

PANAJOTIS KONDYLIS

Bycie i czas

Zbiór wyszukanych i mglistych frazesów

Sądzę, że książka Martina Heideggera *Bycie i czas* to jedno z najbardziej przereklamowanych dzieł XX wieku, a mówiąc dosadniej, zbiór banałów napisanych sztucznym i niejasnym językiem. Takie wnioski można wyciągnąć oczywiście tylko wtedy, gdy jest się w stanie wyjść poza wąską perspektywę filozofii i objąć całościowym spojrzeniem historię myśli.

Filozofowie – z reguły wąsko lub połowicznie wykształceni – przeceniają zazwyczaj znaczenie wydarzeń w dziedzinie uprawianej profesji i uznają za przełomowe dzieło jakiegoś myśliciela tylko dlatego, że to właśnie od niego po raz pierwszy czegoś się dowiedzieli. Najogólniej mówiąc, filozofia nowożytna nie była w stanie samodzielnie formułować własnych pytań, ponieważ były one bezpośrednio lub pośrednio, lepiej lub gorzej, formułowane pod wpływem XVII-wiecznego matematycznego przyrodoznawstwa, a następnie w epoce oświecenia pod wpływem rozwoju antropologii, nauk historycznych i społecznych. Filozofia podmiotu zorientowana na teorię poznania kształtowała się dzięki wysiłkowi przewyciężenia epistemologicznych aporii, jakie niesło matematyczne przyrodoznawstwo, np. przez rozróżnienie własności pierwotnych i wtórnych, dzięki wyróżnieniu przyczynowości przyrody, za-

kwestionowaniu pojęcia substancji itd. Nauki społeczne, historyczne i antropologia, stawiające pierwsze kroki w XVIII wieku i osiągnące dojrzałą postać w XIX wieku, unicestwiły życiodajny mit filozofii – mit autonomii ducha, dowodząc jego zależności nie tylko od czynników „irracjonalnych” i „egzystencjalnych”, ale także „pozaduchowych”, biologicznych, społeczno-ekonomicznych i historycznych.

Pod presją nowych prądów intelektualnych centralnym zagadnieniem filozofii staje się teraz pytanie o jej samoprzewycięzenie, a przynajmniej o zniesienie jej tradycyjnego, dumnego i przecenianego samopoznania. Jednak dzieła Marksa, Nietzschego, Freuda, Diltheya, twórców pragmatyzmu amerykańskiego i Bergsona dostatecznie dowiodły, że filozofia i szeroko rozumiana działalność intelektualna są głęboko zakorzenione w ludzkiej egzystencji. Nie trzeba było długo czekać na pytanie o zakotwiczenie bytu lub o ontologiczną budowę jego warstw. Heidegger za sprawą fenomenologii Husserla podejmuje tę problematykę przez uchwycenie konstytucji podmiotu żyjącego w przednaukowym świecie jako podstawowego pola konstytucji naukowego obrazu świata. Z tego punktu widzenia Heidegger nie jest inicjatorem nowego sposobu rozważań filozoficznych, a tym samym nowej wykładni fenomenu filozofii. Nie poszerza też pola filozoficznych poszukiwań fundamentu bytu filozofii, a co więcej, nawet je zawęża. Ostatecznie stanowi on jej koniec, a nie nowy początek, a rzekome „przewycięzenie” filozofii świadomości jest ukrytym w gąszczu sztucznie napuszonego języka zawiłym i spóźnionym uznaniem wiodących od czasu oświecenia tendencji humanistycznych.

Zawężenie horyzontu analityki jestestwa jest uwarunkowane w trojaki sposób, a mianowicie przez: a) ugruntowanie „ontologii fundamentalnej” wyłącznie w perspektywie jednostkowego istnienia, b) dowolne i wybiórcze posiłkowanie się myślą chrześcijańsko-teologiczną, c) normatywnie motywowane oddzielenie zaświatów i doczesności oparte na podziałach pojęciowych na gruncie analizy „egzystencjalnej”. Po pierwsze, „ontologia fundamentalna” jest w istocie „antropologią filozoficzną”. Poszukiwana, głęboka warstwa zlokalizowana zostaje w stałej strukturze egzystencjalnej człowieka, w ludzkim bycie jako pojedynczym jestestwie. Choć w obrębie struktury egzystencjalnej

z definicji zawarte jest bycie-w-świecie i współbycie czy współjestestwo, to jednak są one rozpatrywane wyłącznie z perspektywy odosobnionego i jednostkowego jestestwa, a konstytuowanie się społecznego jestestwa (podmiotu) i współbycia (bytu społecznego lub społeczeństwa) zostaje zepchnięte na margines i potraktowane po macoszemu. Heidegger nie wykracza więc poza obręb tradycyjnej filozofii podmiotu i świadomości i – choć większość nadal w to wierzy – nie podąża w kierunku ontologii społecznej. Są to rzecz jasna dwie kwestie, tzn. z jednej strony pojęciowe uchwycenie bytu społecznego w jego wymiarze ponadsubiektywnym, z drugiej zaś podkreślenie społeczno-ontycznego aspektu czy specyfiki jednostkowej egzystencji. Analiza społecznych interakcji międzyludzkich wyczerpuje się u Heideggera w kilku ogólnych wskazówkach i nabiera sensu (społeczno-ontologicznego) tylko wtedy, gdy podejmowana jest w obrębie lub na tle już ukonstytuowanego społeczeństwa.

Po drugie, określenie charakteru bycia jestestwa, a więc egzystencjałów, jest dowolne i jednostronne. Ontologizacja kategorii i pojęć, których treść przynależy do antropologii, jest u Heideggera podążaniem śladem Kierkegaarda. Ten ostatni przedstawia podstawowe sytuacje egzystencjalne człowieka jako funkcję jego ontycznego stosunku do czegoś wyższego i przekraczającego, a nie tylko tego, co dane na płaszczyźnie psychologicznej. Co więcej, podstawowe kategorie ontologiczne Heidegger przejmując w dużej części w niezmienionej formie i bez dodatkowego uzasadnienia z chrześcijańskiej tradycji teologicznej, a jego punktem odniesienia jest Augustyn.

Nie jest przecież oczywiste, że idee powstałe w konkretnych okolicznościach historycznych i w obrębie określonych założeń światopoglądowych stanowią właściwy układ współrzędnych dla analizy ponadhistorycznej, a tym samym ontologicznej. Owe pomieszanie porządków staje się jeszcze bardziej widoczne w momencie, gdy Heidegger próbuje posłużyć się treściami chrześcijańskimi na polu zasadniczo niereligijnym, czy wręcz ateistycznym. Dlaczego więc przykładowo „wina” ma stanowić podstawowe ukonstytuowanie jestestwa „wrzuconego” w pozbawiony sensu świat – jestestwa odciętego od jakiegokolwiek naznaczonej etycznością transcendencji? A to oznacza, że sens ma gwarantować ten, wobec którego człowiek odczuwa „winę”.

Po trzecie, chociaż ontologia jestestwa rości sobie prawo do uchwycenia głębokich warstw egzystencji bez użycia epistemologicznej terminologii filozoficznej i bez odwoływania się do wartości moralnych, to jednak w tle słychać wydźwięk moralno-normatywny i nie sposób przeoczyć zawartych w niej etycznych preferencji, niezależnie od tego, jaki kształt przybierają. Sam Heidegger odżegnuje się od zamiarów moralizatorskich i kulturowo-filozoficznych. Kto jednak zna intelektualno-filozoficzną, kulturalno-literacką i polityczno-dziennikarską publicystykę oraz atmosferę Niemiec lat dwudziestych XX wieku, ten natychmiast zauważy, że czerpie ona pełnymi garściami ze słownictwa i myśli dominującej w ówczesnym dyskursie. Heidegger poddaje krytyce również moralność mieszczańską, a kwestii moralnych nie rozważa zgodnie z wcześniejszymi konwencjami, lecz formułuje w postaci opozycji między „właściwością” i „niewłaściwością”, która wyłania się z rzekomego bagna anonimowej masy *vulgus profanum*. Opozycja ta tworzy oś, wokół której grupują się dalsze rozróżnienia kategorialne, np. między „zdecydowaniem” (gdy staje się wobec ostatecznych pytań egzystencjalnych) i „niezdecydowaniem” (jeżeli egzystuje się dalej w modusie „niewłaściwości”). Takie podziały pojęciowe wiążą się ściśle z późniejszymi kulturowo-krytycznymi poglądami Heideggera na temat „zagrożonej” przez cywilizację naukowo-techniczną „istoty człowieka”.

Jesteśmy teraz w stanie wykazać na konkretnym przykładzie, jak owe trzy wypracowane aspekty ograniczające analitykę jestestwa wpływają na wynik rozważań Heideggera przedstawiony w książce *Bycie i czas*. W opracowaniu zagadnienia śmierci łączą się rozważania dotyczące ontologii fundamentalnej w perspektywie odosobnionej egzystencji i jednostkowego jestestwa, reminiscencji teologiczne oraz etyczno-normatywnie motywowane oddzielenie tego, co „właściwe”, od „niewłaściwego”. Wyglądający pięknie rezultat filozoficznej analizy śmierci jest pompatyczny, ale jego społeczno-ontologiczny uzysk równy zeru. Śmierć jest interesująca, o ile wyzwala trwogę i oczekiwanie, które mają „zaświadczać” o „właściwości” egzystencji. „Właściwe” jestestwo konfrontuje się z trwogą przed śmiercią i odnajduje w niej swoją „szczególną możliwość bycia”.

Zza pełnej dramaturgii fasady jestestwa bezustannie znajdującego się w najwyższym napięciu egzystencjalnym, będącego na skraju otchłani („granica śmierci”) i dzięki temu odkrywającego swoją „prawdziwą” istotę, ziele absolutna pustka. Heidegger – jak wielu przed nim – nie jest w stanie powiedzieć niczego rozstrzygającego o samym fakcie śmierci. Choć może się to wydawać paradoksalne, człowiek nie jest w stanie uchwycić myślą samej śmierci. Kiedy mówi się o śmierci, myśli się raczej o życiu, którego nie chce się stracić, lub ewentualnie o czymś, czego oczekuje się po nim. Jednak fizykalno-czasowy punkt oddzielający stan życia od śmierci, chwila śmierci, jej chwilowe przeżycie, wymyka się wszelkiemu umysłowemu uchwyceniu, a może w ogóle jest niepojęty.

Sposób stawiania pytań ontologicznych nie wyczerpuje się w relacji „właściwej” egzystencji do banału (bycie ku śmierci). Polega na badaniu konsekwencji faktu śmiertelności człowieka dla konstytucji jego egzystencji społecznej. Stosunek człowieka do śmierci nie reguluje jego relacji do innych ludzi. Przeciwnie, właśnie te relacje kształtują stosunek człowieka do śmierci: jak poradzi sobie z nią konkretny człowiek, jak zachowa się w obliczu jej nieodwołalności, niezależnie od tego, czy jako zwolennik organizacji politycznej stanie przed plutonem egzekucyjnym, czy też na łożu śmierci uwierzy, że Pan zabiera go do swego królestwa – także ta wiara jest wiarą wspólnoty, do której należy umierający.

Te i podobne pytania, stanowiące główny przedmiot ontologii społecznej, są niemalże całkowicie nieobecne na kartach *Bycia i czasu*. Obraz otrzymany dzięki tej optyce jest wąski i ograniczony. Mimo licznych czytelników i komentatorów dzieło to w niewielkim stopniu zainspirowało badania antropologiczne, socjologiczne, a nawet filozoficzne. Nie znajduję w nim niczego, czego nie znalazłbym gdzie indziej sformułowanego lepiej, prościej i jaśniej. Oczywiście, gdy książka znajduje się w centrum uwagi, łatwo włącza się ją w obręb aktualnie toczących się dyskusji. Powstaje wówczas wrażenie, że jej bogactwo treściowe jest znacznie większe od tego, co faktycznie zawiera. To samo dotyczy późniejszych prac Heideggera. Przy innej okazji (*Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990) wykazałem, że jego krytyka metafizyki i krytyka nowego ducha naukowo-technicznego czy cywilizacji nie są szcze-

gólnie oryginalne. Ale już starożytni wiedzieli, że o losie książek decydują liczne i zawiłe okoliczności – *habent sua fata libelli*.

Przekład i opracowanie:

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

e-mail: lechziel@umk.pl

ORCID: 0000-0003-1265-8873

Patryk Głowacki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

e-mail: glowwacki@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9095-784X