

Człowiek bez ojczyzny — powtórzona lektura „Listu o humanizmie” Heideggera

Łukasz Kołoczek

A man without a homeland — repeated reading of Heidegger’s „Letter on Humanism”

Abstract: The article is an attempt to read the *Letter of humanism* in the light of the project Beyng. First of all I say that the figure of Da-sein is crucial for understanding the *Letter*. My considerations focus in particular on the position which a man occupies in the structure of Da-sein. I show that there is an analogy between this structure and the considerations of the *Letter*. I say also that this letter made transposition of the term „humanism” into the other beginning. The project of humanism, which emerges from this text does not coincide neither with today’s varieties of humanism, nor the post-humanism, because both of these forms of thought are inscribed in metaphysics. In this context „no homeland” of which Heidegger says in the *Letter*, takes on special significance, which I wanted to show.

Keywords: Martin Heidegger, “*Contributions to Philosophy*”, “*Letter of humanism*”, humanism

Potrzeba postulowanego przeze mnie powtórnego odczytania *Listu o humanizmie*¹ wynika z publikacji – już po śmierci

¹ M. Heidegger. *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, przeł. różni, Warszawa 1995, ss. 129 – 168. Tekst niemiecki cytuję za: M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, w: tenże,

Heideggera – całego korpusu tekstów, które zostały napisane przed 1946 rokiem, kiedy to Heidegger zredagował list do Jeana Beaufreta. Opublikowanie tych tomów, począwszy od 1989 roku, kiedy to ukazują się *Beiträge zur Philosophie*, aż po „filozoficzny dziennik“ zapisany w zeszytach o czarnych okładkach², narusza chronologię dzieła Heideggera, okazuje się bowiem, że na przełomie 30. i 40. lat XX wieku filozof ten pomyślał rozbudowany, ale jednak zwarty projekt filozoficzny. Projekt ten stanowi zaplecze dla powojennej twórczości Heideggera, w szczególności zaś dla *Brief über den Humanismus*. Można dla zobrazowania wagi tego nowego kontekstu zaryzykować tezę mówiącą, że jeśli dotychczasowe interpretacje *Listu* nie szły w kierunku wyznaczonym dziś przez *Beiträge zur Philosophie* i kolejne tomy (na co raczej szanse były mizerne), to nie zmierzały w kierunku stanowiska zajmowanego przez Heideggera. Wprawdzie interpretatorzy od pewnego momentu wiedzieli o sugestiach rozsianych po dziele Heideggera, pozwalających domyślać się jakiejś zasadniczej zmiany stanowiska, a z biegiem czasu publikowane teksty dawały coraz więcej informacji na ten temat, to jednak na ich podstawie nie była możliwa pełna rekonstrukcja filozofii Heideggera. Na uwagę zasługuje zwłaszcza notatka zamieszczona na końcu *Identyczności i różnicy*, stwierdzająca, iż *List o humanizmie* wypowiada się jedynie aluzyjnie³. Teraz, gdy wiemy, do czego odsyła czytelnika *List*, możemy podjąć próbę ponownego jego odczytania,

Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main 1976 (dalej przytaczane jako GA 9).

¹ Korpus ten obejmuje dzieła Heideggera zebrane w Gesamtausgabe (GA) w tomach 65–74 i 94–97. GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, 1989; GA 66: *Besinnung*, 1997; GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*, 1999; GA 69: *Die Geschichte des Seyns*, 1998; GA 70: *Über den Anfang*, 2005; GA 71: *Das Ereignis*, 2009; GA 73.1 *Zum Ereignis-Denken*, 2013; GA 73.2: *Zum Ereignis-Denken*, 2013; GA 74: *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 2010; GA 94: *Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931 – 1938)* 2014; GA 95: *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, 2014; GA 96: *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939 – 1941)*, 2014; GA 97: *Anmerkungen I – V (Schwarze Hefte 1942 – 1948)*, 2015.

³ Zob. M. Heidegger, *Identyczności i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 186 – 187. Uwagi na końcu książki (wykłady w niej zawarte pochodzą z 1957 r.) mają charakter bibliograficzny i wskazują na zespół tekstów, w świetle których *List o humanizmie* – „wypowiadający

aby uchwycić jego zasadnicze przesłanie w świetle projektu Bycia (*Seyn*).

Sugestię ponownej lektury przynajmniej powojennej spuścizny filozofa zgłasza także Friedrich-Wilhelm von Herrmann⁴, ale należałoby może rozważyć ponowne odczytanie także całego dzieła Heideggera, skoro projekt Bycia jest punktem, do którego zmierzały wcześniejsze prace. Zresztą sam Heidegger kilkakrotnie dawał przykład takiej teleologicznej interpretacji, polegającej na wskazaniu nowego sensu wcześniejszych etapów drogi w świetle osiągniętego właśnie stanowiska⁵.

W odniesieniu do samego *Listu* możliwe są – jak sądzę – dwie strategie, w zależności od kierunku interpretacji. Pierwsza z nich polegałaby na objaśnieniu *Listu o humanizmie*, wskazując słowo po słowie zależność *Listu* od projektu Bycia. Druga – odwrotna – mogłaby być takim odczytaniem projektu Bycia, które ukazałoby *List o humanizmie* jako konsekwencję tego projektu. Obie strategie jednak wymagają dużo miejsca i czasu, którego nie zapewniają ramy niniejszego artykułu. Dlatego zdecydowałem się na strategię skróconą, ograniczającą się wyłącznie do jednego aspektu, mianowicie rozważenia miejsca człowieka w projekcie Bycia. Zamierzam w związku z tym pokazać, że to, co *List o humanizmie* mówi o istocie człowieka, wpisuje się w figurę *Da-sein* zaprezentowaną w *Beiträge zur Philosophie*. Oba teksty poruszają się oczywiście w nieco odmiennych idiomach, przez

się tylko aluzyjnie” – może stanowić przyczynek do rozważania „rzeczy myślenia”.

⁴ „Die Schriften dieser Zeitraumes, die bis zur Veröffentlichung der »Beiträge« erscheinen waren, müssen nun mit Blick auf die »Beiträge« neu gelesen werden” (*Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Frankfurt am Mein 1994, s. 2). Por. także tenże, *Die »Beiträge zur Philosophie« als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers*, w: Markus Happel (hrsg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg 1997, ss. 75 – 86, s. 76: „Die Nachkriegsveröffentlichungen Heideggers sind somit Denkwege innerhalb eines Wegfeldes, das schon in den »Beiträge zur Philosophie« in seinem inneren Gefüge ausgearbeitet wurde. Seitdem dieses Manuskript aus dem Nachlaß zugänglich geworden ist, treten die als Spätwerk Heideggers bezeichneten Nachkriegsveröffentlichungen hermeneutisch erstmals in das Licht, innerhalb dessen sie gedacht worden sind”.

⁵ Zob. np. M. Heidegger, *Besinnung*, dz. cyt., s. 411 – 417.

co proponowana tu rekonstrukcja będzie miała formę przekładu, czyli wskazywania ekwiwalentności terminów oraz umieszczania pojęć *Listu* w ramach struktur izomorficznych względem tych tworzących projekt Bycia. Będę chciał zatem pokazać, że *List o humanizmie* jest transpozycją „humanizmu” w inny początek, w trakcie której termin ten traci swe metafizyczne znaczenie i zostaje odzyskany dla dziejowego myślenia Bycia.

Problem człowieka

Mógłby zdumiewać już sam fakt, że Heidegger pisze *List* poświęcony humanizmowi, a więc temu, co w człowieku człowiecze. Człowiek jest wprawdzie wyróżnionym bytem, ale tylko bytem i już od początku stawiania pytania o bycie filozofia Heideggera musi unikać (*vermeiden*⁶) tego pojęcia i wprowadzić inne, mianowicie *Dasein*. Zabieg unikania słowa „człowiek” – podobnie jak każdej metafizycznej eksplikacji tego pojęcia – ma poważne konsekwencje. Wszelkie takie objaśnienia człowieczeństwa człowieka zatrzymują się bowiem wobec pytania o bycie owego człowieczeństwa. Jeśli na przykład Kartezjusz – twierdzi Heidegger w *Byciu i czasie*⁷ – odkrywa istotę człowieka w *cogito sum*, to tym samym

⁶ Na tę strategię w *Byciu i czasie* zwraca uwagę Derrida (J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka, Warszawa 2015). Mówi on wprawdzie o unikaniu pojęcia „duch”, ale duch, którego unika Heidegger, związany jest z figurą podmiotu. Można więc rozciągnąć tę strategię na wszelkie pojęcia metafizyki, które do figury podmiotu nawiązują: „Każda idea »podmiotu« – jeśli nie zostanie wcześniej sprecyzowana za pomocą podstawowego ontologicznego określenia – wprowadza zarazem *ontologiczne subiectum* (u(pokei/ menon), i to nawet pomimo dowolnie wielkich ontycznych zastrzeżeń wobec »substancji duchowej« lub »urzeczowienia świadomości«. Sama sfera rzeczowa (*Dinglichkeit*) wymaga najpierw wykazania swego ontologicznego pochodzenia, aby można było zapytać, co należy *pozytywnie* rozumieć przez nieurzeczowione *bycie* podmiotu, duszy, świadomości, ducha, osoby. [...] stosowaniu [tych terminów] towarzyszy zawsze swoiste poczucie braku potrzeby zapytania o bycie tak oznaczonego bytu. Dlatego też nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania tych terminów – podobnie jak wyrażen »życie« i »człowiek« – na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 64).

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 34.

kieruje swój namysł na *cogitare*, zagradzając sobie drogę do zapytania o owo *sum*. Z perspektywy pytania o bycie nie ważne jest zarazem, czy droga myślowa Kartezjusza jest bardziej udana niż na przykład Augustyna lub Hegla, wiążące jest natomiast to, że żadne z wyjaśnień pojawiających się w historii metafizyki nie obejmują namysłem swego ontologicznego pochodzenia. Tymczasem zmiana terminu, za pomocą którego Heidegger będzie mówił o człowieku, ma na celu właśnie wydobyć problematyki ontologicznej: Dasein to „byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania”⁸. Oznacza to, że ontyczna zawartość tego bytu schodzi na dalszy plan, a pierwszorzędna staje się jego egzystencja. O Dasein zatem w punkcie wyjścia powiedzieć można tylko dwie rzeczy: po pierwsze, że jest, i po drugie, że może o swoje „jest” zapytać.

Brak ekwiwalencji pomiędzy terminem „człowiek” i „Dasein” ujawnia się również w kwestii odniesienia do człowieka jako jednostki. Brak treściowej zawartości tego bytu nie pozwala Heideggerowi wypowiadać się o momencie „ja” Dasein, choć osiowym momentem jest „mojość” – *Jemeinigkeit*. Wprawdzie analiza śmierci, zwłaszcza zaś fenomenu zastępowalności w śmierci, gdzie pojawiają się formuły „jedno Dasein może [...] być innym Dasein”⁹, dopuszcza interpretację, jakoby chodziło tu o jednostkę, osobę, pojedynczego człowieka, to jednak na początku lat 30. Heidegger znacznie posługiwać się formułą „nasze Dasein”. Formuła ta użyta zostaje kilkakrotnie w *Mowie rektorskiej*¹⁰, a w innych tekstach z lat 1933-34 pojawia się także wyrażenie *Dasein des Volkes* – Dasein narodu¹¹. Ale nawet tu, u szczytu politycznego zaangażowania filozofa, określenie Dasein nie determinuje jego treści: podobnie

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Tamże, s. 337.

¹⁰ M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. Jan Garewicz, w: „Aletheia” 1990, nr 1, „Heidegger dzisiaj”, s. 365–369.

¹¹ Np. w mowie z okazji immatrykulacji *Der deutsche Student als Arbeiter*, w: M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main 2000, s. 198–208, s. 200 albo w wykładzie z semestru letniego 1933/34 *Vom Wesen der Wahrheit*, w: *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe Band 36/37, Frankfurt am Main 2001, s. 83–264, s. 91.

jak w *Byciu i czasie* „mojość” Dasein nie odsyła do żadnego „ja”, bytowo określonej treści człowieka, lecz otwiera „prze-strzeń” eksploracji bycia jako odniesienia do własnego bycia, tak też „narodowość” Dasein w latach 30tych tylko pozornie takie treściowe określenie otrzymuje. „Nasze Dasein” oznacza oczywiście Dasein niemieckie, jednak „niemieckość” faktycznie wyznacza dopiero przestrzeń zapytywania, w której owa niemieckość narodu niemieckiego wcale nie jest ustalona i znana, lecz raczej – używając słów Hölderlina – zaprasza do wędrówki w głąb tego, co narodowe¹². Bycie, o które w pytaniu chodzi, nie może zawęzić się jedynie do egzystencji takiej

¹² Zob. np. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 297 (par. 196): „Istotę narodu można pojąć tylko od strony Da-sein, a to zarazem znaczy wiedzieć, że naród nigdy nie może być celem i że takie mniemanie jest tylko rozciąganiem na »naród« »liberalnej« idei »Ja« oraz ekonomicznego wyobrażenia podtrzymywania »życia«”. Zob. też tamże, s. 52: „Abstrahując od pytania o »kto«, kogo mamy na myśli, mówiąc »my«? [...] Nas samych, właśnie tu i teraz obecnych? Gdzie przebiega graniczny krąg? A może mamy na myśli człowieka jako takiego? Lecz człowiek »jest« niedziejowy tylko jako dziejowy. Może chodzi nam o nas jako o naród? Również wtedy jednak nie jesteśmy jedynymi, lecz narodem pośród narodów. A dzięki czemu określa się istota narodu? Od razu staje się jasne: sposób, w jaki w pytaniu wprowadzone zostało to, o co pytamy, »my« [...] zawiera już rozstrzygnięcie na temat »kto« [...] Dopóki jednak nie zostanie pojęta istota filozofii jako namysłu nad prawdą Bycia, a wraz z tym konieczność wypływającego stąd namysłu-nad-sobą nie zacznie skutecznie działać, pytanie to już jako pytanie będzie pozostawało narażone na poważne zastrzeżenia”. Co do Hölderlina, zob. komentarz do wiersza *Przybycie do domu/do bliskich*, M. Heidegger, *Objaśnienia poezji Hölderlina*, przeł. Sława Lisiecka, Warszawa 2004, s. 9-31, gdzie Heidegger wyzyskuje strukturę powrotu z obczyzny do rodzinnych stron jako początku wędrówki ku tajemnicy tego, co swojskie (szerzej na ten temat w Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu »Przyczynków do filozofii« Martina Heideggera*, Kraków 2016, s. 212-215. W *Liście o humanizmie* również zostaje wypowiedziana myśl o „beztreściowym” ujęciu egzystencji człowieka: „Zadając pytanie, co lub kto to jest człowiek, [...] formułujemy pytanie niewłaściwie. Poprzez »kto?« i poprzez »co?« spojrzemy nasze zmierzka ku czemuś osobowemu lub przedmiotowemu. Kategoria osoby, niemniej niż kategoria przedmiotu, omija jednak i zarazem zasłania to, co istotczy ek-sistencję widzianą z perspektywy dziejów bycia” (*List...*, dz. cyt., s. 139). Na uwagę zasługują w tym kontekście również uwagi z wykładu *Wprowadzenie do metafizyki* (z roku 1935), w których Heidegger rozważając powiedzenie Parmenidesa zastanawia się nad

czy innej jednostki, ani też rozpływać się w ogólności tego czy innego narodu. Oba modusy – metafizycznie nie dające się utożsamiać – współwystępują ze sobą nadając Dasein charakter miejsca, w którym wydarza się Bycie zarówno na sposób jednostkowej jak i narodowej egzystencji.

Kwestia ta komplikuje się bardziej jeszcze, jeśli zważyć, że w dziele Heideggera – zarówno przed latami trzydziestymi, jak i potem – pojawiają się szczególne figury, wywołujące jakieś szczególne formy egzystencji ludzkiej. Dla przykładu można wskazać wierzących Tesaloniczan z listów Pawła z Tarsu, których egzystencja zdominowana została przez wiarę¹³ – *nota bene* ludzi tych potrafimy w jakimiś ogólnym sensie zidentyfikować, to znaczy umieścić w czasie (rok napisania listu Pawła) i przestrzeni (Saloniki), a jednak Heidegger charakteryzuje jedynie ich egzystencję tak, że owa identyfikacja w ogóle traci znaczenie. Albo poetę, figurę z komentarzy do wierszy Hölderlina tożsamą być może z samym Hölderlinem, który zajmuje wyróżnione miejsce w „przestrzeni” pomiędzy ziemią a niebem, śmiertelnymi a bogami¹⁴. Figury te – jakkolwiek wciąż pomyślane ze względu na odniesienie do bycia – przywołują jednak człowieka w jakiś sposób określonego ze względu na jego „ja”. Oznacza to, że kwestia człowieka i pytanie, kim on jest, nie znika z trybu, w jaki Heidegger uprawia filozofię. Konstatacja ta mogłaby wskazywać na jakąś fundamentalną aporię w całym projekcie Bycia, który w najogólniejszych zarysach polega na pomyśleniu „Bycia bez bytu”¹⁵, to znaczy pomyślenia Bycia od strony samego tego Bycia (a nie bytu). Charakterystykę tego projektu dopełnia jednak okoliczność, że byt nie znika z myślenia Bycia (tj. Bycia od strony samego Bycia): projekt Bycia jest koniec końców projektem bytu

pytaniem, kim jest człowiek. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 133.

¹³ Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002.

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Objaśnienia poezji Hölderlina*, dz. cyt.

¹⁵ Po raz pierwszy w literaturze polskiej prawdopodobnie w ten sposób projekt Bycia określił Cezary Wodziński w eseju *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś?*, w: tenże, *Pan Sokrates, eseje trzecie*, Warszawa 2000, ss. 39 – 80. Określenie to ma swoje racje, pozostaje jednak jednostronne.

pomyślanego od strony Bycia¹⁶. Pomimo tego więc, że Heidegger rozpoczyna od unikania terminu „człowiek” i ucieka od metafizyki fundującej treść tego pojęcia, to jednak termin ten nie znika zupełnie, lecz powtórnie pojawia się w ramach projektu Bycia w odmiennym znaczeniu. Mamy tu zatem do czynienia z procesem transpozycji pojęcia „człowiek” z pierwszego – metafizycznego – początku w inny początek¹⁷. *List o humanizmie* – przeprowadzając transpozycję pojęcia „humanizm” – wpisuje się w strategię transpozycji pojęcia „człowieka”. W efekcie mowa tu będzie o człowieczeństwie człowieka pomyślanym od strony wydarzania się Bycia (w idiomie *Beiträge zur Philosophie*), to znaczy od strony dziejów bycia (w idiomie *Listu*). Człowieczeństwo zostanie pomyślane tu jako bycie człowieka człowiekiem, a więc wyróżnionym bytem, poprzez bycie którego w sposób szczególny wydarza się Bycie.

Da-sein

W projekcie Bycia dotychczas kluczową rolę Dasein przejmują Da-sein. Myślnik rozdzielający oba człony w słowie Da-sein nie jest jedynie ozdobnikiem, ale wskazuje na przełożenie pojęcia w projekt Bycia, albo innymi słowy w inny początek. Da-sein nie jest już z całą pewnością człowiekiem, ani nawet nie jest bytem, lecz strukturą wydarzającego się Bycia¹⁸. Ponieważ jednym z momentów wydarzania się Bycia jest również człowiek, dlatego w strukturze Da-sein pojawia się człowiek (jakaś wyróżniona figura ludzka: filozof, poeta, Przyszli), albo Dasein, a więc byt ludzki ujęty ze względu na swoje bycie. Dlatego nicią przewodnią mojej lektury *Listu* będzie zbadanie figury Da-sein ze względu na jej związek z człowiekiem.

Przyczynki do filozofii rozpoczynają się od wezwania do „przemiany istoty człowieka z »rozumnego zwierzęcia«

¹⁶ Tezę tę stawiam i bronię w książce Ł. Kołoczek, *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar »Przyczynków do filozofii«*, Kraków 2013.

¹⁷ Sens figur pierwszego i innego początku oraz transpozycji zrekonstruowałem w książce Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć*, dz. cyt., s. 43-72.

¹⁸ Szerzej na ten temat w Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć*, dz. cyt., s. 114-137.

(*animal rationale*) w Da-sein¹⁹. Formuły takie jak ta sugerują, że Da-sein związane jest jakoś z istotą człowieka, być może nawet w taki sposób, że Da-sein to nowa, projektowana teraz przez Heideggera istota człowieka. Nawet jednak przy założeniu, że termin „istota” dynamizuje swoje znaczenie i nie oznacza już tego, co najbardziej własne w byciu, ale raczej najbardziej własny sposób bycia, to i tak powyższa sugestia nie wyczerpuje znaczeń Da-sein. Jest ono bowiem również pomyślane od strony samego Bycia, jako *Er-eignung* w *Ereignis*, wy-darzanie w wydarzaniu, albo jak oddaje to Janusz Mizera, przy-swajanie w wydarzaniu²⁰. Paragraf 135 rozpoczyna się zdaniem:

„Istoczenie Bycia jako wydarzenie [...] zawiera w sobie przy-swajanie Da-sein. Zatem ściśle biorąc, mówienie o związku Da-sein z Byciem jest mylące, o ile nasuwa ono mniemanie, jakoby Bycie istoczyło »dla siebie«, a Da-sein przyjmowało odniesienie do Bycia”.

I dalej w tym samym paragrafie:

„Bycie potrzebuje Da-sein, bez tego przyswajania w ogóle nie istoczy”²¹.

Można pójść tym tropem i zrekonstruować Da-sein od strony Bycia, to znaczy pokazać, w jaki sposób przy-swajanie (wy-darzanie) bierze udział w wydarzaniu się Bycia. Taka rekonstrukcja wymagałaby wskazania na związki Da-sein z innymi sposobami wydarzania się Bycia, a więc z prawdą Bycia i gruntem²², a co za tym idzie z chronieniem, z czas-przestrzenią²³, czy ostatnim Bogiem. W tym

¹⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 11, a później zadanie to powtórzone zostaje wielokrotnie: zob. np. s. 14n: „umożliwić człowiekowi Da-sein”, s. 15: „człowiek bezsilnie stał się Da-sein”, s. 295: „człowiek musi zostać prze-sunięty [w Da-sein], by być sobą”.

²⁰ Tamże, s. 273: „Da-sein oznacza przy-swajanie w wydarzaniu jako istocie Bycia”.

²¹ Tamże, s. 238.

²² Np. tamże, s. 273: „Atoli tylko na gruncie Da-sein Bycie dochodzi do prawdy”. S. 274: „Da-sein [jest] [...] wymuszonym gruntem *prawdy* Bycia”. S. 290: „Da-sein jest ostoją istoczenia prawdy Bycia”; „Da-sein jako gruntowanie otwartości skrywania się” (tamże).

²³ Tamże, s. 301: „Da-sein jako czas-przestrzeń, nie w sensie utartych pojęć czasu i przestrzeni, lecz jako miejsce chwili dla gruntowania prawdy Bycia”.

miejscu ta fugiczna struktura zajmuje mnie tylko w tej mierze, w jakiej ujawnia rolę człowieka.

Człowiek od strony Bycia

Przemiana człowieka w Da-sein, to znaczy „wstawienia” człowieka w wydarzenie się Bycia, wymaga odrzucenia jego metafizycznej istoty. Nie oznacza to jedynie, że już więcej nie będzie wymieniana definicja człowieka – *animal rationale*, ale znacznie więcej. Człowiek mianowicie „jest bytem *wyrwanym* w Otwarte”, to znaczy bytem, który wprawdzie jest bytem pośród bytów, to jednak może – myślowo – znaleźć się w przestrzeni wydarzenia się Bycia, a więc nie określonej przez jakikolwiek byt (w tym także przez siebie samego). Wskazują na to opisy podstawowego nastroju. Choćby bowiem Heidegger nie może w *Przyczynkach* zdecydować się jeszcze na jedną nazwę tego nastroju, to jednak potrójny jego opis wskazuje na to właśnie wyrwanie.

„Obawa jest powrotem od obiegowego wytrzymywania w tym, co swojskie, ku otwartości naporu tego, co się skrywa [...] Obawa pozwala człowiekowi uciec przed tym, że byt *jest* [...]”²⁴

Obawa jest jedną ze składowych podstawowego nastroju. Dopełnia ją niepewność pomyślana jako sposób „zbliżania się do tego, co najdalsze jako takie, i pozostawania w pobliżu tego czegoś najdalszego”²⁵, przy czym „najdalsze” oznacza najdalsze od bytu Bycie. Trzecią składową jest zaś wytrzymałość (*Verhaltenheit*) jako gotowość do przyjęcia odmowy jako daru, a więc wytrwałość w pozostawaniu w obawie wobec bytu i niepewności wobec Bycia.

Osiągnięcie tego podstawowego nastroju nie tylko wyrwa człowieka z metafizycznie pomyślanego bytu i otwiera go wobec Bycia, ale także stawia przed nim cel: „stać się gruntnikiem i strażnikiem *prawdy Bycia*”²⁶.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ Tamże, s. 23.

²⁶ Tamże: „Któż jednak byłby zdolny do zestrojenia w istotnym człowieku podstawowego nastroju: obawowo-niepewnej wytrzymałości? Iluż jeszcze będzie mniemać, że to nastroszenie przez Bycie nie funduje ustępowania przed bytem, lecz, przeciwnie: otwarcie jego prostoty

To podwójne określenie człowieka – gruntownik i strażnik Bycia – jest kluczowe dla odczytania *Listu o humanizmie*. Oba terminy otrzymują immanentne dla projektu Bycia znaczenia, które należałoby objaśnić. Nie są to z całą pewnością określenia wskazujące na dwa odmienne i tylko dopełniające się sposoby egzystencji człowieka, ale podwójna nazwa na bycie człowieka wypływające z wydarzającego się na sposób odmowy Bycia. Nazywając to samo bycie człowiekiem, wskazują na dwa jego aspekty.

Aby dobrze uchwycić sens tego określenia człowieka, trzeba pobieżnie przynajmniej przyjrzeć się kwestii prawdy Bycia i związanego z nią gruntu. Otóż zasadnicze zamierzenie projektu Bycia można byłoby zawrzeć w hasło: pomyśleć Bycie na podstawie samego Bycia, co oznacza z jednej strony wyrugowanie bytu jako podstawy myślenia o Byciu, a z drugiej skupia myśl na owej podstawie właśnie, na gruncie. Utrzymywane tu w namyśle Bycie to Bycie na gruncie samego Bycia, to Bycie, które istoczy jako swój własny grunt. Zamierzenie to jest w oczywisty sposób wewnętrznie sprzeczne, ponieważ domaga się ono, aby człowiek jako istniejący, a więc jako byt, pomyślał Bycie, które gruntuje się w sobie samym. Z jednej strony więc na początku myślenia Bycia nie może znajdować się żaden byt – lecz samo Bycie, z drugiej zaś myślenie jest jednak dziełem człowieka. Jeśli Bycie ma być pomyślane jako gruntujące się w sobie, to właśnie człowiek – myśląc – dokonuje tego gruntowania. Musi on myśleć o sobie jako gruntowniku Bycia. Ta sprzeczność nie zostanie nigdy z projektu Bycia usunięta, lecz poddana strategii powtarzania, a więc myślenia wielokrotnie tego samego, za każdym razem inaczej, to znaczy za każdym razem coraz bardziej źródłowo, co tutaj oznacza: za każdym razem coraz bardziej z samego Bycia²⁷. Jedną ze strategii umożliwiającą to powtarzanie myślenia

i wielkości i źródłowo potrzebną konieczność skrywania w bycie prawdy Bycia, aby raz jeszcze wskazać cel dziejowemu człowiekowi: stać się gruntownikiem i strażnikiem prawdy Bycia, być jawnie jako potrzebny istocie samego Bycia grunt [...]”.

²⁷ Zob. tamże, s. 21: „przemiana rozumiejącego człowieka: [...] Osobliwość myślenia filozofii polega na tym, że w poznaniu filozoficznym za każdym razem wszystko równocześnie się przesuwa: bycie człowieka w jego stanie w prawdzie, sama prawda, a wraz z nią odniesienie do Bycia”.

jest zwrotność gruntowania. Wprawdzie więc człowiek jest gruntownikiem Bycia, to znaczy „osadza” Bycie w jego własnym gruncie, ale zarazem sam – jako byt – jest o tyle tylko, o ile zostaje ugruntowany przez Bycie. Ta zwrotna zależność człowieka i Bycia przejawia się wielokrotnie i w ramach wielu struktur. Dla przykładu można wskazać strukturę używania/przynależenia: „Bycie używa człowieka, aby istoczyć, człowiek zaś przynależy Byciu, aby wypełnić swoje skrajne przeznaczenie jako Da-sein”²⁸.

Prawda Bycia, która pośród wielu imion, jakimi jest w *Przyczynkach do filozofii* określana, nosi także nazwę gruntu²⁹. Nie wchodząc w szczegóły wykładni prawdy jako gruntu, zwróć uwagę na jeden jej wątek, mianowicie na chronienie (*die Bergung*)³⁰. Etymologiczne racje tkwiące w tym słowie są dość oczywiste: greckie słowo αληθεια przetransponowane zostaje w niemiecką jako *Unverborgenheit*, kiedy zaś Heidegger zastanawia się nad Byciem, do którego istoty należy skrywanie się – *Verbergung*, zdaje sobie sprawę, że jednym ze sposobów wyrażenia istoczenia prawdy jest krążenie wokół czasownika *bergen*. *Bergung*, czyli chronienie jak chce Janusz Mizera, albo krycie, jak zaproponowałem w innym miejscu, wskazuje na ten moment istoczenia Bycia, który polega na odkładaniu się Bycia w byt. Ponieważ byt zaś pomyślany jest tu jako wszystko to, co się ujawniło, tedy odkładanie się skrytego i skrywającego się Bycia w byt musi oznaczać chronienie (krycie) skrytości w jawności bytu³¹. Spojrzenie od tej strony na projekt Bycia pozwala powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku chodzi w nim o projekt bytu, który wszelako nie będzie zastawiał sobą Bycia i utrwał zapomnienie bycia, ale właśnie bytu pomyślanego od strony Bycia, a więc kryjącego w sobie skrywanie się Bycia.

²⁸ Tamże, s. 234.

²⁹ Zob. np. tamże, s. 286: „Źródłowe gruntowanie gruntu jest istoczeniem prawdy Bycia; prawda jest gruntem w źródłowym sensie”.

³⁰ Tamże, s. 361: „Chronienie należy do istoczenia prawdy. Ta zaś nie *jest* istoczeniem, jeśli nigdy nie istoczy w chronieniu”.

³¹ Tamże, s. 323: „Istota prawdy polega na tym, aby istoczyć jako to, co prawdziwe Bycia, i w ten sposób stać się źródłem dla chronienia tego, co prawdziwe, w bycie, który dopiero dzięki temu staje się bytujący”.

W tę strukturę istoczenia prawdy uwikłane jest oczywiście Da-sein³², a wraz z tym człowiek. Przyszły człowiek „będzie chronił w byt prawdę”³³, to znaczy strzegł Bycia. Człowiek ma się przemienić w strażnika Bycia, *Wahrer der Wahrheit des Seyns*, wartownika warowni Bycia.

Być gruntownikiem i strażnikiem Bycia oznacza zatem ustanawiać Bycie i chronić je pośród bytu³⁴.

„List o humanizmie”

W świetle tak naszkicowanej struktury *List o humanizmie* nabiera swojego pełnego znaczenia. W pierwszym rzędzie należy wskazać, że w *Liście* nadrzędną figurą jest Da-sein, choć w warstwie literalnej słowo to pojawia się jedynie sporadycznie. Moja interpretacja wynika ze spostrzeżenia, że słowo „Da-sein” w *Liście* niesie ze sobą te same znaczenia i struktury, jakie otrzymało w ramach projektu Bycia. Wprost wyraża to jeden z końcowych fragmentów:

„Niestwienie istoczy w samym byciu, w żadnym wypadku zaś w Dasein człowieka, o ile ono pomyślane jest jako subiektywność *ego cogito*. Dasein w żadnym razie nie nicestwi, o ile człowiek jako podmiot dokonuje nicestwienia w sensie oddalenia, lecz **Da-sein nicestwi, o ile ono jako istota, w której człowiek ek-sistuje, samo należy do istoty bycia**. Bycie nicestwi – jako bycie”³⁵.

³² Tamże, s. 287 „Istotą Da-sein a wraz z tym ugruntowanych na niej dziejów, jest krycie prawdy bycia [...] w byt” (przekład nieco zmieniłem). Podobnie s. 294n: „[...] *Da-sein*, właśnie *bycie* owym Da, prześwitem dla skrywania się w usilności sobości jako gruntowaniu prawdy w byt”.

³³ Tamże, s.34; Zob. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, dz. cyt., s. 28: „Diese Notwendigkeit vollzieht sich in der ständigen, alles geschichtliche Menschsein durchherrschenden Entscheidung: ob der Mensch künftig ein Zugehöriger ist zur Wahrheit des Seins und so aus dieser Zugehörigkeit und für sie die Wahrheit als Wahres in das Seiende birgt, oder ob der Beginn des letzten Menschen diesen in die verstellte Tierheit wegtreibt und dem geschichtlichen Menschen den letzten Gott versagt.”

³⁴ Dla oddania tego nowego wymiaru człowieka Heidegger użyje jeszcze terminu stróż (Wächter), zob. np. *Przyczynki*, dz. cyt., s. 24.

³⁵ Zob. M. Heidegger, *List*, dz. cyt., s. 165 (przekład mocno zmodyfikowany, pogrubienie moje); GA 9, s. 360: „Das Nichten west im

Wyróżnionym w *Liście* aspektem Da-sein – który wszelako inaczej zostaje nazwany w projekcie Bycia – jest ek-sistencja (*Ek-sistenz*): „Stanie w prześwicie bycia zwę ek-sistencją człowieka”³⁶. Termin ten pozostaje w ścisłym związku z Dasein, na co Heidegger wskazuje poprzez wprowadzenie go od pomyślanej w *Byciu i czasie* egzystencji³⁷, przekracza jednak egzystencję z analityki egzystencjalnej podobnie jak Da-sein wykracza poza Dasein. Ek-sistencja nie jest bowiem sposobem istnienia człowieka ani określeniem jego bycia, raczej oznacza wyszczególniony moment istoczenia samego bycia, dokładnie ten moment, którego pomyślenie wymaga pomyślenia także człowieka.

Podobnie jak Dasein z *Bycia i czasu* w transpozycji w inny początek staje się Da-sein, a myślник w tej nazwie jest znakiem tej transpozycji, tak też rzecz się ma z egzystencją,

Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört”. Ostatnie zdanie oznacza, że słówko „*nichten*” – „nicestwić” – oznacza istoczenie Bycia. Tezę tę można dodatkowo uzasadnić poprzez wykazanie ekwiwalentności tego, co *List* powiada na temat „Nie” i Nicości – s. 164-166 – z nauką na ten temat z *Przyczynków* – zob. Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć*, dz. cyt., s. 174-178).

³⁶ M. Heidegger, *List*, dz. cyt., s. 137; Zob. GA 9, s. 323: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen”. Uwaga terminologiczna: w *Przyczynkach do filozofii* i następnych tomach Heidegger posługuje się dwoma sposobami zapisu słowa bycia: *das Sein* i *das Seyn*. przy czym *Sein* oznacza bycie bytu, podczas gdy *Seyn* – samo bycie, bycie jako swój własny grunt. Polski przekład rozróżnienie to oddaje za pomocą małej i wielkiej litery: bycie i Bycie. W *Liście o humanizmie* brak tego rozróżnienia, ale pojawiają się frazy „samo bycie”, które wskazują, że Heideggerowi chodzi o *Seyn*. Ze względu na tę terminologiczną konwencję możliwe są dwie interpretacje powyższego zdania, niemniej teza niniejszego artykułu uzasadnia przekonanie, że chodzi tu o *das Seyn*.

³⁷ „W *Byciu i czasie* znajduje się uwypuklone zdanie »„Istota” Dasein leży w jego egzystencji« [...]. Zdanie to powiada [...]: człowiek tak istoczy, że jest on owym »Da«, to znaczy jest prześwitem bycia”, M. Heidegger, *List*, dz. cyt., s. 138 – przekład zmodyfikowany, por. GA 9, s. 325: „In »Sein und Zeit« steht gesperrt der Satz: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.« [...] Vielmehr sagt der Satz dieses: Der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist”.

która przełożona zostaje w ek-sistencję³⁸. Jest ona teraz nazwą dla istoty człowieka pomyślanego od strony Bycia³⁹.

Warto zwrócić uwagę na formułę *die Ek-sistenz des Da-seins*, która nie obala mojej interpretacji, ale pozwala się w jej ramach odpowiednio zrozumieć. Wskazuje ona na Da-sein w aspekcie jego ekstatycznego dziania się, w którym człowiek ma udział, ale które jest zarazem dzianiem się samego Bycia. Nie oznacza natomiast ek-sistencji Dasein, jak sugeruje polski przekład, jakby bycie przydzielało człowiekowi jego bycie człowiekiem. Zdanie: „*Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt*”⁴⁰ musi zostać inaczej przetłumaczone niż zaproponował to Tischner: „rzucającym w projektowaniu nie jest człowiek, lecz samo bycie, które posyła człowieka w ek-sistencję Da-sein jako jego istotę”. Człowiekowi wobec tego istota jest nadawana – tak to prawda – ale ani nie jako coś, czym człowiek jest w swoim byciu, ani nie jako narzucony z góry sposób bycia, któremu człowiek powinien sprostać (pod jaką sankcją?), lecz jako przesadzenie człowieka w wydarzenie się samego Bycia (którego dokonuje samo Bycie). Człowiek zatem w myśleniu bycia otrzymuje nową perspektywę, w ramach której może myśleć siebie jako przez Bycie wysadzzonego z bytu i przesadzonego w Bycie.

³⁸ Tropy, które potwierdzają to rozpoznanie: M. Heidegger, *List*, dz. cyt., s. 147: „[...] w miarę jak wydarza się prześwit bycia, bycie obdarza sobą człowieka” – to nawiązanie do zwrotnej struktury przynależenia Bycia i Da-sein nawzajem do siebie, zob. *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 297 – 299; oraz dalej w *Liście* (s. 147): „Bycie prześwituje człowiekowi w ekstatycznym projekcie, ale projekt ten nie tworzy bycia. Co więcej, projekt ten jest rzucony z istoty. Nie człowiek rzucił sam siebie w projekt – rzuciło go samo bycie, które udziela człowiekowi eskistencji Da-sein jako jego istoty” – związek Da-sein z projektem.

³⁹ *List*, dz. cyt., s.: „Ek-sistencja jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda [bycia – ŁK]. [...] Kategoria osoby [...] omija jednak i zarazem zasłania to, co istotczy ek-sistencję widzianą z perspektywy dziejów bycia” (formuła „perspektywa dziejów bycia” jest tożsama z wyrażeniem „od strony Bycia”). Chodzi o to, że „obecność człowieka w jego istocie wobec bycia polega na ekstatycznym staniu we wnętrzu prawdy bycia [tj. prawdy Bycia – ŁK]”, *List*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁰ GA 9, s. 337, por. *List*, dz. cyt., s. 147.

Jeśli zważyć teraz, że Da-sein w projekcie Bycia nie jest jakąś sferą człowieka, jego emanacją lub wymiarem, ale wydarzoną z Bycia „przestrzenią” pomiędzy człowiekiem i Byciem, to okaże się, że ek-sistencja człowieka jest właśnie tak pomyślana. Wprawdzie pojawiają się formuły sugerujące, że jest ona czymś zakorzenionym w człowieku (np. „ek-sistując, człowiek ma udział w byciu”⁴¹), ale zarazem jest wymiarem samego bycia („Zatem w określeniu człowieczeństwa człowieka jako ek-sistencji chodzi o to, że nie człowiek jest tym, co istotne, lecz bycie jako wymiar ekstazy ek-sistencji”⁴²). Zwrotność, o której wspominałem przy okazji grindowania, choć nie tak ostentacyjna, pozwala zauważyć się także w *Liście*. Otóż, bycie i człowiek nie są oczywiście dwoma odrębnymi od siebie „rzeczami”, które stoją naprzeciw siebie. Heidegger powiada, że zamieszkują w tym samym „miejsce”. Do najsłynniejszych fraz tego tekstu należy formuła mówiąca, że mowa jest domem bycia. Zarazem jednak mowę zamieszkuje człowiek⁴³. Lecz mowa nie jest wspólną przestrzenią, gdzie zamieszkują dwie osoby. „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku, ani go nie powoduje. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową”⁴⁴. W taki sposób dochodzi tu do głosu zwrotny związek bycia i człowieka: myślenie ofiarowuje byciu swój związek z byciem, ale nie jako coś stworzonego przez myślenie, lecz jako coś udzielonego, ofiarowanego, myśleniu. Ofiarowane zostaje to, co przyjęte w darze⁴⁵.

Mowa jako to, co pomiędzy byciem i człowiekiem, do czego zarazem przynależy bycie i człowiek, w ogóle nie zostaje

⁴¹ List, dz. cyt., s. 146.

⁴² Tamże, s. 144.

⁴³ Tamże: „Mowa, odpowiednio do swej istoty, jest wydarzonym z bycia i byciem przepojonym domostwem bycia, dlatego trzeba istotę mowy myśleć od strony jej zgodności z byciem, i to zgodności myślanej jako domostwo istoty ludzkiej”.

⁴⁴ Tamże, s. 129.

⁴⁵ Ta struktura jest szeroko rozpisana w *Przyczynkach do filozofii* na wiele przejść, w których biorą udział czasowniki będące derywatami *eigen*: *zueigen*, *ereigen*, *übereigen*. Zob. Na ten temat Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć*, dz. cyt., s. 125 – 137.

tu pomyślana jako narzędzie komunikacji. Wprawdzie istota mowy sprzężona jest z istotą człowieka, to jednak nie chodzi tu o to, że człowiek mówi, wydobywa z siebie słowa, aby porozumieć się z innym człowiekiem. Bardziej pożądaną postawą dziejowego człowieka jest milczenie. Mowa tymczasem jest tą przestrzenią, w której bycie zagaduje człowieka⁴⁶, w mowie udziela się człowiekowi bycie, „mowa to prześwitująco-skrywające się nadejście samego bycia”⁴⁷. Odpowiedzią człowieka ma być wobec tego zagadnięcia – lub jak woli tłumacz: ugodzenia przez wezwanie – chronienie prawdy bycia. Ochronie ma podlegać nie dbałość o słowo, piękne wysławianie się, także nie ścisłość czy logiczność jakiegoś dyskursu, lecz żywioł mowy, wedle formuły samego *Listu*: „strzec czegoś we własnej jego istocie, utrzymywać w jego żywiole”⁴⁸.

Człowiek osiąga mowę, tę przestrzeń pomiędzy, ek-sistując, to znaczy „stając poza sobą, wykraczając ku prawdzie bycia”⁴⁹. Dostrzec tu trzeba podstawowy nastrój przyszłego człowieka, obawowo-niepewną wytrzymałość, która wyrwa człowieka spośród bytu ku otwartości Bycia. To pokazuje, o jakiego człowieka chodzi w *Liście o humanizmie*: bynajmniej nie o człowieka w jego powszedniości, a więc o każdego z nas, raczej o człowieka dziejowego, przyszłego, to znaczy takiego, który pomyślał swoją istotę od strony Bycia i potrafi w mowie filozofii lub w mowie poezji ochronić żywioł mowy, czyli samo Bycie.

Brak ojczyzny

Innym jeszcze sposobem mówienia o związku człowieka z Byciem jest posługiwanie się opozycją bliskości i dali – Bycie jest człowiekowi najbliższe i najdalsze zarazem. W *Liście o humanizmie* Heidegger dla nazwania bliskości używa słowa ojczyzna. Nie jest to słowo projektu Bycia – nie pojawia

⁴⁶ Zob. *List*, dz. cyt., s. 137.

⁴¹ Tamże, s. 139, określenie „prześwitująco-skrywające” jest synonimem prawdy Bycia w *Przyczynkach*...

⁴⁸ Tamże, s. 132; Mowę oderwaną od swego żywiołu (istoty) spotykamy „rachując, działając, a także w nauce, filozofując za pomocą wyjaśnień i uzasadnień” (s. 133).

⁴⁹ Tamże, s. 139.

się w korpusie GA 65 – 71. Należy ono do poezji Hölderlina (podobnie zresztą jak słowo „świętość”). Fragment tekstu, który o tym mówi, jest skomplikowany, a polski przekład nie oddaje zawartej tu myśli. Następuje on bezpośrednio po przytaczanej już frazie mówiącej, że bycie przesyła człowieka w ek-sistencję Da-sein. Dalej zaś: „przesłanie to wydarza się jako prześwit bycia, jako takie, którym jest”⁵⁰. Oznacza to, że przesunięcie człowieka w Da-sein, w wydarzenie się Bycia, którego „dokonuje” samo Bycie, samo jest wydarzeniem się Bycia, a człowiek doświadczyć go może jako prześwit bycia. Wiadomo z *Przyczynków...*, że Bycie nie ujawnia się, ani nie zjawia, że istoczy ono jako odmowa i skrywanie się, o czym Heidegger napomyka także tu: „Bycie jako przesłanie, które przesyła prawdę, pozostaje skryte”⁵¹. Wobec tego ów prześwit bycia samego jest prześwitem skrywającego się, a więc prawdą Bycia. Kolejne zdanie powiada: „Prześwit udziela bliskości bycia”⁵². Rzeczywiście, skoro bycie przesyła człowieka w bycie i samo to przesłanie jest wydarzeniem się bycia, to wraz z tym udzielona człowiekowi zostaje bliskość bycia. Ta bliskość wobec bycia nazwana zostaje w sposób istotny – to znaczy bez nacjonalistycznych konotacji – słowem ojczyzna. Człowiek zamieszkuje w pobliżu bycia, w pobliżu bycia znajduje swoją ojczyznę: „Ojczyzną tego dziejowego zamieszkiwania jest bliskość wobec bycia”⁵³. Ponieważ jednak ów prześwit bycia jest prześwitem odmowy i wzbraniania się, dlatego też bliskość bycia, czyli ojczyzna człowieka, nie jest miejscem, gdzie wszystko się wyjaśnia i skąd można czerpać mądrość i wiedzę, a może też siłę, by obdarzać nimi innych (narzucać innym). Ojczyzna jest miejscem, w którym człowiek zamieszkuje w pobliżu odmawiania się Bycia człowiekowi. Figura zbudowana tu przez Heideggera jest dość paradoksalna: ojczyzną człowieka jest brak ojczyzny. Ów brak można pomyśleć jako imię samego Bycia, może też zostać

⁵⁰ Por. tamże, s. 147; GA 9, s. 337: „Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist”.

⁵¹ Tamże, s. 149; GA 9, s. 339: „Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen”.

⁵² Tamże, s. 147; GA 9, s. 337: „Sie [=die Lichtung – ŁK] gewährt die Nähe zum Sein”.

⁵³ Tamże, s. 148; GA 9, s. 338: „Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein”.

pomyślany od strony doświadczenia człowieka (przesuniętego w *Da-sein*), a zatem można go pomyśleć jako „brak ojczyzny nowożytnego człowieka od strony istoty dziejów bycia”⁵⁴. Brak ojczyzny (*Heimatlosigkeit*) nie oznacza tu jednak tego, że jakiś naród traci swój państwowy byt, jak choćby Niemcy po II wojnie światowej lub Polacy w XIX wieku. Diagnoza ta nie jest opisem geopolitycznym, lecz rozpoznaniem położenia człowieka w ramach dziejów Bycia – czy też, co jest synonimem, w ramach udzielania się (przesyłania się) Bycia.

„Brak ojczyzny, który trzeba tu myśleć, polega na porzuceniu bytu przez bycie. Porzucenie jest oznaką zapomnienia bycia. Zgodnie z tym prawda bycia pozostaje niemyślna. Zapomnienie bycia pośrednio oznajmia o sobie tym, że człowiek ciągle rozpatruje i obrabia byt”⁵⁵.

Oznacza to, że brak ojczyzny pomyślany tu zostaje jako zadomowienie w metafizyce: „Ów brak wywołany został przez bycie pod postacią metafizyki”⁵⁶, a to oznacza z kolei zadomowienie się w technice⁵⁷.

⁵⁴ Tamże, „Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken”.

⁵⁵ Tamże, s. 149; GA 9, s. 339: „Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinverlassenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet”.

⁵⁶ Por. tamże, s. 149; GA 9, s. 339-340: „Diese [Heimatlosigkeit] wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt”.

⁵⁷ Warto tu wspomnieć o rozpoznaniu, jakie postawił Levinas w krótkim eseju *Heidegger, Gagarin i my*. Pozostaje ono krytyczne wobec projektu Heideggera i – ponieważ zostało wyrażone w latach sześćdziesiątych – nie odnosi się do samego projektu Bycia, niemniej trafnie rozpoznaje ten negatywny moment myśli Heideggera: zakorzenienie w metafizyce i technice jest znakiem upadku człowieka Zachodu. Levinas natomiast sądzi, że pozytywna propozycja Heideggera polega być może nie tyle na zakorzenieniu się (zadomowieniu się) w lokalnych ojczyznach, które skutkowałyby restauracją lokalnych bogów, co na przywróceniu myśleniu „Miejsca”. W tym sensie nazywa myśl Heideggera pogańską. Przeciwwstawia przy tym myśli Heideggera judaizm, który zawsze niszczył gaje oliwne, a więc miejsca świętości, to znaczy tępił lokalne bóstwa, w imię jednego Boga, tj. w imię uniwersalizmu, to znaczy w imię nie-miejsca. Levinas

W tym kontekście myśl mówiąca, że „mowa to dom bycia” i że „w domostwie mowy mieszka człowiek”⁵⁸, nabiera innopoczątkowego znaczenia. Ojczyzną dziejowego człowieka ma być mowa jako prześwit bycia, w którym bycie ofiarowuje człowiekowi bliskość siebie. Mowa nie jest tu jednak rozumiana jako możliwość mówienia, logos w metafizycznym znaczeniu, ani tym bardziej jako *ratio*. Mowa to wyrażająca się odmowa Bycia. Zadaniem człowieka ma być chronienie odmawiania się Bycia w słowie. *List o humanizmie* używa formuły „przywieść w mowę” (*zur Sprache bringen*). Jest to formuła jawnie dwuznaczna, wyznaczająca z jednej strony powołanie, przeznaczenie człowieka w innym początku: takie mówienie językiem, by był on językiem Bycia, z drugiej zaś projektująca istoczenie samego Bycia, które wydarza się tak, że chroni się w mowie. Mowa jest zatem zarazem schronieniem dla Bycia, schronieniem, które „wznosi” człowiek, jaki i schronieniem dla innopoczątkowej istoty człowieka: „Bycie to ochrona, która tak chroni człowieka w jego istocie ek-sistującej ku swej prawdzie, że daje ona ek-sistencji schronienie w mowie. Dlatego mowa to zarazem domostwo bycia i schronienie istoty człowieka”⁵⁹.

Człowiek jest zatem stróżem i strażnikiem Bycia, gdy myśli i mówi w żywiole Bycia. Gdy jego mowa opuszcza ten żywioł, staje się nauką i badaniem, albo tylko gadaniną. Mowa, która nie chroni Bycia, staje się „jedynie schronem

uznaje, że technika jest sprzymierzeńcem judaizmu w tym zadaniu. Sądzę, że Levinas mylnie rekonstruuje pozytywny moment myśli Heideggera, który nie polega ani na przywracaniu lokalnych ojczyzn wraz z ich bóstwami (zob. *List*, dz. cyt., s. 158 – gdzie Heidegger deklaruje indyferentyzm w kwestii religii), ani na zakorzenianiu się w jakiejś lokalności. Widać to w już przedstawionej prezentacji, a niżej ujawni się jeszcze mocniej. Nawet jeśli zgodzić się na levinasowską kategorię „Miejsca”, to trzeba byłoby je specyficznie pomyśleć, mianowicie nie jako miejsce ludzkiej egzystencji, lecz miejsce przesunięte w dzieje bycia, to znaczy jako „miejsce” samego Bycia (projekt Bycia ma na to odpowiednie słowo: „czas-przestrzeń”). Technika natomiast, w przeciwieństwie do Levinasa, rozumiana jest tu jako skrajna postać zapomnienia Bycia, a nie ratunek przed przemocą (czegoś).

⁵⁸ *List*, dz. cyt., s. 127.

⁵⁹ Tamże, s. 166.

dla ich [ludzi] machinacji”⁶⁰. Natomiast mowa, która strzeże skrywania się Bycia, jest mową myśliciela lub mową poety.

W kwestii humanizmu

Wniosek, jaki stąd płynie dla refleksji nad humanizmem, jest jednoznaczny: wszelki humanizm jest metafizyczny, zatem pogrąża człowieka w braku ojczyzny: „Wygnyany z prawdy bycia człowiek wszędzie obraca się wokół siebie samego jako *animal rationale*”⁶¹. Wykorzeniony, wyobcowany, wydany na pastwę techniki, wygnany z prawdy bycia i z żywiołu myślenia wciąż pozostaje sobą jako skrajna postać opuszczenia przez bycie. Jako taki – dopowiadam na swój rachunek – rozpoznaje on, że w rzeczywistości niewiele różni go od zwierząt i maszyn, a to, co go różni pozostaje zapewne jedynie kwestią stopnia komplikacji. Posthumanizm, czy transhumanizm, niezależnie od swoich własnych definicji, o ile poprzestają na odrzuceniu dotychczasowych definicji człowieka i nie decydują się na ich przemyślenie, pozostają wewnątrz metafizyki, a więc w obszarze całkowitego zapomnienia bycia. Nominalnie opowiadając się po stronie anty-antropocentryzmu, tkwią w dziedzinie wyznaczonej przez myślenie człowieka jako „pana bytu”⁶². Można byłoby powiedzieć o tych sposobach refleksji to samo, co Heidegger mówi o Heglu:

„[...] Heglowskie określenie dziejów jako rozwoju »ducha« nie jest nieprawdziwe – nie jest ono również częściowo słuszne, a częściowo fałszywe. Jest ono podobnie prawdziwe jak metafizyka, która swą absolutnie pomyślaną istotę wyraziła w systemie po raz pierwszy dzięki Heglowi”⁶³.

Nowe przewartościowanie humanizmu są – z perspektywy nakreślonej przez Heideggera – równie prawdziwe jak metafizyka, która wprawdzie teraz po raz pierwszy podważa centralną rolę człowieka pośród bytu i w ten sposób na nowo wyraża swoją istotę.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 151.

⁶² Zob. tamże, s. 151. Heidegger przewycięża metafizykę dostrzegając w człowieku „pasterza bycia”.

⁶³ Tamże, s. 146.

Tymczasem myślenie bycia jako bycia, a więc projekt Bycia, można nazwać humanizmem, pod warunkiem jednak, że słowo to zostanie przetransponowane w inny początek. Oznacza to, że sam humanizm nie będzie już dłużej wpisany w metafizykę, ale zostanie pomyślany od strony Bycia. Taka transpozycja właśnie dokonuje się w *Liście o humanizmie*. *Humanitas* pomyślana tu zostaje „jako ek-sistenca człowieka od strony jej przynależności do bycia”⁶⁴.

„Zaiste, jest to humanizm, który myśli człowieczeństwo człowieka od strony jego bliskości względem bycia, jest to jednak zarazem humanizm, w którym nie chodzi o człowieka, lecz o dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia”⁶⁵.

Wyrażona tu intuicja, która ukazuje się z całą mocą dopiero wtedy, gdy odczyta się *List* w perspektywie projektu Bycia, mówi, że sens humanizmu wypływa dopiero z myślenia Bycia, które wyrывa człowieka z bytu i oddaje go Byciu. W myśleniu tym jednak wcale nie człowiek jest najważniejszy, ani nie to, kim on ostatecznie jest, ani nie to, wobec jakiego bytu uzyskuje swe istotne określenie (czy na podstawie odniesienia do bogów/Boga, czy też zwierząt/nieludzkich istot zamieszkujących Ziemię, czy też wytworów techniki, czy też po prostu do innych ludzi). Myślenie o człowieku w odniesieniu do innego bytu – będące „humanizmem”, gdy człowiek w tym stosunku zachowuje wyróżnioną pozycję i „antyhumanizmem”, gdy pozycja człowieka podlega drugiemu członowi relacji – pozostaje we władaniu metafizyki, a więc jest – zgodnie ze znaczeniem, jakie nadaje temu słowu Heidegger – bezmyślne, to znaczy nie myśli istoty człowieka. Prawdziwie istotne myślenie jest myśleniem Bycia, w ramach którego człowiek odkrywa sens swojej egzystencji w chronieniu Bycia.

⁶⁴ Tamże, s. 163.

⁶⁵ Tamże, s. 151. Zob. s. 159: „Myśleć prawdę bycia znaczy zarazem: myśleć *humanitas hominis humani*. Ważna jest tylko *humanitas* poddana służbie prawdy bycia, ale bez humanizmu w sensie metafizycznym”.

Bibliografia

- Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka, Warszawa 2015.
- Heidegger M., *Anmerkungen I – V (Schwarze Hefte 1942 – 1948)*, Gesamtausgabe Band 97, Frankfurt am Main 2015.
- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger M., *Besinnung*, Gesamtausgabe Band 66, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger M., *Brief über den Humanismus*, w: tenże, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994
- Heidegger M., *Das Ereignis*, Gesamtausgabe Band 71, Frankfurt am Main 2009.
- Heidegger M., *Der deutsche Student als Arbeiter*, w: tenże, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main 2000, s. 198 – 208.
- Heidegger M., *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe Band 69, Frankfurt am Main 1998.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Heidegger M., *Identyczności i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, przeł. różni, Warszawa 1995, ss. 129 – 168.
- Heidegger M., *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 67, Frankfurt am Main 1999.
- Heidegger M., *Objaśnienia poezji Hölderlina*, przeł. Sława Lisiecka, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, w: „Aletheia” 1990, nr 1, „Heidegger dzisiaj”, s. 365 – 369.
- Heidegger M., *Über den Anfang*, Gesamtausgabe Band 70, Frankfurt am Main 2005.
- Heidegger M., *Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, Gesamtausgabe Band 94, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger M., *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, Gesamtausgabe Band 95, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger M., *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939 – 1941)*, Gesamtausgabe Band 96, Frankfurt am Main 2014.
- Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit*, w: tenże, *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe Band 36/37, Frankfurt am Main 2001, s. 83 – 264.

- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Zum Ereignis-Denken*, Gesamtausgabe Band 73.1, Frankfurt am Main 2013.
- Heidegger M., *Zum Ereignis-Denken*, Gesamtausgabe Band 73.2, Frankfurt am Main 2013.
- Heidegger M., *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, Gesamtausgabe Band 74, Frankfurt am Main 2010.
- Herrmann von, F.-W., *Die »Beiträge zur Philosophie« als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers*, w: M. Happel (hrsg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg 1997, ss. 75 – 86.
- Herrmann von, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Frankfurt am Mein 1994.
- Kołoczek Ł., *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar »Przyczynków do filozofii«*, Kraków 2013.
- Kołoczek Ł., *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu »Przyczynków do filozofii« Martina Heideggera*, Kraków 2016,
- Lévinas E., *Heidegger, Gagarin i my*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991.
- Wodziński C., *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś?*, w: tenże, *Pan Sokrates, eseje trzecie*, Warszawa 2000, ss. 39 – 80.