

Teksty Drugie 2005, 4, s. 9-28



# **Język przestrzeni u Heideggera (cz.1)**

Hanna Buczyńska-Garewicz

## Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ

### Język przestrzeni u Heideggera (cz. I)<sup>1</sup>

Heidegger wcześniej niż Husserl zarysował koncepcję pregeometrycznego sensu przestrzeni. Kwestia źródłowego doświadczenia przestrzeni, a także metaforyka przestrzenna, grają istotną rolę w jego myśleniu. Z jednej strony przestrzenność zostaje związana ze sposobem bycia człowieka, dokonuje się to głównie w *Sein und Zeit*, z drugiej zaś, na ogół w późnych pracach, określenia przestrzenne nabierają siły eksplikacyjnej w analizach sensu bycia. U Heideggera stale przeplatają się dwie tematyżacje: egzystencjalna tematyżacja przestrzeni i przestrzenna tematyżacja bycia. Nie pozostają one jednak w sprzeczności, lecz uzupełniają się wzajemnie.

Istotny początek fenomenologicznych rozważań o przestrzeni znajdujemy u Heideggera w *Byciu i czasie* z 1927 roku. Dokonuje się tam przede wszystkim zasadnicza polemika z Kartezjańskim pojęciem rozciągłości, a także wstępne określenie pierwotnej przestrzenności człowieka. Przednaukowo przestrzeń jest spotykana przez jestestwo dzięki ludzkiemu sposobowi bycia w świecie, określanemu jako „troska” (*cura*). Terminu „troska” nie należy rozumieć psychologicznie, nie oznacza on stanu emocjonalnego, lecz jest określeniem sposobu istnienia takiego bytu, w którym możliwość dominuje nad rzeczywistością, lub mówiąc ściślej: którego rzeczywistością jest możliwość. „Troska” jest więc terminem ontologicznym. Trosce odpowiada rozważny (*umsichtig*) charakter obcowania człowieka ze światem. W tym rozważnym obcowaniu mają swój początek znaczenia rzeczy oraz określenia miejsc, w których się one znajdują. Otaczający świat (*Umwelt*) jest zawsze światem rozumianym, a badanie sensów i miejsc rzeczy składających się na świat można nazwać hermeneutyką przestrzeni. W ten sposób analiza egzystencjalna ukazała nowy, hermeneutyczny, obszar filozofii przestrzeni.

---

<sup>1/</sup> Tekst jest fragmentem przygotowywanej książki o fenomenologii przestrzeni.

## I. Refutacja Kartezjusza

Heidegger otwiera kwestię przestrzeni wprowadzając jako naczelne pojęcie „bycie-w-świecie”. Ani jednak „bycie-w” nie odnosi do jakiegś określonej przestrzeni, ani „świat” nie oznacza zewnętrznej rozciągłości.

Człowiek jest *in-der-Welt-Sein*. Pojęcie to implikuje radykalne odrzucenie Kartezjańskiego dualizmu dwóch substancji: myślącej i rozciągłej. Człowiek nie jest ani jednym, ani drugim, lecz swoistą jednością, która poprzedza wszelkie możliwe rozdzielenie świadomości i ciała. „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia świadomie odnosi”<sup>2</sup>. Człowiek jest tu określany nie poprzez dwie substancje, lecz poprzez rozumienie istnienia; rozumienie staje się jego sposobem bycia.

Rozumienie łączy człowieka ze światem. Człowiek zawsze odnajduje się w świecie, wobec tego jego rozumienie bycia nie ogranicza się do siebie samego, lecz wykracza ku światu. Nie jest możliwe rozumienie własnego istnienia bez uchwycenia istnienia otaczającego świata. Świadomość bycia obejmuje w sposób konieczny obie rzeczy: człowieka i świat razem. To właśnie jako bycie przytomne człowiek jest „bytem-w-świecie”.

Heidegger określając człowieka jako *in-der-Welt-Sein* zaczyna swe rozważania od odrzucenia sensu przestrzennego formuły „bycia-w”. Pojęcie przestrzeni pojawia się więc tu już na samym początku, jeszcze przed wyjaśnieniem, czym jest pierwotna przestrzenność i jak z niej wyrasta abstrakcyjne pojęcie przestrzeni. Pierwotnie pojawia się więc w rozważaniach Heideggera tradycyjne rozumienie przestrzeni, zgodne z Kartezjańską koncepcją substancji rozciągłej i pojęciem ciała. Heidegger jednak podkreśla, że w jego formule „bycia-w” człowiek nie jest pojmowany jako pewne ciało rozciągle i usytuowane w określony sposób wobec innych ciał, nie chodzi tu o byt mający swoje miejsce w jakimś innym bycie, stanowiącym swoiste dla niego pomieszczenie. Innymi słowy, Heidegger zaczyna swą analizę ludzkiego bycia-w-świecie od odrzucenia koncepcji człowieka i świata jako bytów określanych przez ich rozciągłość. Stosunek człowieka do świata nie da się, wedle niego, ująć jako relacja między dwoma ciałami, z których jedno zawiera się w drugim. Człowiek nie jest w świecie jak woda w dzbanie. Jest więc jasne, że formuła „bycie-w-świecie” nie mówi o przestrzennej relacji ciał. „«Bycie-w» nie oznacza bynajmniej przestrzennego przebywania czegoś obecnego w czymś obecnym, podobnie jak «w» wcale nie oznacza jakiegś przestrzennej relacji”<sup>3</sup>.

Kategorie, potocznie rozumiane jako przestrzenne, są zatem używane tutaj przez Heideggera w innym sensie, nabierają – w miejsce przestrzennego – nowego znaczenia egzystencjalnego. „W”, zamiast określać położenie dwóch ciał względem siebie, ma wskazywać na nierozdzielne współistnienie człowieka i świata. Język przestrzeni jest więc użyty tutaj metaforycznie, choć metaforycznie w sensie

<sup>2/</sup> M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 68.

<sup>3/</sup> Tamże, s. 70.

negatywnym: mówimy w terminach przestrzennych o czymś nieprzestrzennym (egzystencjalnym), żeby podkreślić w ten sposób nieprzestrzenny sens relacji „bycia-w”. Kategorie przestrzenne wspomagają więc język egzystencjalny, gdyż są jak gdyby bardziej oczywiste czy lepiej przyswojone, można się do nich odwołać w celu lepszej prezentacji kwestii ontologicznych. Nowe ujęcie egzystencjalne, niemające jeszcze własnego języka, używa języka przestrzeni, aby podkreślić szczególność i nieredukowalność kwestii egzystencjalnych do przestrzennych. Jest to przestrzenna tematyzacja bycia.

Heidegger zresztą także odwołuje się do innego, nieprzestrzennego sensu czy użycia przyminka „w”. Aby podkreślić, że zwrot „bycie-w-świecie” nie oznacza przestrzennego przebywania w pomieszczeniu (jak woda w dzbanie), wyprowadza także „w” etymologicznie z zamieszkiwania (*inman-*, *wohnen*, *habitare*), a nie tylko ze znajdowania się wewnątrz czegoś innego. W ten też sposób, już na początku jego rozważań, zarysowuje się nowy sposób mówienia o przestrzeni, który stanie się dlań dalej językiem pierwotnego sensu przestrzenności. Jest to egzystencjalny sens „posiadania domu” czy „bycia u siebie”, który wyraża szczególną relację zażyłego współistnienia. Jestestwo jest w świecie u siebie, a światem z kolei jest to, co stanowi domostwo człowieka. Tu już mamy nowy, właściwy sens bycia człowieka w świecie, jako stanu zamieszkiwania czy przyswajania pokonującej obcość. Język zamieszkiwania, bycia u siebie, czy bliskości okazuje się także językiem źródłowej przestrzenności: takie są właśnie wedle Heideggera najwcześniejsze pojęcia wyrażające doświadczenie przestrzenności. Jest to źródłowa przestrzenność, czyli taka, jakiej doznaje człowiek w swoim życiu. Tak więc w tym wypadku, odwrotnie niż poprzednio, nie tyle język przestrzeni używany jest metaforycznie, aby mówić nim o byciu, lecz język bycia (być u siebie, zamieszkiwać w domu) służy do mówienia o przestrzeni. Język bycia staje się językiem wyrażania pierwotnego sensu doświadczenia przestrzenności: człowiek, zamieszkując u siebie, wśród przyswojonych, dobrze znanych, rzeczy, konstytuuje domostwo stanowiące jego przestrzeń. Następuje tu zatem egzystencjalna tematyzacja przestrzeni.

Znamienne w myśleniu Heideggera jest współistnienie obu tematyzacji: z jednej strony występuje u niego egzystencjalna tematyzacja przestrzeni, gdy terminy egzystencjalne używane są dla wyrażenia doświadczenia przestrzennego, czyli gdy „pierwsze” kategorie przestrzenności zaczerpnięte zostają z dziedziny sposobu bytowania człowieka w świecie, z drugiej zaś strony, występuje przestrzenna tematyzacja bycia, gdy terminy przestrzenne służą objaśnianiu i rozświetlaniu kwestii ontologicznych, czyli gdy mówi się o byciu w języku relacji przestrzennych. Nie ma w tym sprzeczności. Można natomiast mówić o kole hermeneutycznym, czy też o wzajemnym wyjaśnianiu się pewnych pojęć w procesie analizy, które pozwala na uniknięcie odwoływania się do definicji, zawsze zatrzymującej i petryfikującej myśl. Taka kolistość jest znamionym rysem wielu rozważań Heideggera.

Wprowadzony przez Heideggera sposób rozumienia formuły „bycia-w” rzutu-je, z jednej strony, na swoiste rozumienie człowieka, co pokazaliśmy powyżej, z dru-

giej zaś w sposób specyficzny określa sens świata, w którym człowiek przebywa. Świat ma tu zawsze sens korelatu wobec czegoś pierwszego, dla którego jest drugim, czyli jest zawsze światem dla kogoś, światem ze względu na człowieka. Heidegger, aby podkreślić ową relacjonalność świata, używa określenia „światowość świata”. „Światowość świata” wskazuje na to, że przez świat rozumie się nie jakiś byt absolutny, oderwany od człowieka, lecz właśnie ten świat, w którym człowiek jest „w”, czyli świat człowieka. „Światowość świata” podkreśla, że jest ktoś, dla kogo ten świat jest światem<sup>4</sup>. Jest to świat w takiej mierze, w jakiej jest on otoczeniem człowieka, w jakiej człowiek ujmuje go rozważnie (*umsichtig*), czyli w trosce, jako pewną otaczającą go całość. „Światowość świata” jest więc po prostu drugą stroną „bycia-w”. O ile człowiek jest „w”, o tyle istnieje świat stanowiący jego otoczenie. „Światowość” jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie<sup>5</sup>. A także: „«świat» oznacza ontologiczno-egzystencjalne pojęcie „światowości”<sup>6</sup>.

Heidegger, wprowadzając wstępnie kategorię „bycia-w-świecie”, wielorako podkreśla jej niezależność od konotacji przestrzennych. Ani człowiek, ani świat nie są tu pojmowane jako *res extensa*, ani też związek „w” nie jest zawieraniem się jednego bytu w innym, czyli nie ma charakteru relacji przestrzennej. Oznacza on raczej jakąś interakcję, współkształtowanie zachodzące między człowiekiem a otaczającymi go rzeczami. To współkonstytuowanie się, wzajemne określanie, leży u podstaw zarówno „światowości” jak i „jestestwa”.

Nie tylko jednak „bycie-w-świecie” nie ma konotacji przestrzennych, lecz – co więcej – jako wolne od sensu przestrzennego staje się dopiero podstawą do wyjaśnienia pochodzenia przestrzeni. Pojęcie światowości świata, dzięki temu, że nie opiera się na pojęciu przestrzeni, może rzucić nowe światło właśnie na samą przestrzeń. Albowiem to dopiero z perspektywy egzystencjalnej dostrzegalne staje się źródłowe doświadczenie przestrzenności. Analiza egzystencjalna okazuje się więc fundamentem fenomenologii przestrzeni. Ukazuje ona zarazem ściśle zespolenie tematyki przestrzennej z egzystencjalną, gdzie terminy obu często wzajemnie się zastępują i wyjaśniają. Egzystencjalna tematykacja przestrzeni prowadzi w późniejszych pracach do swoistej przestrzennej tematykacji metafizyki bycia, gdzie elementarne sensory przestrzenne, czyli pewne treści doświadczenia egzystencjalnego, służą do wyjaśniania relacji bytowych.

Heidegger jasno i zdecydowanie formułuje pogląd, że egzystencjalne pojęcie świata nie tylko nie zakłada przestrzeni, lecz jest warunkiem zrozumienia, czym jest przestrzeń i jak się ona konstytuuje.

4/ Takie rozumienie świata przez Heideggera krytykował ostro Scheler; pisał on: „w tej filozofii świat pozbawiony jest własnego sensu, własnej wartości, jest bez samodzielnej rzeczywistości wobec człowieka”. M. Scheler *Spaete Schriften, Gesammelte Werke*, Bd.9, Bern 1976, s. 295.

5/ M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 82.

6/ Tamże, s. 83.

Najbliższym światem powszedniego jestestwa jest „otoczenie”... Termin „otoczenie” zdaje się swym „o-” wskazywać na przestrzenność. To konstytutywne dla otoczenia „wokół” nie ma wszelako żadnego pierwotnie „przestrzennego” sensu. Przysługujący bezsprzecznie otoczeniu przestrzenny charakter da się rozjaśnić dopiero na podstawie struktury światowości. Odtąd przestrzenność stanie się widoczna fenomenologicznie. Ontologia jednakże usiłowała właśnie interpretować na podstawie przestrzenności bycie „świata” jako *res extensa*. Najbardziej skrajną skłonność do takiej ontologii... przejawia Kartezjusz.<sup>7</sup>

### 2. Rzecz pod ręką

„Jestestwo” – ten twór teoretyczny Heideggera – odznacza się, jak powiedzieliśmy powyżej, dwoma istotnymi właściwościami: jest bytem rozumiejącym oraz konstytuującym wokół siebie otoczenie, będące jego światem. Rozumienie i bycie-w-świecie jestestwa są nierozdzielne, co więcej – wzajemnie się warunkują. W jestestwie nie ma podziału na ciało i umysł, lecz rozumienie bycia jest właśnie sposobem istnienia. Widać to wyraźnie na przykładzie innego teoretycznego tworu Heideggera, którym jest „troska”. Wspomniano już na wstępie, że pojęcia tego nie należy psychologizować, bowiem nie jest to określenie jakiegoś stanu psychicznego. „Troska” jest pewnym rozumieniem bycia, które staje się zarazem sposobem istnienia bytu, któremu przysługuje. Jest zatem stanem egzystencjalnym, a nie mentalnym.

Te i inne twory teoretyczne Heideggera są elementami jeszcze bardziej rozbudowanego przezeń języka ontologii fundamentalnej, w którym mówi on o człowieku, o otaczającym go świecie i o życiu w tym świecie. Stworzenie języka teoretycznego, w którym mówi się o szczególności pewnego bytu, jakim jest człowiek (sięgając zarazem do pytania o sens bycia w ogóle), pozwala skoncentrować myśli na zasadniczych kwestiach egzystencjalnych oraz uniknąć wielu trywializacji, jak też nadmiernej niejednoznaczności i pomieszania problemów. Język egzystencjalny, który Heidegger tak bardzo rozbudowuje w *Byciu i czasie* służy więc jasności myślenia, a nie zaciemnianiu sprawy, jak sądzą niektórzy. Zadawanie nowych pytań, podejmowanie nowych problemów wymaga zawsze używania nowych pojęć, wolnych chociaż częściowo od dawnych konotacji. Język Heideggera jest więc ważny. Równie ważne jednak jest rozumienie faktu, że ani język, ani twory teoretyczne nie są całkowicie arbitralne, lecz odnoszą się – poza ich wewnętrznym, teoretycznym funkcjonowaniem w ramach pewnej całości myślowej – do pewnej rzeczywistości, którą w ostateczności mają uchwycić i zrozumieć. Rzeczywistością tą, najogólniej rzecz biorąc, jest człowiek i jego życie w świecie. Rzeczywistość ta widziana jest przez Heideggera z jednego określonego punktu widzenia: z perspektywy postawionego na nowo pytania o sens bycia. Jednakże za kunsztowną budowlą terminologiczną Heideggera kryje się życie człowieka i świat, byt skończony

<sup>7/</sup> Tamże, s. 85.

i byt wieczny, które są w pewien sposób interpretowane, a taka interpretacja nie może być całkowicie dowolna, jeśli filozof nie chce utracić wiarygodności. Dlatego błędem jest dość częste zwracanie uwagi tylko na specyfikę terminów Heideggerowskich, przy równoczesnym zapominaniu o rzeczywistości, której objaśnieniu mają służyć.

Heideggerowi właściwe jest fenomenologiczne poszukiwanie źródłowości zjawisk. Szukanie początków zawsze było obecne w jego myśleniu, choć przybierało zmienne formy. Początkowo bliskie było Husserlowskiej idei absolutnego początku (mimo pewnych zastrzeżeń wyrażonych w *Byciu i czasie*), później przyjmowało postać raczej zbliżoną do Nietzscheańskiej metody genealogicznej wolnej od absolutyzacji i traktującej źródła raczej hipotetycznie. Zawsze jednak źródło, początek, miał dla Heideggera poważną siłę eksplikacyjną. Kwestia źródłowości pojawia się wielokrotnie i wielowymiarowo w *Byciu i czasie*. Interesująca nas kwestia przestrzeni jest tu przede wszystkim poszukiwaniem sensu oryginalnej przestrzenności, ukonstytuowanej w podstawowych formach istnienia jestestwa. Innymi słowy, idzie o sens wytworzonej przez człowieka w życiu przedgeometrycznej przestrzenności, z której dopiero wtórnie wyrasta abstrakcyjne naukowe pojęcie przestrzeni. Heidegger, w różnorodnym uwikłaniu tematycznym, daje w *Byciu i czasie* odpowiedź na pytanie, które dopiero około dziesięć lat później jasno sformułował Husserl w swym artykule *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-kritisches Problem*<sup>8</sup>, czyli opisuje doświadczenie źródłowej przestrzenności poprzedzające geometrię.

Zgodnie z fenomenologiczną zasadą odnajdywania źródłowości, Heideggerowska analiza pokazuje jestestwo-będące-w-świecie w stanie jego elementarnego i początkowego istnienia, u źródeł jego bycia, innymi słowy, w jego codzienności. Jestestwo jest rozpatrywane takim, jakim jest ono na co dzień. To, do czego Husserl nawołuje w *Kryzysie*, czyli do powrotu do świata życia, istnieje już wcześniej u Heideggera w postaci analizy przeciętnej codzienności jestestwa. Pojęcie codzienności/powszedniości (*Alltaeglichkeit*) prowadzi nas ku początkowym formom egzystencji. Heidegger pisze, że analiza jestestwa ma ukazać ten byt „tak, jak z r a z u i z w y k l e (*zunaechst und zumeist*) jest w swej przeciętnej powszedniości”<sup>9</sup>. Pojęcie „codzienności” mówi więc o tym, co jest najpierwszym, wyjściowym stanem człowieka w jego egzystencji („zrazu”), ale także o tym, że ten stan jest stale obecną rzeczywistością sposobu bycia jestestwa („zwykle”). Ponadto, ta powszedniość, czyli codzienność, jest niezróżnicowana indywidualnie, jednakowa dla każdego, więc przeciętna. Nie znaczy ona jednak prymitywności, niskiego stopnia rozwoju kultury ani zwrócenia się ku życiu „ludów pierwotnych”. Jest warstwą życia zawsze obecną, na której mogą się formować inne *modi* bycia, które jednak jej nie eliminują.

8/ E. Husserl *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologi*, Husserliana VI, Beilage III. Haag 1962.

9/ M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 22.

Niezindywidualizowane jestestwo (każdy) w swej codzienności jest w określonym świecie, czyli jest w takim świecie, jaki do tej codzienności przystaje, jaki jest jej otoczeniem, jej miejscem, w którym taki przeciętnie powszedni byt przebywa. Nie jest to świat naukowego przyrodoznawstwa ani świat wytworów ducha w postaci sztuki. Jest to świat elementarnego bycia (życia)<sup>10</sup>. Ten elementarny, źródłowo pierwszy świat, w jakim przebywa w swej codzienności jestestwo, nazywa Heidegger „światem rzeczy pod ręką”<sup>11</sup>. Wszystko w tym świecie jest odbiciem praktycznej potrzeby codzienności. Świat codzienności, świat życia człowieka ma charakter przede wszystkim instrumentalny. Źródłowe istnienie rzeczy to ich pozostawanie w relacji pewnej użyteczności wobec człowieka. Przeciętne jestestwo w swej codzienności egzystuje wśród szeroko rozumianych narzędzi, wśród rzeczy, którymi dysponuje, których stale używa. Praktycznemu nastawieniu życia odpowiada instrumentalność rzeczy.

Bycie użytecznym, pod ręką, w dyspozycji człowieka (*Zuhandenheit*) jest więc źródłowym sposobem bycia świata względem człowieka/jestestwa. Nie jest to dla Heideggera jednak jedyny sposób bycia świata dla człowieka. Rozumienie jest albo potoczne, albo teoretyczne. Obok praktycznego nastawienia życia wyróżnia Heidegger także intencjonalność spostrzeżeniową, poznawczą, w której świat jawi się jako obecny, jako dany przed nami (*Vorhandenheit*). Źródłowa, czyli konstytutywna dla bycia-w-świecie jest jednak codzienność zdominowana użytecznością. Pierwotne obcowanie z rzeczami nie dokonuje się w spostrzeżeniu zmysłowym, chwytającym ich zwykłą obecność, lecz w rozumieniu ich instrumentalnej przydatności. Źródłowa znajomość otoczenia to rozważne (*umsichtig*) jego rozumienie. Intencjonalność związana z „troską” prowadzi do rozumienia świata jako całości złożonej z rzeczy znajdujących się pod ręką, czyli będących do dyspozycji człowieka. Świat życia poprzedza świat abstrakcyjnego poznania.

To w przeciętnej codzienności, w zatroskaniu, wśród rzeczy pod ręką, w korzystaniu z ich dyspozycyjności, powstaje początkowo zjawisko przestrzenności. Człowiek używający narzędzi zapoczątkowuje przestrzeń. Jestestwo przez swój sposób bycia, w trosce, „uprzestrzennia przestrzeń”. Nie jest ono pierwotnie „w” przestrzeni. Ani też świat nie jest przestrzenią dla jestestwa. Nie ma również przestrzeni, w której jako w pomieszczeniu mieści się całość świata. Przestrzeń nie jest z góry dana. Jest ona natomiast egzystencjalnie konstytuowana. Jest to konstytucja poprzez interakcję człowieka i rzeczy w życiu.

---

<sup>10/</sup> Misch uważa, że „całą staranną terminologię Heideggera można przełożyć na konkretny język życia”. G. Misch *Lebensphilosophie und Phaenomenologie*, Darmstadt 1967, s. 58.

<sup>11/</sup> Przyjęta w polskim wydaniu *Bycia i czasu* formuła „rzeczy poręcznych” nie wydaje się szczęśliwa; raczej dla wykreowanego przez Heideggera terminu *Zuhandene* bardziej odpowiednio jest francuskie *l'etant disponible* czy angielskie *things at hand*, co po polsku najlepiej oddać jako „rzeczy pod ręką” lub „rzeczy w dyspozycji”.



Heidegger zawiesza pojęcie przestrzeni, by wyjaśnić sposób, w jaki przestrzeń powstaje. Świat rzeczy pod ręką nie jest określany przestrzennie (nie jest on zbiorem rzeczy rozciągłych), natomiast jest rozpatrywany od strony jego roli w konstytuowaniu przestrzeni. Rzecz poprzedza więc przestrzeń, nie jest definiowana poprzez cielesną rozciągłość, lecz przez swój stosunek do jestestwa. Rzecz pod ręką jest rzeczą dzięki temu, że pozostaje w pewnym użyciu, w relacji przydatności dla innego bycia: człowieka. To człowiek określa użyteczność czegoś, jego przydatność dla własnego istnienia. Innymi słowy, to człowiek wytwarza „rzecz użyteczną”. Jest to jednak wytwarzanie intencjonalne (zaczeniowe), a nie substancjalne. Nadaje ono tym samym światu pewien całościowy sens bycia zbiorem rzeczy będących pod ręką, rzeczy pozostających w dyspozycji.

W tym procesie instrumentalizacji świata przeciętnej codzienności Heidegger odnajduje początki przestrzeni. Początki te mają w najogólniejszym sensie także charakter instrumentalny. Wyrastają z potrzeby wprowadzenia wśród rzeczy będących w dyspozycji pewnego porządku, niezbędnego dla sprawnego ich używania. Rzeczy będące w dyspozycji pojawiają się zawsze jako pewna wielość i ich użyteczność zależy od ich organizacji, od ich pozostawania w pewnej strukturze. Zasadą porządku wśród nich panującego staje się miejsce rzeczy. Miejsce okazuje się czymś funkcjonalnym wobec rzeczy. Jeśli wszystko jest jednakowo „pod ręką”, to nic nie jest pod ręką. Wśród narzędzi nie może panować chaos. Świat rzeczy w dyspozycji musi być swoistym kosmosem. Jego strukturą staje się organizacja rzeczy poprzez miejsca, w których są, czyli gdzie możemy je znaleźć. Jednak przestrzeń nie została jeszcze ukonstytuowana, to dopiero rzeczy zaczynają wyznaczać przez swój charakter jakieś miejsca. Heidegger chce z chaotycznej wielości wyprowadzić dopiero pierwotne zjawisko przestrzenności. Jego myślenie nie zakłada przestrzeni, lecz zmierza do uchwycenia chwili, ruchu, z którego się ta przestrzeń rodzi. Dlatego istotnie *Zuhandenheit* – świat rzeczy pod ręką – nie jest jeszcze w przestrzeni. To dopiero w nim rodzi się pewien porządek miejsc, czyli egzystencjalna przestrzenność, a rodzi się on z obcowania człowieka z rzeczami.

Cała uwaga analityczna musi się więc skupić na jestestwie i jego byciu/życiu. Wszak w relacji „bycia-w-świecie” to człowiek jest aktywny (intencjonalny), a świat jako korelat (co zawiera się w pojęciu „światowości”) jest zakorzeniony w jestestwie, jest jego otoczeniem. Heidegger zwraca się więc w swych rozważaniach ku kwestii codziennej przeciętnej aktywności człowieka, ku jego używaniu rzeczy będących pod ręką. Używać można czegoś, co łatwo się znajduje, czego nie trzeba szukać, czyli czegoś, co właśnie **j e s t p o d r ę k ą**. Dlatego świat rzeczy w dyspozycji nie może być tylko chaotyczną wielością. **B y ć p o d r ę k ą , t o z n a c z y m i e ć s w o j e m i e j s c e**. Jest to dla Heideggera analityczna definicja, choć wprowadza on ją w postaci „empirycznego” rozważania, czym może lub nie może być używanie przez człowieka narzędzi. Tak więc, pojęcie narzędzia implikuje pojęcie miejsca. Narzędzie *ex definitione* ma swoje miejsce, bez niego bowiem nie jest „pod ręką”, nie może być sprawnie znalezione, nie jest więc podręcznym narzędziem.

Narzędzia muszą mieć swoje miejsca<sup>12</sup> – stwierdza Heidegger, choć jesteśmy jeszcze w stanie przedgeometrycznym bez kategorii trójwymiarowej przestrzeni, bez zdolności mierzenia położenia czy odległości. Heidegger wprowadza więc pojęcie „miejsca”, którego sens chce dopiero wywieść z analityki egzystencjalnej. Wyjaśnić ma ona charakter miejsca konstytuowanego przez człowieka w jego przeciętnej codzienności, czyli w życiu, a nie w nauce. Analityka egzystencjalna koncentruje się na dwóch właściwościach aktywności człowieka używającego narzędzi. Jest to anulowanie odległości i nadawanie kierunku.

Miejsce narzędzia konstytuuje jestestwo w swej codzienności. Określając zaś konkretne miejsca konkretnych narzędzi tworzy zarazem sens miejsca jako takiego. Jeśli po kwiaty idę do ogrodu, a po młotek sięgam do specjalnej skrzynki na rzeczy techniczne, to znaczy, że wiem, gdzie ich szukać. Nie dokonuje się to jednak poprzez określenie ich położenia w przestrzeni, nie wymaga kompasu ani innych środków pomiaru. Idąc po kwiaty do ogrodu, konstytuuję tym samym ogród jako ich miejsce. Miejsce określa się przez to, że znajduje się w nim dane narzędzie. Ogród jest miejscem kwiatów. Kwiaty poprzedzają zatem ogród: to nie ogród jest samodzielnie wyróżnioną przestrzenią, w której zostają umieszczone kwiaty, lecz odwrotnie, ogród staje się miejscem przez to, że znajdują się tam kwiaty. To kwiaty wyznaczają jego bycie miejscem. To wyznaczanie miejsca przez rzecz nie tylko odwraca „przestrzenny” sposób myślenia o miejscu i rzeczy (w którym miejsce poprzedza rzecz, a rzecz umieszcza się w miejscu), lecz także nadaje konkretny i wypełniony zawsze pewną treścią sens miejsca. To pierwotne miejsce (ukonstytuowane przez codzienność) nie jest nigdy puste, lecz zawsze jest wypełnione treścią: ogród = kwiaty, skrzynka = młotek i gwoździe. Można więc rzec, że to „miejsce” nie jest jeszcze miejscem przestrzeni (pewnym abstrakcyjnym konstruktem wyodrębnionym od tego, co w nim się znajduje i będącym możliwym pomieszczeniem dla różnych zawartości). Nie będąc jeszcze pojęciem przestrzennym, to „miejsce” (ogród wyznaczony przez kwiaty, a nie kwiaty będące w ogrodzie) jest jednak początkiem przestrzeni, bo to z jego sensu rodzi się potem inny sens, sens abstrakcji położenia w jakimś formalnym systemie.

Tak więc, pierwotnie miejsce nie jest wyodrębnione od rzeczy w nim się znajdującej. Miejsce jest w pełni zidentyfikowane z rzeczą, a rzecz z kolei należy do swego miejsca, nie istnieje od niego oddzielnie, lecz jest w nim jednoznacznie zakorzeniona<sup>13</sup>. Każda rzecz ma swoje miejsce, rzecz i miejsce przynależą do siebie wzajemnie i jednoznacznie.

---

<sup>12/</sup> *Das Zeug hat seinen Platz*. M. Heidegger *Gesamtausgabe*, Bd. 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, s. 137.

<sup>13/</sup> Warto zwrócić uwagę na to jak, mimo zasadniczych filozoficznych różnic dzielących Heideggera i Cassirera, ta źródłowa przestrzenność podobna jest do Cassirerowskiej przestrzeni mitycznej. Cassirer pisał, że „w miocie zawsze jakościowe zróżnicowanie przyjmuje postać zróżnicowania przestrzennego” oraz że „mit przekształca wszystkie różnice w różnice jakościowe” (*Die Philosophie der symbolischen Formen*, tom II *Das mythische Denken*, Darmstadt 1969, s. 127). Według Heideggera zaś zróżnicowanie jakościowe (instrumentalne) jest pierwszą formą przestrzenności.

Dyspozycyjność rzeczy realizuje się poprzez jej umiejscowienie, przez umiejętność natychmiastowego jej znalezienia. Innymi słowy, rzeczy będące pod ręką są zawsze w pobliżu, znajdują się blisko jestestwa. Jest to znów sens analityczny: być pod ręką, to przecież nic innego niż być w pobliżu. Według Heideggera bliskość stanowi najpierwszą postać przestrzenności. Jestestwo konstituuje źródłowo przestrzeń w akcie przybliżania rzeczy, w akcie czynienia ich bliskimi w procesie rozważnego (*umsichtig*) obcowania ze światem. Rzeczy bliskie, to te które wchodzą w zakres „światowości świata”, a w świat wprowadza je nic innego jak tylko sama egzystencja jestestwa. Innymi słowy, człowiek kształtuje zakres i zawartość świata, w którym przebywa.

Jestestwo w swoim byciu uprzestrzenia przestrzeń<sup>14</sup>. Heidegger dwojako charakteryzuje naturę doświadczenia, leżącego pierwotnie u podstaw przestrzeni: jest to anulowanie dystansu oraz ukierunkowanie. Ze względu na te dwie funkcje mówi o „przestrzenności” (*Raumlichkeit*) jestestwa, której odpowiada „przestrzenność” świata rzeczy. Przestrzenność ta nie jest jeszcze przestrzenią, jest przed geometrią.

Jestestwo w swym instrumentalnym używaniu rzeczy włącza je w konstytuowany świat, czyniąc je swojskimi i bliskimi lub pozostawiając inne obcymi i dalekimi. To przez używanie, poznawanie i różnorakie wciąganie w krąg aktywności człowieka, rzeczy stają się nieobce, następuje pewna z nimi zażyłość, umiejętność obchodzenia się, stają się swojskie i pozostające w bliskich stosunkach z jestestwem. Rzeczy pod ręką stają się częścią świata, pojawiając się wokół człowieka jako elementy jego otoczenia. W tym też sensie wyłaniają się z nieznanego inności tracąc swą obcość. Rzeczy pod ręką ze swej natury przybliżają się do człowieka. Heidegger to przybliżanie nazywa jednak nie wprost, lecz mówi o anulowaniu oddalenia, o de-dystansowaniu<sup>15</sup>. Powodem tego jest fakt, że chodzi tu o przed-przestrzenną sytuację, gdy nie ma jeszcze żadnej miary oddalenia. Stosunek między jestestwem a światem nie może więc być wymierną odległością, lecz jest różnicą jakościową. Egzystencjalnie jestestwo wobec świata znajduje się w sytuacji inności, obcości, nieswojskości, z której dopiero wyłania się dzięki jego rozważnemu oglądowi pewna znajomość i zażyłość z otoczeniem. Konstytuowanie świata jest więc oswojaniem rzeczy, umiejętnością obchodzenia się z nimi, przez co dopiero ujawnia się w rozumieniu poprzednia ich nieznanność i obcość. Stan wyjściowy nie jest więc nawet jeszcze obcością *sensu stricto*, gdyż brak mu świadomości obcości, która pojawia się dopiero przez oswojanie świata: dopiero w odkryciu bliskości rzeczy ujawnia

14/ Mówimy tu o „uprzestrzianiu przestrzeni” w podobnym sensie, w jakim jest mowa o „uczasawianiu czasu”, czyli o konstytuowaniu przestrzeni jako charakterystyki świata. „Upzestrzianie” jest źródłem przestrzeni należącym do intencjonalności jestestwa.

15/ Niemieckim terminem wprowadzonym przez Heideggera jest *Ent-fernung*. Nie wydaje się, by polskie naśladownictwo w postaci „od-dalenia” było pomocne w rozumieniu tekstu. Trafniejsze jest angielskie tłumaczenie Joan Stambaugh jako *de-distancing*, za którym tu idziemy.

nia się ich poprzednia obcość, a więc i sam ogólny sens obcości. Jest to jak gdyby wydobywanie z ciemności, w której nie wiadomo, co się kryje. Dlatego Heidegger ma raczej, nie mówiąc wprost o przybliżaniu, które zakłada już rozumienie czegoś jako znajdującego się w pewnej odległości. To dopiero de-dystansowanie odkrywa poprzedzające je oddalenie<sup>16</sup>. Z całkowitej obcości rozwija się stopniowo stan zażyłości z człowiekiem, z ciemności wyłaniają się pewne kształty.

Heidegger wykorzystuje w swych rozważaniach pewną dwuznaczność słowa „bliski”, „bliskość”. „Bliskość” znaczy familiarność, poufałość, zażyłość, nieobcość, pokrewieństwo, a „oddalenie” czy „dalekość” – ich negację. Nie są to terminy mówiące o odległości mierzalnej przestrzennie. Jednak „bliski”, „daleki” mają także znaczenie wyraźnie przestrzenne, uchwytywane ilościowo. Heidegger stara się sugerować, że w słowie „bliski” znaczenie swojskości, zażyłości poprzedza znaczenie odległości. Odwołanie się do tej dwuznaczności wspiera jego tezę o egzystencjalnym ugruntowaniu relacji przestrzennych.

Drugą, obok anulowania dystansu, postać intencjonalności konstytuującej przestrzenność Heidegger nazywa ukierunkowaniem (*Ausrichtung*). Jest ona zresztą ściśle związana z pierwszą. Używając narzędzi kierujemy się ku ich miejscom. Powstaje kwestia „gdzie?”, „dokąd?” zwrócić się po coś, co jest potrzebne, jak się kierować ku miejscu narzędzia, aby dysponowanie nim było możliwe. Innymi słowy, powstaje kwestia kierunku. To zdolność zwrócenia się „ku” miejscu rzeczy stanowi o bliskości rzeczy wobec człowieka. Ukierunkowanie jest zatem nieodłącznym momentem przybliżania w sensie de-dystansowania.

Heidegger przez ukierunkowanie rozumie elementarne doświadczenie bycia w świecie, fakt orientacji. „Ukierunkowanie” podkreśla, że wchodzeniu w bliskość z rzeczami towarzyszy stała wśród nich orientacja, pokazuje, że przybliżanie staje się zawsze obieraniem jakiegoś kierunku. Zwroty „tu” „tam”, „w lewo”, „w prawo” stanowią podstawowe wyrażenia tej orientacji.

Pierwotna przestrzenność konstytuuje się zatem dwojako: jako anulowanie obcości i jako kierunkowanie. Przybliżanie i kierunkowanie jest intencjonalnością człowieka, jego sposobem bycia, w którym konstytuuje się przestrzenność rzeczy pod ręką. Okazuje się więc, że to dopiero właśnie pojęcie „rzeczy pod ręką”, wraz z jego pierwotną przestrzennością stanowi rzeczywistą refutację Kartezjusza. Trzeba zwrócić uwagę na to, jak u Heideggera ulega zasadniczej zmianie samo pojęcie rzeczy. To nowe określenie rzeczy wiąże ją z egzystencją człowieka. Rzecz zostaje ujęta z punktu widzenia związków z życiem, jest rozpatrywana z perspektywy człowieka obcującego z nią. Rzeczowość rzeczy nie polega na jej cielesności, lecz na jej użyteczności. To zatem głównie w przeciwstawieniu Kartezjańskiej *res extensa* pojęcia „rzeczy pod ręką” dokonuje się zmiana całego sposobu myślenia o przestrzeni. Skoro rzecz sama jest czymś innym, niż ciałem rozciągniętym, to i kwe-

<sup>16/</sup> Por. *Ent-fernung entdeckt Entferntheit. (...) Das Ent-fernen ist zunachst und zumeinst umsichtige Naehrung, in die Naehle bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben, Sein und...*, s. 140-141.

stia relacji między rzeczami (o której zawsze mówią charakterystyki przestrzenne) musi się inaczej kształtować. Naczelną sprawą w rozważaniach o przestrzeni przestaje być położenie jednego ciała rozciągniętego względem innego ciała, lecz staje się nią relacja między człowiekiem a rzeczami, podczas gdy związek samych rzeczy ze sobą jest widziany przez pryzmat tej pierwotnej egzystencjalnej sytuacji, jako coś wobec niej pochodnego. Innymi słowy, otwiera się nowe spojrzenie na przestrzeń, która jest ujmowana jako wytwarzane w rozumieniu egzystencjalnym otoczenie człowieka. W tym nowym ujęciu rzeczy pod ręką okazują się czymś innym niż bytami po prostu pomieszczonymi w przestrzeni. Są one rzeczami wyznaczającymi dopiero przestrzeń, rzeczami, dzięki którym przestrzeń jest. Rzecz staje się początkiem przestrzeni, to z niej dopiero przestrzeń się wyłania. W ten sposób Heideggerowskie pojęcie „rzeczy pod ręką” okazuje się fundamentalne dla fenomenologii przestrzeni.

Wróćmy jeszcze do początkowego sensu przestrzenności związanej z rzeczą pod ręką. Najbardziej wstępną fazę rozumowania Heideggera przedstawiliśmy powyżej: jest to odnalezienie intencjonalności przybliżania i kierunkowania, dzięki której rzeczy są rozumiane poprzez ich związek z życiem człowieka. Ta intencjonalność wytwarza treści, które dalej rozwijają się w geometryczne pojęcia przestrzeni. W tym też sensie przybliżanie i kierunkowanie można określić jako początek czy źródło przestrzeni.

Heidegger nazywa ten początek „uprzestrzenianiem” (*Einraeumen*) przestrzeni. Uprzestrzenianie jest konstituowaniem relacji przestrzennych, a zatem i przestrzeni jako takiej. Uprzestrzenianie to nic innego, jak udzielanie czemuś miejsca. Jednakże owo „udzielanie miejsca”, tak istotne u Heideggera, nie może być mylone ze wskazywaniem położenia w istniejącej już strukturze przestrzennej, gdyż poprzedza ono przestrzeń i dopiero ją konstituuje. Udzielanie miejsca to wspomniane powyżej łączenie kwiatów z ogrodem czy młotka ze skrzynką na narzędzia techniczne, czyli wyznaczanie miejsca poprzez obcowanie z rzeczami pod ręką, a więc wyznaczanie miejsca przez ludzkie bycie w świecie, przez intencjonalność codzienności. Przestrzenność jestestwa wyraża się w uprzestrzenianiu rzeczy, które rozstrzyga o ich znajdowaniu się wokół człowieka. A przestrzenność rzeczy jest ich byciem „pod ręką”, czyli ich dyspozycyjnością wobec człowieka. Sens miejsca ogrodu polega więc na tym, że tam można znaleźć kwiaty. A także na tym, jak jest usytuowany wobec innych miejsc rzeczy, np. domu, w którym się mieszka. Ogród jest „za” domem lub „przed” domem, ale nie 10 metrów czy 20, ani nie ma hektara powierzchni, tylko jest łatwy do przejścia lub trudny do obejścia w całości.

Rzecz pod ręką ma więc swoje miejsce, które sama wyznacza. O rzeczy można powiedzieć, że wyznaczając swe miejsce „udziela” przestrzeni, tworzy pewien obszar przestrzenny, który wcześniej nie istniał. Konstituuje pewien sens określonego miejsca, pozwalający na jego wyróżnienie. Miejsce zatem staje się dzięki rzeczy. Innymi słowy, miejsce to nie pusta przestrzeń mogąca coś pomieścić, to nie jakieś pomieszczenie, które można dopiero czymś dowolnym wypełnić. Miejsce nie poprzedza rzeczy, lecz odwrotnie to rzecz tworzy, bo określa, miejsce. Jest to

odmienne od myślenia w kategoriach przestrzeni, gdy przez miejsce w przestrzeni rozumie się jakiś obszar, gdzie coś się znajduje lub można coś umieścić, czyli zajęty lub wolny teren. Natomiast miejsce w swym oryginalnym sensie nie może nigdy być niewypełnione, czyli puste.

Taki sens miejsca jest najpierwszym rozumieniem egzystencjalnej przestrzenności. Jest początkiem przestrzeni uchwytnej jakościowo, lecz jeszcze niesformalizowanej i nie dającej się ująć ilościowo. Miejsce w swym oryginalnym istnieniu ma treść jakościową. Zasadniczą cechą tak pojmowanego miejsca jest subiektywność i relatywność. Dominuje w nim szczególność, a nie ogólność, co nie wyklucza jednak intersubiektywności. Miejsce jest tym, co „zrazu i zwykle” spotyka człowiek w swej przeciętnej codzienności. Miejsce bywa spotykane jako „gdzie” rzeczy pod ręką.

Miejsce jest czymś zawsze istniejącym „wokół” człowieka. Musi ono być rozumiane jako miejsce czegoś, nigdy więc nie jest miejscem samo przez się. Na tym polega jego subiektywność i relatywność: jest otoczeniem odniesionym do jeststwa, które konstytuuje jego treść i zakres. Aby tę dookolność miejsca wobec człowieka podkreślić, Heidegger wprowadza jako podstawową kategorię egzystencjalnej przestrzenności termin *Gegend*: okolica<sup>17</sup>. „Okolice”, „strony” (np. „w moich stronach inaczej świętuje się ten dzień”, czy Proustowska „strona Guermantess”) to słowa mające zawsze jakiś subiektywny, indywidualizujący punkt odniesienia. Również mówiąc o okolicach miast wskazujemy raczej na pewne treści jakościowe miejsc niż na ich formalne położenie. „W okolicach Wenecji dominuje gotycki model okien” odnosi nas do Wenecji rozumianej jako pewna treść kulturowa, a nie zwykły punkt w przestrzeni geograficznej. Wenecja staje się tą podmiotowością, do której wszystko jest odnoszone i która wyznacza sens miejsca.

W pojęciu „okolicy” spotykają się dwie wspomniane już formy uprzestrzeniania przestrzeni przez człowieka. Okolica jest konstytuowana przez de-dystansowanie i kierunkowanie pospołu. Rzecz jest swojska, bliska nam, gdy znamy jej okolicę. Kałamarz jest pod ręką, kiedy wiemy, że należy do okolicy biurka, czyli gdy wiemy, gdzie po niego sięgnąć. Dlatego też pojęcie „okolicy” staje się dla Heideggera głównym instrumentem mówienia o bliskości osiągananej przez rozumienie. Ta kwestia gra zasadniczą rolę w jego późniejszych pracach.

Istotnym momentem sensu „stron”, „okolic” pozostaje zawsze pewien stosunek zażyłości, bliskości, poufałości, nieobcości, w jakim pozostają one wobec człowieka, jednego lub wielu. Okolicą nic się nie staje bez ludzkiego rozumienia. Sens, jaki Heidegger tu przywołuje, jest oczywiście szerzej znany. Proust, na przykład, organizując swą narrację wokół „strony Meseglise” i „strony Guermantess’ów”, ma na myśli coś podobnego. Strony te nie są jedynie dwoma odmiennymi kierunkami spacerów prowadzących od domu w dal, lecz obrastają od razu wieloma dodatko-

17/ W angielskim tłumaczeniu *Bycia i czasu* J. Stambaugh pisze „region”. Francuskie tłumaczenie mówi o *les entours*, co wydaje się najbliższe sensu oryginalnego. W polskim wydaniu użyte jest słowo „strona”.

wymi znaczeniami, znanymi tylko Narratorowi, a związanymi z jego przeżyciami i marzeniami. Spacer w lewo zawiera całe uniwersum treści, podobnie jest ze spacerem w innym kierunku. Kierunek staje się nieodróżnialny, nierozdzielny od tych treści, nieistotny wobec ich bogactwa. „Strona” więc ma tu sens minigeograficzny, ale zdominowany przez sens emocjonalny, historyczny, krajobrazowy, społeczny i wszystkie one stają się jednością ukonstytuowaną przez Narratora. Rzeczywistość, w której żyje człowiek, to całe bogactwo zawarte w tej jedności, to pełnia tych różnorodnych treści, a nie zwykły kierunek. „Strona” jest więc zaprzeczeniem czystego formalizmu abstrakcyjnych pojęć przestrzeni. „Strona” jest „okolicą”, czymś, co rzeczywiście otacza człowieka.

Czyjeś strony czy okolice, to ojczyzna, ojcowizna, swojskość, przeciwstawione obcości, nieswojskości obczyzny. Strony i okolice są więc związane ze sposobem bytowania człowieka w świecie. Nie mówią one natomiast nic o mierzalnych odległościach. Nie należy ich jednak również wiązać wyłącznie z emocjonalnym zaangażowaniem, z uczuciami miłości czy nienawiści, radości czy smutku. Niezwykle ważnym *novum* analiz Heideggera jest ujmowanie relacji między człowiekiem a otoczeniem w kategoriach ontologicznych, w pojęciach sposobu bycia jestestwa, a nie w kategoriach świadomościowych. To nie emocjonalny stosunek do miejsca przebywania wyznacza zakres „okolic”, lecz obszar ten jest określony zdolnością zadomowienia, zakorzenienia, czyli przyswojenia sobie obcości. Emocjonalny aspekt sprawy, który Heideggera zresztą nigdy nie interesował, może być rozpatrywany dopiero jako wtórny, nadbudowany nad rzeczywistą swojskością miejsc, uzyskaną dzięki przewyciężeniu inności i obcości rzeczy. Człowiek rozumiany jako bycie-w-świecie stale konstytuuje, „zrazu i zwykle”, swą okolicę. Świat człowieka składa się ze „stron” czy „okolic”. Albowiem to sposób rozumienia określa treść i zakres świata, a nie cielesna materialność obiektów.

„Okolica”, o której tu mowa – trzeba to wyraźnie podkreślić – nie ma charakteru środowiska naturalnego. Kwestie ontologiczne bycia-w-świecie to nie ekologiczne problemy człowieka i jego środowiska.

W *Byciu i czasie* pojęcie okolicy pojawia się wyłącznie w kontekście analizy używania przez człowieka rzeczy pod ręką, czyli narzędzi. Okolicę stanowi to wszystko, co znajduje się w zasięgu ręki człowieka, czego może on łatwo używać. Właściwością okolicy jest bliskość i naturalna zażyłość z rzeczami udzielającymi przestrzeni okolicy. Ten, pierwotnie czysto instrumentalny, aspekt okolicy ulega w późniejszych pismach Heideggera znacznemu rozszerzeniu i przekształceniu. Kategoria okolicy staje się jednym z centralnych pojęć pomocnych w rozważaniach dotyczących skrytości bycia oraz obowiązków myślenia wobec problemu bycia. „Okolica” staje się dla Heideggera terminem pomocnym w mówieniu o bliskości lub oddaleniu człowieka od bycia. Jest to zupełnie nowa perspektywa filozoficzna. Jednak zasadniczy sens „okolicy” jako tego, co bliskie człowiekowi, co stanowi zakres i jakość jego świata, czyli tego, co jest zasadnicze w sposobie jego bytowania, zostaje niezmienny. Dziejowe pytanie o człowieka epoki techniki, który utracił ze swej okolicy ziemię i niebo, na skutek czego żyje w spustoszonej

świecie, stanowi temat wielu późnych tekstów Heideggera. Ta sprawa wymaga jednak odrębnych rozważań. Tu chcemy tylko pokazać początkowy sens „okolicy”, sens, z którego najistotniejszy wątek swojskości i bliskości otoczenia, nigdy nie zniknął.

### 3. Rzecz

Pozostawiamy więc kwestię okolicy, aby wrócić jeszcze do pojęcia miejsca i kwestii wyznaczania miejsca przez rzecz. Wszak okolica jest nierozłączna od miejsca. Pierwotnie u Heideggera, jak pokazaliśmy powyżej, pojęcie miejsca pojawia się w kontekście używania narzędzi. Później jednak jego zainteresowanie rzeczą pod ręką (*Zuhanden*) przekształca się w zainteresowanie rzeczą w ogóle, czyli wykracza poza rzeczowość czegoś, co jest tylko narzędziem. Nigdy jednak rzecz nie przestaje dlań mieć sensu tego, co choć „samo w sobie”, jednak związane jest koniecznie z rozumiejącym bytowaniem człowieka. Rzecz udzielająca prześwitu byciu jest nadal rozumiana w jej relacji do myśli, czyli tym razem do szerszej duchowości człowieka. Rzecz należy do otaczającego świata.

Pytanie o to, czym jest rzecz, co stanowi o rzeczowości rzeczy, dominuje w wykładach o Kancie z zimy 1935/1936<sup>18</sup>. Jest ono również obecne w odczycie z roku 1935 o źródle dzieła sztuki<sup>19</sup>, a także w odczycie zwięźle zatytułowanym *Rzecz*<sup>20</sup> z roku 1950. Nie podejmując całej kwestii filozofii rzeczy, spójrzmy tylko na kształtowanie się relacji między rzeczą a miejscem.

W odczycie analizującym dzieło sztuki Heidegger – na przykładzie świątyni greckiej w Paestum – pokazuje, w jaki sposób rzecz wyznacza miejsce, „udziela przestrzeni”, a nie jest po prostu umieszczana w przestrzeni. Stojące samotnie w otwartym krajobrazie dwie starożytne świątynie czynią miejscem to pole, na którym się znajdują. Świątynia jest rzeczą (materialną, zbudowaną z kamienia), jest także dziełem sztuki, jest również miejscem kultu. Nie można jej nazwać „rzeczą pod ręką”, narzędziem używanym w przeciętnej codzienności bytowania jestestwa, niemniej jednak, tak samo jak narzędzie konstytuuje pewien sens miejsca, tworzy miejsce z jego określoną jakością charakterystyką. Świątynia stanowi miejsce ważne dla ludzi i bogów, udziela im przestrzeni, umiejscawia pewne treści duchowe. Jako świątynia udziela schronienia bogom, ale i wierzącym, a także pięknoduchom estetom. Paestum bez swoich świątyń nie byłoby tym, czym jest, byłoby może tą samą powierzchnią przestrzenną, nie zmieniłoby swego położenia geograficznego, lecz nie byłoby tym samym miejscem, stałoby się ogołocone i puste, straciłoby swą jedyność i wspaniałość. Straciłoby swoją treść. Dzięki świąty-

---

18/ M. Heidegger *Die Frage nach dem Ding*, Gesamtausgabe, Bd. 41, Frankfurt am Main 1984.

19/ M. Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main 1984.

20/ M. Heidegger *Das Ding*, Gesamtausgabe, Bd. 7, iw.



niom człowiek religijny odnajduje tam swych bogów, a człowiek artystyczny odnajduje piękno i możliwą wielkość sztuki wizualnej. Paestum przez swe świątynie uzyskuje jednoznaczną treść duchową, nie jest tylko punktem na mapie, lecz staje się miejscem bliskim człowiekowi, bliskim sprawom ludzkim. Człowiek religijny, człowiek artystyczny, czują się tam, właśnie dzięki świątynom, u siebie, są w domu, obeznani z miejscem, nawet będąc tam po raz pierwszy, bowiem wkraczają w pewne swojskie uniwersum treści kultury, treści duchowych. Dzięki temu też ich świat się wzbogaca. Jak mówi Heidegger: świątynie otwierają pewien świat. Tak więc, nie tylko narzędzia „udzielają przestrzeni”, lecz czynią to także rzeczy takie, jak dzieła sztuki czy świątynie.

Krótki odczyt *Rzecz* przynosi dodatkowe istotne uwagi dotyczące relacji między człowiekiem a rzeczą. Zawiera on wszystkie wymienione wcześniej momenty, charakterystyczne dla codziennego obcowania z „rzeczami pod ręką”, lecz zarazem następuje w nim znaczne rozszerzenie tematu rzeczy przez ujęcie go w nowe terminy. W szczególności zostaje w nim przewyżniony wąski instrumentalizm „rzeczy pod ręką”, dzięki czemu wzbogaca się sens bliskości.

Kurczą się wszelkie odległości w czasie i przestrzeni. Tam, dokąd człowiek wędrował dawniej tygodniami lub miesiącami, teraz dociera samolotem w jedną noc. [...] Człowiek przemierza najdalsze przestrzenie w najkrótszym czasie. Przebywa największe odległości i w ten sposób sprowadza wszystko najbliżej siebie. Atoli pośpieszne usuwanie wszelkich oddaleń nie sprowadza bliskości, ta bowiem nie polega na małej mierze oddalenia. Coś, co przez obraz w filmie i dźwięk w radiu przestrzennie znajduje się w najmniejszej od nas odległości, może pozostać dla nas czymś dalekim. Coś w sensie przestrzennym niewyobrażalnie dalekiego, może być nam bliskie. Mała odległość nie jest od razu bliskością. Duża odległość nie jest dala.<sup>21</sup>

Tak jak w *Byciu i czasie* Heidegger przeciwstawia tu mierzalnym odległościom przestrzennym pojęcia bliskości i oddalenia. Bliskość i dal są sytuacjami ludzkimi, są one odmienne i znacznie ważniejsze od odległości, dotyczą istoty człowieka, nie są czystą wobec niego zewnętrżnością.

Czym jest bliskość, skoro brak jej pomimo zmniejszania największych odległości do najkrótszych dystansów? Czym jest bliskość, skoro została ona wręcz wyparta przez nieustanne usuwanie oddaleń? Czym jest bliskość skoro wraz z jej brakiem brakuje także dali?<sup>22</sup>

W wieku techniki odmiennosc bliskości od mierzalnego dystansu przestrzennego staje się jeszcze bardziej widoczna. Heideggerowska krytyka techniki wzmacnia rozróżnienie uczynione wcześniej, kontrast staje się silniejszy.

Dla wyjaśnienia sensu bliskości Heidegger, podobnie jak poprzednio, odwołuje się do sensu pojęcia rzeczy.

<sup>21/</sup> M. Heidegger *Odczyty i rozprawy. Rzecz*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 145.

<sup>22/</sup> Tamże, s. 145-146.

Jak to jest z bliskością? Jak możemy doświadczyć jej istoty? Bliskości nie można, jak się wydaje, odnaleźć bezpośrednio. Powiedzie się to raczej przez podążenie za tym, co jest w bliskości. Dla nas w bliskości jest to, co zwykliśmy nazywać rzeczą.<sup>23</sup>

Rzecz znajduje się w bliskości, bo rzeczy są w otoczeniu człowieka, stanowią to, z czym człowiek pozostaje w zażyłości, w relacji intymności, czyli po prostu żyje wśród nich. Heidegger przedstawia znakomitą analizę dzbaną jako rzeczy, analizę nastawioną na pokazanie miejsca dzbaną w świecie człowieka.

Dzban jest niewątpliwie narzędziem, jest obiektem użytkowym, a także czymś wytworzonym, a nie istniejącym naturalnie. W tym też sensie analiza dzbaną nie kłóci się z wcześniejszymi rozważaniami o „rzeczach pod ręką”. Nie chodzi w niej o percepcję dzbaną – nie jest ważne to, jak jest on dany w spostrzeżeniu – lecz o jego rozliczne związki codzienne z człowiekiem, a w konsekwencji o charakter świata, do którego dzban należy. Istotne *novum* stanowi tu pogłębienie i rozszerzenie instrumentalności narzędzi o wiele aspektów dotąd nieuwzględnianych, dzięki czemu świat człowieka ukazuje się znacznie bogatszy niż „światowość jestestwa” przedstawiona w *Byciu i czasie*. Tym samym też źródłowa przestrzenność pregeometryczna zdobywa wiele nowych momentów, w szczególności nowych znaczeń duchowych.

Czymże więc jest dzban i na czym polega bliskość dzbaną wobec człowieka? Dzban jest naczyniem i może w sobie coś pomieścić: wodę lub wino. Jako naczynie dzban nie może zostać zredukowany tylko do przedmiotu spostrzeżenia. Jest on w-sobie (rzecz sama-w-sobie, a nie zjawisko rzeczy). Garncarz zrobił dzban z gliny. Dzban jest dzięki garncarzowi, który go zrobił w taki sposób, by dzban był naczyniem. Doświadczyć dzbaną w bliskości, to doświadczyć go właśnie jako dzbaną – naczynia. Taka jest istota dzbanowości. Naczynie napełnia się, aby je potem opróżnić. Wylewanie z dzbaną staje się obdarowywaniem (gościa kielichem wina, spragnionego podróznego szklanką wody).

Aby to obdarowywanie było możliwe, dzban jest wcześniej napełniany, więc też obdarowany. Tak więc, istotę dzbaną jako naczynia ukazuje Heidegger jako czynność obdarowywania. Innymi słowy, dzban jest pokazany poprzez swój związek z aktywnością ludzką, poprzez swą funkcjonalną przynależność do życia. Rozważając używanie dzbaną Heidegger „podąża za tym, co jest w bliskości” – dzban w swym użyciu znajduje się w bliskości człowieka. Jest on nieobcy człowiekowi, przeciwnie – człowiek umie się z nim obchodzić, pozostaje z nim w pewnej zażyłości. Dzban tkwi więc w otoczeniu, należy do świata, w którym istniejemy. I tak jest nawet wtedy, gdy w jakiejś chwili empirycznie brak nam dzbaną; gdy mówimy „ach, gdyby był tu dzban” (którego nie ma), to nasza zażyłość z dzbanem jako rzeczą nie znika, przeciwnie, nieobecny dzban właśnie przez odczucie jego braku daje o sobie znać jako element naszego świata.

Dzban pozostaje w bliskości człowieka poprzez swą funkcję bycia naczyniem, a funkcję tę Heidegger nazywa obdarowywaniem. To dzięki swej zdolności obda-

<sup>23/</sup> Tamże, s. 146.

rowywania dzban jest blisko człowieka. Czy jednak nie przybliża on i innych rzeczy przez swoje pojawienie się w okolicy? Czym jest owo obdarowywanie związane z dzbanem? Heidegger pokazuje niezmierzone bogactwo sensów związanych z dzbanem, które za jego pomocą przybliżają się, lub mogą wobec dali dzbana też odsuwać się w oddalenie.

„Darem może być napój. Darzy on wodą, darzy winem do picia”<sup>24</sup>. Jest wtedy napojem dla śmiertelnych.

Niekiedy zaś dar dzbana obdarza napojem ofiarnym. Jako napój ofiarny nie koi pragnienia. Koi uroczystość świąteczną na wysokościach. [...] W darze napełniania napojem przebywają na swój sposób śmiertelni. W darze napełniania ambrozją przebywają na swój sposób istoty boskie. [...] W darze napełniania przebywa jednia czterech. Dar napełniania jest darem, o ile przebywa on ziemię i niebo, istoty boskie i śmiertelnych.<sup>25</sup>

Tu Heidegger odwołuje się do szeroko rozumianej instrumentalności dzbana jako naczynia, w szczególności nie tylko do jego używania na co dzień, lecz również do jego zastosowania w obrzędach świątecznych. Tak pojęta użyteczność implikuje szersze rozumienie świata otaczającego człowieka. Świat człowieka obejmuje również bogatą duchowość: stosunek między człowiekiem a rzeczą, poza prostym używaniem, zawiera też różne związki duchowe. Rzecz jest przede wszystkim fragmentem kultury, a nie elementem natury. Okolica, do której należy, to nie tylko ziemia, lecz także niebo; świat człowieka zostaje związany ze światem bogów. Jednia czterech lub czwórnia (*Gevierte*) – ten istotny termin u późnego Heideggera – na nowo określa granice świata otaczającego człowieka, świata wobec którego człowiek jest byciem-w. W świecie „jedni czterech” bogowie są blisko człowieka. „Bliskość” wypełnia się więc różnymi treściami. Jednakże zasadniczy sens, że bliskość staje się przez rozumienie (a nie poznanie, wiarę czy emocje) pozostaje niezmienny. Heidegger ujmuje to formułą: „dla nas w bliskości jest to, co zwykliśmy nazywać rzeczą”. To rzecz – dzban jako naczynie obdarowujące – wprowadza bogów w bliskość człowieka.

Aby znaleźć istotę bliskości, przemyśleliśmy co do bliskości dzban. Szukaliśmy istoty bliskości, a znaleźliśmy istotę dzbana jako rzeczy. Ale w znalezisku tym dostrzegamy zarazem istotę bliskości.<sup>26</sup>

#### 4. Przestrzenność a przestrzeń

W *Byciu i czasie* Heidegger wyraźnie odróżnił przestrzenność od przestrzeni. Pierwsza jest źródłem drugiej. Pojęcie przestrzeni, myślowe poznanie jej, abstrakcja relacji przestrzennych, ich mierzalność, wszystko to pojawia się dopiero wtór-

---

24/ Tamże, s. 152.

25/ Tamże, s. 152-153.

26/ Tamże, s. 157.

nie i tylko dlatego, że jest taki byt, który swym sposobem istnienia uprzestrzenia przestrzeń, czyli konstytuuje pewne relacje między sobą a rzeczami. W obcowaniu z rzeczami wytwarza się związek bliskości: to, co pod ręką i użyteczne, to, co jest rzeczą w okolicy, staje się znane i swojskie. Takie pierwotne zaznajomienie między człowiekiem a otoczeniem, które nie jest jeszcze świadomą znajomością rzeczy, lecz raczej odruchowym, naturalnym poruszaniem się pomiędzy nimi, wytwarza dyferencjację bliskości i dali. Bliskie jest to, co w otoczeniu, z czym wiadomo jak się obchodzić. Dal jako przeciwieństwo bliskości jest niewiadoma, daje o sobie znać, gdy nowe rzeczy z niej się wyłaniają, gdy zostają przyswojone, czyli gdy stają się bliskie, a tym samym poszerzają zakres otaczającego świata. Ta odmiennosc bliskiego i dalekiego jest pierwotnie zauważana czysto jakościowo jako różnica: swojskie – obce. Nie ma w niej żadnej odległości. Nie można jej zmierzyć. Różnica dzieląca swojskie od obcego nie jest obiektywna. Przeciwnie, jest zasadniczo subiektywna. Ustanawiana jest zawsze ze względu na człowieka, a nie jako absolutna dyferencjacja. Ani swojskość, ani obcość nie mogą mieć absolutnego charakteru, czyli nie mogą zostać pozbawione odniesienia do jakiegoś „kto”, ze względu na kogo te własności występują. Obcość i swojskość nie mają jednak charakteru stanów emocjonalnych. Zastugą Heideggera jest pokazanie ich wyraźnie egzystencjalnego sensu. Obcość i swojskość są sposobami bycia. Nad nimi mogą nadbudowywać się określone stany i akty emocjonalne, lecz tym już Heidegger się nie zajmuje. To raczej u Maxa Schelera w analizie resentmentu można by takie akcenty znaleźć. Bliskość jest czymś, co kształtuje się jako rozumienie życia w świecie. Pojawia się „zrazu i zwykle”: jest najpierwsza i stale obecna. „Bliskość” jako pojęcie egzystencjalne może być aplikowana w różnych wymiarach: jednostkowo, grupowo, historycznie etc. Ale to już są kwestie wtórne.

„Bliskości” odpowiada „okolica”. Okolica stanowi granice tego, co bliskie, jest zakresem tego, co otaczające. Granice te nie są jednak wytyczone, nie mają żadnej swej mapy. Okolica jest miejscem nieoznaczonym na mapie i nigdy takiego oznakowania nie może uzyskać. Podobnie też okolica nie jest czasowo uformowana: bliskie mogą być sprawy dawne (pośrednio znane), jak i teraźniejsze, a nawet przyszłe. Okolica (bliskość) jest więc poza czasem i przestrzenią. W swym egzystencjalnym sensie wyprzedza ona czas i przestrzeń.

Na przestrzenność człowieka składa się więc jego przebywanie w bliskości wobec rzeczy, co jest przeciwstawione dali (swojskość i obcość) oraz jego przynależność do okolicy, gdy orientacja w stronach jest dobrze przyswojona. Przerzenność ta ma sens czysto egzystencjalny, czyli mówi o tym, jak człowiek bytuje (żyje) wśród rzeczy. Przerzenność nie jest przetrzenią. Innymi słowy, jest pełna jakościowych treści, a wolna od formalizmu ilościowych ujęć. Przerzenność nie daje się zatem poznać w kategoriach przetrzeni, przetrzeni, o której wiedzę stanowi geometria (geografia, astronomia i podobne nauki). Natomiast przetrzenność jest rozumiana w bezpośrednim doświadczeniu życia.

Trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, jak radykalnie swą egzystencjalną analizą Heidegger zmienił filozoficzne myślenie o przetrzeni. Nauki fizy-

kalne w czasach współczesnych dokonały rewolucji w swych koncepcjach czasu i przestrzeni. Lecz filozofia uczyniła to także i to w sposób całkowicie niezależny. Heidegger wyszedł nie tylko poza Kartezjańską koncepcję rozciągłości, lecz także poza myśl Kanta.

Heidegger konkludując swe rozważania o przestrzenności pisze:

Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni. Przestrzeń jest raczej „w” świecie, skoro to konstytutywne dla jestestwa bycie-w-świecie otwarło przestrzeń. Przestrzeń nie znajduje się w podmiocie, ani ten nie traktuje świata „jak gdyby” był on w przestrzeni, lecz to ontologicznie właściwie pojęty „podmiot”, jestestwo, jest przestrzenny. Ponieważ zaś jestestwo jest w opisanym sensie przestrzenne, przestrzeń pokazuje się jako apriori. Ten ostatni termin nie oznacza jednak czegoś w rodzaju przysługiwania już z góry jakiemuś pozbawionemu jeszcze świata podmiotowi, który wylałaby z siebie przestrzeń. „Aprioryczność” znaczy tu: pierwotność spotkania przestrzeni (jako okolicy) w trakcie aktualnego spotkania w otoczeniu czegoś będącego pod ręką.<sup>27</sup>

„Świat nie jest w przestrzeni” – Heidegger dystansuje się od Newtonowskiej tradycji absolutnej przestrzeni jako pomieszczenia dla wszystkich rzeczy. Dystansuje się również od absolutności Kartezjańskiej substancji rozciąglej, ustanawiającej przestrzenność jako obiektywną własność świata.

„Przestrzeń nie jest w podmiocie” – tu następuje odcięcie się od Kanta, który de-obiektywizując pojęcie przestrzeni, pojmował ją jako formę naoczności zmysłu zewnętrznego, czyli podmiotową strukturę aprioryczną niezbędną dla percepcji rzeczy. Heideggerowska odpowiedź, mówiąca, że „przestrzeń jest w świecie” zawiera w sobie całość krytycznego dokonania Kanta, a zarazem uwalnia się od formalizmu i transcendentalizmu Kantowskiego. Przestrzeń należy do „światowości świata”, czyli jest ukonstytuowanym podmiotowo (w życiu, a nie w świadomości) elementem tego świata. Sam świat jednak jest pojmowany jako świat wobec którego człowiek jest „w”, czyli jako „światowość świata”. Innymi słowy, przestrzeń przysługująca otaczającemu światu może zostać wyjaśniona tylko przez sposób istnienia człowieka.