

Michał Januszkiewicz
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

Rozumienie jako powracanie do bycia autentycznego Martin Heidegger i literatura

Abstrakt

Artykuł stanowić będzie próbę hermeneutycznej refleksji nad rozumieniem jako byciem-w-świecie, pojmowanym jako poszukiwanie tożsamości. Tożsamość ujęta będzie z jednej strony jako codzienne zadanie, a z drugiej – rodzaj nieusuwalnego napięcia pomiędzy dochodzeniem do siebie i uciekaniem od siebie. Kategoria sobości zinterpretowana zostanie w kontekście etyki autentyczności Charlesa Taylora, a zwłaszcza hermeneutyki Heideggera.

Słowa kluczowe: tożsamość, sobość, autentyczność, bycie-w-świecie, hermeneutyka.

Understanding as Returning to Authentic Being Martin Heidegger and Literature

Abstract

This article is an attempt of hermeneutic reflection on understanding as being-in-the-world, which is recognized as looking for an identity. The identity, on the one hand, will be comprehended as an everyday task and, on the other hand, as a kind of irremovable tension between returning and escaping from oneself. The problem of the self will be interpreted in the context of Charles Taylor's ethics of authenticity with particular emphasis placed on Martin Heidegger's hermeneutics.

Keywords: identity, self, authenticity, being-in-the-world, hermeneutics.

W kręgu etyki autentyczności

Wydaje się, że do najbardziej skonwencjonalizowanych haseł współczesności czy nowoczesności należy imperatyw głoszący konieczność bycia sobą. Hasło to stało się kluczowe dla tego, co Charles Taylor nazywa kulturą samorealizacji, która

„doprowadziła do tego, iż wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia” (Taylor 2002: 21). W istocie, można powiedzieć, że problem został zbanalizowany, co widać zwłaszcza na gruncie kultury popularnej, gdzie postulat bycia sobą zinterpretowany został w duchu „jestem, jaki jestem” czy – w konsekwencji – „róbta, co chceta”. Postulat bycia sobą nie ma jednak nic wspólnego z „jestem, jaki jestem”. Ta ostatnia formuła zdaje się apoteozą „ja” solipsystycznego, monadycznego, zamkniętego w sobie – a przeto – pełnego, gotowego i egoistycznego. Bycie-sobą jest tu tym, co dane i co jedynie domaga się śmiałego wyartykułowania w szeroko pojętych coming-outach. To, kim jestem, stanowi wyłącznie domenę moich osobistych wyborów i skłonności. Tak rozumiane bycie-sobą nie podlega zarazem ani racjonalnemu uzasadnianiu, ani ocenie. Uzasadnianie racjonalne mogłoby bowiem prowadzić do dyskusji nad lepszymi bądź gorszymi wyborami życiowymi, co ten czy ów odczytywałyby – w sposób nieuzasadniony – jako akt nietolerancji, zaś ocenę – jako akt przemocy.

Nie sposób zaprzeczyć tezie, że proces rozwoju kultury Zachodu to proces stopniowego upodmiotowienia i indywidualizacji, proces, który zaczyna się wraz ze starożytnością – grecką i chrześcijańską. Zarówno dla Sokratesa, Arystotelesa, jak i dla św. Augustyna postulat zwrotu ku wnętrzu i poznania samego siebie czy – jak pokazał to Foucault – także troski o samego siebie (zob. Foucault 2000), stanowią punkt wyjścia dla rozumienia człowieka w kategoriach indywidualium: wszystkie podstawowe rozstrzygnięcia moralne czy życiowe dokonują się w ludzkiej duszy i domagają się trafego namysłu. Jak słusznie zauważa wspomniany już wcześniej Taylor, pojęcia samorealizacji czy indywidualizmu nie muszą zatem przybierać postaci egoistyczno-permisywistycznej, lecz mogą być rozumiane w kategoriach ideału moralnego. Ów ideał w sposób dobitny wyraża, zrodzona na przełomie XVIII i XIX w., etyka autentyczności, której patronami są m.in. Jan Jakub Rousseau czy Johann G. Herder. Pierwszy z filozofów, przedstawiciel antyświeceniowego sentymentalizmu, opowiedział się po stronie odzyskania autentyczności człowieka naturalnego, który zagubił się w sztuczności kultury, a jego relacje z innymi okazały się domeną hipokryzji i zakłamania (zob. Rousseau 1956). Z kolei Herder okazał się rzecznikiem człowieka rozumianego jako indywidualium, człowieka, który powołany jest do tego, by odkryć to, kim naprawdę jest. Człowiek jest więc istotą niepowtarzalną i oryginalną, swoje życie przeżyć musi po swojemu i w wierności wobec siebie samego. Jak zauważa Taylor, taki ideał moralny przypisuje

kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swoistego kontaktu z samym sobą – z naszą własną wewnętrzną naturą – który możemy zawsze zgubić: częściowo w rezultacie nacisków wymuszających zewnętrzny konformizm, ale także w wyniku instrumentalnego podejścia do samego siebie, które może pozbawić nas zdolności słyszenia tego wewnętrznego głosu. Co więcej, rola owego wewnętrznego kontaktu wzrasta niepomniernie dzięki wprowadzeniu zasady oryginalności: głos każdego z nas ma do powiedzenia coś własnego. Nie tylko nie powinienem podpo-

rządkowywać mojego życia wymogom zewnętrznego konformizmu, ale nawet nie jestem w stanie znaleźć poza sobą jakiegokolwiek wzorca do naśladowania. Taki wzorzec mogę odnaleźć jedynie we własnym wnętrzu (Taylor 2002: 34–35).

Postulat bycia-sobą wskazuje na to, że bycie-sobą nie jest czymś danym i oczywistym, ale zadaniem. Jest pracą, która domaga się codziennego wysiłku. Zarazem: sobość nie jest czymś, co odnaleźć można na zewnątrz, poza sobą, w zgiełku krzątaniny współczesnego świata, lecz tym, co należy odnaleźć w sobie samym. Dlatego właśnie formuła romantyków, która może być uważana za jedno z głównych haseł etyki autentyczności, głosi: „Stań się tym, czym jesteś”. A więc nie: „bądź sobą”, bo „bądź sobą” zdaje się stanowić przyzwolenie na jakąś formę kwietystyczną. Tymczasem dyrektywa „Stań się tym, czym jesteś” kieruje nas w stronę pracy, będącej w istocie rodzajem samowychowywania. Zresztą, jak zauważa Hans-Georg Gadamer, wszelkie wychowanie jest w istocie wychowywaniem siebie samego (zob. Gadamer 2008).

Na pytanie o możliwość bycia-sobą współczesna kultura udziela dwóch biegunowo przeciwnych odpowiedzi. O jednej była już mowa wcześniej: bycie sobą jest niedyskutowalnym wymiarem bycia, które dochodzi do głosu poprzez powierzchowne manifesty czy pozy. Odpowiedź druga koncentruje się wokół kwestionowania zasadności podejmowania samego problemu. Jak zauważa Erving Goffman, człowiek zanurzony jest w rozmaitych społecznych rolach, których przekroczyć nie sposób, nigdy nie może więc być sobą (zob. Goffman 1981). Podobnego zdania jest Witold Gombrowicz: człowiek nie ma możliwości zdefiniować siebie w kategoriach pozytywnych – bo „nie ma ucieczki przed gębą, jak tylko w inną gębę” (Gombrowicz 1986: 254) – lecz tylko w negatywnych: wie, kiedy jest deformowany przez innych, wie, kiedy nie jest sobą (Gombrowicz 1996: 75).

Przedmiotem mojego zainteresowania jest namysł nad Heideggerowskim i hermeneutycznym problemem rozumienia jako powracaniem do bycia-sobą. Stanowi ono fundamentalne zadanie egzystencji, której powszednie bytowanie dowodzi wszelako zgoła odmiennego ruchu: uciekania od bycia-sobą. Tylko bowiem jako uciekająca i upadająca, może ona powracać do siebie samej. Mówiąc jeszcze inaczej, tematem szkicu pragnę uczynić problem tożsamości rozumianej jako wciąż i na nowo ponawiane pytanie o możliwość, względnie niemożliwość bycia-sobą i związane z tym zadanie, jakie staje przed człowiekiem, zadanie dotyczące wejścia na drogę powrotną ku Sobie-Samemu. Problemowi temu chciałbym się przyjrzeć w odniesieniu przede wszystkim do głównego dzieła Heideggera – *Bycia i czasu* (1927) (zob. Heidegger 1994). Warto w tym miejscu poczynić dwa istotne zastrzeżenia. Po pierwsze, projekt ontologii egzystencjalnej zarysowany w *Byciu i czasie* nie daje się sprowadzić do antropologii. Oznacza to, że główny przedmiot zainteresowania filozofa – *Dasein* w jego byciu-w-świecie tylko z trudem i w dużym uproszczeniu daje się przełożyć na słowo „człowiek”. Niemieckie *Da* ma

wiele znaczeń. Jako przedrostek czasownikowy oznacza zwykle obecność, lecz także: „tutaj”, „tam”, „na miejscu”, „przy sobie”; *Sein* – oznacza bycie. W polskim tłumaczeniu dzieła Bogdan Baran proponuje termin „jestestwo”, choć wiemy, że istnieją także inne propozycje translatorskie, takie jak „bycie-tu-oto” czy „przytomność”. Prawdą jest wszakże, że Heideggerowi chodzi tu o bycie-w-świecie, które przysługuje człowiekowi, stąd też, z pewnymi zastrzeżeniami, ale uprawnione wydaje się myślenie o Heideggerowskiej refleksji jako swoistej antropologii (jej podstawami są troska i czasowość) (zob. Januszkiewicz 2012: 174–187). Po drugie, w rozważaniach wstępnych zwróciłem uwagę na problem sobości z punktu widzenia etyki autentyczności. Tymczasem sam Heidegger podkreślał wyraźnie, że jego analiza nie powinna być odczytywana w duchu etycznym, należy bowiem do sfery ontologii. Nie wchodząc szerzej w istniejący już przecież spór o Heideggerowskie problemy z etyką, przyjmuję, jako najbardziej mnie przekonujące, stanowisko Andrzeja Przyłębskiego, który zauważa, że

Bycie i czas naprawdę odślania warunki możliwości etyczności, jej fundamenty. Jest to jednak etyczność pojęta właśnie jako autentyczność, jako «właściwy» (naprawdę ludzki, można by powiedzieć) sposób egzystowania, pogłębiony i samoświadomy, dla którego konstytutywnym jest egzystencja zdecydowania (*Entschlossenheit*) – wybór samego siebie (Przyłębski 2010: 69).

W związku z takim uzasadnieniem ontologia egzystencjalna Heideggera pozwala się zatem odczytywać w duchu etyki, a szczególnie – etyki autentyczności. Jaki kształt przyjmuje ona w dziele filozofa? Chciałbym zaproponować przyjrzenie się koncepcji Heideggerowskiej za pośrednictwem interpretacji, która polegać będzie na wciągnięciu rozważań filozofa w świat literatury. Spróbuję pokazać, w jaki sposób rozumiejące bycie-w-świecie okazuje się powracaniem do bycia sobą w odniesieniu do kilku wybranych przykładów literackich. Pierwszy, najkrótszy, pochodzić będzie z przywołania przez samego filozofa i dotyczyć będzie troski. Wprowadzi on nas w rozumienie charakteru bycia-w-świecie jako troski. Drugi przykład to gnostycki *Hymn o perle*, który pozwoli zdać sprawę z upadania jestestwa i jego budzenia z upadku. Przykład trzeci wprowadzi nas w świat *Procesu* Franza Kafki. Dzieło to pokaże nam sens Heideggerowskiego dochodzenia do siebie jestestwa jako naznaczonego winą. Wreszcie przykład czwarty zaczerpnięty zostanie z powieści Hermanna Hessego pt. *Demian*. Dzięki temu przykładowi uchwycony zostanie sens egzystencji jako powracającej do siebie w zdecydowaniu. Mówiąc krótko: wchodząc w świat literatury, przyjrzymy się Heideggerowskiej koncepcji życia ludzkiego jako objętej przez troskę, której fenomen pozwoli rozjaśnić fenomeny rzucenia-w-świat, sumienia i zewu, a w końcu zdecydowania, za pośrednictwem którego jestestwo powraca do samego siebie przez wybór siebie jako właściwego i autentycznego.

Bycie-w-świecie jako troska

Najważniejsza i najczęściej powtarzająca się w *Byciu i czasie* teza dotycząca *Dasein* wyrażona zostaje w słowach: „Jestestwo jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o nie samo” (Heidegger 1994: 271). Jeżeli taki jest zasadniczo charakter bycia-w-świecie, to znaczy, że o jego charakterze decyduje troska. Temu fenomenowi poświęcone są przede wszystkim dwa paragrafy dzieła: § 41 i § 42. W drugim z wymienionych filozof przywołuje bajkę Hyginusa, którą z kolei Goethe przejął od Herdera. Opowiada ona o Trosce, która znalazłszy się nad rzeką, podniosła grudkę gliny i formując ją, poprosiła Jowisza, by tchnął w nią ducha. Ten żąda, by w zamian nadać temu wytworowi jego imię. Ale wówczas podnosi się Ziemia i żąda, by twór – skoro z ziemi powstał – jej nosił imię. Spór rozsądza Saturn, który nadaje tworowi imię Człowiek (*Homo*). Saturn zarządza zarazem, by po śmierci Człowieka jego ducha oddać Jowiszowi, ciało – ziemi. Tymczasem Troska ma posiadać Człowieka podczas jego życia.

Przytoczona przez Heideggera przypowieść o Trosce wprowadza nas w rozważania filozofa dotyczące charakteru bycia-w-świecie *Dasein*: to właśnie sama troska. Troska stanowi odpowiedź na *trwogę*, która ujawnia bycie. Trwoga nie ma określonego przedmiotu, odnosi się do bycia i świata jako takich (tamże: 263). Ma pozytywny charakter, bo indywidualizuje jestestwo (tamże: 266, 270). Pokazuje mu jego właściwość bądź niewłaściwość. Zarazem wszakże zdaje sprawę z rzucenia-w-świat jestestwa, które doświadcza swojego bycia pozbawionego zadowolenia – *Dasein* określa bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*), nieswojość (*unzuhause*). Troska, która włada życiem ludzkim, próbuje odpowiedzieć na to, co ujawnia trwoga. Jej celem okazuje się uciec przed nieswojością rzucenia-w-świat. Co ciekawe, *Dasein* nie trwoży się przed otaczającym go wewnątrzświatowym bytem, tym, co poręczne i tym, co pod ręką. Trwoży się ze swojego własnego powodu, niezdolne znieść braku zadowolenia, rzuca się do ucieczki w świat rzeczy czy innych ludzi. Zamyka się przed sobą samym w pochodnych troski: zatroskaniu (sprawami do załatwienia i rzeczami) i troskliwości (w odniesieniu do innych) (tamże: 273, 446). Troska (jak się później okaże – pojęta niewłaściwie) skłania jestestwo do odwrotu od trwogi/rzucenia poprzez zanurzenie się w świat. Ów odwrót okazuje się jednak zarazem odwrotem od samego siebie, od bycia rozumianego właściwie. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego że zanurzenie się w świecie wyznacza zasadniczy sposób bycia *Dasein*, który Heidegger nazywa upadaniem. Upadanie oznacza z kolei zanurzenie w przeciętnej powszedniości bycia, które filozof określa mianem *Się*.

Bycie-w-świecie jako upadanie i zew sumienia

Gnostycki *Hymn o perle*¹ opowiada historię Królewicza, do którego rodzice, Król i Królowa, zwrócili się ze szczególną prośbą. Gdzieś daleko, za granicą ich królestwa, za górami, za lasami znajduje się ukryta w morzu i strzeżona przez strasznego smoka, bezcenna perła, która stanowi zagubioną własność rodziców królewicza. Rodzice proszą więc syna, aby udał się do tej obcej krainy, odnalazł perłę i przyniósł ją z powrotem. Zarazem ostrzegają syna przed czyhającymi nań niebezpieczeństwami i pokusami. Królewicz wyrusza w drogę i dociera w końcu do zagranicznej krainy. Tu dopada go trwoga: został oto rzucony w obcy mu świat, którego nie rozumie. Nie rozumie języka tutejszych ani ich obyczajów. Nawet strój – królewski – go wyróżnia, a przez to bardziej wyobcowuje. Pograżony w nieswojości, poczuciu bycia-nie-u-siebie-w-domu zapomina o zadaniu, które ma wypełnić i usiłuje przede wszystkim pokonać nieswojność (*unzuhause*), zadomowić się (*zuhause*): uczy się więc języka obcych i przywdziewa ich strój. Zadomawia się, lecz zarazem – odwraca się od samego siebie. Usuwając nieswojność (bardziej pierwotną niż swojskość), pograża się w powszedniości, zaspokaja się tym, co dostępne, tym, co w zasięgu ręki (tamże: 275). Lecz oto zaniepokojeni rodzice wysyłają do syna list. Królewicz przypomina sobie o swoim zadaniu i o tym, kim jest. Pokonuje przeciwności, odnajduje perłę i szczęśliwie powraca z nią do domu.

Wydaje się, że gnostycka historia w literacki i metaforyczny sposób pozwala rozjaśnić charakter ludzkiego bycia-w-świecie. Jego powszednim wymiarem jest upadanie, ucieczka od siebie samego w nieokreślone, konformistyczne Się. Wykładnia Się „ogranicza już z góry swobodę możliwości wyboru do kręgu tego, co znane, osiągalne, znośne – do tego, co przystoi i wypada” (tamże). Się uniformizuje i standaryzuje. Wytłumia to, co jednostkowe. Oferując to, jak się myśli, jak się mówi, jak się żyje, gwarantuje pełnię bezpieczeństwa. Ceną jest jednak brak autentyczności, zatrata Ja w Się, tego, co indywidualne i niepowtarzalne w tym, co ogólne, szare, standardowe. Zauważmy wszakże: Heidegger nie wypowiada się jako krytyk czy moralista. Pokazuje raczej, że bycie-w-świecie jako upadanie jest zasadniczym i powszednim sposobem bycia. W byciu rozumianym jako bycie upadające możemy robić wiele wartościowych rzeczy, których kwestionować nie sposób: dlaczego należałoby kwestionować zatroskanie dotyczące solidności i rzetelności wykonywania własnych codziennych obowiązków czy poprawną troskliwość, którą obejmujemy najbliższych? Przypomina się wszakże w tym miejscu ewangeliczna przypowieść o młodzieńcu, który wypełniał wszystkie przykazania/obowiązki, a jednak odszedł ze smutkiem, gdy Jezus zaproponował mu porzucenie tego, co znajduje się w zasięgu ręki jego zatroskania – niewłaściwie, egoistycznie rozumiane „Ja” (zob. Mt 19, 16–22). Królewicz, bohater gnostyckiej historii, zachowuje się

¹ Zob. Jonas (1994: 128–144). Warto zauważyć, że tekst samego hymnu podany jest w tłumaczeniu Czesława Miłosza.

inaczej: otrzymany list traktuje jako budzące go z otumanienia wezwanie do powrotu do samego siebie.

Heidegger zauważa, że jestestwo zrazu zwykle nie jest samym sobą, lecz Sobą-Się, jest bowiem całkowicie zatracone w Się (Heidegger 1994: 376–377). Dlatego jego zadaniem jest powrót do samego siebie, które oznacza „decydowanie się na możliwość bycia na podstawie własnego Siebie” (tamże: 377). Żeby tak jednak się stało, *Dasein* potrzebuje świadectwa (listu, który otrzymał Królewicz od swych rodziców), dowodzącego, że może być sobą (tamże). Takim świadectwem jest głos sumienia. Sumienie to zew, który daje do zrozumienia. Jego funkcją jest otwieranie (tamże: 379–380). Ów zew trzeba jednak usłyszeć i zrozumieć: jestestwo doznaje wówczas wstrząsu (tamże: 382). Ale kto wzywa? Heidegger powiada, że nie wzywa nikt z zewnątrz ani drugi człowiek, ani Bóg. Ale zew nie jest również jakimś „moim” dokonaniem (tamże: 388): ja bowiem jestem zwykle, o czym już wiemy, Sobą-Się. Zew nie wzywa jednak ani do tego, co publiczne, ani do tego, co stanowi przedmiot codziennego zatroskania. Zew kierowany jest do samego jestestwa, w którym jestestwo wzywa samo siebie. Nie przekazuje jednak żadnej określonej informacji. Przemawia milcząc. Jak powiada filozof: „zew nie nawołuje (...) wzywonego w sferę publicznej gadaniny Się, lecz go z niej *od-wołuje* (...) w zamilknięcie egzystentnej możliwości bycia” (tamże: 389). Wzywa jestestwo „ku najbardziej własnej możliwości-bycia-sobą”, ku jego „w-przód” (tamże: 384).

Wezwanie ku byciu winnym

Akcja *Procesu* Franza Kafki zaczyna się od słów: „Ktoś musiał zrobić doniesienie na Józefa K., bo mimo że nic złego nie popełnił, został pewnego ranka *po prostu aresztowany* (podkr. – M. J.)” (Kafka 1986: 5). Sytuacja wydaje się absurdalna i niezręczna, ale pozwala się wyjaśnić jako pomyłka. Gdyby wyjaśnienie było jednak tak proste, powieść powinna się skończyć już w następnym zdaniu, uzasadniającym pomyłkę. Tak się jednak nie dzieje. Przez całą powieść śledzimy podejmowane starania i szamotanie się człowieka, którego winy zrazu, a może nawet i do samego końca, sami nie znajdujemy. Jak pokazuje to Heidegger, w powszedniej interpretacji być winnym to po prostu być dłużnym (gdzie kontekst stanowi odbieranie, wypożyczanie, rabowanie czy zatrzymywanie czegoś) albo być winnym czegoś (to znaczy łamać prawa i w związku z tym podlegać karze). W obu przypadkach bycie winnym jest byciem winnym wobec innych, to „być podstawą braku w jestestwie innego” (Heidegger 1994: 396). Jak się jednak słusznie zdaje, żaden z wymienionych tu przypadków winy nie obciąża bohatera powieści Kafki. Czy jednak już pierwsze strony powieści nie dają nam czegoś do myślenia? Józef K. „zawsze był skłonny wszystko lekko traktować, wierzyć temu, co najgorsze, dopiero kiedy ono nań spadło, nie zabezpieczać się na przyszłość, choćby zewsząd groziły niebezpieczeństwa” (Kafka 1986: 8). Nie wyciągał też wniosków z doświadczeń. Jest pracowni-

kiem banku – co można odczytywać jako metaforę życia wpisanego w kalkulację, ale i przeciętność: właśnie to, co Heidegger nazywa powszednim zatroskaniem, ogarnianiem jedynie tego, co w zasięgu ręki. Jest tak zatracony w owym powszednim zatroskaniu, że nic wokół siebie nie dostrzega, wydaje się kompletnie nieświadomy – swej winy? Tak: wina oznacza tu, że Józef K. kompletnie nie wie, kim jest, choć gdyby go zapytać, z pewnością by odpowiedział, że jest urzędnikiem, że żyje tak jak inni, że jest niewinny... W całej powieści podążamy za podejmowanymi przez bohatera działaniami, mającymi na celu dowieść jego niewinności. Działania te podejmuje Józef K. z wielką pieczołowitością, dbałością o szczegóły. W tym oto sensie w dobitny sposób ilustruje to, co Heidegger określa mianem zatroskania. Józef K. troszczy się o przebieg procesu tak samo, jak prawdopodobnie troszczył się o swoje sprawy, zanim został aresztowany. Czyli jak? Sumiennie. Jak powiada Heidegger: „Rozsądek Się zna tylko wypełnianie i niewypełnienie reguł postępowania i norm publicznych” (Heidegger 1994: 404). W istocie ani jego postępowanie, ani świadomość się nie zmieniają. Co jednak robi nie tak? Nie tylko Józef K., ale i niejeden czytelnik nie pojmuje, co właściwie dowodzi winy głównego bohatera? Kto potrafi wskazać karygodne czyny, które uzasadniałyby oskarżenie, wszczęcie procesu, a w końcu wymierzenie najwyższej kary? A jednak... Józef K. jest winien, bo nie rozumie swojego położenia. Nie wie, kim jest. Bronić swoich racji w wytoczonym przeciw niemu procesie, nie broni Siebie-Samego, lecz Siebie-Się. Wina Józefa K. i wina jako taka, o której mówi Heidegger, to wina, która nie wiąże się z jakimiś czynkami. Jak zauważa filozof: „Bycie winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero «na podstawie» pierwotnego bycia winnym” (tamże: 399).

Józef K., wypierając owo pierwotne bycie winnym, wypiera się w istocie samego siebie, nie jest zdolny powrócić do siebie. Wezwanie do siebie, tak jak postrzega je autor *Bycia i czasu*, to wezwanie do siebie jako bycia winnym.

Zdecydowanie jako bycie sobą

Milczący zew daje coś do zrozumienia. Domaga się – także milczącej – odpowiedzi, w której jestestwo gotowe jest w trwodze zobaczyć i uznać swoje bycie winnym. Ową gotowość nazywa Heidegger zdecydowaniem. Zdecydowanie jest tym, co pozwala powrócić człowiekowi do siebie samego, do właściwego bycia sobą.

Pochodząca z 1919 r. powieść Hermanna Hessego pt. *Demian* (zob. Hesse 1990) (podobnie zresztą jak i inne powieści pisarza) dotyczy procesu indywiduacji. Jej właściwym warunkiem jest jednak wejście w etap wyobcowania i winy. To ten szczególny moment, który określić by można kryzysowym. Czas nieskażonego i/bo nieuświadomionego raju dzieciństwa nieodwracalnie przeminął, człowiek ma jednak potrzebę powrotu do Siebie-Samego. Powrót do tego, co minione nie jest jednak możliwy. Nie tak należałoby rozumieć powrót. Aby wrócić do Siebie-Samego

należy przejść przez moment krytyczny. Kryzys nie oznacza jednak czegoś po prostu negatywnego. Stanowi on raczej obszar fundamentalnego rozstrzygnięcia – tak jak w medycynie, gdy w krytycznym momencie decyduje się, czy pacjent umrze, czy będzie żył. Bohater powieści, Emil, za pośrednictwem swego starszego kolegi i nauczyciela, tytułowego Demiana, uświadamia sobie stopniowo, że tylko postawa zdecydowania jako przyjęcie winy i cierpienia, związane nieodłącznie ze zgodą na doświadczenie nieswojności, bycia-nie-u-siebie-w-domu jest jedyną szansą na powrót do siebie, który rozumieć należy jako radykalne ujednostkowanie (Heidegger 2009: 310). Bohater powieści Hessego zdaje sobie sprawę z trudności, jakie przed nim stają. Wiązą się one z koniecznością zakwestionowania Się, ucieczki z zatraty w Się, gdzie obowiązują twarde społeczne regulacje i uniformizacja moralna. Problem bohatera dotyczy wszak z jednej strony tego: czy wyrwanie się z Się nie jest opowiedzeniem się za tym, co niemoralne? Z drugiej zaś: czy tylko naturze Się przypisać należy słuszność rozstrzygnięcia o tym, co właściwe? Demian, mentor Emila, nie ma wątpliwości, że Się staje się przeszkodą na drodze do bycia sobą-samym:

każdy z nas musi sam dla siebie dochodzić, co dozwolone, a co zabronione – dla niego zabronione. Można nigdy nie uczynić nic zabronionego i być przy tym arcyłotrem. I odwrotnie także. Właściwie to tylko kwestia wygody! Kto za wygodny, żeby sam myśleć i sam sobie być sędzią, poddaje się po prostu zakazom takim, jakie istnieją, i łatwo mu żyć. Lecz inni sami czują w sobie przykazania i dla nich zabronione są rzeczy, które każdy człowiek honoru czyni codziennie, natomiast dozwolone są dla nich rzeczy na ogół potępiane. Każdy musi odpowiadać za siebie (Hesse 1990: 66–67).

A dalej jeszcze – zauważa z kolei Emil:

żaden obowiązek nie istniał dla ludzi przebudzonych, prócz tego jednego: szukać samego siebie, w sobie się umocnić, po omacku szukać własnej drogi naprzód, niezależnie od tego, dokąd ona wiedzie (tamże: 131).

Oto jest sens właściwie pojętej troski. Nie prowadzi ona do zatraty w Się (jak pokazywaliśmy to uprzednio), lecz z owej zatraty usiłuje jestestwo wywikłać. Czy to oznacza, że człowiek, który powraca do siebie, powraca do jakiegoś substancjalnego, trwałego „ja”? Nic bardziej błędnego. Rozumienie siebie jako powracanie do Siebie-samego nie jest też procesem dokonującym się linearnie, lecz skokowo. Pozwala się ono porównać do życia w diecie: dieta jako swoisty powrót do siebie samego w sensie powrotu do właściwej masy ciała, figury i dobrego samopoczucia, nieuchronnie ściąga nas na powrót w stan poprzedzający przejście na dietę. Mówiąc inaczej: rozumienie siebie w sensie powracania do Siebie-Samego, a zarazem – jak mówi Heidegger – samodzielnego, oznacza nieuchronnie proces codziennego samowychowania i samozaparcia, które w istocie przypomina niemożliwość nieustannego naciągania cięciwy łuku.

Jednakże ta niemożliwość nie dowodzi fiaska czy braku sensu podejmowania próby rozumiejącego powracania do Siebie-Samego. Ważna okazuje się sama praca, choć byśmy mieli nazwać ją syzyfową, praca podejmowana jako sprzeciw wobec niesamodzielności i niezdecydowania, zatraconych w Się. Ta codzienna praca wybiera zdecydowanie bycia w-przód, ku temu, co może być, ku swej własnej i właściwej możliwości bycia, ku temu, co przyszło; ku (nie)możliwej możliwości, możliwości stojącej wyżej niż faktyczność – wyżej niż (upadające) to, co jest.

Jeżeli powrót-do-bycia-sobą nie oznacza nigdy powrotu do jakiegoś podmiotu substancjalnego, ukonstytuowanego przez świadomość w sensie Kartezjańskim, to dzieje się tak dlatego, że do istoty (w sensie egzystencjalnym, a nie esencjalnym) bycia-w-świecie należy rozumienie. Nie prowadzi ono przecież do danej raz na zawsze samowiedzy czy samopoznania samoupewnionego w sobie i autonomicznego podmiotu. Rozumienie stanowi każdorazowo nieskończone zadanie, które musi być ponawiane. Co więcej, samo rozumienie to dynamiczna oscylacja pomiędzy rozumieniem właściwym i niewłaściwym (podkreślmy: pojęć tych nie używa filozof w etycznym, lecz w ontologicznym znaczeniu), to znaczy dokonującym się albo od strony świata i rzeczy, albo od strony samego siebie – egzystencji, której nie da się oddzielić od transcendencji. Także w tym sensie nie sposób byłoby tu znów mówić o substancjalności ja: istotą człowieka jest bowiem egzystencja, która każdorazowo oznacza transcendujący ruch ku temu, co inne: światu, drugiemu człowiekowi czy Bogu. Transcendowanie oznacza tu zarazem więc to, że bycie sobą nie daje się pomyśleć bez nieustannego, właściwie rozumiejącego przekraczania siebie.

Bibliografia

Foucault M. (2000) *Techniki siebie* w: M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gadamer H.-G. (2008) *Wychowanie jest wychowaniem siebie* w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, tłum. P. Sosnowska, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Goffman E. (1981) *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Gombrowicz W. (1986) *Ferdydurke*, Kraków–Wrocław, Wydawnictwo Literackie.

Gombrowicz W. (1996) *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.

- Heidegger M. (1994) *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN.
- Heidegger M. (2009) *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa, Aletheia.
- Hesse H. (1990) *Demian*, tłum. M. Kurecka, Warszawa, Wydawnictwo Głodnych Duchów.
- Januszkiewicz M. (2012) *Kim jestem ja, kim jesteś ty?*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Jonas H. (1994) *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków, Wydawnictwo Platan.
- Kafka F. (1986) *Proces*, tłum. B. Schulz, Warszawa, PIW.
- Przyłębski A. (2010) *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Rousseau J. J. (1956) *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* w: J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa, PWN.
- Taylor Ch. (2002) *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków, Wydawnictwo Znak.