

Waleria Anna Szydłowska

Egzystencjalizm jako ontologia hermeneutyczna: opowieść człowieka, opowieść bycia

Najczęściej utożsamiano egzystencjalizm z sartryzmem. Jeżeli jednak *L'Être et le Néant* jest polemiką z Heglem i Husserlem, prowadzona metodami zapożyczonymi od Kierkegaarda i Heideggera to nie można filozofii Sartre'a traktować jako odrębnej całości. Tym samym pojęcie egzystencjalizmu, powinno obejmować więcej sposobów myślenia, niż jedynie ten, który przypisujemy Sartre'owi. Pytanie o to, czym jest egzystencjalizm warto więc powtórzyć¹.

Wobec kolejnego przełomu myśli dwudziestowiecznej – postmodernizmu – egzystencjalizmem nazywam postawę, która bezpośrednio postmodernizm poprzedza i, w pewnym sensie, zapoczątkowuje. Postawę o głębokich źródłach w ontologii i konsekwencjach w różnorodnych dziedzinach kultury.

Sposób filozofowania we współczesnym egzystencjalizmie wywodzi się z fenomenologii Edmunda Husserla, lecz przekracza ją, przekształcając w analizę hermeneutyczną. Egzystencjalizm porzuca typowo poznawcze ambicje, wsparte w filozofii o szczegółowe gałęzie wiedzy, porzuca badanie przedmiotowej rzeczywistości, jakkolwiek byłoby ono fenomenologicznie udoskonalone. Porzuca nade wszystko ideał pewności, do którego metoda Husserla dążyła. Prawda zostaje przeniesiona z epistemologii do ontologii, przysługuje nie sądom, lecz formom egzystencji człowieka.

„Transcendentalny punkt wyjścia [...] z *Sein und Zeit* wprowadza pozór, jakoby myślenie Heideggera [...] stanowiło tylko opracowanie kolejnych, do tej pory ściśle nie ustalonych, horyzontów transcendentalnej fenomenologii, tych mianowicie, które dotyczą dziejowości *Dasein*. W rzeczywistości przed-

¹ Pojęcie egzystencjalizmu wiąże tu trzy dziedziny: filozofię egzystencji (od S. Kierkegaarda po K. Jaspersa, A. Camusa, J.P. Sartre'a), nową ontologię (przede wszystkim M. Heideggera i, w związku z nim, Sartre'a, ale również Jaspersa), wreszcie hermeneutykę (Heideggera i Gadamera). Cytowani filozofowie nie zostali przedstawieni jako różniący się w wielu punktach autorzy samodzielnych koncepcji, lecz jako sobie pokrewni, należący wspólnie do jednego kierunku myślenia.

sięwzięcie Heideggera oznacza jednak coś zupełnie innego. [...] Posłużyło przygotowaniu pytania o bycie w radykalnie zmieniony sensie, nie zaś opracowaniu jakiejś ontologii dziedzicznej w znaczeniu Husserla”².

Według Heideggera, który egzystencjalizmowi w dziedzinie filozofii daje ontologiczne podstawy, analityka *Dasein* (jestestwa) – hermeneutyczna interpretacja bytu ludzkiego, sartre’owskiego *être pour soi* – musi się różnić od poznania bytów nie-ludzkich, traktowanych przedmiotowo, czyli *en soi*. *Sein und Zeit* dostarcza opisów zjawisk życia, fenomenów egzystencji. Opis ten przedstawia ontologiczną strukturę *Dasein*, określoną przez wielość egzystencjaliów (egzystencjałów), wielość form egzystencjalnych człowieka: bycie-w-świecie, bycie-ku-śmierci, bycie autentyczne, bycie nie-autentyczne, troska jako rzucenie, upadanie i projekt. Interpretacja poszczególnych egzystencjaliów radykalnie odbiega od poznania przedmiotowego: egzystencjały, charakteryzujące *Dasein*, Heidegger przeciwstawia kategoriom, odpowiednim do opisu bytu od *Dasein* odmiennego. Będąc autentycznym, sobie właściwym – w trwodze czy zagrożeniu śmiercią (u Karla Jaspersa: w sytuacjach granicznych) – człowiek sam interpretuje egzystencję, czyli rozumie swój związek z byciem, jest więc nie tylko bytem w sensie ontycznym, lecz także, i przede wszystkim, w sensie ontologicznym.

Cel filozofii jako hermeneutycznej ontologii polega na tym, aby opowiedzieć o wyjątkowym charakterze istnienia ludzkiego, wyróżnionego ze względu na relację: egzystencja–transcendencja. W filozofii Jaspersa pojęcie transcendencji zbliża się do religijnego pojmowania Boga, u późnego Heideggera dotyczy źródłowej kategorii bycia. Egzystencja jest transcendującym sposobem istnienia, potwierdzonym w myśleniu człowieka. Hermeneutycznie interpretować egzystencję znaczy więc odnosić stale myślenie o człowieku do jego związku z byciem (lub z Transcendencją), poszukiwać rozumienia bycia, jakie przypada w udziale człowiekowi logicznie wcześniej niż wszelkie poznanie.

Ontologia egzystencjalna jest bez wątpienia antropocentryczna, choć heideggerowskie bycie, fundament wszelkiego istnienia poza podmiotowo – przedmiotową relacją, nie pozwala uczynić człowieka podstawowym tematem³

² H.G. Gadamer: *Heidegger i język metafizyki*. Przekład A. Dorobiński. W: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1990, nr 1, s. 128.

³ Antropocentryzm jest znacznie bardziej cechą filozofii Sartre’a niż Heideggera. Myśl Heideggera prowadzi bowiem od ontologii bytu ludzkiego (*Dasein*) w *Sein und Zeit* (1927) do pytania o *bycie* w tekstach późniejszych. Sartre natomiast w *L’Être et le Néant* (1943), napisanym pod ogromnym wpływem *Sein und Zeit*, wyraża całość swych poglądów filozoficznych, których już później nie zmienia, lecz które wraz ze społeczno-politycznym zaangażowaniem autora tracą stopniowo na znaczeniu. Ontologia egzystencjalizmu Sartre’a to ontologia *L’Être et le Néant*, gdzie heideggerowska analityka *Dasein* zostaje przełożona na fenomenologiczny opis ludzkiego doświadczenia egzystencji. Jednak właśnie filozofia Heideggera decyduje o tym, co daje egzystencjalizmowi podstawy autonomicznego kierunku, opartego o hermeneutyczno-ontologiczną problematykę.

tej filozofii. Z pewnością natomiast typowe problemy metafizyczne i epistemologiczne, związane z bytem i jego dziedzinami, egzystencjalizmu nie dotyczą. Nie można mu przypisać żadnego stanowiska w klasycznych sporach realizmu z idealizmem, materializmu ze spirytualizmem, monizmu z dualizmem. W tej mierze egzystencjalizm staje się bliski innym, współczesnym kierunkom filozofii, i otwiera drzwi postmodernistom, pozostawiając za sobą porażki metafizycznych systemów. Bowiem bez względu na szerokie powiązania filozofii egzystencji z całą humanistyką, psychologią, teologią czy estetyką, w egzystencjalizmie nie chodzi o to, by zbudować system.

„Egzystencja przejawia się sobie samej jako świadomość w ogóle, istnienie, duch, których różne rodzaje może sobie przeciwstawić. Nie może jednak stanąć naprzeciw samej siebie, być zarazem podmiotem i przedmiotem wiedzy”⁴. Hermeneutyczne myślenie o egzystencji unika klasycznych, uniwersalnych pojęć i abstrakcyjnego ujęcia problemów. Wielki spór Heideggera ze starą metafizyką (metafizyczne *Verendung* i *Verwindung*) uzasadnia, dlaczego filozof nie może się wypowiadać w tradycyjnym języku filozofii. Odrzucenie paradygmatu kartezjańskiego – uprzedmiotawiająco-przedstawiającej metafizyki – następuje razem z pojęciowym przewartościowaniem języka, choć „nie wolno nam roić sobie, że stajemy poza obrębem metafizyki dzięki temu, że przeczuwamy jej skonanie. Gdyż metafizyka, nawet przezwyciężona, nie znika. Powraca ona w odmienionej postaci i zachowuje swe panowanie jako dalej rządząca różnica, która dzieli bycie od tego, co jest”⁵, jako perspektywa różnicy ontologicznej.

Z tych samych powodów, z których Heidegger buduje własny język, pełen neologizmów, archaizmów i metafor, Sartre czy Camus wybierają literaturę jako formę wyrazu swych przekonań. Myślenie na drodze analizy egzystencji obejmuje właśnie tego, kto myśli. Sposób, w jaki się to myślenie wypowiada, często zupełnie niefilozoficzny, zwraca raczej uwagę na głos mówiącego, samodzielnie stawiającego pytania, które go bezpośrednio dotyczą. W tym sensie egzystencjalizm Jaspersa, Sartre’a, Camusa, a wcześniej Kierkegaarda, staje się autointerpretacją osobistego doświadczenia i refleksji filozofa⁶.

Egzystencjalistów charakteryzuje wreszcie wyostrzona świadomość ograniczeń i przeciwności życia ludzkiego, świadomość egzystencjalnego zła. Perspektywa aksjologiczna nie jest bezpośrednio związana z refleksją etyczną

⁴ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*. Przekład D. Lachowska. W: *Filozofia egzystencji*. Wyboru dokonał S. Tyrowicz. Warszawa 1990, s. 107.

⁵ M. Heidegger: *Przewyciężenie metafizyki*. Przekład M.J. Siemek. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski. Warszawa 1977, s. 285.

⁶ „Od wykładu tez zorganizowanych w system egzystencjaliści wolą pośrednią ekspresję myśli: fikcje pod postacią powieści czy dramatu; dzienniki poufne czy notatki, które zachowują echo osobistego życia”. P. Foulquié: *L'Existentialisme*. Paris 1947, cyt. za wydaniem 1974, s. 33.

(niekiedy tylko pozwala wyciągać moralne wnioski), lecz polega na opisywaniu tych aspektów ontologicznej struktury człowieka, od których pochodzi cierpienie. Przygodność istnienia, Heideggerowskie rzucenie w byt, przemijanie, sytuacyjność, wreszcie skończoność egzystencji w obliczu transcendensów (bycia, nicości, nieprzejrzystej Transcendencji) sprawiają, że sens życia ludzkiego domaga się określenia. Sensu tego nie ma – to znaczy: nie jest on nigdy dany – ale trzeba dążyć do niego, by żyć. W ontologii Heideggera rozwijanie sensu życia, jeśli go tam szukać, polega na przypomnieniu więzi człowieka z byciem: wbrew panującym schematom technicznej cywilizacji, *Dasein* samo siebie rozumie ontologicznie. U Alberta Camusa spełnia się to w ponawianiu wysiłku Syzyfa, w beznadziejnej walce z absurdem, który wciąż sens życia podważa.

Egzystencjalizm uznaje, że podstawową sytuację w istnieniu wszyscy mamy wspólną, choć każdy byt ludzki jest różny. Wspólne są egzystencjalia i transcendensy; one właśnie decydują o kondycji człowieka. Każda egzystencja angażuje się w rzeczywistość, transcendując siebie w kierunku tego, co faktyczne: świata przedmiotów i ich obiektywizacji w języku czy kulturze, zdolności psychicznych, własnej przeszłości, istnienia drugich, a przede wszystkim do transcendensów nieprzedmiotowych: bycia, nicości, Absolutu. Ale nawet u Heideggera jednym z dwu momentów relacji *Dasein* – bycie jest moją: to bycie, do którego odnoszę się jako *Dasein*, może być tylko moje. O mojej egzystencji wiem tylko ja. W odróżnieniu od podmiotu epistemologicznego, co szczególnie podkreśla Sartre, egzystencja w konkretnej sytuacji sama stanowi o sobie, z konieczności jest wolna.

„Ludzka wolność poprzedza istotę człowieka i czyni ją możliwą, istota ludzkiego bytu znajduje się w jego wolności i w stanie zawieszenia. [...] Człowiek nie jest najpierw, aby potem być wolnym, bo między bytem człowieka a jego byciem-wolnym nie ma żadnej różnicy”⁷. Pozostaje on zbiorem możliwości, które poddaje selekcji w praktycznym działaniu. W swej wolności człowiek zaprzecza rzeczywistości, naturze, przeszłości; jest, jak mówi Sartre, tym, na co się decyduje, tym, co czyni. Egzystencja poprzedza esencję, na mocy fundamentalnej wolności do konstytuowania własnej treści każda egzystencja ma wyjątkowy charakter.

Wolność i niepowtarzalność egzystencji narzuca także potrzebę odpowiedzialności – tu powraca wątek aksjologiczny. Odrzucić odpowiedzialność znaczy zrezygnować z wolności egzystencji, tym samym roztopić się w przedmiotowym świecie, upaść w nieautentyczną formę *Dasein*, Sartre’owską złą wiarę. Przyjąć „ciężar wolności” wraz ze świadomością ostatecznych transcendensów to podjąć własny sposób bycia ludzkiego w postawie przytomnego

⁷ J. P. Sartre: *Problem nicości*. Przekład M. Kowalska. Białystok 1991 (fragmenty z *L'Être et le Néant*, Paris 1943), s. 34.

oczekiwania-na, świadczenia-o, lub walczenia-z. W tych trzech postaciach przejawia się egzystencjalny etos człowieka: heroizm wiary (Kierkegaard, Unamuno, Szestow), heroizm rozumienia (Heidegger, Jaspers), heroizm działania (Camus, Sartre).

Problematyka humanizmu, czyli rozważania o tym, co człowieka wyróżnia i co nadaje mu wymiar innym bytom niedostępny, dla Heideggera tłumaczy się jedynie ze względu na relację do bycia, ze względu na rolę, jaką człowiek wobec bycia spełnia, to jest: jaką może i powinien spełniać. Rola ta przejawia się w dwóch najważniejszych formach egzystencji: w myśleniu i w mowie.

Heidegger pojmuje myślenie zupełnie inaczej, niż wcześniejsza filozofia. Nie chodzi bowiem o idee, które mamy w umyśle, skądkolwiek by one pochodziły, ani o operacje, jakich na ideach dokonujemy. Nie chodzi o poznawczą reprezentację świata, która powstaje w myśleniu, ani o kreatywną funkcję myślenia. Nie chodzi też o odróżnienie duchowości od cielesności człowieka ani nie o kartezjański związek myślenia ludzkiego z czysto myślową substancją. Heidegger definiuje myślenie jako bezpośrednią relację człowieka do bycia.

Heidegger nie mówi, że myślenie jest, lecz że się wydarza. W *Liście o humanizmie*, eseju z 1947 roku, czyli o dwadzieścia lat późniejszym od *Sein und Zeit*, Heidegger pisze: „myślenie to nie jest ani teoretyczne, ani praktyczne. Wydarza się przed tym rozróżnieniem. Myślenie to jest, o ile jest, pominięciem bycia i niczym poza tym”⁸.

Jedynie w takim sensie można na gruncie heideggerowskim powtórzyć, że człowiek to istota myśląca. Myślenie nie charakteryzuje abstrakcyjnej istoty człowieka, myślenie jest tu pojmowane jako ontologiczny *modus* istnienia bytu ludzkiego, wyznacza właściwy sposób egzystencji. Co nie znaczy, że łatwo *Dasein* ten sposób osiągnąć; przeciwnie, ponieważ, co było pokazane w *Sein und Zeit*, człowiek najczęściej bytuje nieautentycznie, kierując swą uwagę na świat przedmiotowy, lub dokonując operacji logicznych w oczekiwaniu na ich wyniki.

Tymczasem samo „myślenie nie ma rezultatów. Nie sprawia ono żadnych skutków”⁹. Dopiero „w świetle myślenia” może się pojawić praktyczna wiedza, lub teoretyczna mądrość, ale jest ona już czymś od myślenia różnym. Samo myślenie nie przysparza wiedzy, nie funduje teorii, nie porządkuje wrażeń zmysłowych. Heideggerowskie myślenie przychodzi z chwilą oderwania się od oczywistości tego, co myślane ku oczywistości tego, że myślane i myślane pierwotnie, w harmonii nie z tym, co istniejące, ale z tym, że istniejące, w harmonii z byciem.

⁸ M. Heidegger: *List o humanizmie*. Przekład J. Tischner. W: *Budować, mieszkać, myśleć...*, wyd. cyt., s. 120.

⁹ Tamże, s. 120.

Humanistyczna tradycja, oparta o sokratejski etos mędrca, łączy myślenie z problematyką moralną. Lecz u Heideggera myślenie nie jest mądrością; nie polega ani na rozpoznawaniu, że coś jest jakieś, ani na wyjaśnianiu całości świata. W szczególnym przypadku myślenie nie może łączyć się z sumieniem, czyli gwarantować etyki, bowiem nie przynosi ono w ogóle żadnych przedmiotowych rozstrzygnięć, w tym także rozstrzygnięć moralnych. „Myślenie, które pyta o prawdę bycia, określając przy tym istotne miejsce z perspektywy człowieka, nie jest ani etyką, ani ontologią. Dlatego pytanie o ich wzajemny stosunek jest w tym obszarze pozbawione podstaw”¹⁰.

Nie znaczy to, że egzystencjalistyczna hermeneutyka wykreśla problem zła. Zło dla Heideggera ma postać transcendentą wobec *Dasein* – pochodzi bowiem z oddziaływania niczego (*Das Nichts*). Rozważania o niczym stają się decydujące dla zontologizowanej aksjologii; byciu, które ma wyłącznie sens pozytywny, towarzyszy nic, skąd pochodzi zło. Lecz nawet jeśli to zło, nie można go kwalifikować moralnie, skoro nie zależy ono od woli. U Heideggera zło nie wynika z błędnych decyzji ludzkich, ale z transcendentnej siły czystej negatywności. Negatywność ta, niby negatyw fotografii, nie ma wartości ujemnej: wskazuje ontologiczny horyzont bycia. W świecie, gdzie *bycie* zostało zapomniane, pośród bytów jest już tylko nic. Jednak owo nic, przysparzające człowiekowi w trwodze poczucia desperackiej bezsilności, wyłania się z bycia jako jeden z jego przejawów. „Niestwiałym w byciu jest istota tego, co nazywamy Niczym”¹¹. Ponieważ zaś człowiek przynależy do bycia, przynależy także do niczego – człowiek doświadcza bycia równocześnie z *niczym*. Puste nic w obszarze bytów czyni jestestwo polem, gdzie „spokrewniona z dawien z Byciem istota Nicości może nadejść i zamieszkać”¹². Toteż zło pojawia się wraz z ocaleniem, wraz z istotnym wymiarem egzystencji, który wymaga, by wykroczyć poza siebie, sięgając niczego.

Kategoria nic pełni zasadniczą funkcję w ontologii egzystencjalizmu. Jak długo filozofia definiowała pojęcia bytu i nicości w zgodzie z logiką dwuwartościową, tak długo twierdziła, że byt określa to, co jest, nicość zaś – to,

¹⁰ Tamże, s. 120. „Wkrótce po ukazaniu się *Sein und Zeit* pewien młody przyjaciel postawił mi pytanie: »Kiedy napisze Pan etykę?«” Tamże, s. 115.

¹¹ Tamże, s. 123.

¹² M. Heidegger: *Przyczynek do problemu bycia*. Przekład R. Rudziński, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6, s. 9. „Zatrzymując się wewnątrz nicości przytomność wykracza tym samym każdorazowo poza byt w całość. [...] Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości.” Martin Heidegger: *Czym jest metafizyka?*. Przekład K. Pomian. W: *Budować, mieszkać, myśleć...*, wyd. cyt., s. 39. Pojęcie nicości (nic) odpowiada tu niemieckiemu słowu *Das Nichts*. Heidegger mówi oprócz tego o innej nicości, którą nazywa *Die Nichtigkeit*, a którą sytuuje w sferze idei, charakteryzujących nihilizm metafizyki i techniki: zdaniem Heideggera nowożytny subiektywizm, dalej naukowo-techniczne ustawaianie, jak i wszelkie wartościowanie „nie pozwala bytowi być”. Problem Heideggerowskiej nicości „drugiego stopnia” został tu jednak pominięty.

czego nie ma. Byt jako taki nie mógł zawierać w sobie pierwiastka nicości; tymczasem Heidegger mówi, że nieobecność jest właśnie formą obecności. Nic spokrewnione z byciem nie polega na całkowitej próżni: i Sartre i Heidegger mówią wyraźnie o nicości (niczym) jako o czymś, co oddziaływa – to więc znaczy, że istnieje, choć na sposób tylko jej właściwy.

Bycie i nic Heidegger traktuje dynamicznie, jak procesy. Myłące może się okazać używanie tu czasownika „być”; i nicość, i bycie wciąż się dzieją, stają się, *istoczą*, a nie po prostu – są. „Heidegger nie popełnia błędu Hegla i nie przyznaje niebytowi bytu, choćby abstrakcyjnego: Nicość nie jest, ale nicościuje, warunkowana i utrzymywana przez transcendencję”¹³. W związku z czasowym, ale nieskończonym continuum bycia i niczego biegnie także nurt poszczególnych egzystencji – istnienia bytów ludzkich „*Dasein* [...] obejmuje zarówno bycie-nieobecnym, jak i bycie-obecnym”¹⁴. Podobnie, jak bycie i nicość, tak egzystencja i śmierć są obie procesem – Heidegger określa to: człowieka byciem ku śmierci. Sartre widzi czasowość egzystencji jako nicość właśnie: nie jest się nigdy tym, czym się było; jest się tym, czym się nie będzie. Człowiek „sam w sobie i przez siebie przeszywa się nicością: tak pojawiają się transcendencje przeszłości i przyszłości w czasowym bycie rzeczywistości ludzkiej”¹⁵.

Pojęcie nicości służy także w egzystencjalizmie do opisu refleksyjnych możliwości człowieka. Logiczna zdolność negacji – zdolność do myślenia „nie” – odzwierciedla jedynie pierwotnie obecny pierwiastek nicościujący, który mieści się już w łonie bycia. Według Sartre’a „koniecznym warunkiem tego, aby można było powiedzieć »nie« jest stała obecność niebytu w nas i poza nami: nicość musi nawiedzać byt”¹⁶. W ontologii Heideggera *nic* przejawia się jako zaprzeczenie, dlatego też człowiek potrafi myśleć nie tylko afirmatywnie, lecz i negatywnie. Myślenie negatywne jest skutkiem, a nie powodem nicestwienia. „Nicestwienie istoczy się w samym byciu, w żadnym zaś wypadku nie w egzystencji ludzkiej, pomyślanej jako subiektywność *ego cogito*”¹⁷. Potrzeba negacji wynika z egzystencjalnej zgodności z ujawniającym się w niej nicestwieniem, odpowiada ontologicznemu otwarciu *Dasein* na wezwanie nieprzedmiotowych transcendensów.

Zmienia to zdecydowanie kwalifikację filozoficzną wiedzy; bytowa referencja orzekania „tak” lub „nie” staje się wtórnym, nieistotnym aspektem myślenia. Jeśli prawda polega na adekwatności, to na pewno nie w tradycyjnym poznawczym sensie tych terminów. Kryterium prawdy nie dotyczy sądów o bytach, które Heidegger w *Sein und Zeit* określił jako *wewnątrzeświatowe*;

¹³ J.P. Sartre: *Problem nicości...*, wyd. cyt., s. 25.

¹⁴ H-G. Gadamer: *Heidegger i język metafizyki...*, wyd. cyt., s. 129.

¹⁵ J.P. Sartre: *Problem nicości...*, wyd. cyt., s. 58.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ M. Heidegger: *List o humanizmie...*, wyd. cyt., s. 122.

dotyczy jedynie *Dasein*. Człowiek jest w prawdzie, kiedy myśli, czyli, kiedy zgodnie z Heideggerowskim pojmowaniem myślenia, rozważa samo bycie. „Dlatego bardziej istotne niż ustalenie prawideł jest to, by człowiek znalazł miejsce swego pobytu w prawdzie bycia”¹⁸.

Obok myślenia, czyli wezwania do rozumienia bycia, które decyduje o egzystencjalnej prawdzie, Heidegger formułuje jeszcze jeden imperatyw. Dotyczy on mowy. Troska o mowę wynika także z afirmacji bycia i z tej racji rozwija poprzednio opisaną właściwość człowieka. Zadaniem mowy jest bowiem wyrażanie bycia, ujawnianie ontologicznej podstawy i świadomości *Dasein*.

Hans Georg Gadamer podkreśla grecką etymologię arystotelesowskiej definicji człowieka – *animal rationale* – tłumacząc, że znaczy to: zwierzę, które posiada *logos*. W łacińskiej, a dalej nowożytnej tradycji, formuła Arystotelesa dotyczy zdolności poznawczych i logicznych gatunku ludzkiego. Gadamerowi chodzi jednak o inny jeszcze sens *logosu*. „Niechybnie tutaj wszystko zależy od właściwej mowy, od tego *logosu*, którego nigdy nie będą w stanie doświadczyć, wywodzące się od metafizyki, logika i dialektyka”¹⁹.

Myślenie i język są od siebie nieodłączne, lecz najważniejsze w języku nie jest dla Gadamera to, co czyni go narzędziem rozumu, zaś to, co sprawia, że możemy porozumiewać się ze sobą. Przestrzeń *logosu* powołuje do życia wspólnotę, wspólnotę istot myślących i ze sobą rozmawiających, powołuje przestrzeń dialogu. Mimo tego, że każda egzystencja ma swą jednostkową prawdę przeżyć, którą tylko w pewnej mierze może komunikować.

„Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty. [...] Duchowa realność języka jest bowiem realnością *pneuma*, ducha łączącego Ja i Ty”²⁰. Dystans między Ja i Ty jest zawsze na odległość słowa, bowiem w każdej sytuacji: intymnej, indywidualnej, społecznej czy publicznej możemy do siebie mówić.

Hermeneutyka nie traktuje oczywiście rozmowy jako wymiany informacji, czy jako pewnej społecznej techniki. Słusznie przypomina Gadamer, że zwierzęta także potrafią się ostrzegać, wyrażać radość czy ból. Jeśli nie mają języka – czy *logosu* – to znaczy, że nie mają świata; żyją w środowisku (otoczeniu), które, jako pozbawione wieloznaczności, nie podlega interpretacji²¹. Tymczasem

¹⁸ Tamże, s. 123.

¹⁹ M. Heidegger: *Przyczynek do problemu bycia...*, wyd. cyt., s. 9.

²⁰ H.-G. Gadamer: *Człowiek i język*. Przekład K. Michalski. W: *Rozum, słowo, dzieje*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski. Warszawa. 1979, s. 53. U Heideggera dialogiczność nie należała do istoty *logosu*; dopiero Gadamer rozumie *logos* jako przestrzeń międzyludzkiej komunikacji.

²¹ „»Mieć świat« oznacza: odnosić się do świata [...] ta zdolność oznacza zarówno posiadanie świata, jak posiadanie języka. Pojęcie świata zostaje przez to przeciwstawione pojęciu otoczenia w postaci, w jakiej przysługuje ono każdej bytującej w świecie istocie żywej”. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Przekład B. Baran. Kraków 1993, s. 403.

język ludzki nie jest i nie może być semantycznie przezroczysty – wypowiedź zwraca uwagę nie tylko na to, co stanowi jej przedmiot, lecz na siebie samą: na to, że coś właśnie zostało wypowiedziane, a więc, że nie zostało przemilczane.

Nie chodzi jednak o to, że „bierzemy w usta leżące w pogotowiu słowa i pozwalamy, by po użyciu zniknęły z powrotem w ogólnym zapasie słów, którym rozporządzamy”²². Gadamer, jak i cała hermeneutyka, nie zgodziłby się uznać języka za instrument – obojętne, czy instrument poznania, czy międzyludzkiej komunikacji. Człowiek nie dlatego mówi, że istnieje język, po który można sięgnąć, aby coś wypowiedzieć; człowiek ontologicznie jest już bytem mówiącym. Podobnie, jak Heideggerowskie *Dasein* określa bycie-w-świecie (i nie dlatego, że *Dasein* wstępuje w świat, ale dlatego, że z konieczności jest w nim zanurzone), tak u Gadamera człowiek egzystuje już w języku. „W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić”²³. Języka nie sposób oddzielić od świata, nie sposób orzec, czy najpierw jest słowo czy rzeczywistość, którą ono oznacza. Sensy słów uczestniczą w przemianach świata; język ogarnia wszystko, co można myśleć.

Jeżeli teraz refleksja chce zapytać o samo myślenie, odpowiedzi musi znów szukać w języku. Lecz napotyka opór: „myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka. Możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu”²⁴. Zatem w hermeneutycznym projekcie nie można oddalić od języka ani przedmiotowej rzeczywistości, ani podmiotowej wiedzy. Co więcej, nie można także odróżnić języka od konstytucji ludzkiego *universum* – kultury – gdzie spotykają się wartości, przekonania czy instytucje społeczne. Nie można bowiem traktować języka jako systemu, lecz jedynie jako proces: „żywa mowa nie jest świadoma swej struktury. [...] I każdą rozmowę cechuje wewnętrzna nieskończoność, brak końca”²⁵. Przerwana rozmowa zawsze pozwala, by ją podjąć na nowo – w horyzoncie przyszłości rozumieć dawno wybrzmiałe słowa lub te, które dopiero padną, włączyć do doświadczeń z przeszłości. Dlatego i hermeneuci i egzystencjaliści są poszukiwaczami tradycji, zaginionej arki pra-słów, nieufni wobec współczesności, która chce wypowiedziom zredukować sens do aktualnego kontekstu. „Albowiem wszystko, co ludzkie powinniśmy dać sobie powiedzieć”²⁶.

²² H.-G. Gadamer: *Człowiek i...*, wyd. cyt., s. 50.

²³ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, wyd. cyt., s. 401. „Dla Gadamera język w pełni istnieje tylko w użyciu [...]. Język nie jest przedmiotem, lecz ujmuję wszystko, co może stać się dla nas przedmiotem. [...] Język i rozumienie stanowią więc nierozłączną całość.” K. Rosner: *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Warszawa 1991, s. 181.

²⁴ H.-G. Gadamer: *Człowiek i...*, wyd. cyt., s. 50.

²⁵ Tamże, s. 52 i 54.

²⁶ Tamże, s. 56.

M o w a wiąże się z myśleniem równie ściśle, jak myślenie z b y c i e m, co polega na prawdzie. Prawda jest kategorią pierwotnie ontologiczną i charakteryzuje *Dasein*, gdy kieruje się ono ku – b y c i u. Myślenie, prawda i m o w a wskazują na relację człowiek – bycie, tę relację Heidegger nazywa prześwitem. Jestestwo, o ile myśli, czyli pozwala b y c i u wyjść na jaw, staje się szczeliną – *Lichtung* – którą bycie wypełnia²⁷. B y c i e nigdy nie jest dane naocznie; *Dasein*, o ile chce bycie odnaleźć, samo musi się stać prześwitem. Myślenie – jako *aletheia*, otwarcie – pozwala dalej mowie uczynić bycie jawnym.

Heidegger przekształca tym samym zadanie hermeneutyki. Ważniejsza od hermeneutycznej metody badania historycznych przekazów kultury staje się metoda ontologii egzystencji. Hermeneutyka określa, w jaki sposób ontologiczna jest egzystencja i ontologiczny jest jej opis. *Dasein* to postać b y c i a, która ma w sobie założenie, że bycie rozumie. Dzięki temu tylko filozofia może rozumieć bycie. *Sein und Zeit* uznaje koło hermeneutyczne za ontyczno-ontologiczną regułę istnienia i rozumienia: dopiero z przedrozumiejącego otwarcia *Dasein* na samo bycie może się wyłonić poznanie, tak samopoznanie, jak i poznanie bytów przedmiotowych w perspektywie różnicy ontologicznej.

„Otwarta znaczeniowość jest jako egzystencjalne ukonstituowanie jestestwa (*Dasein*), jego bycie w świecie, ontycznym warunkiem możliwości odkrywaności całokształtu stanu”²⁸, czyli konstytucji świata. Zatem koło hermeneutyczne w *Sein und Zeit* to sposób odnajdywania się jestestwa w zewnętrznej rzeczywistości, przejaw bycia w świecie. Zaś bycie w świecie kieruje człowieka ku samemu b y c i u, ponieważ właśnie pomiędzy obecnością bytów może dojść do ujawnienia prześwitu, smugi cienia, która wskazuje myśleniu drogę ku niewidocznemu źródłu światła. Człowiek pośród rzeczy nie jest przecież odcięty od b y c i a, o ile nie zapomina o nim. *Dasein* wewnątrz świata ma za zadanie t r o s z c z y ć się, czyli szukać miejsca prześwitu. Nie można troszczyć się o świat, nie rozumiejąc go, nie można go rozumieć, nie wypowiadając. Słowo pozostaje więc sprawą wielkiej wagi dla *Dasein* egzystującego w świecie, pozostaje ludzką sprawą odpowiedzialności za świat, a w nim – za miejsce prześwitu b y c i a.

Eksplikacja bycia przez koło hermeneutyczne, przez samorozumienie *Dasein* jako bycia w świecie jest możliwa, lecz żmudna. Tu raczej przedrozumienie bycia ułatwia kontakt z bytem, niż odwrotnie, chociaż

²⁷ „Słynny termin »prześwit«, spotykany w nieco innym sensie u wczesnego Heideggera, stanowi teraz przeciwstawienie wobec »filozofii światła«, a więc metafizyki. [...] Wykładnia bycia jako światła rozważa bycie jako podstawę. Tymczasem termin *Lichtung*, na pozór bliski »światłu«, *Licht*, nie ma ze światłem nic wspólnego. »Prześwit« ma sens leśnej przecinki, otwierającej się przestrzeni pośród gęstwy. Prześwit jest Otwartym.” B. Baran: *Saga Heideggera*. Kraków 1990, s. 134.

²⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cyt. za: *Bycie a czas*. Przekład B. Baran. Warszawa 1993, s. 156. „Gdy byt wewnątrzświatowy zostaje odkryty poprzez bycie jestestwa, tzn. zrozumiany – mówimy, że ma on sens. [...] Sens to to, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś.” Tamże, s. 243.

struktura koła wskazuje, że można je przejść w obie strony. Jakkolwiek byłoby to możliwe – „droga od bytu do sensu bycia (czyli analiza egzystencjalna) zakłada już przejście drogi odwrotnej – zakłada, że byt ujęty został uprzednio w horyzoncie swego bycia”²⁹ – Heidegger w *Liście o humanizmie* pokazuje inną jeszcze drogę, prostą, bo nie zapośredniczoną w obecności przedmiotowej. Tą właśnie drogą jest mowa. Niezależnie od prześwitu pomiędzy bytami – prześwitu, którego człowiek doświadcza, jeśli swój świat rozumie i wypowiada – bycie uobecnia się w mowie bezpośrednio. „Mowa ta tak jest mową bycia, jak chmury są chmurami nieba”³⁰.

„Myślenie w swej opowieści przemienia nie wypowiedziane słowo bycia w mowę”³¹. Oczywiście Heidegger nie nazywa m o w ą potocznych, zwyczajnych wypowiedzi, nie nazywa nią także języka zastosowanego na użytek określonego celu przedmiotowego – języka nauki, czy techniki. Mowa nie polega na zwykłym mówieniu, na posługiwaniu się językiem; dla Heideggera polega ona na bezpośrednim wypowiadaniu bycia, jest opowieścią bycia. Takie sformułowanie – opowieść bycia – potwierdza czasowy charakter procesu, jakim bycie jest. Myślenie, sięgające ku byciu, biegnie również w czasie, ale dopiero mowa pozwala tę czasowość wyrazić, unaocznic. Opowieść, co się rozumie samo przez się, ma zawsze ścisły związek z działaniem się czegoś w czasie. Dlatego Heidegger powiada, że „opowieść myśliciela”, która wyraża myślenie jako prawdę bycia, „przemienia jego dzieje w mowę”³².

Jeśli jednak nie chodzi tu o zwyczajne wypowiedzi, to znaczy, że Heidegger pojmuje mowę w szczególny, pozalingwistyczny sposób. *Holzwege*, drogi, które prowadzą do nikąd, to także słowa, które niczemu, poza samą mową (mową bycia), nie mają służyć, słowa – w najpełniejszym znaczeniu – są bezinteresowne. Współczesna kultura zna tylko jeden taki typ użycia słów – literaturę. Dlatego Heidegger, pisząc o Rilke, czy Hölderlinie³³, przyznaje im tę wielkość wypowiadania bycia bez potrzeby oglądania się na byt. Odtąd poezja pozostanie dla Heideggera koniecznym dopełnieniem filozofii. „Nasza rozmowa, która myśli podług filozofii, prowadzi z konieczności do rozważenia stosunku myślenia i poetyzowania. Między obydwojma, myśleniem i poetyzowaniem, istnieje pewne ukryte pokrewieństwo, gdyż zatrudniają się one i zatracają dla mowy”³⁴.

²⁹ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 38. „Wczesny Heidegger podjął okrężną, by tak rzec, zarzuconą później drogę podejścia do kwestii bycia od strony analityki jestestwa, a więc badania rozumienia bycia. Kiedy późny Heidegger chce myśleć <bycie bez bytu>, to chodzi tam raczej o myślenie w pełni wolne od metafizyki.” B. Baran: *Saga Heideggera...*, wyd. cyt., s. 133.

³⁰ M. Heidegger: *List o humanizmie...*, wyd. cyt., s. 127.

³¹ Tamże, s. 124.

³² Tamże, s. 125.

³³ Por. M. Heidegger: *Cóż po poecie? Przekład K. Wolicki*. W: *Budować, mieszkać, myśleć...*, wyd. cyt.

³⁴ M. Heidegger: *Co to jest filozofia? Przekład S. Blandzi*. W: *Heidegger dzisiaj...*, wyd. cyt., s. 49.

Wербalnej precyzji pojęć, charakterystycznej dla nauki i techniki, Heidegger przeciwstawia ontologiczny ciężar mowy, który określa jako właściwy rygor myślenia. Zgodnie z tym rygorem „wypowiedź pozostaje w czysty sposób w żywiole bycia i pozwala prostocie przenikać swoje różnorakie wymiary”³⁵. Tymczasem „upadek mowy, o którym ostatnio wiele i szeroko się mówi, nie jest racją, lecz następstwem procesu, w wyniku którego mowa pod wszechwładzą nowożytnej metafizyki subiektywności niemal nieustannie odrywa się od swego żywiołu”³⁶.

Pytanie o mowę wymaga tedy raz jeszcze polemicznego rozpatrzenia tradycji nowożytnej jako spuścizny kartezjanizmu, tryumfu podmiotowości i zgubnego, zdaniem Heideggera, humanizmu. Racjonalistyczny dyskurs uczynił z języka narzędzie do panowania nad rzeczami, zawęził pierwotną, ontologiczną potencję słów do ich epistemologicznej przydatności. Jednocześnie umocnił przekonanie, że, poza podmiotowo-przedmiotową strukturą, słowa niczego adekwatnie nie mogą wyrażać, że zatem musi pozostać sfera tajemna, do której mowa, a więc i myśl ludzka, nie ma wstępu.

Metafizyka racjonalizmu pozwoliła człowiekowi wytworzyć technologiczny model cywilizacji, obojętny i nieodpowiedzialny wobec bycia. Heidegger zmierza do przezwyciężenia metafizyki, która ukształtowała kulturę europejską, by dokonać w niej swego żywota. Humanizm, poczynając od późnej Grecji, poprzez Rzym, średniowiecze, renesans, aż po wszystkie -izmy XIX i XX wieku opiera się zawsze na zasadzie „wykładni natury, dziejów, świata, zasady świata, słowem całości bytu w jego całokształcie”³⁷. Czy to w chrześcijaństwie, czy to w marksizmie, człowiek rozpatrywany jest tak, jakby stał *vis à vis* ogółu bytów przedmiotowych, byt między bytami, bez pamiętania o różnicy ontologicznej, jaką bycie ustanawia. „Dlatego każdy humanizm jest metafizyczny”³⁸; ujmuje człowieka esencjalnie czyli statycznie. Tymczasem dla egzystencjalizmu człowiek jest zawsze dynamiczną strukturą nakładających się sensów działań i zachowań; hermeneutyczna interpretacja polega na ich odsłanianiu.

W *Liście o humanizmie*, gdzie chodzi też o odparcie wielu zarzutów, stawianych Heideggerowi z powodu mylnej eksplikacji jego poglądów, padają ważne słowa na temat rzekomego nihilizmu i ateizmu tej filozofii: „egzystencjalne określenie istoty człowieka nie rozstrzyga kwestii »istnienia Boga« lub jego »nieistnienia«, a tym bardziej możliwości lub niemożliwości bogów. Stąd przypuszczenie, że wykładnia istoty człowieka od strony związku owej istoty z prawdą bycia jest ateizmem, jest nie tylko zbyt pośpieszne, lecz także

³⁵ M. Heidegger: *List o humanizmie...*, wyd. cyt., s. 78.

³⁶ Tamże, s. 81.

³⁷ Tamże, s. 84.

³⁸ Tamże, s. 84.

od samego początku błędne, świadczy na dodatek o braku uwagi podczas lektury”³⁹.

Heidegger nie posługuje się pojęciem wartości, bowiem utożsamia je z metafizycznymi przesadami tego humanizmu, który uznał za fałszywy. Ale podkreśla, że nie jest nihilistą; „myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia”⁴⁰.

Co więc pozwala łączyć pod hasłem egzystencjalizmu tak wiele odrębnych propozycji filozoficznych? Kryterium dotyczy sposobu, w jaki filozof traktuje relację między egzystencją a poznaniem, a tym samym określa filozofię jako wykładanie tej relacji. „Kierkegaardowska krytyka Hegla [...] stawia pod znakiem zapytania cały *habitus* tradycyjnej filozofii w imię nowego typu myślenia egzystencjalnego, które wymaga, by nad tym, co dotychczas uważano za filozofię przejść do porządku. Tę myśl podejmuje później filozofia egzystencji (Karl Jaspers), ale przede wszystkim Martin Heidegger, którego filozofowanie dokonuje się w istocie jako krytyka zachodniej metafizyki; jej podstawy położone w *Sein und Zeit*, dziele, które aż po terminologię pozostaje pod wpływem myśli Kierkegaardowskiej”⁴¹.

Dla egzystencjalizmu i hermeneutyki zasadnicze pytanie brzmi: jak istnieje człowiek (od narodzin do śmierci) i co ze swego istnienia rozumie? Wśród filozofów nieegzystencjalistycznych to pytanie: co człowiek poznaje (w ciągu dziejów) i jak z tym wiąże swe istnienie? Perspektywa pierwsza traktuje *logos* jako aproksymację świadomości (z kwantifikatorem szczegółowym) – *logos* istnieje, ponieważ istnieje byt, który go wyraża; perspektywa druga traktuje podmiot (z kwantifikatorem ogólnym) jako aproksymację *logosu* – podmiot poznaje, ponieważ istnieje *logos*, który się w nim wyraża. Jeśli założyć, że egzystencjalizm może być pewną całością, to takie rozróżnienie stanie się wcześniejsze od tradycyjnego podziału na esencjalizm z jednej, egzystencjalizm z drugiej strony, i ważniejsze od rozdzielenia w samym egzystencjalizmie nurtu religijnego i ateistycznego. Choć, jak przestrzega Gadamer, „zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”⁴².

³⁹ Tamże, s. 113.

⁴⁰ Tamże, s. 111.

⁴¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 163.

⁴² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, wyd. cyt., s. 507.