. Wola mocy jako skrajna postać nihilizmu jest „logiką” jego rozwoju, jej spełnieniem. Ale czy tego samego nie można powiedzieć o projekcie bycia? Jeśli Nietzsche nie odwrócił platonizmu, bo na gruncie zasady „anty-” był od niego uzależniony, to czy podobnie nie jest z Heideggerem i jego stosunkiem do Nietzschego? Czy jego

⁴³ Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble 2002, s. 194.

⁴⁴ Tamże, s. 197.

⁴⁵ Tamże, s. 198

myślenie nie jest „anty-” w stosunku do Nietzschego? Pöggeler pokazuje, że nietzscheańskie pytanie Heidegger próbuje zawsze w twórczym sporze przekroczyć: „Zasadniczo jednak Nietzsche antycypował myślowo naszą epokę, wskutek czego Heidegger może nie tylko rozumieć naszą epokę z perspektywy Nietzschego, ale też podstawowe pojęcia Nietzschego od strony haseł epoki: «totalnej mobilizacji», «wojny totalnej» i zatarcia różnicy między wojną a pokojem. Heidegger może na przykład znaleźć w wojnie propagandowej dowód na to, że prawda faktycznie jest dziś taka, jak widzi ją Nietzsche: jest «sprawiedliwością» woli mocy, woli, która sama sobie nakazuje swe prawdy jako niezbędne iluzje”⁴⁶. Horyzontem, w którym Heidegger dokonuje prezentacji jedynej rzeczy myślenia, jest epoka woli mocy. Powstaje pytanie nie tyle o to, czy projekt woli mocy wpłynął na pojawienie się projektu bycia, ile o to, w jakim stopniu projekt bycia jest uzależniony od projektu woli mocy, w jakim stopniu projekt bycia jest dopełnieniem i dlatego właściwym spełnieniem metafizyki. Heidegger nie zna, nie doświadczył innego sensu bycia niż wola mocy. Czy projekt bycia mógłby się narodzić w innej epoce historycznej, czy dopiero na końcu metafizyki jako świadomość dziejowego postępującego zapomnienia bycia? Jedną z możliwych odpowiedzi daje Jean Grondin: „Późny Heidegger jest tak bardzo świadom «rzuconego charakteru ludzkiego rozumienia», że jego myślenie rozplywa się prawie w wykładni lub konfrontacji określającej nas ontologicznej tradycji. Któż chciałby zaprzeczyć, że destruktywno-rekonstruuujące przejście przez dzieje, nawet niewypowiedziane, następuje ze względu na uzyskującą i dokonującą się przez każde *Dasein* przytomność”⁴⁷.

Jak zauważa Pöggeler: „To spełnienie metafizyki w nihilizmie jako jej bezistociu może zainspirować do tego, by spływającego się bezistocia metafizyki doświadczyć jako bez-istocia, jako nie-istoczenia i braku prawdy bycia oraz tego, by w ten sposób braku prawdy samego bycia już więcej nie przeoczać”⁴⁸. Najbardziej skrajna postać metafizyki – wola mocy – daje nadzieję na doświadczenie braku prawdy bycia. W tej najskrajniejszej postaci kryje się zatem „ratunek”⁴⁹. W przypadku

⁴⁶ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁷ Grondin Jean, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Leszek Łysień, Kraków 2007, s. 132.

⁴⁸ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 160.

⁴⁹ Heidegger odwołuje się tutaj do wiersza Hölderlina, w którym padają następujące słowa: „tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek” (BMM, s.

bycia nie chodzi o doświadczenie jego zapomnienia w dowolnej epoce historycznej, ale tej jedynej epoce, jaką jest epoka woli mocy. Filozofia bycia mogła narodzić się *per contra* ale i *per consequentia* filozofii woli mocy.

Podobnie widzi to Kroker. Jego zdaniem, kiedy Heidegger twierdzi, że różnica między filozofią stawania się a metafizyką bycia nie jest ostateczną różnicą, lecz perspektywicznym pozorem. Ta różnica jest koniecznym pozorem znajdującym się w samej woli mocy. Innymi słowy, podział na stawanie się i bycie sam jest wyrazem woli mocy; stawanie się i bycie łącznie wpisują się w logikę wiecznego powrotu, dostarczając iluzji transgresji jako czegoś więcej niż tylko asymilacji pędu ku wolności przez wolę woli. Nietzsche rozpoznał nadejście woli prawdy i jej przemianę w sferę wirtualną, lecz nie rozpoznał tego Heidegger, który szukał możliwości zachowania polityki niewymierności (*politics of incommensurability*)⁵⁰. Dla Nietzschego pozorny (*apparent*) podział na bycie i stawanie się jest istotą woli prawdy jako perspektywicznego pozoru (*perspectival simulacrum*). Metafizyka bycia – zawsze jako interpretacja – jest językiem zorientowanym ku wartościom koniecznym do spełnienia się metafizyki. W rezultacie Nietzsche Heideggera jest hiperrzeczywisty. Wraz z Heideggerem metafizyka wstępuje w swój końcowy, spełniony etap bycia jako zwierciadło własnego zaniku⁵¹.

Zdaniem Krokera Heidegger wpada w pajęczą sieć zastawioną przez Nietzschego, będącą podwójnym momentem transgresji i ocalenia; Heidegger chce zachować prawdę, ale i w pewien sposób prawdę przekroczyć. Nietzsche, kontynuuje swój wywód Kroker, jest filozofem podwójnego znaczenia; jego filozofia jest niebezpieczeństwem, ale i afirmacją. Wola mocy jest afirmacją, może pozwolić się przemóc, ale jednocześnie w swej zwyrodniałej formie zniszczyć człowieka. Podobnie bycie, które narodziło się w epoce woli mocy. I jeśli Heidegger uznaje panowanie woli mocy, to sam w tej epoce uczestniczy. Z tego powodu interpretacja jako istota woli mocy dotyka

197).

⁵⁰ Przez „niewymierność” (*incommensurability*) Kroker rozumie, odwołując się do Lyotarda, „niemożliwość, która nie może być niezrealizowana, ponieważ prawdopodobnie nigdy nie będziemy w stanie osiągnąć pełnej samoświadomości” (Kroker A., *Will to technology...*, dz. cyt., s. 5).

⁵¹ Kroker A., *Will to technology...*, dz. cyt., s. 76.

tak samo filozofię stawania się, jak i filozofię bycia. Innymi słowy, filozofia bycia pojawiła się w epoce woli mocy jako jej element. A ponieważ filozofia bycia próbuje odrestaurować prawdę bycia jest filozofią quasi-wartości, „ostatnia afirmacja pojęcia prawdy przez Heideggera poprzez filozofię bycia jest koniecznym kosztem, aby podtrzymać filozofię stawania się”⁵².

Skoro wola mocy jest swoimi efektami to czy jej możliwym efektem może być filozofia bycia? Jeśli filozofia bycia nie jest elementem woli mocy (w zarysowanym powyżej znaczeniu), to jak nazwiemy filozofię woli mocy, w której pewna jakość woli mocy jest krytykowana? W *Byciu i czasie* padają słowa, że *Dasein* w jego byciu chodzi o jego własne bycie⁵³. Ma to wyraźny wydźwięk wolicjonalny. Jeśli zrezygnujemy ze świadomych aktów chcenia własnego bycia, to czym będzie to, co będzie chciało we mnie (w moim byciu) mojego bycia? Odpowiedź, którą daje Heidegger: że byciem, jedynie łagodzi zarzut wolicjonalności, lecz go nie unieważnia. Po zwrocie dyskurs Heideggera wydaje się, pomimo prób wyjścia poza subiektywistyczną metafizykę, jeszcze bardziej wolicjonalny. Bycie „ma” człowieka, to ono projektuje sensy, wy-darza je. Bycie używa człowieka, aby siebie wyrazić. Człowiek powinien nasłuchiwać jego głosu. Człowiek jego relacji z byciem nie tworzy, to raczej bycie je tworzy. Jak ujmuje to Bernd Magnus: „Cokolwiek możemy innego powiedzieć o tej inicjatywie Bycia (*initiative of Being*), z pewnością zawiera ona w sobie to, co Nietzsche nazwałby wydźwiękiem (*overtones*) metafizyki”⁵⁴.

4. Bycie a ciało

Według Michela Haara ciało Heidegger ujmuje jako otwartość na świat, jako transcendencję, która jest inna niż ta zwierzęca⁵⁵. Jeśli świat, życie, natura, ciało, afekty zostaną zredukowane do otwartości bycia, to będziemy mieć do czynienia z monizmem, który staje się idealizmem i transcendentalizmem właściwymi fenomenologii⁵⁶. Haar stawia tezę, że

⁵² Tamże, s. 76.

⁵³ BC, s. 59.

⁵⁴ Bernd Magnus, *Heidegger's metahistory of philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, Martinus Nijhoff / The Hague 1970, s. 132.

⁵⁵ Zob., Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁶ Por. Tamże, s. 102.

w kontekście filozofii bycia rozumienie naszego ciała musi abstrahować do ciała. Innymi słowy, naszej cielesności nie możemy tłumaczyć cielesnie. Nic nie pozostaje z fizyczności człowieka. Pasterz bycia oddziela się od swojej struktury psycho-fizycznej. Wszystko wygląda tak, jakby odruchy bezwarunkowe, podstawowe instynkty, emocje, popędy były po prostu byciem. Wtedy nie ma różnicy jakościowej między tak waloryzowaną przez Heideggera kontemplacją a krzykiem jako reakcją na ból⁵⁷. Ponieważ jesteśmy rzućeni w świat, a więc w jego sensy, nigdy nie słyszymy czystego dźwięku, lecz na przykład nadjeżdżający samochód. Każde pobudzenie zmysłowe ciała jest zakwestionowane, dopóki nie przejdzie „procesu rozumienia”. Innymi słowy, ich legitymacja do istnienia opiera się na ich apriorycznym ujęciu w karby rozumienia. W ten sposób rozumienie, czyli bycie, staje się instancją bezwzględnie decydującą, co ma sens, czyli rozumienie, a co go nie ma: „Nie ma nic pierwotnego (*originarité*) ani nic autonomicznego w akcie spostrzegania”⁵⁸. Heidegger stwierdza, że słyszymy nie dlatego, że mamy uszy, lecz mamy uszy, ponieważ

⁵⁷ W *Byciu i czasie* nastrój został określony jako „otwieranie bycia-w-świecie jako całości i umożliwiający dopiero kierowanie się na...” (BC, s. 194). Pisze tam również Heidegger, że „zły nastrój” tak wpływa na odbiór bycia, że jestestwo jest „ślepe na samo siebie” (BC, s. 194). W ten sposób Heidegger prowokuje podział, kategoryzację nastrojów na lepsze i gorsze – słowem: preferencję jednych względem drugich. Jak wiadomo, nastrojem najbardziej wartościowym jest dla Heideggera wytrzymałość. Wiemy również ze słów Heideggera, że to, co piękne może otwierać bycie dla jestestwa. Zapytajmy jednak, czy upojenie alkoholowe sprawia, że jestestwo jest ślepe na samo siebie; czy urażone uczucia religijne sprawiają, że jestestwo jest ślepe na samo siebie? Przykłady można mnożyć. Jak sądzę, Heidegger nie bez powodu ograniczył się do jednego najbardziej wyrazistego i oczywistego przykładu. Na gruncie filozofii bycia, każdy nastrój jest otwierający, lecz nie każdy nastrój otwiera tę otwartość. Z perspektywy ontologicznej, nastrój „nas opada”, nie pojawia się z „zewnątrz” ani „wewnątrz” – w pewnym sensie jest znikąd. Nie wiemy, dlaczego się pojawia – stwierdzamy jedynie, że jest (por. BC, s. 194). Nastrój pojawia się „znikąd”, jest bez „dlaczego?” tylko, gdy nie uwzględniamy sfery cielesnej człowieka. Jakkolwiek emocje, uczucia należą do sfery ontycznej, z drugiej strony są one niezbędne dla możliwości wdania się w otwartość bycia. Jeśli mamy rozbudzać „odpowiedni nastrój”, ten w którym będziemy w stanie pomyśleć bycie – a to zaleca Heidegger – musimy mieć wiedzę jak sprowokować jego pojawienie się. Potrzebna jest zatem wiedza – ontyczna – jak rozbudzić, otworzyć wymiar ontologiczny jestestwa.

⁵⁸ Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 120. „Sens tego, co spostrzegamy nie definiuje się ze względu na nasze zmysłowe pobudzenia” (tamże, s. 121). Istotnie, w *Byciu i czasie*, zmysły są wtórne względem rozumienia bycia: „Tylko dlatego, że »zmysły« przysługują ontologicznie bytowi, którego sposobem bycia jest położone (*befindlichen*) bycie-w-świecie, mogą one zostać »poruszone« i »mieć zmysł do«, tak iż to, co porusza, pokazuje się w pobudzeniu” (BC, s. 195).

słyszymy. Czy taka aprioryczność bycia nie powoduje, zastanawia się Haar, błędu *petitio principii*? Bycie byłoby czystą zdolnością, bez organów, która byłaby wobec nich uprzednia, na przykład zdolnością widzenia bez oczu. Czy zdolność niewyposażona w organy i wcześniejsza od nich nie wynika z retrospektywnej iluzji? Taka zdolność wynika z pierwszeństwa rozumienia wobec zmysłowości. Nie tylko każda percepcja, ale również każda zmysłowość, tak rozparcelowana, tak nieznacząca, ujęta jest w „wielką zasadę rozumienia, czyli myśli”⁵⁹. Innymi słowy, Heidegger „z percepcji czyni rodzaj odpowiadania (*Entsprechung*) to znaczy rodzaj myśli”⁶⁰. Dlatego w przestrzeni zainteresowania filozofii bycia nie mogą pojawić się pytania typu: Czy w mowie bycia udzielają się popędy? Czy nastrój otwierający horyzont rozumienia tworzy wzajemna walka popędów względnie stany emocjonalne zabarwiające to rozumienie? Podsumowując, Heidegger – jak to ujął Pöggeler – oddziela istotę żywą od jestestwa⁶¹.

W świetle słów Nietzschego o roli ciała należy zapytać, dlaczego zagadnienie ciała zostało przez Heideggera zdeinterpretowane i dlaczego Heidegger zmierza do jego ontologizacji? Odpowiedź jest, jak sądzę, następująca: wynika to z samej filozofii bycia. Dla Nietzschego ciało w postaci popędów to prymarna rzeczywistość tego, co się staje. Dla Heideggera taką prymarną rzeczywistością jest *Da-sein* – bycie-tu-oto. Jest ono otwartością dziejowego horyzontu rozumienia bycia, która jest „wcześniejsza” od jakiegokolwiek cielesności. Dopiero w horyzoncie bycia pojawia się rozumienie ciała. Innymi słowy, na gruncie filozofii bycia ciało może się pojawić jako „element” w horyzoncie bycia i nic ponad to; większej rangi otrzymać nie może⁶². Widzimy tutaj wyraźną różnicę między Heideggerem a Nietzschem. Ten drugi uznałby, jak sądzę, że bycie jako otwarta przestrzeń możliwości pojawienia się jego rozumienia jest rezultatem ciała: „To, co zazwyczaj przypisuje się duchowi, wydaje mi się istotą świata organicznego: i w najwyższych

⁵⁹ Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 122.

⁶⁰ Tamże, s. 120.

⁶¹ Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 300.

⁶² Jak zauważa Lévinas: „Filozofia późnego Heideggera staje się wstydlivym materializmem. Uznając, że bycie objawia się między Niebem a Ziemią, w oczekiwaniu na bogów i w towarzystwie śmiertelnych, podnosi ona krajobraz, czyli martwą naturę, do rangi źródła człowieczeństwa” (Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 359).

funkcjach ducha odnajduję jedynie sublimację funkcji organicznej (asymilacja, selekcja, sekrecja itd.)”⁶³. Nie znaczy to jednak, że Heidegger wykluczał istnienie sfery „przed byciem”. Spójrzmy na następujące słowa Heideggera: „spoglądamy na otaczającą nas przyrodę, dostrzegamy regularności dlatego poszukujemy reguł, tak jakby od zarania należały one do przyrody, jakby nigdy nie wydarzyło się nic innego. Lecz może ta regularność jest tylko utrwaloną formą pobudzenia, jakie się ongiś wydarzyło, pobudzenia właściwego owemu metafizycznie rozumianemu stawaniu się, może ta regularność to spokój, którego tłem jest początkowy brak reguł znamieny dla podstawy, jak gdyby ten nieporządek mógł znowu wybuchnąć, przy czym brak reguł właśnie nie jest jedynie ich nieobecnością czy nieokreślonością”⁶⁴. Dla Heideggera, wszystko co *jest*, zjawia się w horyzoncie bycia, czyli rozumienia. Przytoczona wypowiedź jest ważna, ponieważ dotyka przestrzeni, która jest „przed byciem”. Właśnie tę przestrzeń „przed byciem” jako zagadnienie porusza Nietzsche. Tym czymś, co jest „przed wolą mocy”, jest chaos. Heidegger, jak można wnioskować z tego cytatu, co najmniej przyznaje, że taka sfera „przed byciem” istnieje. Skoro bycie, rozumienie jest już zawsze rzucone w jakieś dziejowe sensory, a co więcej bycie ma człowieka, bycie udziela się człowiekowi, to filozofia bycia nie zajmuje się ani kwestią „dlaczego jesteśmy pobudzani do szukania regularności” (Nietzsche odpowiada, powołując się na psychologię człowieka, manifestującą się w potrzebie bezpieczeństwa, użyteczności, biologicznego przetrwania), ani kwestią „co pobudza do szukania regularności” (Nietzsche odpowiada: walczące ze sobą popędy). Ponieważ sfera „przed byciem” nie jest otwartością, ponieważ jest „przed rozumieniem”, Heidegger tę sferę przesuwając z ontologii do ontycznej nauki⁶⁵.

Ma rację Haar, gdy pisze, że koncepcja chaosu, ale i ciała oraz życia, jest dla Heideggera problemem, ponieważ wymyka się cesze immanentnej metafizyki, jaką jest dla Heideggera jej uniwersalność i stałość. Ciało, będąc popędową strukturą, raczej rozbija tożsamości niż je buduje, potwierdza i utrzymuje. Nietzsche „swym biologizmem doprowadza do skrajności język metafizyki i zarazem przechodzi w

⁶³ *Nachlass*, 25 [356].

⁶⁴ RS, s. 220.

⁶⁵ Por. BC, s. 196-197. W *Byciu i czasie* Heidegger odróżnia nastrój od emocji, uczuć czy nawet zmysłów – te drugie przesuwają w obręb ontycznej nauki.

«inny wymiar», rozpuszcza metafizykę w konkretnym przypadku, w *amor fati*⁶⁶. Dlatego Heidegger musiał kierować swoją interpretację w kierunku ontologizacji chaosu, ciała, z nadczłowieka uczynić musiał skrajną wersję *animal rationale*. W tym celu nazywa wolę mocy „porządkiem”.

Jak pisze Kevin Aho, kwestia ciała zawsze stanowiła dla Heideggera problem, a pod koniec życia zaczął dochodzić do przekonania, że kwestia ciała przedstawiała trudności, których nie był w stanie podjąć (*was simply not equipped to deal with*)⁶⁷. Potwierdzają to słowa samego Heideggera, który w wykładach heraklityjskich odniósł się do ciała jako „najtrudniejszego problemu”⁶⁸. W roku 1972 przyznał, że nie był w stanie odpowiedzieć wczesnej krytyce francuskiej na zarzut zaniedbania problemu ciała w *Byciu i czasie*, ponieważ „cielesność [*das leibliche*] jest najtrudniejszym problemem do zrozumienia i nie byłem w stanie na ten czas powiedzieć o nim więcej”⁶⁹. Aho, jak sądzę, sugeruje, że filozofia bycia nie jest w stanie podjąć kwestii ciała inaczej niż na gruncie już bytującego *Dasein*. Heidegger afirmuje jedynie fenomeny ciała – jego nastroje. Jednakże są one wtórne wobec otwartości samego bycia. Według Heideggera człowiek jest rzucony w świat rozumiany jako siatka znaczeń. Dla Nietzschego, by sparafrazować metaforę Heideggera, człowiek jest przede wszystkim rzucony w ciało. To ono projektuje sensy. W ten sposób dochodzimy do niemożliwego do pogodzenia dualizmu sformułowanego przez Wodzińskiego jako „różnica ontologiczna vs. różnica aksjologiczna”⁷⁰.

⁶⁶ Bogdan Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997, s. 163.

⁶⁷ Kevin Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, New York 2009, s. 4.

⁶⁸ HS, s. 147. Cyt. za: Kevin A. Aho, *Heidegger's neglect...*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁹ ZS, s. 231. Cyt. za: Kevin A. Aho, *Heidegger's neglect ...*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁰ Por. Wodziński C., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 474.

BIBLIOGRAFIA

Prace Martina Heideggera – wykaz skrótów:

- BC – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- CZM – *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, Warszawa 2000
- BMM – *Budować, myśleć, mieszkać, eseje wybrane*, Warszawa 1997
- DL – *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- HS – Heraclitus Seminar, 1966/67 (with Eugene Fink), transl. Ch. H. Seibert. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- OR – *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- WDM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000
- PDF – *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996
- HS – Heraclitus Seminar, 1966/67 (with Eugene Fink), transl. Ch. H. Seibert. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000.
- W – *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- ZS – Zollikoner Seminars, transl. F. Mayr, R. Askey. Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001.

Prace innych autorów:

- Aho K., *Heidegger's Neglect of the Body*, New York 2009
- Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Leszek Łysień, Kraków 2007
- Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble 2002.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.

- Kroker A., *The will to technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche, and Marx*.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Magnus B., *Heidegger's metahistory of philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, Martinus Nijhoff / The Hague 1970.
- Merker B., *Poszukiwacz i strażnik bycia*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Nowak E., *Problem metafizyki – ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008.
- Nietzsche F., *Nachlass, Pisma z lat 1884-1885*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Warszawa 2011.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Filozofia i gwałt*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
- Smith G. B., *Martin Heidegger: Paths Taken, Paths Opened*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2007.
- Taminiaux J., *Heidegger on Values* [w:] *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930*, ed. James Risser, New York 1993.
- Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Wodziński C., *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007.
- Young J., *Heidegger's later philosophy*, New York 2002.

ABSTRACT

Trouble of Being

The article shows that being in Martin Heidegger's philosophy is not free from the language of values. German philosopher defined values as "objectified human purposes" and criticized traditional axiology for its separation of facts and values. Instead, he postulated "thinking of being". Thus, I investigate the issue of criteria which could let us claim we do think being (*Sein*), not beings (*Seiende*), i.e. a metaphysical understanding of being.

Next I go on to argue for the thesis that critique of values that Heidegger proposes, coming out of the notion of being which is not axiologically neutral. In later part I present arguments for the thesis that the concept of being could only emerge in the era of the will to power.

Eventually I show how the philosophy of being essentially precludes the inclusion of the body into its discourse.

KEYWORDS: Thinking of being, values, criteria of action, body.

ABSTRAKT

Problematyczność bycia

Artykuł pokazuje i uzasadnia, że bycie w ujęciu Martina Heideggera nie jest wolne od języka wartości. Definiując wartości jako „uprzedmiotowane ludzkie cele”, niemiecki filozof dystansował się od języka dotychczasowej aksjologii i postulował „myślenie bycia”.

W artykule podejmuję kwestię kryterium pozwalającego nam twierdzić, że myślimy bycie a nie byt tj. metafizyczne rozumienie bycia. Przechodzę następnie do przedstawienia argumentu na rzecz tezy, że krytyka wartości, jakiej dokonuje Heidegger, ma za swą podstawę bycie, które nie jest aksjologicznie neutralne. W dalszej części przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że koncepcja bycia mogła narodzić się jedynie w epoce woli mocy.

Na koniec pokazuję jak filozofia bycia ze swej istoty wyklucza włączenie w swój dyskurs ciała.

SŁOWA KLUCZOWE: Myślenie bycia, wartości, kryterium działania, ciało.