



RÜDIGER SAFRANSKI

Ein Meister aus Deutschland (München 1994).

ABSTRACT: Rüdiger Safranski is a master of a rather unusual genre of intellectual biography. His aim is not simply to reconstruct the process of formation of ideas or forms of artistic expression (in addition to the biography of Heidegger, he wrote important works on Hölderlin, Goethe, Schiller, Hoffmann, Kafka); he is much more interested in the relationship between thought, writing and art to life. Thus, in his approach, Goethe becomes an artist of life, and Kafka's life is expressed in the act of writing. Heidegger, to whom Safranski himself owes much philosophically, as evidenced by such work as *Time. On how Time and mankind influence each other*. The drama of freedom, is neither debunked nor monumental in his work. He is one of the strong voices demanding an answer. Below we present two chapters, the second and sixth, of the book *Ein Meister aus Deutschland*, illustrating both the author's skill and Heidegger's rarely noticed connections with celebrities of his time, such as Max Weber and Georg Simmel.

Słowo od tłumacza

Rüdiger Safranski jest mistrzem dość nietypowego gatunku biografii intelektualnej. Jego celem nie jest po prostu odtworzenie procesu kształtowania się idei czy form artystycznego wyrazu (obok biografii Heideggera napisał bowiem ważne prace o Hölderlinie, Goethem, Schillerze, Hoffmannie, Kafce); w dużo większym stopniu interesuje go związek myśli, pisma i sztuki z życiem. I tak Goethe w jego ujęciu staje się artystą życia a życie Kafki wyraża się w akcie pisania. Heidegger, któremu sam Safranski filozoficznie wiele zawdzięcza, o czym świadczą takie pozycje jak *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego* czy *Zło. Dramat wolności*. Dramat wolności, nie jest u niego ani odbrązowiony, ani pomnikowy. Jest jednym z silnych głosów domagających się odpowiedzi. Poniżej przedstawiamy dwa rozdziały, kolejno drugi i szósty, książki *Ein Meister aus Deutschland*, ilustrujące zarówno kunszt autora jak i rzadko zauważane związki Heideggera ze sławami swoich czasów, takimi jak Max Weber czy Georg Simmel.

Rozdział 2

Pośród antymodernistów. Abraham a Sancta Clara. Pośmiertna wartość życia. Niebiańska logika. Heidegger odkrywa Brentano i Husserla. Filozoficzny spadek po 19. wieku. Przymusowe otrzeźwienie niemieckiego idealizmu. Filozofia „jak-gdyby”. Ucieczka do wartości kulturowych. Uznanie i pieniądze.

Heidegger pozostaje jeszcze przy pierwotnej decyzji: odpawiony przez Jezuitów, stara się o przyjęcie w poczet kandydatów konwiktu teologicznego we Fryburgu. Mogły tu mieć wpływ względy finansowe. Rodzice nie mogli sfinansować mu studiów, a stypendium elinerskie, jakie pobierał od czasów pobytu we fryburskim gimnazjum, związane było z wykształceniem teologicznym.

W semestrze zimowym rozpoczyna studia na wydziale teologii. W ŻYCIORYSIE z roku 1915 napisał: *Obowiązkowe wówczas wykłady nie zadawały mi, toteż podjąłem samodzielne studia podręczników scholastycznych. Otrzymałem dzięki nim pewne formalne wykształcenie logiczne, pod względem filozoficznym nie dały mi one jednak tego, czego szukałem.*¹

Tylko jednego fryburskiego teologa ceni szczególnie i nawet później wyrażać się o nim będzie zawsze jako o swoim nauczycielu: to Carl Braig. Już w wyższej prymie przestudiował jego kompendium „Vom Sein. Abriß einer Ontologie” (1896) (O bycie. Zarys ontologii) i zapoznał się na jego podstawie z niektórymi podstawowymi pojęciami tradycji ontologicznej. Braig jako pierwszy zachęcił go do zainteresowania się Heglem i Schellingiem; przy okazji spacerów, na których mógł mu towarzyszyć, dane mu było poznać *wnikliwość*² jego myślenia. Braig potrafił sprawić, że myśl stawała się żywą obecnością – opowiadał Heidegger jeszcze pięćdziesiąt lat później.

Carl Braig był teologiem antymodernizmu.

Od czasów encykliki „Pascendi domini gregis” z roku 1907, która wypowiedziała wojnę „modernizmowi” – „De falsis doctrinis modernistratum” – „modernizm” i „antymodernizm” stały się standardowym miejscem intelektualnych starć nie tylko w obozie katolików. Celem antymodernistów nie była po prostu obrona dogmatów kościelnych (np. „niepokalanego poczęcia”) i zasad klerykałnej hierarchii (np. nieomyłności papieża). Taką wizję lubili roztaczać przeciwnicy, stąd w antymodernizmie widzieli tylko niebezpieczne albo śmieszne sprzysiężenie ciemnogrodu przeciw naukowemu duchowi czasów, przeciw oświeceniu, humanizmowi i postępowi wszelkiego rodzaju.

¹ H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, Warszawa 1997, s. 72.

² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 103.

O tym, że można było być antymodernistą nie popadając tym samym w obskurantyzm, świadczy przykład Carla Braiga – przenikliwego umysłu, odkrywającego w rozmaitych rodzajach nowoczesnej naukowości założenia oparte na wierze i nie poddane refleksji; tę, która uznawała siebie za pozbawioną wiary i założeń, zamierzał obudzić z „dogmatycznej drzemki”. Tak zwani agnostycy, mawiał, też mają wiarę, tylko wyjątkowo prymitywną i domorosłą: wiarę w postęp, naukę, ewolucję biologiczną, podobno tak nam przychylną, w prawa ekonomii i historii... Modernizm, twierdzi Braig, „ślepy jest na wszystko, co nie jest nim samym albo co jemu samemu nie służy”³, autonomia podmiotu stała się własnoręcznie zbudowanym więzieniem. W nowoczesnej cywilizacji krytykuje brak szacunku dla niezgłębionej tajemnicy rzeczywistości, której częścią jesteśmy i która nas otacza. Jeśli człowiek uzurpuje dla siebie miejsce w centrum, pozostaje mu w końcu tylko pragmatyczny stosunek do prawdy: „prawdziwe” jest to, co nam służy, i co zapewnia nam praktyczny sukces. Temu przeciwstawia Braig następujący argument: „Prawda historyczna, jak wszelka prawda – najjaśniej lśni tutaj prawda matematyczna, najściślejsza forma prawdy wiecznej – jest przed subiektywnym Ja i bez niego Rzeczy nie są takimi, jakimi Ja rozumu ogląda rozumność wszystkich rzeczy... i żaden Kant nie zmieni prawa, nakazującego ludziom, aby kierowali się rzeczami”⁴.

Faktycznie Braig chce cofnąć się przed Kanta, ale wraz z Heglem, który zbyt ostrożnemu Kantowi zarzucił, iż lęk przed zbłądzeniem sam już jest błędem. Braig zachęca do przekraczania transcendentálnych granic: Czy jest już rzeczą pewną, że tylko my odkrywamy świat, dlaczego by świat nie miał się odkrywać przed nami? A może właśnie poznajemy tylko dlatego, że jesteśmy poznani? Możemy pomyśleć Boga, dlaczego więc nie moglibyśmy być jego myślami? Czasami wręcz grubiańsko rozbija gabinet luster, bo widzi w nim więzienie współczesnego człowieka. Otwarcie broni realizmu odsyłającego do epoki poprzedzającej nowożytność, realizmu duchowego i empirycznego. Uzasadnia go wskazując na to, że skoro znamy granice, to już je przekroczyliśmy. Kiedy poznajemy poznanie i doświadczamy doświadczenie, poruszamy się w przestrzeni rzeczywistości absolutnej. Musimy, powiada Braig, zerwać z absolutyzmem podmiotu, aby zyskać wolność do rzeczywistości absolutu.

W związku ze sporem o modernizm zadebiutował jako publicysta młody Martin Heidegger. Wówczas był już członkiem „Gralbund” (związku

³ C. Braig, *Was soll die Gebildete von dem Modernismus wissen?*, w: D. Thomä (wed.) *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, s. 37.

⁴ *Ibidem*.

Grała), ściśle antymodernistycznej grupy związanej z ruchem młodzieży katolickiej, której duchowym przywódcą był wiedeńczyk Richard von Kralik, gorliwy zwolennik odbudowy czystej wiary katolickiej i starej Rzymskokatolickiej Powszechnej Rzeszy Narodu Niemieckiego. Habsburg, nie Prusak miał stanąć na jej czele. Chodziło zatem również o polityczną koncepcję Europy środkowej. Te kręgi śniły jeszcze o romantycznym średniowieczu a la Novalis i pokładały nadzieje w Stifterowskie „łagodne prawo” wierności pochodzeniu. Ale koła te były również gotowe bronić z niezwykłą siłą owego pochodzenia przed pretensjami i pokusami nowoczesności. Okazja po temu nadarzyła się młodemu Martinowi Heideggerowi w związku z uroczystościami poświęcenia w sierpniu 1910 roku pomnika Abrahama a Sancta Clara w Kreenheinstetten, małej gminie sąsiadującej z Meßkirch.

W poczuciu lokalnego patriotyzmu mieszkańcy Meßkirch czcili pamięć o słynnym nadwornym kaznodziei, urodzonym w Kreenhainstetten w roku 1644 a zmarłym i pochowanym z wielkimi honorami w roku 1709 w Wiedniu, Abrahamie a Sancta Clara; lokalna prasa publikowała artykuły, w okrągłe rocznice odbywały się drobne uroczystości. Z początkiem wieku w tę miłą lokalną tradycję wmieszał się ostry wątek polemiczny i ideologiczny. Południowoniemieccy „antymoderniści” obrali sobie za postać przewodnią Abrahama a Sancta Clara. Powoływali się na niego w polemikach przeciw liberalnemu nurtowi katolicyzmu. U tego słynnego augustiańskiego mnicha można było znaleźć mocne słowa przeciw żądnemu rozkoszy, zepsutemu miejskiemu życiu, przeciw duchowej pysze, która nie chyli już czoła przed objawionymi naukami kościoła, przeciw rozrzutności bogaczy, ale również przeciw tak zwanej chciwości „żydowskich lichwiarzy”. Ów kaznodzieja stawał po stronie maluczkich i biednych, z dumą przyznawał się do własnego niskiego pochodzenia. Nie każdy, kto urodził się pod strzechą, ma słomę w głowie, brzmiało jedno z jego często cytowanych powiedzeń. Abraham a Sancta Clara to chrześcijanin i społecznik; rodzimy, rubaszny, pobożny, ale nie bigot, związany z ojczyzną, a do tego antysemita – dokładnie taka mieszanka, jakiej potrzebowali antymoderniści.

Odsłonięcie pomnika 16. sierpnia 1910 było wielkim ludowym świętem. Martin Heidegger przybył z Meßkirch.

Wieś umaiły kwiaty, transparenty ze słowami kaznodziei zwisały z okien i rozciągały się nad drogą. Ruszył pochód: na przedzie konni heroldzi w historycznych kostiumach z czasów Abrahama a Sancta Clara, za nimi mnisi z Beuron, dostojnicy duchowni i świeccy, młodzież szkolna z kolorowymi chorągiewkami, dziewczęta w kwiatkach, wieśniacy w regionalnych strojach; grała kapela, wygłoszono przemówienia, uczniowie z miejskiej szkoły w Meßkirchen recytowali wiersze i sentencje Abrahama.

Naturalny, świeży i zdrowy, momentami szorstki akcent nadaje temu wydarzeniu specyficzny charakter. Skromna wioska Kreehainstetten ze swymi upartymi, dumnymi i pełnymi dziwactw mieszkańcami leży zaspana w niskiej kotlinie. Cudaczna jest nawet kościelna wieża. Nie sięga, jak jej siostry, nieskrępowanym spojrzeniem w okolicę, w swej ciężkości musiała zakopać się między czarnymi dachami ... Tak prosta, jasna i prawdziwa jest uroczystość odsłonięcia pomnika⁵.

Nie należy zapominać, że pisząc te słowa Martin oddycha już miejskim powietrzem Konstancji i, od 1906 roku, Fryburga. Wie, co odróżnia go od tych ludzi pewnie i zręcznie poruszających się w środowisku mieszczańskim, modnie ubranych, obeznanym z problemami najnowszej literatury, sztuki i filozofii. Do uchwycenia tej różnicy między własnym światem, światem Meßkirch i Kreehainstetten, i tym na zewnątrz – w czym zaznacza się już różnica między „właściwością” i „niewłaściwością” – zmierza Heidegger. To też w słowach o odsłonięciu pomnika można odnaleźć również autoportret autora. Kościelna wieża jest *cudakiem*, ale jest nim również i on. *Inni sięgają nieskrępowanym spojrzeniem w okolicę, jego ciężkość wtłacza na powrót w ziemię, z której pochodzi uparty, dumny i dziwaczny, jak jej mieszkańcy. Chciałby być jak tutejsi ludzie, ale też jak Abraham a Sancta Clara. Ten miał w sobie coś z cielesnego i duchowego zdrowia ludu, wrażenie robiła jego pierwotna katolicka siła, wierność religii i miłość do Boga, ale nosił też znaną wyrafinowanej kultury duchowej swoich czasów, panował nad nią, nie będąc przez nią opanowany. Dlatego, według Heideggera, mógł sobie pozwalać na nieustraszone ataki na ziemskie przecenianie doczesnego życia. Abraham a Santa Clara wiedział, o czym mówi. Nie był z tych, co szczerkają na winne grona, bo wiszą za wysoko.*

Młody Heidegger wypowiada się przeciw *dekadencji* swoich czasów. Co jej zarzuca? *Duchotę i mglistość, są to czasy zewnętrznej kultury, życia w biegu, zachłannej pasji nowatorstwa, czasy chwilowych podniet, którymi rządzi wściekle przeskakiwanie ponad głębszymi duchowymi treściami życia i sztuki⁶.*

To powszechna konserwatywna krytyka kultury; tak mówi się i myśli nie tylko w „Grallbund”, podobną polemikę z powierzchownością, efekciarstwem, pośpiechem i obsesją nowatorstwa można znaleźć też u Langbehna i Lagarda. Co niezwykle, u młodego Martina Heideggera nie ma notorycznie pojawiającego się w tym kontekście antysemityzmu. Fakt ten tym bardziej zasługuje na uwagę, że finansowanie pomnika w Kreehainstetten organizo-

⁵ M. Heidegger, *Denkerfahrten*, Frankfurt a.M. 1983, s. 1.

⁶ *Ibidem*, s. 3.

wał popularny skądinąd z powodu swego antysemityzmu burmistrz Wiednia, Karl Lueger. Niezwykła jest też oczywistość, z jaką Heidegger mówi tutaj o *pozaziemskiej wartości życia*, a która, jak uważa, została zdradzona we wszystkie tych przejawach epoki. Jak to należy rozumieć, wyjaśniają inne artykuły (odnalezione przez Victora Fariasa), które napisał między rokiem 1910 a 1912 dla czasopisma „Der Akademiker”, miesięcznika integrystycznego katolickiego Akademikerverband [Związku Akademików].

W numerze marcowym 1910 roku przedstawia wspomnienia duńskiego pisarza i eseisty Johannesesa Jorgensena. Książka nosi tytuł „Lebenslüge und Lebensweisheit” [„Kłamstwo życia i życiowa mądrość”]. Pokazuje jego własny rozwój duchowy od darwinizmu do katolicyzmu, przedstawiając go jako drogę od rozpaczki do bezpieczeństwa, od dumy do pokory, od rozpazania do żywej wolności. Droga dla młodego Martina Heideggera wzorowa i dlatego też pouczająca, ponieważ przechodzi przez wszelkie modernistyczne szaleństwa i pokusy, aby w końcu powrócić do spokoju i zbawienia w wierze Kościoła, a więc do *transcendentnej wartości życia*. Oto ktoś uwolnił się od wielkiej nowoczesnej iluzji, zmierzającej do *bezgranicznego rozwoju Ja*, oto ktoś demonstrowa na własnej skórze i na przykładzie własnego życia, że kto swoją sprawę buduje na sobie, buduje ją na niczym. *W naszych czasach mówi się wiele o „osobowości”... Na plan pierwszy wysuwa się osobowość artysty. Tak więc można wiele usłyszeć o interesujących ludziach. O. Wilde, dandys, P. Verlaine, „genialny pijak”, M. Gorki, wielki wagabunda, nadczłowiek Nietzsche – wszyscy oni mają być interesującymi ludźmi. I gdy jeden z nich w godzinie łaski swego zakłamanego cygańskiego życia zyskuje samoświadomość, rozbija ołtarze fałszywych bogów i zostaje chrześcijaninem, filozofowie nazywają to czymś „mdłym i wstrętnym”*.

Martin Heidegger powie w 1930 roku, w słynnym wykładzie o ISTOCIE PRAWDY: *Wolność sprawi, że staniemy się prawdziwi*. W młodzieńczych artykułach obowiązywało coś dokładnie odwrotnego: prawda nas wyzwoli. Ale prawda ta nie jest czymś, co człowiek mógłby zbudować na sobie samym i z siebie samego wywieść. Otrzymuje ją w żywej wspólności wiary i przez jej tradycję. Tylko tu dane jest to *wielkie szczęście posiadania prawdy*, do którego nikt nie dotrze samotnie. Młody Heidegger reprezentuje wierny zasadam katolickim realizm Carla Braiga. Uczuciowa religijność w wydaniu protestancko-pietystycznym wydaje mu się jeszcze zbyt subiektywna. W recenzji „Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche” [„Autorytet i wolność. Rozważania na temat kulturowego problemu

⁷ Cyt. za: V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisicki i R. Marszałek, Warszawa 1997, s. 73.

Kościola”] F. W. Foerstera polemizuje z rozkochanym w sobie hulaniu po *przeżyciach*, z impresjonizmem światopoglądów, gdzie wyrażają się jedynie *osobiste nastroje*, i gdzie brak obiektywnych treści. Standardowy argument polemik Heideggera przeciw *światopoglądom* był taki oto: światopoglądy zorientowane są na potrzeby życia. Ten jednak, kto pożąda prawdy, postępuje odwrotnie, podporządkowuje życie nakazom swej wiedzy. W oczywisty sposób kryterium prawdy stanowiło dla młodego Heideggera to, że nie jest z nią łatwo, że osiąść można ją dzięki *sztuce spełnienia i wyzbywania się siebie*. Poznajemy ją po tym, że wzbrania się nam, staje się dla nas wyzwaniem i nas zmienia. Ten tylko, kto potrafi abstrahować od siebie i *osiąga duchową wolność wobec świata popędów, odnajdzie prawdę. Jest ona wyzwaniem dla ducha nieograniczonej autonomii*. Prawda oświeca, ale nie przyjmujemy jej spontanicznie. Pycha musi ugiąć się przed *autorytetem religijno-moralnym*. *Już ten jeden, niemal przyniatający fakt, że zdani na siebie samych, ludzie w większości nie znajdują prawdy, nie chcą jej odnaleźć – raczej przybijają ją do krzyża – odbiera etyce indywidualistycznej wszelki możliwy fundament.*⁸

Tę argumentację należy zapamiętać, gdyż Heidegger będzie się jej trzymał: wyzwanie i niewygodna pozostaną obowiązującymi kryteriami prawdy; tyle że później właśnie owo rzekome posiadanie prawdy gwarantowanej przez wiarę uzna za drogę zbyt wygodną, a to oznacza zdradę. Atrybut ciężaru i surowości, którym należy się poddać, przypisze wówczas uprzednio podejrzewanej wolności. To ona potrafi To ona potrafi wytrwać w metafizycznej bezdomności i nie pozwala schronić się pod osłonę ustalonych twierdzeń głoszących prawdę religijnego realizmu.

Inwektywy rzucane przez Heideggera na *kult osobowości* nie są wolne od resentymentu, nie potrafi bowiem ukryć, że nie posiada osobistego szlif, który oczernia. Ten kandydat na teologa, utrzymywany przez Kościół, porusza się raczej niezręcznie w środowisku zamożnego mieszczaństwa, gimnazjum i uniwersytetu. Jego wystąpieniom poza forum filozoficznym zawsze brakować będzie pewności. Przywarł do niego zapach ubóstwa. I tak już pozostanie. Jeszcze w latach dwudziestych w Marburgu, gdy stał się już niekoronowanym królem niemieckiej filozofii, zdarzało się, że koledzy i studenci, którzy go nie znali, mylili go z hydraulikiem albo dozorcą. Na razie brakuje mu tej *interesującej* aury, z którą polemizuje. Jako że nie znalazł dla siebie roli, którą potrafiłby skutecznie zagrać, unika tej sceny społecznego życia, gdzie wszystko zależy od wywołania szybkiego efektu. Robiące wrażenie autoinscenizacje młodych nietzscheanistów, przesiadujących w miejskich kawiarniach, nazywa pogardliwie *entuzjazmem w stylu Cezara Borgii*.

⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 76.

Wszystko, co daje się zrobić lekko, beztrudno i spontanicznie, podejrzewa o powierzchowność. Tak myśli ktoś, kto nie znalazł jeszcze odpowiedniego środowiska dla swej spontaniczności, i dlatego to, co „własne” przekształca w zewnętrznym świecie innych w ciężący obowiązek. Jeśli otacza „prawdę” nimbem ciężkości, twardości i oporności, to w reakcji na opór, z jakim spotyka się w świecie, pomiędzy „świeckimi”, i z którym musi się zmagać. Za to w domu owa prawda wiary przestaje ciążyć i przytłaczać. I tak recenzja Jorgensena kończy się liryczną pochwałą bezpieczeństwa w katolickiej ojczyźnie: *W starych niemieckich miastach widzi [Jorgensen] cieniste wykusze, znajome obrazy Madonn na rogach domów, słyszy sennie szumiące fontanny, wsłuchuje się w melancholijne ludowe pieśni. To wszystko kładzie się na jego książkach niczym niemiecki czerwcowy dzień, co rozplłynął się w milczeniu. Spełnienie owej poszukującej Boga tęsknoty za ojczyzną może stać się potężnym zaczynem jego sztuki*⁹.

W tym świecie prawda katolicka jest jeszcze u siebie. To świat, który do złudzenia przypomina Meßkirch. Tutaj wiara należy jeszcze do porządku rzeczy i człowiek otrzymuje ją, nie będąc zmuszonym do *pętania i wyzbywania się siebie*. Kiedy jednak znajdzie się ze swoją wiarą między obcymi, musi pomagać sobie dyscypliną i logiką. Przed każdą wiarą otwiera się przepaść. Jak się przez nią przedostać? Młody Heidegger stawia na tradycję i dyscyplinę. Później będzie to zdecydowanie i decyzyjizm. Jeszcze później zda się na wyzwolenie.

Około 1910 roku Heidegger sądzi jeszcze, że kościelna *skarbnica prawdy* jest darem, a nie jakimś dobrem, które zgromadziliśmy oszczędzając, aby potem nim swobodnie rozporządzać. Wiara w tę skarbnicę prawdy nie jest tylko uczuciem. Oparta na uczuciu religia w stylu Schleiermachera oznacza dla Braiga i jego ucznia Martina Heideggera ustępstwo na rzecz nowoczesnego subiektywizmu. Wiara to nie sentymentalny komfort, tylko twarde wyzwanie. Trudno dziwić się, że oświecony świat odbiera ją jako żądanie, ponieważ wiara jest żądaniem. Żąda na przykład, aby w imię „prawdy” rezygnować z psycho-logiki wyżywiania się. Młody Heidegger powiada: *Więc jeśli chcesz żyć w duchu, zdobyć błogosławieństwo, wówczas umrzyj, zabij to, co w tobie niższe, poddaj się z nadnaturalnej łasce i działaj wraz z nią, a wtedy zmartwychwstaniesz*¹⁰.

Jego oddanie Bogu nie zna rodzinnej pobłażliwości. Chce trudnego życia, nie dopuszcza u siebie zniewieściałego uczucia à la Schleiermacher, nie chce też upaść i stać się azylem zwykłego sentymentalizmu. W tym

⁹ Por. V. Farias, *op. cit.*, s. 75.

¹⁰ Cyt. za: *ibidem*.

czasie Heidegger Bożego ducha na ziemi poszukuje gdzie indziej. Kierunek wskazała mu maksyma Braiga: „najjaśniejszą tu też prawda matematyczna, najściślejsza forma prawdy wiecznej”. Tak więc pisze w „Akademiker”: *ściśła, lodowato zimna logika opiera się subtelnej nowoczesnej duszy. „Myślenie” nie pozwala się już wtłoczyć w niewzruszone, wieczne bariery logicznych zasad. I tu je mamy. Ściśle logicznemu myśleniu, zamykającemu się hermetycznie na wszelkie afektywne wpływy duszy, każdej prawdziwie wolnej od założeń pracy naukowej przynależny jest pewien zasób siły etycznej, sztuka zbierania i wyzbywania się siebie*¹¹.

Jest to dla niego ta sama siła, która należy do samoprzezwyciężenia wiary. Autorytaryzm wiary i obiektywność ściślej logiki to jedno. Są to różne sposoby partycypacji w *tym, co wieczne*. A przecież chodzi tu również o uczucia, nawet bardzo wzniosłe. Dopiero surowe rygory wiary i logiki spełnią pragnienie *dostatecznych i ostatecznych odpowiedzi na najwyższe pytania dotyczące bycia, które niekiedy uderzają z gwałtownością, i które później nierozwiązane, niczym olów wiele dni ciężą umęczonej duszy, pozostawionej bez celu i drogi*¹².

Kiedy Heidegger w 1915 wspomina w ŻYCIORYSIE o *pewnym formalnym wyszkoleniu logicznym*, jakby chodziło o propedeutykę, to wyraża się zbyt skromnie. Formalna i matematyczna logika była bowiem dla niego wówczas rodzajem służby Bogu, otwierała mu drogę do dyscypliny wiekuste, w niej odnajdywał ostoję na chwiejnym podłożu życia.

W 1907 roku Conrad Gröber podarował uczniowi rozprawę doktorską Franza Brantana *O różnorodnym znaczeniu bytu według Arystotelesa*. Tam właśnie znalazł on to, co nazywa *ściśłą, lodowato zimną logiką*, strawę dla silnych duchów, które nie chcą pożywiać się wyłącznie własnymi przekonaniami i uczuciami.

Zastanawia fakt, że Gröber, człowiek kościoła ściśle przestrzegający reguł, wybrał właśnie tę książkę. Franz Brentano, urodzony w 1838 roku bratanek romantyka Clamensa Brantana, był bowiem filozofem, który początkowo, jako ksiądz katolicki, podporządkowywał filozofię wierze, ale po soborze z 1895 roku, ustanawiającym dogmat o nieomyślności papieża popadł w konflikt ze zwierzchnikami. W końcu odszedł od Kościoła, ożenił się i z tego powodu musiał zrezygnować z profesury. Do roku 1895 wykładał jeszcze jako prywatny docent, później, tracąc wzrok, wycofał się do Wenecji.

Brentano był nauczycielem Husserla, a tym samym jednym z ojców założycieli fenomenologii. Pytanie, z którym się zmagał, dotyczyło sposobu

¹¹ Por. V. Farias, *op. cit.*, s. 77.

¹² Cyt. za: V. Farias, *op. cit.*, s. 77.

istnienia Boga. Jeśli Bóg jest – to co oznacza owo „jest”? Czy jest przedstawieniem w naszej głowie? Czy jest na zewnątrz, w świecie, jako jego summa, jego najwyższy byt? Droga subtelnych analiz Brentano dochodzi do czegoś trzeciego, pomiędzy subiektywnymi przedstawieniami a przedmiotami samymi w sobie – do „przedmiotów intencjonalnych”. Przedstawienia nie są, według niego, czymś czysto wewnętrznym, lecz zawsze są przedstawieniami „czegoś”. Są świadomością czegoś będącego, co istnieje, dokładniej: czegoś, co mi jest dane i sprezentowane. Te wewnętrzne, „intencjonalne obiekty” są czymś, to znaczy: nie dają się sprowadzić do subiektywnych aktów, poprzez które się do nich odnosimy. W ten sposób Brentano przygotowuje cały odrębny świat bytu zajmującego pośrednie miejsce w zwykłym schemacie podmiot-przedmiot. W tym świecie „przedmiotów intencjonalnych” umieszcza również nasze odniesienie do Boga. Tutaj Bóg „istnieje”. Świadomości Boga nie można zweryfikować poprzez realne obiekty naszego doświadczenia, ale też nie zasada się ona na abstrakcyjnych pojęciach ogólnych, takich jak „najwyższe dobro” czy „najwyższy byt” itp. Brentano podejmuje badania nad pojęciami bycia u Arystotelesa, aby pokazać, że Bóg, w którego człowiek wierzy, nie jest tym samym Bogiem, którego chcemy pozyskać na drodze abstrakcji z pełni bytu. Wraz z Arystotelesem pokazuje, że ściśle rzecz biorąc, takiej całości nie ma. Istnieją tylko poszczególne rzeczy. Nie istnieje rozciągłość w sobie, tylko rozciągle rzeczy. Nie istnieje miłość, lecz tylko wiele poszczególnych miłosnych wydarzeń. Brentano ostrzega przed fałszywym substancjalizowaniem tego, do czego odnoszą się pojęcia. Substancjalność przysługuje nie pojęciom ogólnym, lecz tylko konkretnym rzeczom jednostkowym. Cechuje je intensywna nieskończoność, bowiem pozostają w nieskończeniu wielu relacjach, stąd można określać je pod nieskończenie wieloma względami. Świat, który prezentuje nam się tylko w rzeczach jednostkowych, różnorodnych hierarchiach bytowych, jest światem niewyczerpanych możliwości. W myśleniu Franza Brentana Bóg tkwi w szczegółach.

Rozprawę kończy fragment, gdzie w nawiązaniu do Arystotelesa wytyczony zostaje teren tego, co da się pomyśleć i przez co wiara, która dla Brentana nadal obowiązuje, chroniona będzie przed złudną logicyzacją. Spoczywa ona na innych podstawach niż te, które daje uzasadnienie, ale, jak sugeruje dysertacja Brentana, dałoby się opisać dokładnie, co rzeczywiście dokonuje się w akcie wiary, w przeciwieństwie na przykład do sądenia, przedstawienia albo doświadczenia. Oto zarysy programu fenomenologicznego na lata następne.

Lektura Brentana była trudnym ćwiczeniem dla Martina Heideggera. Opowiada, jak męczył się nad nią w czasie przerwy semestralnej w Meßkirch. *Gdy zagadki mnożyły się, a nie pojawiały się ścieżki rozwiązań, pomagała*

polna ścieżka. Kiedy siedział tam na ławce, rzeczy znów wydawały mu się całkowicie proste. *Świat funduje rozległość wszystkich rzeczy, które wzrosły, i które przebywają przy polnej ścieżce. W niewypowiedzeniu ich mowy ... Bóg staje się dopiero Bogiem*¹³.

Poprzez Franza Brentana Heidegger dochodzi do Edmunda Husserla. „Badania logiczne”, które ukazały się dokładnie na przełomie wieków, stały się jego osobistą kultową książką.

Dwa lata przetrzymuje u siebie egzemplarz wypożyczony z biblioteki uniwersyteckiej, dotychczas przez nikogo jeszcze nie czytany, co wzbudza w nim poczucie samotnej i jednocześnie wyróżniającej pasji. Jeszcze pięćdziesiąt lat później wprawia go w zachwyt myśl o tej książce: *tak byłem poruszony dziełem Husserla, że w następnych latach wciąż ją czytałem ... Czar, który płynął z tej pracy, rozciągał się także na wygląd zewnętrzny zadrukowanych stron i karty tytułowej...*¹⁴.

U Husserla znajduje Heidegger energiczną obronę obowiązującej ważności logiki przed jej psychologiczną relatywizacją. W artykule z roku 1912 definiuje, do czego zmierza: *Sprawą zasadniczą dla uznania niedorzeczności i teoretycznej niepłodności psychologizmu pozostaje rozróżnienie między aktem psychicznym a logiczną treścią, między realnym myśleniem przebiegającym w czasie a idealnym, pozaczasowym i identycznym sensem, krótko: rozróżnienie między tym, co „jest”, a tym, co „obowiązuje”*¹⁵.

Wprowadzając rozróżnienie między *aktem psychicznym* a *logiczną treścią* Husserl przeciął na początku wieku gordyjski węzeł psychologizmu, jakkolwiek uczynił to bardzo subtelnie i dlatego tylko nieliczni, pośród nich młody Heidegger, pojęli, co się stało. Na pierwszy rzut oka chodziło o fachowy problem filozoficzny, a przecież w tym sporze tym starły się ze sobą przeciwstawne tendencje i napięcia epoki.

Filozofia znajduje się około 1900 roku w poważnej opresji. Nauki przyrodnicze, w koalicji z pozytywizmem, empiryzmem i sensualizmem, usuwają jej grunt pod nogami.

Poczucie triumfu nauk opiera się na ścisłym poznaniu przyrody i jej technicznym opanowaniu. Prawidła doświadczenia, eksperyment, tworzenie hipotez, weryfikacja, procedury indukcyjne stały się elementami naukowej logiki badań. Odzwyczailiśmy się już od czcigodnego starego pytania „czym coś jest”. Jak wiadomo, prowadzi ono w obszary nie wytyczone brzegami, a ponieważ nie wyznajemy się już na nieskończoności, zbędne stało się również to, co bezbrzeżne. Nowocześni naukowcy, którzy uznali samych siebie

¹³ *Ibidem*, s. 39.

¹⁴ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, s. 102.

¹⁵ *Idem*, *Gesamtausgabe*, t. 1, s. 22.

za strażników procesu badań, za bardziej obiecujące uznali pytanie „jak coś działa”. W ten sposób mogli uzyskać namacalny rezultat, pozwalający podporządkować funkcjonowanie rzeczy, a może i ludzi własnym celom.

Intelekt, za pomocą którego wprawiamy w ruch cały ten proces, sam jest częścią przyrody. Ambitnym planem naukowców stało się zatem zbadać go takimi samymi metodami, jakie stosuje się w badaniach „zewnętrznej” przyrody. Stąd pod koniec stulecia powstaje, w powiązaniu z fizjologią i chemią mózgu, swego rodzaju „nauka przyrodnicza” strefy psychicznej: psychologia eksperymentalna.

Zasadą badawczą jest udawanie głupoty, postępowanie tak, jakby o psychice nic nie było wiadomo, jakby trzeba i można było obserwować ją z zewnątrz, pozytywistycznie i empirycznie. Dąży się do wyjaśniania, nie do rozumienia, bada się prawidłowości, a nie sens. Rozumienie sprawia, że sprzymierzamy się z badanym obiektem. To zaś przeszkadza nam precyzyjnie oddzielić go od nas samych. Założenia przejęte od nauk doświadczalnych wymagają od psychologii, tak jak wszędzie, aseptycznego przedmiotu, który poddaje się analizie nie ze względu na „sens”, lecz „mechanizm” psychiczny, tj. zasady przekształcania bodźców fizjologicznych w przedstawienia, regularnych struktur asocjacji w kompleksy wyobrazeniowe, a w końcu również w zasady samego myślenia, a więc „logikę”.

Z tej perspektywy logika jawi się jako naturalny proces zachodzący w psychice. To właśnie stanowi „problem psychologizmu”. Psychologia naturalistyczna czyni z logiki – mechanizmu regulującego myślenie – naturalne prawo myślenia, zapominając przy tym, że logika bynajmniej nie opisuje empirycznie, jak myślimy, tylko określa, jak powinniśmy myśleć, zakładając, że chcemy dojść do sądu pretendującego do prawdy, a to tego zmierza przeciwieństwo nauka. Kiedy nauka analizuje myślenie jako zjawisko naturalne, wikła się w drażliwą sprzeczność: bada ona myślenie jako wydarzenie przebiegające zgodnie z obiektywnymi zasadami, gdyby jednak przyjrzała się sobie, zauważyłaby, że sama nie myśli według tych zasad. Myślenie nie jest określone przez zasady, lecz wiąże się ono z określonymi regułami.

W szerokim polu tego, co da się pomyśleć, logika nie występuje jako prawo przyrody, lecz jako coś, co obowiązuje, jeśli się na to zgodzimy.

Pojęcie prawa ma, jak wiadomo, dwa znaczenia: określa to, co wydarza się regularnie i z konieczności tak, jak się wydarza, oraz zestaw reguł mający narzucić określony przebieg wydarzeń. W pierwszym przypadku chodzi o prawa tego, co jest, w drugim o prawa tego, co być powinno; jedne opisują, drugie przepisują.

Badania Husserla zmierzają do uwolnienia logiki od naturalizmu i powtórnego wydobycia jej *normatywnego*, to znaczy duchowego znaczenia.

Nie ulega kwestii, że działanie logiki odbywa się w sferze psychicznej, ale jako jej normatywny produkt, a nie przyrodnicze prawo jakiegoś psychicznego procesu.

Jednakże to wyjaśnienie pociąga za sobą kolejny problem, mianowicie zagadnienie relacji między aktem psychicznym a jego wytworem, między genezą myślenia a obowiązującą treścią.

Proces liczenia „dwa razy dwa równa się cztery” jest aktem psychicznym, ale samo „dwa razy dwa równa się cztery” obowiązuje nawet wtedy, gdy ów akt psychiczny nie zostanie spełniony. Wynik zachowuje ważność niezależnie od tego, czy ta lub inna głowa zajmie się właśnie liczeniem. Ten, kto liczy lub przeprowadza jakiegokolwiek inne logiczne operacje uczestniczy – a to brzmi już bardzo po platońsku – w transsubiektywnym królestwie ducha. Dokonując aktu myślenia, dającego się opisać jako zdarzenie psychiczne, aktualizuje i korzysta z zebranych tu sfer znaczenia i obowiązywania.

Jednakże sformułowanie, że logika nie jest naturalnym prawem myślenia, lecz przynależy do idealnej sfery obowiązywania, może być zrozumiane błędnie, sugeruje bowiem przypuszczenie, iż chodzi tu jedynie o pragmatyczną umowę. Tymczasem nie „uznaliśmy” na przykład za prawdziwą logiki wnioskowania sylogistycznego; ona jest prawdziwa. Wszyscy ludzie są śmiertelni – Sokrates jest człowiekiem – a więc Sokrates jest śmiertelny: to wnioskowanie jest ewidentnie prawidłowe; obowiązuje. Nie jest wszelako przesądzone, czy utworzone w ten sposób sądy będą empirycznie trafne; to zależy od prawdziwości założenia („wszyscy ludzie są śmiertelni”). Posługując się właściwym wnioskowaniem możemy formułować mnóstwo nieprawdziwych sądów (gdyby wszyscy ludzie byli urzędnikami, to Sokrates też by nim był). Dlatego też nie możemy powiedzieć, że przyzwyczailiśmy się do logicznego wnioskowania, ponieważ przyczyniło się ono do sukcesów poznawczych. Wcale nie musi ono prowadzić do sukcesów poznawczych w znaczeniu empirycznym, częściej prowadzi na manowce. Wnioski te nie potwierdzają się zatem przez doświadczenie, lecz, jak każda operacja logiczna, są tylko oczywiste same przez się.

Im bardziej wgłębiaamy się w oczywistość logiki, tym bardziej staje się ona zagadkowa. Od prostej analizy sylogizmu przechodzimy nagle do czarodziejskiego królestwa ducha, triumfującego nad wszelkimi próbami pragmatycznych biologicznych, naturalistycznych i socjologicznych redukcji.

Tymczasem to właśnie w epoce zaczynającej się od połowy XIX wieku, pod wrażeniem praktycznych sukcesów nauk empirycznych, pojawia się pasja redukowania, wypędzania ducha z pola wiedzy.

Nietzsche postawił temu stuleciu następującą diagnozę: jest „przyzwoite” i „uczciwe”, ale na plebejski sposób. „Bardziej uległ[e] wobec ‘rzeczy-

wistości' wszelkiego rodzaju, prawdziwsz[y]¹⁶. Oderwało się od „dominacji ideałów” i instynktownie poszukiwało wszędzie teorii, które pozwalałyby usprawiedliwić jego uległości „wobec tego, co rzeczywiste”. Nietzsche miał przed oczami biedermajerowski, małoduszny aspekt tego realizmu. Faktycznie jednak od połowy XIX wieku triumfował realizm, który podporządkowywał się faktyczności tylko po to, aby ją lepiej opanować i przekształcić zgodnie z własnym zamysłem. „Wola mocy”, przypisywana przez Nietzschego „wolnemu duchowi”, triumfuje nie na szczytach „nadczłowieka” lecz w mrówczej krzątaninie cywilizacji, która „nauką” czyni swój praktyczny rozsądek. Dotyczy to tak świata mieszczańskiego jak ruchu robotniczego, którego chwytne hasło brzmiało: „wiedza jest siłą”. Wykształcenie miało przynieść awans społeczny i uodpornić na złudzenia wszelkiego rodzaju: tych, którzy coś wiedzą, nie można tak łatwo zwodzić; wiedza imponuje tym, że nie trzeba już poddawać się wrażeniu. Kto się czegoś nauczył, nie daje sobie tak łatwo mydlić oczu; najistotniejszy wpływ wiedzy polega na tym, że człowiek nie musi poddawać się wpływom innych. Ludzie obiecywali sobie suwerenność, która odpowiadała potrzebie sprowadzania rzeczy z wyżyn i przykrawania ich do własnego, miernego formatu.

Dziwne doprawdy, że od połowy wieku XIX, po idealistycznych wzlotach absolutnego ducha, nagle pojawia się wszędzie chęć „pomniejszania” człowieka. Karierę robi figura myślowa: Człowiek nie jest niczym innym jak... Według romantyków świat wznosi pieśń, kiedy tylko da się odnaleźć czarodziejskie słowo. Poezja i filozofia pierwszej połowy wieku była porywającym projektem odnajdywania i wynajdywania coraz to nowych czarodziejskich słów. Czasy wymagały przesadnych znaczeń.

Matadorami na czarodziejskiej arenie ducha byli atleci refleksji, niestety pojawili się w momencie, kiedy realiści, uzbrojeni w zmysł faktyczności i formułę „niczym innym tylko” stanęli w drzwiach, jakby przed naiwnymi dziećmi, które szalały po kątach i zrobiły bałagan; teraz jednak trzeba posprzątać, teraz zaczyna się prawdziwe życie, o to postarają się już dorośli realiści. Owemu realizmowi drugiej połowy XIX wieku udało się niezwykła sztuczka: myślał o „małym” człowieku, a uczynił z nim rzeczy wielkie, o ile tylko zgodzimy się nazwać „wielką” nowoczesna unaukowioną cywilizację, z której wszyscy korzystamy.

Początki projektu nowoczesności łączą się z poczuciem wstrętu wobec wszystkiego, co egzaltowane i fantastyczne. Tymczasem nawet najbardziej ekscentryczna fantazja nie byłaby w stanie wymyślić w tamtych czasach, jakie potworności przyniesie duch pozytywistycznej trzeźwości.

¹⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 245ff tu cyt za: *Pisma pozostałe 1876–1888*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 217.

O otrzeźwienie niemieckiego idealizmu zatroszczył się około połowy stulecia krzepki materializm. Okazało się nagle, że brewiarze otrzeźwienia świetnie się sprzedają. Znalazły się między nimi „Physiologische Briefe” (1845) [Listy fizjologiczne] Karla Vogta wraz z jego polemiczną rozprawą „Köhlerglaube und Wissenschaft” (1845) [Węglarska wiara a nauka], „Kreislauf des Lebens” (1852) [Cykl życia] Jakoba Moleschotta, „Kraft und Stoff” (1855) [Siła i materiał] Ludwiga Büchnera, „Neue Darstellung des Sensualismus” (1855) [Nowy wykład sensualizmu] Heinricha Czolbe’a. Czolbe scharakteryzował etos materializmu poprzez siłę, uderzenie oraz funkcję gruczołów tymi słowy: „Dowodem właśnie (...) na zarozumiałość i pychę jest poprawianie poznawalnego świata poprzez wynajdywanie świata nadzmysłowego, jak również chęć wywyższenia człowieka nad naturę poprzez dodanie mu jakiegoś nadzmysłowego organu. Oczywiście – niezadowolenie ze świata zjawisk, najgłębszy powód koncepcji metafizycznych, oznacza (...) moralną słabość”¹⁷. Wywód kończy wezwaniem: „Zadowolaj się danym ci światem”. Czegoż jednak ten sposób myślenia nie uznawał za „dane”! Świat stawania się i bycia – to nic innego jak kurzawa molekuł i przekształcenia energii. Obowiązywała wizja Demokrytowego atomizmu. Nie był już potrzebny „nous” Anaksagorasa ani idee Platona, chrześcijański Bóg ani substancja Spinozy, „cogito” Kartezjusza, „Ja” Fichtego ani „duch” Hegla. Duch, który żyje w człowieku, jest tylko funkcją mózgu. Myśli pozostają w takim samym stosunku do mózgu jak żółć do wątroby i uryna do nerek. „Trochę nie przefiltrowane te myśli” , zauważył Hermann Lotze, jeden z niewielu przedstawicieli silnego niegdyś rodu metafizyków. Lotze był też tym, który – bezskutecznie – wskazywał na materialistyczne salto mortale w głupotę. Przypominał, że Leibniz rozprawił się z już w sporze z Hobbsem z problemem materializmu, szczególnie z kwestią stosunku świadomości i ciała: Jeśli coś polega na czymś, to nie oznacza to wcale, iż jest identyczne z tym, na czym polega, gdyby bowiem tak było, to nie byłoby między nimi różnic, a gdyby nie było różnic to jedno nie mogłoby polegać na drugim. Życie człowieka, powiada Leibniz, polega na oddychaniu, ale żadną miarą nie jest powietrzem.

Te uwagi, choć mądre, nie powstrzymały zwycięskiego pochodu materializmu, zwłaszcza, że towarzyszył mu pewien szczególny element metafizyczny: wiara w postęp. Naucza ona, że jeśli rzeczy i życie sprowadzimy w analizie do elementarnych składowych, to odkryjemy mechanizm natury. Jeśli zaś odkryjemy, jak wszystko działa, to będziemy mogli zrobić to sami.

¹⁷ Cyt. za: F. A. Lange, *Geschichte der Materialismus*, Frankfurt a.M. 1974, t. 2, s. 557. Cytowany tekst nie odpowiada odpowiedniemu polskiemu przekładowi.

Z tą świadomością chcemy przeniknąć wszelkie tajemnice – w tym tajemnice natury – a kiedy już, eksperymentując, uda nam się ją uchwycić i dowiedzieć się, jak działa, będziemy mogli nadać temu działaniu kierunek.

Takie nastawienie daje siłę napędową marksizmowi drugiej połowy XIX wieku. W wyniku żmudnej, drobiazgowej pracy Marks przeprowadził sekcję społecznego ciała i wypreparował jego duszę: kapitał. Na końcu nie było już całkiem jasne, czy mesjanistyczna misja proletariatu – wkład Marksa do niemieckiego idealizmu przed 1850 rokiem – będzie miała jakąkolwiek szansę powodzenia wobec żelaznych praw kapitału – wkład Marksa do determinizmu po roku 1850. Również Marks zamierzał przeniknąć wszelkie tajemnice, umożliwiała mu to krytyka ideologii. Krytyk ideologii nie sądzi, aby myśli pochodziły z mózgu, jak czyni to chmara filozofujących fizjologów i zoologów; wypływa je według niego społeczeństwo. Również krytyczny socjolog zmierza do odczarowania dziwacznych sekrecji ducha. Kampanie materializmu prowadzone są w imię władzy.

W roku 1866 wydana została druzgocząca krytyka postaw tego typu, klasyczna pozycja F.A. Langego „Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości”. Musiała wywołać pewien oddźwięk. Wpłynęła silnie na Nietzschego, i chociaż później to jego „filozofia życia” eksplodowała wysadzając w powietrze co bardziej nieforemne fragmenty materializmu, to przecież lont zapalił Lange. Dał on impuls również neokantystom; o nich będzie jeszcze mowa, jako że młody Heidegger porusza się w ich środowisku.

Podstawowa myśl Langego restytuuje owo pedantyczne Kantowskie rozróżnienie między światem zjawisk, który możemy analizować według zasad, światem, do którego przynależymy częścią naszej istoty jako rzeczy pomiędzy rzeczami, a światem nazywanym wcześniej „duchem”, przez Kanta zaś „wolnością” – ze względu na wewnętrznego człowieka lub „rzeczą sama w sobie” – ze względu na świat zewnętrzny. Lange odwołuje się do Kantowskiej definicji przyrody przypominając, że nie jest ona obszarem, gdzie obowiązują „prawa”, zwane przez nas „prawami natury”. Odwrotnie: jeśli oglądamy coś z punktu widzenia „praw”, konstytuujemy to jako przejaw „przyrody”, jeśli jednak oglądamy to z punktu widzenia spontaniczności i wolności, mówić będziemy o „duchu”. Oba sposoby patrzenia są możliwe i konieczne, ale nade wszystko nie są zamienne. Możemy siebie analizować jako rzeczy pośród rzeczy, możemy, jak uczynił to z całą stanowczością Hobbes, uczynić z siebie maszyny, ale to my wybieramy perspektywę: wolność sprawia, że możemy zrobić z siebie maszyny. Jesteśmy częścią świata zjawisk, a więc naturą podlegającą prawom, rzeczą wśród rzeczy, jednocześnie jednak każdy doświadcza w sobie spontaniczność wolności. Wolność to objawiająca się w nas tajemnica świata, druga strona zwierciadła zjawisk. „Rzecz sama

w sobie” – to my w naszej wolności; jądro wszelkiego przeznaczenia tkwi w tym wymiarze, gdzie możemy o sobie stanąć.

F.A. Lange wprowadza na powrót do gry tę podwójną perspektywę Kanta – człowieka jako rzecz pośród rzeczy i jako wolność. Materializm jako metodę badań w naukach przyrodniczych, powiada, można oczywiście zaakceptować. Naukowcy muszą konstruować doświadczenie tak, jakby istniała wyłącznie materialna rzeczywistość. Nie powinni, nie znajdując w jakimś miejscu wyjaśnienia, zatykać dziury „duchem”. „Duch” nie jest ogniwnem łańcucha przyczynowego, lecz raczej inną stroną całego łańcucha. Można uprawiać empiryczną fizjologię zjawisk psychicznych, ale nie należy przy tym zapominać, że w ten sposób nie ujmujemy duszy w ogóle, tylko jej materialne ekwiwalenty. Lange nie krytykuje sposobów badań w naukach przyrodniczych, tylko towarzyszącą im fałszywą świadomość i kiepską filozofię – a mianowicie wyobrażenie, iż analiza „res extensa” wyczerpuje problem człowieczeństwa. Jeśli już myśleć w kategoriach przestrzennych, faktycznie można ulec sugestii, że wszystko, co jest, znajduje się w jakimś miejscu albo daje się wykazać w jakiejś strukturze wyobraźmalnej przestrzennie.

Wielką zasługą F.A. Langego było wykazanie, że tak, jak w idealizmie istnieje temperatura wrzenia, w którym odparowuje duch, tak w materializmie występuje temperatura zamarzania, kiedy nic się nie porusza, chyba, żeby przeszmulować jakiegoś ducha, na przykład pod postacią „siły witalnej”, tyle, że nikt nie wie, czym by to miało być. Idealistycznemu wyparowywaniu i materialistycznemu zamrażaniu Lange przeciwstawia uznanie zarówno ducha jak i materii.

Lange broni zdewaluowanej metafizyki. Ceni ją za twórcze literacko podejście do pojęć, a także jako wzniosłą mieszaninę poezji i wiedzy. Podobnie podchodzi do religii. Jeśli twierdzi ona, że jest w posiadaniu wiedzy o Bogu i nieśmiertelności, to wystawia się na naukową krytykę i nie daje się obronić. Należy skorygować jej argumentację. Dumne spojrzenie od strony ideału nie powinno odwoływać się do faktu rozpoznawania prawdy, lecz do tego, iż tworzy wartości i w ten sposób przekształca rzeczywistość. Dla empirii dana jest prawda, dla ducha – wartości. Nietzsche położy później kres tej obmyślonej przez Langego spokojnej koegzystencji prawdy i wartości, czyniąc po prostu krok dalej i oddając wartość w służbę prawdy. Lange usiłował ratować wartości przed natłokiem prawd, inaczej niż Nietzsche, u którego witalizm wartości doprowadzi do pochłonięcia prawdy. Wówczas prawda stanie się już tylko iluzją, z którą czujemy się dobrze i która nam służy. Inni definiują wartości odwrotnie, jako stany rzeczy li tylko, które mają to do siebie, że występują w kulturach: to „Wertverhalte” (stany wartości), jak określił je Rickert. Można opisywać je z perspektywy kulturoznawczej

i opowiadać o nich z perspektywy historycznej. Obowiązywanie [wartości] ma siłę wtedy, gdy stanie się faktem. To właśnie będzie puentą historyzmu.

F.A. Lange dąży do pojednania – materializm ma dzielić władzę ze światem ducha: „Kto zechce obalać mszę Palestriny albo posądzać Madonnę Rafaela o błąd? Owo Gloria in excelsis pozostanie wszechświatową potęgą historyczną i poprzez tysiącolecia brzmieć będzie, dopóki nerw człowieka drzeć będzie przed grozą wzniosłości. A owe proste zasadnicze myśli o odkupieniu oddzielnych ludzi przed poddaniem woli osobistej pod wolę kierującą całością; owe obrazy śmierci i zmartwychwstania, które wypowiadają najwyższe i najrozrzewniejsze tętno, jakie tylko drga w piersi ludzkiej (...) na koniec owe nauki, które nakazują nam łamać się chlebem ze zgłodniałym, zwiastować wesołe poselstwo ubogiemu nie zginą one nigdy, by ustąpić miejsca takiemu społeczeństwu, które sądzi, że już jest u celu, jeśli rozumowi swemu może zawdzięczyć ulepszoną politykę, a przemysłowości swojej zaspokajanie coraz to nowych potrzeb coraz to nowymi wynalazkami”¹⁸.

Ten idealizm zmierzał do zrównoważenia cywilizacji napędzanej przez naukę i technikę. Jest to idealizm filozofii „jak-gdyby”, bowiem zalecane wartości utraciły dawną godność i siłę bycia, kiedy człowiek rozpoznał w nich własne dzieło. Ideał jest tu właściwie idolem, błyszczący fałszywym blaskiem sztucznego produktu. Idealiści najwyraźniej trzymali się dobra i piękna popadając w mimowolną frywolność. Z uśmiechem augurów wygłaszali zasady swej wiary, raczej pozwalając wierzyć niż wierząc. Filozoficznym bestsellerem końca tego stulecia jest „Philosophie des Als Ob.” [Filozofia jak-gdyby] Hansa Vaihingera. Tutaj wartości określone zostają jako użyteczne fikcje. Pozostając wymysłami, pomagają nam jednak uporać się w życiu z zadaniami teoretycznymi i praktycznymi, przez co zyskują znaczenie, które zwykliśmy zwać „obiektywnym”.

Owym jak-gdyby przeniknięta była cała epoka wilhelmińska. Lubowano się w sztuczności. Zachwycano rzeczami wyglądającymi na coś innego. Każdy użyty materiał miał przedstawiać coś więcej. Marmur był malowanym drewnem, połyskujący alabaster gipsem; nowe musiało wyglądać na stare, kolumny greckie zdołały portal giełdy, zabudowania fabryczne wyglądały jak gród średniowieczny, nowa budowla jak ruina. Kulturowano skojarzenia historyczne: budynki sądów przypominały pałace dożów, salon mieszczański mieścił, niczym muzeum, krzesła w stylu Lutra, cynowe kubki i bible Gutenberga, które okazywały się kasetkami z przyborami do szycia. Nawet cesarz Wilhelm nie był całkiem prawdziwy, jego wola mocy była bar-

¹⁸ F. A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, t. 2, przeł. F. Jezierski, B. Lesman, Warszawa 1881, s. 508 i nast.

dziej wolą niż mocą. Jak-gdyby wymaga inscenizacji, z niej właśnie czerpie siły. Nikt nie wiedział tego tak dobrze jak Ryszard Wagner, który sięgnął po wszelkie środki teatralnych czarów, aby odkupić swoje czasy, odkupić na określony czas, odkupić jak-gdyby. To wszystko szło w parze z bałwochwalczym realizmem. Właśnie dlatego, że zmysł rzeczywistości działał tak skrętnie, trzeba było troszeczkę upiększać, przyozdabiać, drapować, cyzelować i tak dalej, żeby nadać temu wszystkiemu jakiś wygląd i znaczenie. W końcu oficjalna polityka niemiecka stawiała na znaczenie: Niemcy pośród mocarstw świata. Kto coś znaczy, nie musi wysilać się, żeby kimś być.

Taka właśnie mieszanka bałwochwalczego realizmu i postawy jak-gdyby otworzyła drogę do Niemiec anglosaskiemu pragmatyzmowi Williama Jamesa i Charlsa Peirce'a. Pragmatyzm opowiada się, jak wiadomo, za rozbrojeniem w sprawach prawdy. Wyrywa prawdę z królestwa idei i sprowadza ją do roli społecznej zasady samoregulacji działań. Kryterium prawdy tkwi w wynikach praktycznych, to samo dotyczy tak zwanych wartości. Ich prawdziwość sprawdza się nie tyle w złowieszczej i nigdy wystarczająco uprawnionej zgodności z idealnym bytem, lecz w działaniu. Duch jest tym, co potrafi zdziałać. Pragmatyzm zastępuje koherencyjną teorię prawdy teorią skuteczności. Nie trzeba już obawiać się błędów, gdyż po pierwsze, kiedy odpada obiektywne kryterium prawdy, błąd traci posmak ontologicznego grzechu: można zdefiniować „prawdę” jako korzystną pomyłkę; po drugie, błędy wiążą się z próbowaniem. Jeśli pies będzie chciał przedostać się przez drzwi z długim kijem w pysku, będzie tak długo przekręcał i przechylał łeb, aż mu się uda. Jest to metoda trial and error; tak jak pies przez drzwi, człowiek przedostaje się przez bramy prawdy. Ta wszakże przestaje być wówczas tą, jaką była niegdyś: straciła bowiem dawny czcigodny patos. Chodzi o praktyczne interesy a nie jakieś dążenie do pewności, w którym, jak wiadomo, incognito tkwi niemało religii. Pragmatyzm metafizyczny zastępuje examen rigorosum praktyką na miejscu. Rozluźnia teutońskie napięcie z jego ciężkim odwołaniem się do całości i otwiera drogę spokojowi, propagując moralną zasadę: błędząc pniemy się wzwyż! „Nasze błędy – powiada William James – ostatecznie nie są tak strasznie ważne. W świecie, gdzie jakkolwiek bylibyśmy ostrożni nie możemy ich uniknąć, pewna doza beztraskiej lekko-myślności wydaje się rozsądniejsza niż przesadnie nerwowe lęki”¹⁹.

Beztraskę tę wspiera inny silny nurt myślenia: biologiczny ewolucjonizm, ufundowany odkryciami Darwina. Zgodnie z tą nauką nie tylko my, ale i sama przyroda postępuje według metody trial-and-error. Mutacje to

¹⁹ W. James, *Der Wille zum Glauben*, [w:] Ekkehard Mertens (wyd.), *Texte der Philosophie der Pragmatismus*, Stuttgart 1975, s. 146.

błędne przekłady informacji genetycznych. Dochodzi do odchyień w ciągłości gatunku, do przypadkowych zmian. Sukces przystosowawczy okazuje się zasadą selekcji. Przetrwają ten, kto się sprawdzi. W ten oto sposób – poprzez przypadkowe mutacje plus selekcję w walce o przetrwanie – przyroda trafia do celu, chociaż w niego nie mierzy. Tak więc i natura pnie się wzwyż błędząc. Prawo mutacji i selekcji zdawało się ponadto rozwiązywać Kantowski problem teleologii przyrody bez posługiwania się pojęciem celu. Ślepy przypadek stwarza przyrodę, która w efekcie sprawia wrażenie, jakby zmierzała ku jakiemuś celowi. Bóg nie rzuca kośćmi – niech i tak będzie – ale przyrodę udało się, jak mniemano, przyłapać na tej grze. Ewolucjonizm w wielkim stylu sankcjonował wówczas metodę przechodzenia od anarchii do porządku, od błędu do sukcesu i nadał niemal niepodważalną oczywistość zasadzie, iż prawda nie jest niczym innym niż praktycznym sukcesem.

Pod koniec wieku w największej berlińskiej sali zebrali „Zirkus Renz” Werner von Siemens dokonał imponującej prezentacji ducha tego „naukowego stulecia”, jak sam je nazwał. Była to gala dla przedstawicieli nauk empirycznych, zebranych uroczyście, aby powitać nowy wiek. „I tak, drodzy państwo, nie pozwólmymy sobie odebrać wiary, że nasze badania i wynalazki wprowadzą ludzkość na wyższe szczeble kultury, uszlachetnią ją i wytworzą zrozumienie dla idealistycznych dążeń, że nadchodzący wiek nauk przyrodniczych zmniejszy dolegliwości i nieuleczalne choroby, wzmocni rozkosz z życia, uczyni ludzkość lepszą, szczęśliwszą i bardziej zadowoloną z losu. I nawet jeśli nie zawsze potrafimy jasno rozpoznać drogę prowadzącą do lepszych warunków, to będziemy wierni przekonaniu, że światło badanej przez nas prawdy nie sprowadzi nas na bezdroża i że władza, jaką daje ona ludzkości nie poniży jej, a wprowadzi na wyższy poziom istnienia”²⁰.

Sukces ten zakłada intelektualną wstrzeźliwość, ciekawość tego, co bliższe, co niewidoczne w naszym świecie a nie poza nim – mikrologii komórek i makrologii fal magnetycznych. W jednym i drugim przypadku nauka wnika w niewidzialne i przynosi dostrzegalne wyniki, np. w walce z mikrobami chorobotwórczymi albo w postaci sieci telegrafu bez drutu, obejmującej cały świat. Technika urzeczywistniła niektóre marzenia metafizyki – wzrost suwerenności wobec ciała, pokonanie czasu i przestrzeni.

Kiedy fizyka nauczyła ludzi latać, metafizyka utraciła skrzydła i musiała odtąd rozwijać się na ziemi. Cele poznawcze stają się, jak wskazuje przykład szkoły neokantowskiej, wystarczająco skromne. Jeden z jej przedstawicieli, Paul Natorp, tak oto zdefiniował w roku 1909 zadanie filozofii:

²⁰ Cyt. za: A. Hermann, *Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben – Naturwissenschaft und Technik*, [w:] A. Nitschke i in., (wyd.), „Jahrhundertwende“, t. 1, s. 812.

Polega ono na metodycznym wysiłku nauki, skierowanym na przejrzystość dla siebie. W filozofii nauka przedmiotem namysłu czyni własne zasady, sposoby postępowania i światopogląd. Natorp nazywa to „ukierunkowaniem nauki (...) nie z zewnątrz, lecz w drodze uświadomienia sobie wewnętrznego prawa drogi, którą nauka od zawsze podąża i którą nadal będzie zmierzać”²¹. Zobowiązuje to filozofię do orientacji na cel stanowiący całkowite przeciwieństwo początkowych dążeń: „Pierwotnie filozofia skrywała w swym łonie zarodki wszelkich nauk; ale kiedy już wydała je na świat, pielęgnowała w dzieciństwie jak każda matka, kiedy pod jej opieką dojrzały i dorosły, z radością patrzy, jak wyruszają na podbój świata. Przez chwilę jeszcze spogląda za nimi z troską, czasami kieruje do nich ciche słowa przestrogi, co nie chcą ani też nie mogą ograniczyć ich młodej samodzielności; w końcu wycofuje się dyskretnie na emeryturę, aby któregoś dnia, ledwie zauważona i niepotrzebna odejść ze świata”²².

Windelbanda, Natorpa, Rickerta, Cohena nazwano „neokantystami”, ponieważ polecali nowoczesnym naukom przyrodniczym metodologię Kanta i odwoływali się do niego również w kwestii uzasadnienia norm etycznych. W tym filozoficznym nurcie, silnym aż do pierwszej wojny światowej, wiele było waśni i sporów o szczegóły, elementem scalającym była jednak obrona przed przytłaczającą siłą naukowego ducha. Oto filozofia pokładająca wiarę w to, że po śmierci może żyć dalej w swoich „dzieciach”, to jest naukach. Niestety, przyznaje Natorp, sprawa „filozofii w naukach” nie przedstawia się „obietująco”. Faktycznie obciążało je mnóstwo nieprzemyślanego światopoglądowego balastu, nielegalnego spekulacyjnego towaru, opakowanego przez naukowców empirycznych i ścisłych, którzy prestiżem nauki chronili swą dziecienną i bezmyślną wiarę. Do naukowców tego typu należał na przykład zoolog Ernst Haeckel. Z darwinistycznego ewolucjonizmu wydestylował naukę o świecie i kosmosie, głoszącą – jak tytuł jego bestsellera z 1899 r., że rozwiązuje wszelkie „Tajemnice świata”.

Neokantyści zamierzali stać się sumieniem nauki w dwojakim sensie: metodycznym i etycznym, gdyż ich drugą specjalnością był właśnie problem wartości. Jak, brzmiało pytanie, można zgodnie z regułami nauki analizować ów proces, gdzie coś uznawane jest za coś zamiast, jak w przypadku nauk przyrodniczych, stawać się czymś. Według neokantystów kultura wyznaczała wartości. Można poddać materialną substancję rzeźby analizie fizycznej, chemicznej itd., ale tą drogą nie pojmiemy, czym ona jest, bowiem jest ona tym, co znaczy. Znaczenie pozostaje w mocy i realizowane jest

²¹ P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, Marburg 1909, s. 235.

²² *Ibidem*, s. 237.

przez każdego, kto pojmuje rzeźbę jako dzieło sztuki właśnie, a nie jako kupę kamieni. Wszystkie zjawiska kultury, twierdził Rickert, „ucieleśniają jakąś wartość, uznawaną przez człowieka”²³. Natura i kultura nie stanowią odrębnych sfer; natura staje się przedmiotem kulturowym w takim stopniu, w jakim łączy się z wartościami. Na przykład biologicznie neutralna seksualność przejęta przez kulturę staje się zjawiskiem na wskroś wartościowym – miłością. Przez rzeczywistość człowieka przewijają się akty wartościowania. Nie ma w tym żadnej tajemnicy, świat wartości nie unosi się nad naszymi głowami; czymkolwiek posługuje się człowiek, zyskuje w zetknięciu z nim jakiś akcent wartości. Stan rzeczy staje się zarazem „stanem wartości”. Stany rzeczy potrafimy wyjaśniać, stany wartości natomiast możemy tylko rozumieć. Społeczeństwo ludzkie jako całość przypomina króla Midasa: dotykając, wciąga w sferę swoich wpływów, i chociaż nie przemienia rzeczy w złoto, nadaje im wartość.

Filozofia wartości stała się obsesją neokantystów. Ci akademicy filozofowie, zatopieni w tajemnicach ważności, przeoczyli najważniejsze: pieniądz. Toteż tym, który na początku stulecia przedłożył genialny majstersztyk filozofii wartości, „Filozofię pieniądza”, był stojący na uboczu Georg Simmel.

Simmel opisuje przejście od łupiestwa do wymiany jako decydujące wydarzenie w dziejach cywilizacji. Dlatego człowieka cywilizowanego nazywa „zwierzędziem wymieniającym się”²⁴. Wymiana absorbuje przemoc, a pieniądz upowszechnia wymianę. Pieniądz, pierwotnie materialny przedmiot, staje się realnym symbolem wszelkich dóbr podlegających wymianie. Kiedy już pojawia się pieniądz, wszystko, z czym się styka, staje się ofiarą czaru: odtąd on określa wartość i sznura pereł, i mowy pogrzebowej, i wykorzystania organów płciowych. Pieniądz to realnie istniejąca transcendentna kategoria uspołecznienia. Stosunki ekwiwalencji, ufundowane na pieniądzu, gwarantują wewnętrzną spójność nowoczesnego społeczeństwa. Pieniądz jest czarodziejskim środkiem, przekształcającym cały świat w jakieś „dobro”, którego wartość daje się oszacować i odpowiednio wykorzystać.

Jak jednak coś staje się pieniądzem? Odpowiedź jest prosta, choć ma potężne konsekwencje: stając się czymś, za co jest uznawane. Owo uznawane Coś daje się użyć jako obowiązująca odpłata za pożądaną rzecz, jakiej chcemy od kogoś innego. Miarę wymiany można każdorazowo dokładnie wyliczyć, natomiast w mrokach toną jej źródła. Jedni powiadają, że pochodzi

²³ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1926, s. 18.

²⁴ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Humaniora, Poznań 1997, przeł. A. Przyłębski, s. 264.

ona z pracy, inni, że z rynku, jeszcze inni, że z pożądanego. Są też tacy, co mówią: z nikłych zasobów. W każdym razie wartość pieniądza nie tkwi w jego materialnej naturze, pręcej jest to duch społeczeństwa, który przejawiał się w zmaterializowanej postaci. Siła obrotu pieniądza prześcignęła ducha, który niegdyś – jak mniemano – wiał, gdzie chciał...

Duch Simmla tymczasem wnika, niczym sam pieniądz, w każdy ukryty zakamarek życia społecznego. Simmel potrafi powiązać wszystko ze wszystkim. W pieniądzu łączącym jako wspólny wyraz wartości tak różnorodne rzeczy jak Biblia i butelka gorzałki, Simmel odkrywa związek z pojęciem Boga Mikołaja z Kuzy, dla którego Bóg oznacza „coincidentia oppositorum”, jedność wszelkich przeciwieństw. „Kiedy pieniądz staje się coraz bardziej absolutnie wystarczającym wyrazem i ekwiwalentem wszelkich wartości, to wznosi się on na abstrakcyjną wysokość ponad całą różnorodność obiektów, staje się centrum, w którym najbardziej przeciwstawne, najbardziej obce, najodleglejsze rzeczy spotykają się, odnajdując to, co wspólne. Dzięki temu faktycznie zapewnia on także owo wyniesienie ponad konkret, ową ufność w jego moc niczym w moc jakiejś wyższej zasady”²⁵.

Jak widać, analiza mocy obowiązywania nawet w przypadku pieniądza – jak wskazuje przykład Simmla – posiłkuje się tradycyjnymi pojęciami metafizyki.

We wrogiej metafizyce epoce przed rokiem 1914, sfera obowiązywania (Geltung), również w przypadku pieniądza, daje azyl szczątkom metafizyki. Odnosi się to – żeby wrócić do punktu wyjścia – także do Husserla, kiedy broni on wolne od psychologizacji obowiązywanie logiki niczym platońskie królestwo idei przed agentami naturalistycznej psychologii.

Podobną pozycję obronną zajmuje młody Heidegger. Jak Husserl (i Emil Lask) w misterium obowiązywania, w sferze czystego logicyzmu, opierającego się wszelkim pokusom relatywizacji ze strony biologii czy psychologii odnajduje dla siebie szczątki metafizyki. Tutaj jest jeszcze miejsce dla jego *pozaziemskiej wartości życia*. Powiązanie logiki z życiem duchowym nadal nie jest jasne. W artykule „Neuere Forschungen über Logik” [Nowsze badania dotyczące logiki] z 1912 roku Heidegger określa psychikę jako *bazę operacyjną* dla logiki, chociaż w sumie obszar ten pozostawia *specyficzne problemy, może nigdy nie dające się całkowicie wyjaśnić*.

Heidegger sądził, że logika pomoże mu uchwycić rąbek ponadindywidualnego obowiązywania, a to dużo dla niego znaczyło, ponieważ chciał wierzyć w obiektywną rzeczywistość ducha. Duch nie powinien rodzić się w naszych głowach. Z drugiej strony chciał przyznać samoistną realność

²⁵ *Ibidem*, s. 208.

zewnątrznemu światu. Nie chciał, by ten ulotnił się niczym chimera subiektywnego ducha. Oznaczałoby to epistemologiczną wersję *nieograniczonego autonomizmu* Ja, który odrzucał. Heidegger usiłował uniknąć jednego i drugiego: zarówno upadku w materializm jaki i fałszywego wniebowzięcia subiektywnego idealizmu. Punkty orientacyjne jego pierwszych filozoficznych prób wyznacza *krytyczny realizm* rządzący się maksymą *tylko ten, kto wierzy w możliwość zdefiniowania realnej natury, skieruje siły na jej poznanie*²⁶. Orientuje się na możliwość obiektywnego ducha.

Tego ducha widział w jawnej *skarbnicy prawdy* Kościoła, ponieważ jednak ta filozofowi nie wystarcza, znalazł jeszcze inne miejsce: logikę i jej obiektywne obowiązywanie.

Przez pierwsze lata studiów możemy obserwować, jak Martin Heidegger poszukuje filozofii, która pozwoliłaby mu podjąć walkę na arenie nowoczesności i zarazem pozostać jakoś pod niebem Meßkirch.

Rozdział 6

Czas rewolucji. Max Weber przeciw prorokom na katedrach. Inflacyjni święci. Katedra Heideggera. Z prehistorii kwestii bycia. Przeżywanie i odżywanie. Światuje. Filozofia ruin. Dadaizm Heideggera. Przejrzystość życia. Mrok przeżywanej chwili. Pokrewne duchy: Heidegger i młody Ernst Bloch.

Na początku roku 1919 Max Weber wygłosił w Monachium odczyt zatytułowany *O wewnętrznym powołaniu do nauki*. Mówił w miejscu, które, podobnie jak i inne wielkie miasta Rzeszy Niemieckiej, znajdowało się w stanie rewolucyjnego wrzenia. Za kilka tygodni w Monachium wybuchnie otwarta wojna domowa i proklamowana zostanie Republika Rad, a ton przez krótki czas nadawać będą pełni dobrych chęci pisarze, tacy jak Toller i Mühsam, którzy chcieli ustanowić „państwo światła, piękna i rozumu”. Dla Maxa Webera to wszystko było nieodpowiedzialną polityką budowaną na przekonaniach, uprawianą przez awanturników nie potrafiących zrozumieć, że zbyt wiele wymagamy oczekując od polityki, że urzeczywistni ona sens i szczęście. Karl Löwith, który był wówczas w audytorium, opowiada, jak Max Weber, na rok przed śmiercią, „blady i zmęczony, szybkim krokiem przemierzał przepelnioną salę ku mównicy”²⁷. Jego twarz, „okolona nastroszoną brodą”, przypominała mu „mroczny żar bijący z twarzy bamberskich proroków”. Wrażenie było „wstrząsające”. Max Weber, według Löwitha, zerwał „wszelkie zasłony pobożnych życzeń, a przecież każdy musiał odczuć, że w sercu ten jasny umysł nosił głęboki, poważny humanizm. Po niezli-

²⁶ *Ibidem*, s. 15.

²⁷ „blady i zmęczony...” K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, s. 17.

czonych rewolucyjnych mowach pisarzy-aktywistów słowa Webera działały niczym wybawienie”.

Jego odczyt, który wkrótce został opublikowany i wywołał burzliwą i szeroką publiczną dyskusję, zawiera trzeźwą diagnozę aktualnych wydarzeń. Na pozór chodzi w nim tylko o etos nauki, w istocie jednak Max Weber próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, jak w stalowej skorupie nowoczesnej „zracjonalizowanej” cywilizacji w ogóle można jeszcze urzeczywistnić pragnienie sensownego życia. Odpowiedź brzmi: nauka, która poprzez techniczne zastosowania całkowicie przekształca nasze codzienne życie i która w czasie wojny dowiodła, ile mieści się w niej niszczycielskiej siły – stała się naszym przeznaczeniem, jednak pozostawia nas samym sobie, gdy zadajemy pytania o sens: „Jaki jest (...) sens nauki jako zawodu i powołania, skoro rozwiały się wszystkie wcześniejsze iluzje: »droga do prawdziwego bycia«, »droga do prawdziwej sztuki«, »droga do prawdziwej natury«, »droga do prawdziwego Boga«, »droga do prawdziwego szczęścia? Najprostszą odpowiedź dał Tołstoj, mówiąc: »Nauka nie ma sensu, gdyż na jedynie ważne dla nas pytania: Co powinniśmy czynić? Jak powinniśmy żyć?, nie daje żadnej odpowiedzi«. Fakt, że nauka takiej odpowiedzi nie daje, jest niezaprzeczalny. Problemem jest tylko, w jakim sensie nie daje ona »żadnej« odpowiedzi, i czy nie może się ona przydać komuś, kto pytania stawia prawidłowo.”²⁸

Nauka może zbadać adekwatność środków do założonych celów, które ze swej strony ugruntowane są w rozstrzygnięciach co do wartości. Może też przeanalizować wewnętrzną sprzeczność i spójność z innymi rozstrzygnięciami co do wartości. Może więc wnieść pewien wkład do naszego namysłu nad nami samymi, ale nie może uwolnić nas od decyzji, jak powinniśmy żyć. To zezwolenie na osobiste rozstrzygnięcia co do wartości można odczuwać jako wyzwolenie od jakiegokolwiek skrępowania. Wtedy fakt, że nauki nie mogą podejmować rozstrzygnięć co do sensu i wartości, nie stanowiłyby problemu, lecz szansę. Tak jednak sprawy się nie mają. Nasza cywilizacja bowiem, powiada Max Weber, tak gruntownie i rozlegle wżyła się w racjonalność, że podkopała zaufanie jednostki do własnej kompetencji w podejmowaniu rozstrzygnięć. Także przy swych rozstrzygnięciach co do wartości człowiek chce mieć obiektywną pewność i bezpieczeństwo, do których przyzwyczał się w stechnicyzowanym świecie. Ten, kto jedzie tramwajem, nie musi wiedzieć, jak on funkcjonuje, może zawierzyć, że wszystko zostało dobrze »obliczone«. Jeśli jednak człowiek otoczony jest światem życia, który w tak nieskończenie wielu sprawach da się »obliczyć«, i jeśli przyzwyczał się do tego, że wprawdzie sam nie pojmuje wszystkiego dokładnie,

²⁸ „Jaki jest...” M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998, s. 126.

ale wie, że inni to pojmują – inaczej wszak nie potrafiliby wytwarzać tych cudów techniki – to będzie tej pewności i bezpieczeństwa wymagał także tam, gdzie właściwie ich wymagać nie może: na terenie rozstrzygnięć co do sensu i wartości. Zamiast korzystać z wolności, która w nich się zawiera, człowiek także tutaj domaga się naukowej obiektywności. I tak dochodzi do wysokiej koniunktury światopoglądów, które konkurują o zaufanie udając, że są nauką. Tym zajmują się „prorocy na katedrach”, jak ich nazwa Max Weber. Reagują oni na świat pozbawiony tajemnicy, odczarowany w wyniku racjonalizacji, odpowiadają produkując inną, fałszywą racjonalizację ostatniego czaru, jaki jeszcze się zachował – osobowości i jej wolności. Nie chcą zachować napięcia zachodzącego między racjonalnością a osobowością; z „przeżywania” wyczarowują pewną interpretację świata, którą można się posłużyć w sposób równie niezawodny jak tramwajem. Zamiast pozostawić tajemnicę tam, gdzie ona jeszcze zachodzi, w duszy jednostki, „prorocy na katedrach” pogrążają świat w dwuznacznym świetle umyślnego ponownego zaczarowania. Max Weber, wbrew tym tendencjom, postuluje podział na racjonalne podejście i wejście w świat z jednej strony oraz respekt wobec tajemnicy osoby z drugiej – także wówczas, gdy chętnie pozbyłaby się ona brzemienia wolności. Max Weber wymaga rzetelności. Trzeba stanąć twarzą w twarz wobec faktów, nawet jeśli są one nieprzyjemne: W świecie, który możemy racjonalnie przeniknąć i urządzić technicznie, Bóg zniknął; jeśli jeszcze istnieje, to tylko w duszy pojedynczego człowieka, który musi być gotów „na własny rachunek” ponieść „ofiary intelektu” i w Niego wierzyć. Żywa wiara, która nie jest z tego świata, fascynowała Maxa Webera tak, jak może fascynować tylko artysta albo wirtuoz. Takich ludzi nazywa on „religijnymi wirtuozami”. Wiarej jednak, która nie odróżnia się od nauki albo próbuje z nią konkurować, nazywa niebezpiecznym oszustwem. Według niego tylko wiara, która nie zaciąga u nauki oszukańczych długów, posiada w jego oczach godność i prawdę „albo w pozaświatowej domenie mistyki, albo w braterstwie bezpośrednich stosunków łączących jednostki”²⁹. Tutaj może wiać „prorocza pneuma”, należy jednak pilnować, by nigdy nie dmuchała na arenę polityczną.

Przestrogi Maxa Webera na niewiele się zdały. „Prorocy na katedrach” zareagowali oburzeniem. Jeden z nich, który zresztą dopiero chciał awansować (i z którym Martin Heidegger będzie miał do czynienia w czasie rewolucji narodowosocjalistycznej), nauczyciel w szkole powszechnej Ernst Krieck, mianował się rzecznikiem »prawicowej« krytyki Maxa Webera. Zaatakował „pozę obiektywności” i wolność od wartości, uznając je za ty-

²⁹ „albo w pozaświatowej...”, *ibidem*, s. 139.

powe przejawy dekadencji i wyraz „pozbawionego korzeni intelektualizmu”. Dostrzegał je również w nauce: naród utracił swą duszę. Dlatego Kriek domaga się „rewolucji nauki” po to, by współuczestniczyła w kształtowaniu „powszechnej religii narodowej”, która nada ludowi „moralną jedność”³⁰ i wywyższenie państwo ponad poziom li tylko przydatnej maszyny. Max Weber nie mógł już bronić się przed krytyką, zarzutami i kalumniami. Umarł w roku 1920. Nie dałby zresztą rady uporać się ze wszystkimi prorocत्वami, wizjami, zbawczymi teoriami i światopoglądami, jakie się wówczas wyłaniały. W pierwszych latach Republiki Weimarskiej bowiem piętnowanym przez Maxa Webera „prorokom na katedrach” wyrosła silna i niezależna konkurencja. Były to czasy inflacyjnych świętych, którzy na ulicach, w lasach, na targowiskach, w namiotach cyrkowych i w zadymionych salkach na zapleczach szynków chcieli zbawić Niemcy albo świat. „Zmierzch Zachodu” Oswalda Spenglera, który w owych latach rozszedł się w sześciuset tysiącach egzemplarzy, był projektem wielkiej teorii, która wybuchła tysiącami małych odprysków, interpretacji świata z ducha czasu końca i radykalnego nowego początku. Niemal każde większe miasto dysponowało jednym albo nawet kilkoma »zbawcami«. W Karlsruhe był taki, który nazywał siebie „prawirem” i obiecywał swym wyznawcom uczestnictwo w kosmicznych energiach; w Stuttgarcie grasował „syn człowieczy”, który wzywał do zbawczej wegetariańskiej wieczerzy; w Düsseldorfie nowy Chrystus głosił bliski koniec świata i nawoływał do wycofania się w góry Eifel. W Berlinie „król dusz” Ludwig Haeusser zapełniał największe sale, głosząc „najbardziej konsekwentną etykę Jezusową” w sensie pierwotnego komunizmu i propagował anarchiczną miłość, sam zaś się podawał za wodza – „jedynego gwaranta wyższego rozwoju ludu, Rzeszy i ludzkości”³¹. Niemal wszyscy prorocy i charzmatycy owych lat nastawieni są millenarystycznie i apokaliptycznie; są to pomyłeńcy rewolucyjnego wzburzenia, manifestującego się pod koniec wojny, zdeklarowani odnawiacze świata, zdziczali metafizycy i geszefciarze na targowisku ideologii i surogatów religii. Kto chciał zachować powagę, odsuwał się na dystans od tej brudnej sceny, jednakże przejścia były bardzo płynne. Odnosi się to także do sceny politycznej w wąskim sensie, gdzie mesjanizm i zbawcze teorie z prawa i z lewa obrodziły równie bujnie. W dniach monachijskiej Republiki Rad sporządzony przez Tollera i Mühsama dekret obwieszcza przekształcenie świata w „łąkę pełną kwiatów...”, na której każdy będzie mógł skubnąć swą cząstkę”³², wyzysk, wszelka hierarchia i myślenie

³⁰ Cytat za: F. K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*, München 1987, s. 320.

³¹ Por. U. Linse, *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin 1983, s. 27.

³² Por. *ibidem*.

jurystyczne uznane zostają za skasowane, a gazetom rozkazuje się, by na stronie tytułowej obok najnowszych dekretów rewolucyjnych publikowały wiersze Hölderlina i Schillera.

Gorączkowy duch owych lat we wszystkich obozach politycznych usiłował nadać sens temu, co bezsensowne. Ludzie nie byli przygotowani na odczarowanie nowoczesnego świata – czy to w polityce, czy w nauce. Duch realizmu i Realpolitik („Koalicja Weimarska”) po roku 1920 nie potrafił już zdobyć większości, a u przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych wezwanie Maxa Webera do wstrzemięźliwości światopoglądowej nie znajdowało zbyt wiele posłuchu. Eduard Spranger tak podsumował w roku 1921 protest przeciw Weberowskiej rzeczowości i rezygnacji z metafizyki: „Z wiarą (...) oczekuje młode pokolenie wewnętrznego odrodzenia (...) Młody człowiek dziś bardziej niż w jakiegokolwiek innej epoce oddycha i żyje totalnością swych duchowych organów...”³³ Istnieje „pęd ku całości”, a „zarazem tęsknota religijna: wychodzenie po omacku ze sztucznych i mechanicznych stosunków do wiecznie bijącego źródła metafizyki”.

Pierwszy wykład Heideggera po wojnie, wygłoszony w nadzwyczajnym semestrze na początku roku 1919, nosi tytuł DIE IDEE DER PHILOSOPHIE UND DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM (Idea filozofii i problem światopoglądu). Młody docent prywatny chce włączyć się do sporów epoki. We wstępnych rozważaniach nawiązuje do Maxa Webera. Podkreśla naukowy charakter filozofii, z której *osobiste stanowisko filozofa – tak jak w każdej nauce – powinno zostać wyłączone* (GA 56/57, 10)³⁴.

Lecz Heidegger nie chce pozostać przy Weberowskim rozdzielaniu poznania naukowego i sądu wartościującego, problemem jest dlań nie tyle to rozgraniczenie, co raczej sam fakt, że i jak wartościujemy oraz tworzymy światopoglądy.

Inaczej niż większość krytyków Maxa Webera, nie dąży do pojednania nauki, wartościowania i światopoglądu, po to, by sprowadzić je do jakiejś ostatecznej metafizycznej syntezy. Stawia sobie ambitny cel odkrycia dziedziny położonej przed tym rozróżnieniem. Pyta: Jak przeżywamy rzeczywistość, jeszcze zanim przyswajamy ją sobie w nastawieniu naukowym, wartościującym albo światopoglądowym? Tej nauki o nauce nie nazywa np. teorią nauki, lecz *ideał filozofii jako pranauki*. Brzmi to tak, jakby chciał kontynuować Husserlowski projekt fenomenologicznego ugruntowania

³³ Cytat za: F. Ringer, *op. cit.*, s. 328.

³⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*. (Betreuung: Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.

nauki, a więc opis struktur świadomości, z których wyrastają nauka oraz nastawienie naturalne. Ale już w tym pierwszym wykładzie widać wyraźnie, że Heidegger wykracza poza Husserla. Cytuje zasadę Husserla: *Wszystko, co dane jest w źródłowej »intuicji«, należy po prostu przyjąć (...) tak jak jest ono dane* (GA 56/57, 109), by następnie na tej podstawie dowieść, że Husserl sposoby *bycia danym* opisał tylko w odniesieniu do świadomości nastawionej teoretycznie. W rzeczywistości jednak w naszym *przeżywaniu świata otaczającego* tylko wyjątkowo jesteśmy tak nastawieni. *Najbardziej podstawowa postawa przeżywania* (GA 56/57, 110) jest zupełnie inna i w ogóle nie znalazła się jeszcze na celowniku filozofii – z wielką pewnością siebie obwieszcza młody docent, który w tym czasie uchodzi jeszcze za najbardziej obiecującego ucznia Husserla.

Przeżywanie, wręcz najbardziej podstawowa postawa przeżywania – czyż to nie jest nazwa ukrytych tajemnic, czarnego worka, z którego ostatecznie znów da się wyczarować metafizyczne skarby? Dla ówczesnych studentów, co wiemy od Karla Löwitha i Hansa-Georga Gadamera, trochę tak to brzmiało. Tego jednak, kto czegoś podobnego oczekiwał, kto gnany niepokojem światopoglądowym i metafizyczną potrzebą szukał w *przeżywaniu* nowych albo i dawnych ofert sensu, chłodny, a przecież pełen pasji, lakoniczny, a przecież posługujący się bardzo precyzyjnymi sformułowaniami Heidegger rozczarowywał. Zamiast bowiem mówić jak prorok na katedrze, wymagał on od studentów, by dokładnie uświadomili sobie *przeżywanie* tej katedry, na której stał i z której mówił. Cały jego wykład będzie krążył wokół przeżywania katedry, dlatego warto tutaj przytoczyć dłuższy passus z tego wywierającego wielkie wrażenie fenomenologicznego opisu sytuacji:

Jak zwykle przychodzą Państwo do tej sali o zwykłej godzinie i zajmują swe zwykłe miejsca. To przeżycie »widzenia swojego miejsca« mogą Państwo zachować, albo też mogą przyjąć moje nastawienie: wchodząc do sali widzę katedrę... Co »ja« widzę? Brązowe płaszczyzny, przecinające się pod prostymi kątami? Nie, widzę coś innego: skrzynię, i to większą, do której przytwierdzona jest mniejsza. Bynajmniej, widzę katedrę, z której mam mówić. Państwo widzą katedrę, z której się do Państwa mówi, z której ja już mówiłem. W czystym przeżyciu nie ma też żadnego – jak to się określa – związku fundowania, jakbym najpierw widział przecinające się brązowe płaszczyzny, które potem dane są mi jako skrzynia, jako pulpit, a następnie jako pulpit akademicki, jako katedra, przy czym tę katedralność miałbym niejako naklejać na skrzynię niczym etykietę. Wszystko to jest złą, wprowadzającą w błąd interpretacją, odejściem od czystego wpatrywania się w przeżycie. Widzę katedrę niejako za jednym zamachem; nie widzę też jej w izolacji, pulpit widzę jako ustawiony dla mnie za wysoko. Widzę leżącą na nim książkę, bezpośrednio jako przeska-

dzającą mi (...) widzę katedrę w pewnym zorientowaniu, oświetleniu, na pewnym tle (...) W przeżyciu widzenia katedry dane jest mi coś z bezpośredniego świata otaczającego. Tym czymś ze świata otaczającego nie są rzeczy wraz z ich określonym charakterem znaczenia, przedmioty, które dodatkowo ujęte są jako to a to znaczące, lecz to, co znaczące, jest czymś pierwotnym, dane jest mi bezpośrednio, bez żadnej myślowej drogi okrężnej poprzez uchwytywanie rzeczy. Gdy żyję w świecie otaczającym, wszystko i zawsze dla mnie znaczy, wszystko jest światowe, światuje (GA 56/57, 71-72).

Światuje – to pierwsze z samowolnie utworzonych przez Heideggera słów, których potem będzie tak wiele. Można tu zaobserwować, jak znajduje on wyraz, by oznaczyć proces, który zrazu wydaje się zrozumiały sam przez się, przy bliższym przyjrzeniu się wykazuje jednak złożoność, dla której nie ma jeszcze nazwy. Heidegger wynajduje ją, by oznaczyć to, czego zwykle nie poznajemy, gdyż jest za blisko nas. Faktycznie bowiem jest tak, że gdy rozważamy widzenie katedry, niepostrzeżenie prześlizgujemy się do innego porządku, który nie jest już porządkiem postrzegania. Myślimy bowiem wtedy zgodnie z wzorcem: Oto jest spostrzegające Ja, i to Ja spotyka jakieś coś, jakiś przedmiot, a następnie na tym przedmiocie Ja zauważa kolejno pewne własności. Heidegger chce teraz zwrócić uwagę na to, że w rzeczywistości rzeczy wcale nie tak nas spotykają. Jak nas spotykają w rzeczywistości, to, w przeciwieństwie do powyższego, w ogóle da się pokazać tylko wtedy, gdy tu i teraz uczynimy próbę na przykładzie, a więc np. przeżywanie katedry tutaj w sali nr 2 Uniwersytetu Fryburskiego w szary lutowy dzień roku 1919. Trzeba podjąć próbę, by nie mówić »o« aktach spostrzegania, by nie odwoływać się w zastępstwie do obiegowych teorii, lecz zamiast tego spełnić akt i równocześnie uważnie mu towarzyszyć. Trzeba więc skierować uwagę na uwagę. I wtedy będzie można powtórzyć to, o co Heideggerowi w tym kontekście chodzi i wokół czego w coraz to nowy sposób krąży, tak iż można odnieść wrażenie, że w ogóle nie rusza z miejsca. Na własną rękę możemy stwierdzić, że najpierw spostrzegamy pewien rozproszony, ale sensowny kontekst świata, a do »neutralnego« przedmiotu dochodzimy tylko w drodze abstrakcji od naturalnego aktu spostrzegania. Jeśli ten proces rozpatrujemy w zwykłym nastawieniu teoretycznym, odwracamy go: każemy mu zacząć się przy pozornie »neutralnej« rzeczy, której następnie przypisujemy własności i wstawiamy w odpowiedni wycinek kontekstu świata.

Tajemnicze pojęcie *praprzeżycia* otrzymuje ścisły sens: oznacza ono spostrzeganie takie, jak się ono faktycznie dokonuje – poza dotyczącymi go teoretycznymi opiniami. Katedra *światuje*, znaczy więc: przeżywam znaczący charakter katedry, jej funkcję, jej usytuowanie w przestrzeni, oświetlenie, drobne historyjki, które tu się rozegrały (godzinę temu stał tu ktoś inny;

przypomnienie o drodze, którą przebyłem, aby tu dotrzeć; moją złość, że oto siedzę tutaj przed katedrą i słucham, nic z tego nie rozumiejąc itd.). Katedra *światuje*, to znaczy: skupia ona w sobie cały świat, w przestrzeni i w czasie. Można to z powodzeniem wypróbować. Jeśli później przypomnimy sobie o czymś takim jak to przeżywanie katedry, to zauważymy – a od czasów Prousta świetnie nam to idzie – że wraca do nas cała sytuacja: wydobywamy katedrę, a wraz z nią nadchodzi cały świat. Proust zanurzył magdalenkę w herbacie i rozpostarło się przed nim całe uniwersum Combray. Magdalenka *światuje*.

Nie każde coś przeżywamy tak silnie *światująco*, ale każde coś cokolwiek *światuje*. Heidegger wyobraża sobie, że gdyby oto w tej sali zamknięto Murzyna z Senegalu a ten zauważył ową osobliwą drewnianą rzecz – czy nie zobaczyłby jakiejś neutralnie-niezrozumiałej, niejako nagiej rzeczy? Czy w takim przypadku w ogóle jest jeszcze tak, że zawsze najpierw widzimy to, co ma znaczenie? Jest tak również w tym przypadku, Murzyn bowiem przeżywałby to coś w znaczeniu: »Nie mogę z tym nic począć.«

Tak czy owak, na początku jest *znaczenie*, na początku *światuje*.

Do czego jednak ma służyć całe to zagłębianie się w *przeżywaniu* i w owym *światowaniu*? Najpierw do tego: Powinniśmy sobie uświadomić, co się właściwie dzieje, gdy znajdujemy się w świecie, na przykład przed katedrą. To znajdowanie się, które zawsze jest jakimś przeżywaniem, powinno samo stać się dla nas przejrzyste. Lecz Heidegger chce czegoś więcej: zamierza rzucić jaskrawe światło na to, co właściwie dzieje się, gdy przyjmujemy teoretyczne, zazwyczaj nazywane »naukowym«, nastawienie wobec świata. W tak zwanym »nastawieniu obiektywizująco-naukowym« pozwalamy, by pierwotny charakter znaczenia – to, co należy do *świata otaczającego*, przeżyciowość – zniknęły, odzieramy je z tego wszystkiego, aż zostaje tylko »naga« przedmiotowość. Dzieje się to w ten sposób, że wycofujemy także nasze przeżywające Ja i na jego miejscu stawiamy nowe, sztuczne Ja, któremu nadajemy nazwę »podmiot«, i które następnie po odpowiedniej neutralizacji przeciwstawiamy równie neutralnemu »przedmiotowi«, noszącemu teraz miano »obiekta«. W tym momencie jest już jasne, do czego Heidegger zmierza: To, co filozofia nowożytna, a wraz z nią także wywodząca się z niej nowożytna nauka, zakłada jako sytuację pierwotną, jako bezzałożeniowy początek rozważań i ostateczną pewność, tj. opozycja „podmiot – przedmiot”, bynajmniej nie jest bezzałożeniowym początkiem. Nie od tego się zaczyna. Zaczynamy raczej od tego, że w opisany *światujący* sposób przeżywając odnajdujemy się w świecie wraz z jego katedrami, magdalenkami i Murzynami z Senegalu.

Gdy przyzwyczajamy się już do owego tajemniczego *pra-* Heideggera i potrafimy sami odtworzyć jego sens (to, co za każdym razem sytuacyjnie

początkowe), to zrozumiemy też, dlaczego Heidegger mówi o *praintencji przeżywanego życia*, którą należy odkryć pod sztucznym i tylko rzekomo początkowym przeciwstawieniem podmiot – przedmiot. Chce, jak mówi, wnieść sprzeciw wobec *nieuprawomocnionego absolutyzowania tego, co teoretyczne* (o co obwinia także Husserla). Owo *głęboko wżarte upieranie się przy tym, co teoretyczne (...) stanowi wielką przeszkodę (...) utrudniającą objęcie wzrokiem dziedziny, w której panuje przeżywanie świata otaczającego* (GA 56/57, 88). Mówi w agresywnym tonie o procesie *postępującego niszczącego zakażenia teoretycznością tego, co należy do świata otaczającego* (GA 56/57, 89) i także na to znajduje nową nazwę: *odżywianie*. Nastawienie teoretyczne, jakkolwiek jest użyteczne i jakkolwiek także należy do repertuaru naszych naturalnych postaw wobec świata, jest *odżywające*; później Heidegger będzie się tu również posługiwał przejętym od Georga Lukácsa pojęciem *urzeczowienie*. W wykładzie mówi: *Rzeczowość opisuje źródłową sferę, która została wydestylowana ze świata otaczającego. To, że »światuje«, zostało w niej już wygaszone. Rzecz jest już tylko tu obecna jako taka, tzn. jest realna (...) To, co ma znaczenie, zostało z niej od-interpretowane, tak że została tylko ta resztką: bycie realną. Przeżywanie świata otaczającego zostało od-żyte, tak że została tylko ta resztką: poznawanie czegoś realnego jako takiego. Historyczne Ja zostało od-historycznione, tak że została tylko ta resztką specyficznej podmiotowości będąca korelatem rzeczowości...* (GA 56/57, 91).

Poprzez takie nastawienie teoretyczne ludzie już od dawna zaczęli zmieniać życie, życie własne i życie przyrody, co wprawdzie przynosi korzyści, ale także jest niebezpieczne. I było to możliwe tylko dzięki temu, że życie zostało *odżyte*, jak mówi Heidegger, albo „odczarowane”, jak mówi Max Weber.

Max Weber jako jedyną »transcendencję« wobec tego odczarowanego świata racjonalności pozostawił sprywatyzowaną i nie dającą się już dalej zrjonalizować dziedzinę osobistych „rozstrzygnięć co do wartości”. Z tego prywatnego azylu wyrastają potem światopoglądy, którym nie można nic zarzucić, dopóki nie aspirują one do prestiżu naukowości.

Heideggerowska krytyka *irracjonalności* jest jeszcze bardziej nieprzejednana. To, co nauki nazywają »irracjonalnym«, w rzeczywistości jest nazwą resztki przeżyć w ślepej plamce nastawienia teoretycznego. *W teorii sam wychodzę od przeżywania (...), z którym nie wiadomo, co począć i dla którego wynaleziono oto wygodną nazwę irracjonalności* (GA 56/57, 117).

Ta irracjonalność staje się następnie »przedmiotem«, z którym, właśnie dlatego, że jest tak »mroczny«, można zrobić wszystko: piwniczkę do chałupniczego sporządzania światopoglądów, opokę dla nowych proroków, mroczny obiekt metafizycznego pożądania, miejsce schronienia dla nocnych

ciem, które z niewysłowionego przeżywania fabrykują swe niesłychane teorie. Taka irracjonalna psychika może na przykład przybrać postać psychohydraulicznej maszynerii albo mieszczkańskiego domu z jego suteroną (*id*), piętrem (*ego*) i poddaszem (*superego*), albo też morskiego landszaftu z bezkresnym oceanem, tamami, powodziami, zabagnieniem, osuszaniem itd. Można też obchodzić się z nią tak, jakby ktoś chciał ujeżdżać tygrysa.

Sferę irracjonalną można jednak również, jak to w widoczny sposób chce zrobić Max Weber, potraktować jako źródło sądów wartościujących. Ale czy rzeczywiście jest tak – pyta Heidegger w innym miejscu – że oto mamy przed sobą »przedmioty« – ludzi, stany rzeczy, rzeczy – które najpierw są oto jako nagie rzeczywistości (...), a potem w toku doświadczenia przywdziewają charakter wartości, by nie chodzić nago? (GA 61, 91).

Heidegger kpi sobie i żartuje z filozofii wartości Rickerta – pod którego wpływem znajdował się też Max Weber – z nakazów rzekomo wolnej od wartości nauki. Ale wręcz z zimną wściekłością mówi o tym rodzaju budującej i światopoglądowej metafizyki, która współlistniejąc pokojowo z resztą naszego poznania maluje nam nad głowami niebo wypełnione wartościami zwieszającymi się tam niczym owoce na drzewie; metafizyki więc, która próbuje być pociechą i kompensatą dla cierpienia z powodu odczarowanej, stalowej skorupy racjonalnego świata, i powołuje się przy tym na »wyższe« albo »głębsze« przeżywanie. To Heidegger nazywa (w wygłoszonym dwa lata później wykładzie): *powoływaniem się na niejasność jako refugium, mglistymi wyziewami nieczystych, a przy tym nadętych i unikających światła tak zwanych »odczuć świata«* (GA 61, 101).

Heidegger nie wymienia tu żadnych nazwisk, ale trzeba wiedzieć, że w swej masie literatura światopoglądowa w owych latach miała tendencję metafizyczną. To się zresztą samo narzucało. Od niesmaku bowiem, jaki wywoływała fizyka życia, najłatwiej było uciec w ten sposób, że zbaczało się ku »meta« wielkich interpretacji spekulatywnych. Martin Heidegger wzdraga się ze wstrętem, prawie każdy ze swych wykładów w tych pierwszych latach rozpoczyna od lżenia produkcji kulturalnej i niestrudzenie podkreśla, że filozofia wreszcie musi odzwyczaić się od takiego zezowania na niebo. Wymaga *zimnego spojrzenia*, wszystkie kwestie światopoglądowe można spokojnie *ochłodzić* (GA 61, 45); kto nie potrafi znieść *wtrącenia w absolutną problematyczność* (GA 61, 37), ten lepiej niech trzyma ręce z dala od filozofii.

Te anatemy są dwuznaczne. Oto profesjonalny filozof broni swego rewiru przed niezależnymi metafizykami i filozofującymi felietonistami. Jest w tym coś z owej poczciwości, którą właśnie atakuje. Ale z drugiej strony Heidegger przybiera pozę pogromcy mieszcuchów, prowokuje strażników Piękna, Dobra i Prawdy. Wszczyła rebelię wobec kultury spróchniałej

wzniosłości, fałszywego uduchowienia, wielkich słów i rzekomej głębi. Jest to, słowem, także dadaistyczne wystąpienie w filozofii.

Dadaści, w Berlinie, Zurychu i gdzie indziej, już w czasie wojny kpili z estetyzmu kręgu Stefana George'a, z patosu apelujących do Człowieka ekspresjonistów, z tradycjonalizmu wykształconych filistrów, z metafizycznych urojeń, gdyż wszystkie te idee znów się dogłębnie skompromitowały wobec rzeczywistości wojny. Prowokacja dadaistów polegała jednak przede wszystkim na tym, że na pytanie »Co chcielibyście temu wszystkiemu przeciwstawić?« odpowiadali: »Nic! Chcemy tylko tego, co i tak już jest faktem«. Dadaizm, jak głosił „Manifest dadaistyczny”, „rozrywa na strzępy wszystkie hasła etyki, kultury i uduchowienia”. To znaczy: tramwaj jest tramwajem, wojna jest wojną, profesor profesorem, latryna latryną. Ten, kto mówi, dowodzi tylko tego, że próbuje uciec przed lakoniczną tautologią bytu w rozgadaną tautologię świadomości. „Wraz z dadaizmem nowa rzeczywistość domaga się swych praw” (Manifest dadaistyczny). Tę nową rzeczywistość opuściły wszystkie dobre duchy, a jej kulturalny komfort leży w gruzach. „Słowo dada symbolizuje najbardziej pierwotny stosunek do otaczającej rzeczywistości” (Manifest). Istnieje tylko to oto (dies da), i to oto, i to oto.

Jeśli przy całej subtelności i filozoficznym akademizmie pierwszego wykładu Heideggera chcemy wyczuć w nim impuls dadaistyczny, to musimy sobie jeszcze raz uzmysłwić, że przecież Heidegger zaczyna od pytania stawianego na wysokich koturnach, mianowicie od pytania o *pranaukę, praintencję naszego życia, o zasadę wszystkich zasad*, by następnie doprowadzić oczekujących odpowiedzi studentów do mrocznej tajemnicy przeżywania katedry. Jest to pewna prowokacja – rzeczywiście w dadaistycznym guście. I odnosi się to również do następującego potem przekształcenia tego, co zwykle, w coś niezwykłego. Codziennosc dzięki takiemu uwrażliwieniu staje się czymś tajemniczym i ryzykownym. Dadaści, a przynajmniej niektórzy z nich, podobnie jak Heidegger, mimo swej obrazoburczej tendencji, czy może właśnie poprzez nią, nadal poszukiwali tego, co cudowne. Hugo Ball, po wieczorze spędzonym w zurychskim „Club Voltaire”, pisze w swym metafizycznym dzienniku „Die Flucht aus der Zeit”: „Istnieją z pewnością także inne drogi dochodzenia do cudu, także inne drogi sprzeczności”³⁵. Pozostawali oni, tak jak Heidegger, na swój sposób niejawnymi i jawnymi metafizykami.

Ów „mały czarodziej z Meßkirch”, jak wkrótce zostanie nazwany, potrafił tak filozofować o przeżywaniu katedry, że studentom, przywykłym przecież w czasie wojny do okrutnych wydarzeń, zapierało dech w piersi. Oto

³⁵ H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich 1992, s. 100.

ktoś odrzucał balast, czynił szorstki gest odsunięcia na bok wielkich słów i wyniosłych systemów, oderwanych subtelności akademickich, i zamiast tego powracał do elementarnych pytań: Co właściwie dzieje się tu i teraz, gdy przeżywam katedrę? To odwrócenie kierunku spojrzenia pokrewne jest temu, które kultywowano w niemieckiej literaturze ruin w okresie po 1945 roku: „rozbijcie swe pieśni / spalcie swe wiersze / mówcie bez ogródek / co musicie” (Schnurre) albo „to jest moja czapka,/ to jest moje palto,/ tu jest moja brzytwa / w lnianym woreczku” (Eich).

Heideggerowski powrót do marginaliów był polemicznym i prowokującym ciosem wymierzonym w rozplenioną także w filozofii gotowość do spełniania oszustw kredytowych i wystawiania weksli płatnych w przyszłości, nad którą przecież nikt nie panuje. Poślanie współzawarte w Heideggerowskiej wstrzeźliwości brzmi: Nie ma już w filozofii wzgórza pozwalającego ogarnąć wzrokiem całe pole, wystarczająco dużo zajęcia nastrecza nam adekwatne pojęcie tego, co się bezpośrednio dzieje. Wiele lat później Heidegger opisał ten zwrot w sposób nieco bardziej namaszczonej jako powrót *ku w owej bliskości, którą stale przekraczamy w pośpiechu, i która zawsze nas zaskakuje, gdy tylko ją dojrzymy* (UNTERWEGS ZUR SPRACHE GA 12, 94).

Zdumiewające jest już to, jak Heidegger potrafi przykuć do tej *bliskości* przeżywania *świata otaczającego*. Wprawdzie ówczesnych studentów myślenie to musiało wciągać tak samo jak nas dzisiaj, ale potem przychodzi moment, gdy człowiek ze zdziwieniem przeciera oczy i zadaje sobie pytanie: Coś w tym było, ale co mnie obchodzi przeżywanie katedry? Karl Jaspers to doświadczenie z Heideggerowskim filozofowaniem precyzyjnie sformułował w swych notatkach dotyczących Heideggera, które gromadził od lat dwudziestych i które w momencie jego śmierci wciąż jeszcze leżały w zasięgu ręki na biurku: „Pośród współczesnych myślicieli najbardziej pobudzający, wspaniały, zmuszający do uległości, tajemniczy – ale potem zostawiający z pustymi rękami”.

Rzeczywiście przeżywanie *świata otaczającego*, tak jak Heidegger je naszkicował w tym wykładzie, kryje w sobie pustą tajemnicę. Heidegger pokazuje, jak zazwyczaj nie potrafimy sobie uprzystępnic bogactwa bezpośredniego przeżywania. Ale gdy teraz trzeba to bogactwo określić i opisać, to wtedy nie zostaje prawie nic – poza paroma, jak się wydaje, trywializmami.

Lecz Heidegger nie chce przecież zgłębiać istoty katedry, a tylko zademonstrować na tym przykładzie pewne dające się powtórzyć na własną rękę uwrażliwienie, o którym utrzymuje, że, po pierwsze, ma ono być czymś dla filozofowania fundamentalnym, a po drugie, że zwykle (i odnosi się to do całej tradycji filozoficznej) *przekraczamy je w pośpiechu*. Rzeczywiste filozofowanie wymaga, by umieć wprawić się w takie nastawienie, w takie

uwrażliwienie – obojętne, wobec jakich »przedmiotów« i sytuacji. Chodzi o metodę, ale jest to metoda paradoksalna. Polega ona na tym, by wyłączyć pozostałe metody podejścia teoretycznego i opisać sytuację tak, jak jest ona »dana«, jeszcze zanim uczynię ją tematem badań albo refleksji. Także w wyrażeniu »dana« tkwi już nazbyt wiele teoretyczności. W sytuacji bowiem nie mówię sobie, że sytuacja jest mi »dana«, lecz jestem w sytuacji, a gdy już całkiem w niej jestem, to nie ma tam też żadnego »Ja«, które by się tej sytuacji przeciwstawiało. Świadomość Ja jest już pewnym refleksem. Spostrzeganie i przeżywanie nie rozpoczynają się od »Ja«; »Ja« występuje dopiero wtedy, gdy w przeżywaniu pojawia się pewna rysa. Tracę bezpośrednie wycucie sytuacji; wtedy coś się rozstępuje. Albo, by powiedzieć to odwołując się do innego obrazu: patrzę przez szklaną szybę na przedmioty; siebie samego widzę dopiero wtedy, gdy szyba przestała być doskonale przejrzysta i odbija promienie. Heidegger dąży do uwrażliwienia bezpośrednio uchwytującego pograżenie się w sytuacji. Chodzi o coś pośredniego między ekspresyjnym wyrazem przeżywanej sytuacji z jednej strony, a dystansującym się, uprzedmiotawiającym, ukierunkowanym abstrakcyjnie mówieniem o tym z drugiej. Chodzi o samoprzejrzystość życia we wszystkich jego chwilach.

Ale po cóż ta samoprzejrzystość?

Otóż, po pierwsze, po to, byśmy uświadomili sobie, co tracimy w nastawieniu teoretycznym. W tej mierze intencja Heideggera jest jasna. Ale w dręczącej intensywności jego filozofowania istnieje pewna swoista nadwyżka – i to właśnie ona sprawia, że myślenie to jest tak fascynujące, już w tym wczesnym okresie. Nadwyżka ta zawiera się w pytaniu, którego teraz jeszcze *explicite* nie stawia, ale później będzie powtarzał wręcz rytualnie: w pytaniu o bycie. Heidegger zagłębia się w przeżywaniu, aby wysledzić nasze »bycie w sytuacjach«, i jeśli nawet dopiero poszukuje języka dla tego bycia, to przecież dobrze wie, że zarówno w teoriach naukowych, jak i w wielkich freskach światopoglądów z reguły się z nim mijamy.

Nadwyżka intencji kieruje się ku »byciu«. Cóż jednak sprawia, że jest to nadwyżka?

Jest tak, ponieważ intencja ta zmierza nie tylko ku adekwatnemu do rzeczy poznaniu sytuacji przeżyciowej, ale także ku pewnej adekwatności do bycia, która więcej ma wspólnego z udanym życiem niż z czystym poznaniem. Heidegger tak usilnie zabiega o samoprzejrzystość przeżywanej chwili, jakby tkwiła w tym jakaś obietnica, niemal przyrzeczenie. Ukryte jest to u niego pod omówieniami, chłodem, także akademickością, ale przecież przebłyskuje wystarczająco często. Raz nazywa odtworzoną samoprzejrzystość sytuacji życiowej po prostu *sympatią z życiem* (GA 56/57,

110), kiedy indziej tak opisuje punkt, w którym trzeba się zdecydować, czy chce się teorii, czy przejrzystości: *Stoimy na metodycznych rozstajach, które decydują o życiu i śmierci filozofii w ogóle, nad przepaścią: albo pójdziemy ku niczemu, tj. ku absolutnej rzeczowości, albo też uda nam się skok do innego świata, a dokładniej, w ogóle dopiero do świata.* (GA 56/57, 63).

„Pozostawia z pustymi rękami”, mówi Jaspers. Rzeczywiście, pozostaje nadwyżka intencji, z którą nie wiadomo, co począć. Może powiodło się ćwiczenie o niezwykłej intensywności, świetlistej obecności duchowej – ale czy nie obiecywaliśmy sobie czegoś więcej, czy Heidegger nie obiecywał nam tu czegoś więcej, i czy nie obiecywał czegoś więcej również sam sobie?

Przypominam o zdaniach, które Heidegger w tym samym okresie pisał do Elisabeth Blochmann: *Nowe życie, którego chcemy, albo które chce w nas, zrezygnowało z tego, by miało być uniwersalne, tj. nieprawdziwe i płaskie (powierzchowne) – jego bogactwem jest pierwotność – nie wymyślone konstrukcje, lecz oczywistość totalnej intuicji* (1. 5. 1919). W tym liście mowa jest też o charakterze łaski i tajemnicy wszelkiego życia, oraz o tym, że musimy mieć czekać na natężoną intensywność sensownego życia.

W tym samym roku ukazuje się dzieło, które we frapującej zgodności z intencjami Heideggera również podejmuje próbę wyśledzenia wiele obiecującego bycia w „mroku przeżywanej chwili”. Chodzi o jedną z największych ksiązek filozoficznych naszego stulecia: „Geist der Utopie” (Duch utopii) Ernsta Blocha. Książka ta, ekspresjonistyczna w stylu i uskrzydłona jasną gnozą, a przy tym namiętnie poszukująca obrazów i w obrazach rozkochana, rozpoczyna się od słów: „Za blisko – (...) gdy żyjemy, nie widzimy, płynie z życiem. Co więc się w nim działo, czym właściwie w nim byliśmy – to nie może być tożsame z tym, co potrafimy przeżyć. Nie jest to to, czym jesteśmy, a już zupełnie nie jest to to, co myślimy”. Bloch w nadmiarze posiada to, czego Heideggerowi brakuje: duchową wyobraźnię udostępniającą „mrok przeżywanej chwili”. Ponadto filozoficzny outsider Bloch ma tę niezależność, której Heideggerowi nie staje – choć występuje w sposób niekonwencjonalny, wciąż jeszcze jest związany dyscypliną szkoły fenomenologicznej. Bloch mówi bez ogródek: Oświetlenie mroku przeżywanej chwili wymaga „posuniętego do ostatecznych granic filozoficznego liryzmu”³⁶.

Oto próbka. Bloch opisuje przeżywanie stojącego przed nim dzbanka, który chce nam ukazać:

„Trudno zgłębić, jak ten dzbanek wygląda w mrocznym, przestronnym brzuchu. Chciałoby się to wiedzieć. Powraca uporczywe, ciekawskie pytanie dziecka. Dzbanek bowiem wiele ma wspólnego z dzieckiem (...) Kto

³⁶ E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M. 1978, s. 245.

wystarczająco długo przygląda się staremu dzbankowi, ten unosi z sobą jego barwę i kształt. Nie staję się wraz z każdą kałużą szary i nie skręcam wraz z każdą szyną tramwajową, gdy ta skręca na rogu. Mogę jednak przybrać kształt dzbana, oto widzę, jak brązowieję, w osobliwy sposób rosnę, staję się niczym jakaś nordycka amfora, i dzieje się to nie w jakimś naśladowaniu czy w prostym wczuwaniu się, lecz tak, że wzbogacam się o jakąś cząstkę siebie, staję się bardziej obecny, bardziej sobą, dzięki temu tworowi, w którym oto uczestniczę (...) Wszystko, co kiedykolwiek w ten sposób stało się dla mnie czułe i nieodzowne, wiedzie własne życie, sięga w obcy, nowy obszar, i wraz z nami powraca stamtąd, gdzie żyjąc nie moglibyśmy przebywać, uformowane, przystrojone pewnym, choćby i słabym, znakiem, odciskiem naszej jaźni. Także tutaj czujemy się niczym w długim, rozświetlonym słońcem korytarzu, z drzwiami na końcu, tak jak wobec dzieła sztuki³⁷.

Dlaczego nie można by na przeżyciu dzbana pokazać, jakie to jest nasze bycie? Heidegger w jednym ze swych późniejszych tekstów także będzie się zmagał z dzbanem. Ale przeżyciu katedry z wczesnego wykładu brak jeszcze tej pełni bycia, której, podobnie jak młody Bloch, szuka.

Jednakże Heideggerowi nie chodzi tylko o tę pełnię, lecz w większym jeszcze stopniu o inną tajemnicę: zdumienie wobec »nagiego« że. Że w ogóle coś jest.

Odniesienie zachodzące między bezpośrednim przeżywaniem a jego uprzedmiotowieniem Heidegger scharakteryzował jako proces *odżywiania*: Jedność sytuacji rozpada się, przeżywanie staje się samospostrzeganiem podmiotu przeciwstawianego obiektom. Człowiek wypada z bezpośredniego bycia i odnajduje się jako ktoś, kto ma »przedmioty«, a pośród nich także siebie samego jako pewien przedmiot nazywany podmiotem. Obiekty te, w tym również podmiot, można następnie przeszukiwać co do ich dalszych cech, powiązań, związków przyczynowych itd., można je określać analitycznie, a w końcu także wartościować. W tym wtórnym procesie zneutralizowane »obiekty« znów zostają wbudowane w kontekst świata albo, jak mówi Heidegger, nałożona zostaje na nie pewna szata, by nie stały nagię.

Ta teoretyczna konstytucja świata zbiega się w pewnym punkcie. To, o co tutaj chodzi, Heidegger znów demonstruje na przykładzie swego zanurzonego w otaczającym świecie przeżywania katedry. W nastawieniu teoretycznym mogę tę katedrę analizować, jak następuje: *Jest ona brązowa; brąz jest barwą, barwa jest daną wrażeniową; dana wrażeniowa jest rezultatem procesów fizycznych albo fizjologicznych; procesy fizyczne stanowią pierwotną przyczynę; ta przyczyna, która jest czymś obiektywnym, to określona liczba*

³⁷ *Ibidem*, s. 19.

drgań eteru; jądra eteru rozpadają się na proste elementy powiązane przez elementarne prawa; te elementy są czymś ostatecznym; elementy są czymś w ogóle (GA 56/57, 113).

Na tej drodze dochodzi się do *czegoś w ogóle* jako swego rodzaju jądra albo istoty rzeczy. To rzekome jądro pozwala spojrzeć na całą powyższą hierarchię jako na jedynie hierarchiczny układ zjawisk. Brązowa katedra nie jest tym, jako co się pojawia. Wprawdzie nie jest niczym, ale nie jest też tym Czymś, jako co się pojawia. To ujęcie pozwala Heideggerowi twierdzić, że w nowoczesnym przyrodniczym obrazie świata wciąż żyje antyczna filozofia natury, zgodnie z którą atomy (czy nawet cząsteczki subatomowe) są „właściwym bytem”³⁸.

Heidegger pokazuje, że przy tej analitycznej redukcji zagadka, że w ogóle coś jest, przesunięta zostaje do mikrokosmosu stosunków subatomowych (równie dobrze zresztą można by ją przesunąć do makrokosmosu całości wszechświata), ale przeocza się przy tym, jak ta zagadka Czegoś utrzymuje się na każdym szczeblu redukcji, gdyż barwa tak samo jest już pewnym »czymś« jak dana wrażeniowa, drgania eteru, jądra itd. W odróżnieniu od tamtego Czegoś, które nauka pozostawia na końcu swych redukcji, Heidegger owo »coś« objawiające swą zdumiewającą prezencję w każdym punkcie przeżywania nazywa *czymś przedświatowym* (GA 56/57, 102). Nie ulega wątpliwości, że Heidegger wyrażenie to dobrał jako komplementarne do Nietzscheańskiego „zaświata”, mającego scharakteryzować ową ciekawość przenikającą »zjawiska« jako rzekomo pozbawione substancji, aby osiągnąć »istotę«, położoną za nimi, pod nimi czy też ponad nimi. Tym zdumiewającym »czymś«, które Heidegger ma na myśli i które nazywa *przedświatowym*, jest uprzytamnianie sobie owego cudu, że w ogóle coś jest. Zdumienie tym czymś może towarzyszyć dowolnemu przeżyciu. Wyrażenie *przedświatowe* opisujące owo zdumienie dlatego też jest szczęśliwie dobrane, że pobrzmiwa w nim samo to zdumienie, jakby człowiek odnajdywał się w świecie jako ktoś, kto dopiero co nań przyszedł. I tak na końcu wykładu znów przypomina się początek. Na początku Heidegger swą próbę doprowadzenia przeżywania do fenomenologicznej samoprzejrzystości nazwał *skokiem do innego świata, a dokładniej, w ogóle dopiero do świata* (GA 56/57, 63).

To pierwotne doświadczenie zdumienia jest dla Heideggera dokładnym przeciwieństwem teoretycznego *odżywiania*. Nie oznacza ono *absolutnego przerwania odniesienia do życia, odprężenia tego, co zostało odżyte, teoretycznego ustalenia i zamrożenia czegoś przeżywanego, lecz stanowi wskaźnik najwyższej potencjalności życia. Jest fenomenem podstawowym,*

³⁸ W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, s. 10.

który wydarza się właśnie w momentach szczególnie intensywnego przeżywania (GA 56/57, 115). Lecz gdy się wydarza, choćby i rzadko, to za każdym razem powiązany jest ze stwierdzeniem, że jest czymś latentnie zawsze już współobecnym, choć zakrytym, gdyż z reguły wzywamy się trwale (festleben) w nasze odniesienia życiowe, bez żadnego zdystansowania albo właśnie z odżywającym zdystansowaniem nastawienia teoretycznego. Co do tego nie ma wątpliwości: chodzi tu o fenomenologiczne rozjaśnienie doświadczenia, które w swej prostocie jest zarazem doświadczeniem mistycznym, zakładając, że w celu scharakteryzowania mistyki wybierzemy osobliwe zdanie Wilhelma Wundta: „Dla mistyki zawsze swoiste jest to, że pojęcie próbuje ona przekształcić z powrotem w naoczność.”³⁹ Oglądając naocznie katedrę, mogę uprzytomnić sobie ten cud, że jestem i jest cały świat, który jest mi dany.

W zdumieniu zagadkowym »Że w ogóle coś jest« żyje pytanie, którego nie da się ukończyć żadną możliwą odpowiedzią, każda bowiem odpowiedź, która owo »Że« wyjaśnia przez pewne »dlaczego«, popada przecież w nieskończony regres: do każdego »dlaczego« można dopisać następne »dlaczego«. A ponieważ nie jest możliwa żadna odpowiedź, to również to, czego dotyczy pytanie w zagadce »Że«, właściwie nie da się sformułować. Dlatego Ernst Bloch, który również pracował nad pokrewnym problemem, nazwał to zdumienie „postacią niekonstruowalnego pytania”. I był na tyle mądry, że w decydujących momentach, gdy chodziło o to, by samo zdumienie uczynić czymś, co można na własną rękę powtórzyć i przeżyć, oddawał głos poetom. W „Spuren” cytuje zadziwiający passus z „Pana” Knuta Hamsuna:

„Proszę o tym pomyśleć. Czasami widuję niebieską muchę. Tak, wszystko to brzmi jak błahostka, nie wiem doprawdy, czy pani mnie rozumie«. – »Tak, tak, rozumiem«. – »No dobrze. A czasami patrzę na trawę i możliwe, że trawa patrzy też na mnie; kto to może wiedzieć? Patrzę na jedno sterczące źdźbło trawy i widzę, że leciutko drży – to również, jak sądzę, nie jest bez znaczenia. I myślę wtedy, stoi tu sobie oto źdźbło trawy i drży. A kiedy patrzę na sosnę, to myślę sobie, że może i ona ma jakąś gałąź, nad którą warto by się zastanowić. Niekiedy spotykam w górach ludzi, tak też się zdarza...« – »No tak«, westchnęła w końcu i wyprostowała się. Spadły pierwsze krople deszczu. »Pada«, stwierdziłem. »No właśnie, pada, kto by pomyślał«, rzekła, i poszła sobie”⁴⁰.

Tłumaczenie: Kamila Najdek, Janusz Sidorek

³⁹ W. Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, Leipzig 1914, s. 147.

⁴⁰ E. Bloch, *Spuren*, Frankfurt a.M. 1964, s. 284, tu cytat za: K. Hamsun, *Pan*, przeł. C. Kędzierski, Poznań 1959, s. 25 n.

EIN MEISTER AUS DEUTSCHLAND

KAMILA NAJDEK – dr hab., zatrudniona w Instytucie Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się estetyką i teorią literatury, w tym głównie zagadnieniami retoryki tekstów. Autorka m.in. książki *Cytat jako figura myśli. Z retoryki filozoficznej Hamanna i Waltera Benjamina*. Obecnie pracuje nad problematyką dialogu i dialogiczności.

KAMILA NAJDEK – Ph.D., Associate Professor at the Institute of German Studies at University of Warsaw. Major fields of interest: aesthetics and theory of literature, with special attention given to rhetoric. Author of the book (inter alia) *Cytat jako figura myśli. Z retoryki filozoficznej Hamanna i Waltera Benjamina*. She is currently focusing on the topic of dialogue and dialogueness.

JANUSZ SIDOREK – dr hab., profesor w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: historia filozofii XIX i XX wieku, fenomenologia. Tłumacz i komentator dzieł Edmunda Husserla i współczesnych niemieckich filozofów.

JANUSZ SIDOREK – Ph.D., professor at the Warsaw School of Economics. Research interests: history of philosophy of the 19th and 20th centuries, phenomenology. Translator and commentator of works by Edmund Husserl and contemporary German philosophers.