

KS. ROMAN ROŻDŻEŃSKI

PROBLEM UGRUNTOWANIA METAFIZYKI WE WCZESNEJ FILOZOFII HEIDEGGERA

Pytanie o poznawcze podłoże wiedzy zwanej „metafizyką” wyraża jeden z ważniejszych, tradycyjnych problemów nowożytnej filozofii. Przejawia się w nim duch nowożytnego krytycyzmu. Myślenie nowożytne od początku bowiem żyje przekonaniem, że wszelka rzetelna wiedza musi posiadać — jako taka — swoje źródłowe uzasadnienie w odpowiednim poznaniu czy też doświadczeniu. Wymaganie to dotyczy również metafizyki, o ile chce ona uchodzić za dziedzinę rzetelnej (choć swoistego rodzaju) wiedzy o rzeczywistości. Czy jednak metafizyka rzeczywiście posiada swoje źródłowe uzasadnienie w odpowiednim poznaniu? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie skłoniło niegdyś Locke’a i Hume’a do podjęcia próby konfrontacji niektórych zasadniczych pojęć tradycyjnej metafizyki z tym, co rzeczywiście — jak sądzili — dane jest w ludzkim doświadczeniu. Wynik tej konfrontacji był — jak wiadomo — negatywny. Zapoczątkowało to proces destrukcji całego poznawczego dorobku klasycznej metafizyki w myśleniu nowożytnym.

Czy zatem metafizyka jest — jako taka — w ogóle możliwa? Czy empiryczna krytyka Locke’a i Hume’a nieuchronnie prowadzi do wniosku o jej niemożliwości? Otóż już I. Kant zauważył, że owa empirystyczna krytyka dotychczasowej metafizyki bynajmniej nie wyklucza możliwości zbudowania nowej metafizyki, ugruntowanej na rzetelnym poznaniu. Odpowiednio też do tego przekonania, podstawowym zadaniem pracy Kanta: *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1781) było nie tyle krytyczne zbadanie poznawczych podstaw dotychczasowej metafizyki, co raczej dążenie do wypracowania fundamentu, na którym mogłaby zostać zbudowana przyszła, tj. naukowa metafizyka. Na tę pozytywną intencję dociekań Kantowskiej *Krytyki* wskazuje najwyraźniej¹ już sam tytuł dziełka, które Kant nieco później napisał jako uproszczoną rekonstrukcję

* W tekście artykułu zastosowano następujące skrótkowe odnośniki tytułów dzieł Heideggera: (liczba po skrócie oznacza stronę):

Cjm — M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] *Budować — mieszkać — myśleć*, Warszawa 1977.

KuPM — M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965.

SuZ — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.

W — M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967.

¹ Por. uwagi R. Ingardena [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. XV.

swojej *Krytyki: Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*.

Ta nowa metafizyka odcięłaby się zdecydowanie od uroszczeń dotychczasowej metafizyki, która — zdaniem Kanta — bezpodstawnie chciała uchodzić za poznanie świata rzeczy „samych w sobie” (noumenów). Przedmiotem jej dociekań byłaby bowiem zjawiskowa sfera rzeczywistości (tj. sfera fenomenów), która jedynie jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Od Kanta zatem — jak widać — pochodzi idea budowania nowej filozofii, tj. nowej metafizyki, jako fenomenologii. Fundamentem, na którym owa nowa metafizyka powinna zostać ugruntowana, jest — zdaniem Kanta — pewna swoista postać poznania syntetycznego *a priori*. Zapewni to sądom tej metafizyki charakter twierdzeń ogólnych i koniecznych, dotyczących ujawniającej się nam zjawisko rzeczywistości.

Poznanie syntetyczne *a priori* posiada swoje rozmaite, konkretne odmiany. Na pewnej jego postaci opiera się czysta matematyka, na innej zaś, czyste przyrodoznawstwo. Już sam fakt istnienia owych nauk wskazuje — stwierdzał Kant — że poznanie syntetyczne *a priori* faktycznie istnieje. Nie musimy zatem pytać, czy takie poznanie jest w ogóle możliwe, lecz tylko: jak ono jest możliwe? Wyznacza to zadanie zbadania warunków możliwości wszelkiego poznania syntetycznego *a priori*, a zatem i możliwości tej jego odmiany, na której winna zostać ugruntowana wszelka przyszła metafizyka².

Od rozwiązania tegoż zadania całkowicie zależy — podkreślał — powodzenie lub upadek metafizyki, a więc cała jej egzystencja³. Za pomyślnie rozwiązanie owego zadania uważał on swoją filozofię transcendentálną, wypracowaną w analizach *Krytyki czystego rozumu*. Filozofia ta, dociekając warunków możliwości naukowej metafizyki, zmierzała tym samym do uchwycenia mrocznego podłoża, które naukową metafizykę — jako taką — w ogóle umożliwia. Dlatego filozofia transcendentálna logicznie poprzedza wszelką metafizykę⁴, trudząc się, aby przed jej budową określić najpierw należyty fundament.

Wszystko to zdaje się wyraźnie wskazywać, że usiłowanie rozwiązania problemu ugruntowania metafizyki było rzeczywiście zasadniczym zamierzeniem Kantowskiej filozofii transcendentálnej. Zostało to jednak później jakby zapomniane, czy raczej zlekceważone. Około połowy ubiegłego stulecia uznano bowiem, że dziedzina tego, co w ogóle poznawalne, daje się podzielić (wyłącznie) pomiędzy nauki szczegółowe: przyrodnicze i humanistyczne⁵. Filozofii zatem — jako pozbawionej własnego przedmiotu — pozostawała już tylko refleksja nad poznaniem uzyskiwanym w tychże naukach. Dlatego też w ówczes-

² Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 39.

³ Tamże, s. 36.

⁴ Tamże, s. 40.

⁵ Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 49.

nych interpretacjach Kantowskiej *Krytyki* kładziono tak zasadniczy akcent na tych jej analizach, które dotyczyły badania warunków możliwości czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa. Tak oto uznano *Krytykę* za traktat z zakresu teorii poznania matematyczno-przyrodniczego (KuPM 16). Heidegger w swojej książce *Kant und das Problem der Metaphysik*⁶ uznaje na powrót słusność Kantowskiej samooceny zasadniczego celu *Krytyki czystego rozumu*. Przyznaje, że chodziło tam przede wszystkim Kantowi o ugruntowanie metafizyki, poprzez zbadanie i określenie warunków możliwości poznania syntetycznego *a priori*. Dokonuje tam zarazem Heidegger swoistej interpretacji Kantowskiego ugruntowania metafizyki. Uznaje mianowicie poznanie syntetyczne *a priori* za poznanie tzw. ontologiczne, dzięki któremu bycie jako takie staje się źródłowo dostępne człowiekowi. Powstaje pytanie: czy taka interpretacja nie jest zbyt daleko idącym, arbitralnym przeinaczeniem zamysłu Kanta? Otóż Heidegger, uprzedzając jakby tego rodzaju wątpliwości stwierdza, że nie to jest ważne, co sam Kant myślał na temat swoich analiz, lecz ważne jest przede wszystkim to, co się w tych jego analizach faktycznie dokonuje (KuPM 193). Dokonuje się zaś tam faktycznie — twierdzi Heidegger — (choć jakby po omacku) próba ugruntowania metafizyki na podstawie poznania ontologicznego.

W toku lektury książki *Kant und das Problem der Metaphysik* staje się coraz bardziej widoczne, że owa ontologiczna interpretacja zamysłu Kanta stanowi jakby dla Heideggera okazję do zarysowania własnej koncepcji na temat ugruntowania metafizyki. A ponieważ do takiego zarysowania własnej koncepcji sama tylko interpretacja analiz Kanta okazuje się niewystarczająca, dlatego Heidegger dochodzi do przekonania, że Kantowskie ugruntowanie metafizyki — jako ugruntowanie ontologiczne — powinno zostać powtórzone. Właśnie w tym „powtórzeniu” (*Wiederholung*) nakreśli Heidegger *explicite* własne ujęcie i rozwiązanie problemu ugruntowania metafizyki. Dokona tego w ostatnim, tj. czwartym rozdziale wspomnianej książki. Jednakże ów zarys własnej koncepcji Heideggera został tam przezeń nakreślony w sposób nader zawity, poszukujący i pozbawiony wyraźnych konturów. Jest to zresztą — jak wiadomo — sposób pisania charakterystyczny dla Heideggera. Wydaje się, iż do bliższego i bardziej całościowego uchwycenia sensu tej koncepcji nieodzowne jest jej przemyślenie w kontekście innych tekstów tzw. wczesnego Heideggera. Idzie tutaj zwłaszcza o analizy zawarte w jego książce *Sein und Zeit* oraz w odczycie *Was ist Metaphysik?*. Tego rodzaju przemyślenie pozwala — jak sądzę — na całościowe jakby zrekonstruowanie Heideggerowskiej koncepcji ugruntowania metafizyki. Artykuł niniejszy stawia sobie za cel próbę przeprowadzenia takiej rekonstrukcji.

⁶ Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w Bonn w r. 1929 i zawiera jego przemyślenia z lat 1925—1926.

Skończoność jako podstawa ugruntowania metafizyki

Jak już wspomniano, w ostatnim rozdziale swojej książki pt. *Kant und das Problem der Metaphysik* podjął Heidegger próbę zarysowania własnej koncepcji ugruntowania metafizyki. Dokonał tam tego na sposób wyraźnego ontologicznego „powtórzenia” Kantowskiego ugruntowania. Wskazał on tam najpierw, że postulowane przez Kanta ugruntowanie metafizyki posiada swoją podstawę w pytaniu o istotę skończoności w człowieku (KuPM 197). Aby odsłonić ową podstawę ugruntowania, należy już uprzednio znaleźć na to pytanie rzetelną odpowiedź, tj. należy źródłowo rozjaśnić i określić, na czym właściwie polega istota owej skończoności w człowieku.

W jakież jednak sposób winno się dokonywać takie źródłowe rozjaśnianie i określanie istoty skończoności w człowieku? Heidegger będzie najpierw wskazywał, że nie wystarczy do tego wyraźne zwrócenie uwagi na rozmaite faktyczne niedoskonałości (ograniczoności), które są właściwe bytowi ludzkiemu. Nie wystarczy również do tego nawet najbardziej kompletne zestawienie wszystkich ludzkich niedoskonałości — oraz — wyraźne uchwycenie tego, co jest im wspólne (KuPM 198). Podobnie też — stwierdza — gdyby nawet udało się w jakiś sposób dowieść, że człowiek jest bytem stworzonym (czego — zdaniem Heideggera — dowieść nie sposób), to i tak wskazywałoby to tylko na fakt ludzkiej skończoności, nie zaś na jej istotę (KuPM 198 n.).

Jakaż przeto droga prowadzi do prawdziwie źródłowego rozjaśnienia i określenia istoty skończoności w człowieku? Otóż Heidegger wyraża przekonanie, że dokonać się to musi poprzez źródłowe opracowanie pytania o bycie (KuPM 200 i § 40). Nic w tym dziwnego. Wszak — zdaniem Heideggera — Kantowskie usiłowanie ugruntowania metafizyki należy interpretować ontologicznie.

Czym jednak jest pytanie o bycie oraz jaki ono posiada związek z metafizyką (tj. ze sprawą jej ugruntowania)? Otóż, skoro opracowanie pytania o bycie służyć ma rozjaśnieniu i konkretnemu określeniu podstawy ugruntowania metafizyki, pytanie to musi pozostawać w najściślejszym związku z samą metafizyką, zwłaszcza z metafizyką ogólną. Wszak Kantowskie usiłowanie ugruntowania — przypomina Heidegger — wychodziło do wyznaczenia podstawy dla metafizyki ogólnej (KuPM 199 n.). Dlatego, usiłując odkryć związek pomiędzy pytaniem o bycie a metafizyką ogólną, należy się uważnie przyjrzeć samej tej metafizyce.

Czymże przeto jest owa metafizyka ogólna (*metaphysica generalis*)? Heidegger będzie nam tutaj wskazywał (KuPM 199), że w postaci owej dyscypliny zastępyło to, co stanowiło kiedyś, w starożytnej greckiej filozofii (ostatecznie u Arystotelesa), problem właściwego filozofowania: czym jest byt jako taki?

Metafizyka jest jakby zastygłym pytaniem tego rodzaju. W pytaniu tym — podkreśla — chodzi wprawdzie *explicite* o to, czym jest byt, lecz przecież takie

wyłuszczenie sensu owego pytania nie oznacza jeszcze bynajmniej należytego opracowania (wyeksplikowania) całej, zawartej w nim problematyki. Takie zaś opracowanie (wyeksplikowanie) zawartej w nim problematyki jest nieodzowne do tego, aby się ona mogła nam ujawnić jako problematyka istoty skończoności w człowieku (KuPM 200). Zmierzając do źródłowego opracowania pytania: „czym jest byt jako taki?”, Heidegger będzie wskazywał, że pytanie to dotyczy ostatecznie tego, co pozwala nam w ogóle określić wszelki byt jako byt właśnie, tj. że dotyczy ono ostatecznie samego bycia (KuPM 201). A zatem — konkluduje tamże — w tradycyjnym pytaniu metafizyki: „czym jest byt jako taki?”, tkwi już *implicite* pytanie bardziej podstawowe: na czym polega (przedrozumiane już w tym pytaniu) bycie?

Tak oto odnajdujemy — poszukiwane przez nas — pytanie o bycie, które należy źródłowo opracować, aby — dzięki temu — uzyskać rozjaśnienie istoty skończoności w człowieku. Na czym jednak powinno polegać źródłowe opracowanie owego pytania o bycie? Otóż, w toku odnośnych Heideggerowskich analiz staje się widoczne, że aby można było źródłowo opracować, na czym polega samo bycie, należy już uprzednio znaleźć odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób samo bycie staje się źródłowo dostępne człowiekowi. Wszak dopiero wówczas, gdy samo bycie zostanie udostępnione człowiekowi, może on źródłowo uchwycić, na czym owo bycie właściwie polega. W ten sposób zadanie rozjaśnienia podstawy ugruntowania metafizyki, gdy zostanie podjęte w sposób należycie źródłowy, przekształca się w zadanie rozświetlenia wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przez człowieka (KuPM 204). Dopiero opracowanie kwestii wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przynosi — stwierdza Heidegger — rozstrzygnięcie na temat tego, czy i w jaki sposób problem bycia pozostaje w istotowym odniesieniu do problemu istoty skończoności w człowieku (KuPM 204).

Możliwość rozumienia bycia a istota skończoności w człowieku

Zanim za Heideggerem podejmiemy zadanie rozświetlenia wewnętrznej możliwości rozumienia bycia, przyjrzyjmy się najpierw temu, na czym polega — jego zdaniem — wszelkie rozumienie bycia przez człowieka. Byt ludzki wyróżnia się ze wszystkich bytów właściwym sobie sposobem bycia. Tylko on bowiem bytuje w ten sposób, że mu w jego byciu — przed wszelką refleksją i świadomym chceniem — chodzi o to bycie. Tylko byt ludzki bytuje jako otwarty na bycie, wrażliwy nań. Ten właściwy człowiekowi sposób bycia określa Heidegger słowem „egzystencja”. Ujmując zaś człowieka wyłącznie od strony właściwego mu (swoistego dlań) ukonstytuowania co do bycia, określa go terminem „Dasein”. Podkreśla też, iż ów właściwy tylko człowiekowi sposób bycia (tj. egzystencja) możliwy jest tylko na gruncie rozumienia bycia (KuPM 205). To

zaś oznacza, że człowiek (*Dasein*) w jakiś sposób i z jakąś wyraźnością rozumie siebie w swoim byciu (SuZ 12).

Będąc, w taki lub inny sposób, zawsze już jakoś spontanicznie rozumiemy bycie — tak nasze własne, jak i innych, napotykanych oto przez nas bytów — jakkolwiek brak nam odpowiedniego pojęcia. Dlatego też to nasze spontaniczne (przedpojęciowe) rozumienie bycia jest zazwyczaj zupełnie nieokreślone (KuPM 205). Nie dokonuje się ono bowiem na sposób uważnego, refleksyjnego ujmowania tego, w jaki sposób jesteśmy (lub w jaki sposób jest to, co oto napotykamy), lecz posiada ono charakter spontanicznego projektu określonych możliwości bycia ze względu na napotkany i odkryty w zatroskaniu byt. Wszelkie rozumienie bycia realizuje w sobie strukturę egzystencjalną, którą Heidegger określa właśnie jako „projekt” — *Entwurf* (SuZ 145). Wszelkie rozumienie bycia przez człowieka — tak własnego jak i innych bytów — jest zawsze nastrojowe (SuZ 142). Oznacza to, że jest ono zawsze nastrojone jakimś nastrojem, w który oto popadł byt ludzki. Należy tutaj od razu podkreślić, że wszelkie takie „nastroje” pojmuje Heidegger w sposób ontologiczny, a nie psychologiczny. Podejmuje je bowiem jako pewne sposoby bycia człowieka (takie mianowicie, które źródłowo udostępniają mu bycia), nie zaś jako swoiste jak-by zabarwienie przeżywającej coś świadomości.

Człowiek, ogarnięty jakimś nastrojem, odkrywa dzięki temu w jaki sposób jest (bytuje) napotkany oto przezeń (w tym nastroju) byt. Odkrywa jego sposób bycia ze względu na swoje własne możliwości bycia, o które mu chodzi. Tak na przykład, ogarnięty nastrojem strachu człowiek odkrywa (rozumie) bycie tego, co oto właśnie napotkał, jako bycie-zagrażającym jego własnym możliwościom bycia-w-świecie, o które mu chodzi. Spontanicznie też wówczas zachowuje się (tzn. „jest”) w określony sposób względem tegoż bytu (będącego-groźnym), aby chronić swoje możliwości bycia.

Te określone, spontanicznie podejmowane przez człowieka sposoby zachowania się względem..., to właśnie określone sposoby bycia człowieka w oparciu o napotkany i odkryty w nastroju byt. Człowiek, spontanicznie je podejmując, ujawnia tym samym, że je rozumie jako swoje własne możliwości bycia. Co więcej: podejmując je spontanicznie, bytuje on na sposób tych, kolejno bezwiednie podejmowanych przez siebie możliwości swego bycia. To właśnie „rozumienie bycia”, dokonujące się jako spontaniczne podejmowanie (projektowanie) określonych możliwości bycia-w-świecie w oparciu o napotkany i odkryty w nastroju byt, jest właściwym tylko człowiekowi sposobem bycia. Jest ono mianowicie takim sposobem bycia, w którym człowiek bytuje swoimi możliwościami bycia, kolejno je spontanicznie podejmując (SuZ 145). Są one jego możliwościami, ponieważ człowiek podejmując jedne możliwości swego bycia, chybia zarazem nieuchronnie inne, pomija je. Oznacza to, że człowiek nie musi podejmować (spełniać) akurat tych możliwości swego bycia,

które oto faktycznie podejmuje. Nie musi ich podejmować, lecz przecież może.

Tak oto stało się dla nas bardziej widoczne, że właściwy człowiekowi sposób bycia (tj. egzystencja) wiąże się najściślej z owym spontanicznym, przedpojęciowym rozumieniem bycia. Związek ten jest tak ścisły, iż egzystencja jest możliwa tylko na gruncie owego spontanicznego rozumienia bycia (KuPM 205). Gdyby się zatem to spontaniczne rozumienie (projektowanie) bycia nie dokonywało w człowieku, nie byłby on tym bytem, którym faktycznie (już zawsze) jest (KuPM 205). Rozumienie bycia, posiadając charakter spontanicznego projektu określonych możliwości bycia, posiada zarazem charakter procesu transcendencji. Albowiem człowiek, rozumiejąc siebie w swoim byciu, przekracza siebie (jako byt) ku swoim możliwościom bycia. Podobnie też, rozumiejąc napotkany byt w jego byciu, wykracza za każdym razem poza ten byt ku jego byciu. Rozumie wówczas mianowicie ten byt w jego „byciu-oparciem” dla spontanicznego podejmowania przez siebie określonych (tj. takich a nie innych) możliwości swego bycia.

Czas już powrócić do naszego zasadniczego zadania, które ma polegać na rozświetleniu wewnętrznej możliwości rozumienia bycia. Wykonanie tego zadania jest konieczne, aby się nam ujawniła podstawa ugruntowania metafizyki, tj. istota skończoności w człowieku. Jak bowiem pamiętamy, zadanie rozświetlenia podstawy ugruntowania metafizyki (czyli określenie istoty skończoności w człowieku), dokonać się ma poprzez rozświetlenie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia przez człowieka (KuPM 204). Jak zatem rozumienie bycia jest — jako takie — w ogóle możliwe dla człowieka?

Otóż, według Heideggera, rozumienie bycia — na gruncie którego w ogóle możliwa jest egzystencja — nie jest (oraz nigdy nie było i nie będzie) sprawą swobodnej decyzji bytu ludzkiego. Człowiek wprawdzie może (nie musi) podejmować spontanicznie takie a nie inne (określone) możliwości swego bycia, lecz przecież nie może on nie podejmować żadnych w ogóle możliwości swego bycia. Wszak, dycydując się na coś takiego, już by tym samym podjął (spełnił) określoną możliwość swego bycia. Wszystko to oznacza, że człowiek (*Dasein*) może w ogóle bytować tylko na sposób spontanicznego projektowania jakichś możliwości swego bycia. To bowiem, że projektuje — tzn. fakt, że już zawsze bytuje-jako-projektujący (swoje możliwości bycia) — nie jest jego własnym dziełem. Człowiek (*Dasein*) — powie Heidegger — jest bytem rzuconym w bycie-projektującym: bytem skazanym nań (SuZ 144)⁷.

Chociaż to jego własne bycie-projektującym (tj. rozumiejącym bycie) nie zależy w żaden sposób od człowieka (*Dasein*), to jednak bytuje on — odkąd i jak długo w ogóle „jest” — tylko na sposób projektowania (rozumienia go)

⁷ Zob. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim Frühen Heidegger*, Den Haag 1970, s. 87 n.

bycia (SuZ 145). Oznacza to, że człowiek — aby w ogóle być — potrzebuje rozumienia bycia, czyli potrzebuje on dokonywania transcendencji poza byt ku byciu. Ta potrzeba rozumienia bycia, której byt ludzki został wydany, piętnuje to jego własne bycie najbardziej niepokonalną bezsilnością. Tak oto ujawnia się, że podstawowym ukonstytuowaniem bytu ludzkiego co do bycia jest skończoność. Heidegger pisał: „W transcendencji (tj. w spontanicznym projektowaniu możliwości bycia — uwaga moja) Dasein daje znać o swojej potrzebie rozumienia bycia. [...] Owa potrzeba nie jest niczym innym, jak tylko najbardziej wewnętrzną, warunkującą Dasein skończonością” (KuPM 213). Tak uwiadcza się rozumienie bycia jako najbardziej wewnętrzna podstawa ludzkiej skończoności (KuPM 206). Rozumienie bycia jest przeto najbardziej wewnętrzną istotą skończoności w człowieku (KuPM 207). Jest ono dla człowieka tylko dlatego w ogóle możliwe, że został on wydany potrzebie rozumienia bycia: został skazany na bycie na sposób rozumienia bycia. Odkąd — i jak długo — jest, ma on bytować na sposób rozumienia bycia. Wraz z tym stwierdzeniem, że rozumienie bycia stanowi najbardziej wewnętrzną istotę skończoności w człowieku, uzyskaliśmy oto źródłowe rozjaśnienie podstawy ugruntowania metafizyki. Metafizyka okazuje się być ugruntowana na podstawie rozumienia bycia. Jest ono najbardziej fundamentalną potrzebą człowieka jako bytu rzuczonego w byt, którym on już (zawsze) jest (KuPM 221). Dlatego metafizyka — jako uwarunkowana tą najbardziej fundamentalną potrzebą człowieka — może być (za Kantem) nazwana „naturalną skłonnością”, która jest rzeczywista w każdym człowieku⁸.

Pytanie o postać rozumienia bycia, która jest podstawą ugruntowania metafizyki

Rozumienie bycia jest zawsze nastrojowe (SuZ 142). Oznacza to, że jest ono zawsze nastrojone jakimś konkretnym nastrojem. Rozumienie bycia posiada zatem swoje rozmaite, konkretne postacie (odmiany), zależnie od tego, jakim oto konkretnym nastrojem jest ono nastrojone. Nastroje bowiem mogą się psuć, odmieniać. Jednakże to, że nastroje mogą się odmieniać, oznacza jedynie, iż człowiek (*Dasein*) już za każdym razem jest w jakimś nastroju (SuZ 134). Skoro więc rozumienie bycia posiada swoje rozmaite, konkretne postacie (odmiany), narzuca się teraz pytanie: jaka przeto konkretna postać rozumienia bycia stanowi podstawę ugruntowania metafizyki?

Już teraz zdaje się nie ulegać wątpliwości, że nie jest to żadna z tych postaci rozumienia bycia, która byłaby nastrojona jednym z nastrojów będących udziałem człowieka (*Dasein*) w codzienności jego bycia. Dlaczego tak właśnie

⁸ Por. I. Kant, jw., s. 81.

uważamy? Otóż, skoro metafizyka docieka wyłącznie bytu jako takiego (W 195n.), a byt jako taki jest w ogóle pojmowalny w świetle uprzedniego przed-rozumienia bycia, dlatego metafizyka winna być ugruntowana na podstawie rozumienia bycia jako takiego. Tylko bowiem tego typu rozumienie bycia czyni metafizykę w ogóle możliwą. Żaden jednak z nastrojów codziennego zatroskania nie nastraja rozumienia bycia (czegoś) jako takiego. W jakież bowiem sposób człowiek, wydany nastrojom codzienności, rozumie bycia tak własne jak i innych (napotkanych przezeń) bytów? Człowiek, znajdując się w jakimś nastroju codziennego zatroskania, odkrywa sposób bycia napotkane-go przezeń bytu jako „poręczność do...” — *Zuhandenheit* (SuZ 68 n.). Odkrywa spontanicznie, że to coś, co oto właśnie napotkał, bytuje na sposób bycia-poręcznym (dla *Dasein*) do bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie. Takie zaś bycie, tzn. bycie jako „poręczność do...”, nie jest i nie może być byciem jako takim. W każdym takim odkryciu bycia czegoś na sposób „poręczności do...”, zostaje zarazem zakryte bycie (tego czegoś) jako takie.

To samo należy powiedzieć o wszelkim rozumieniu własnego bycia przez człowieka, gdy rozumienie to jest nastrojone jednym z nastrojów codzienności. Wszak człowiek, będąc w którymś z tych nastrojów i odkrywając dzięki temu sposób bycia napotkanych przez siebie bytów, spontanicznie podejmuje (projektuje) określone sposoby bycia względem tych (odkrytych w nastroju) bytów. Rozumie on wówczas swoje bycie nie jako takie, lecz na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie. Staje mu się wówczas jawne, że oto bytuje on w ustawicznym podejmowaniu coraz to innych, kolejno się nasuwających, możliwości bycia-w-świecie. Wydaje mu się wtedy, że to jego własne bycie, polega bez reszty na tym kolejnym podejmowaniu coraz to nowych możliwości bycia. To wszystko zdaje się wyraźnie wskazywać, że człowiek — jak długo jego rozumienie bycia jest nastrojone nastrojami codziennego zatroskania — nie jest zdolny rozumieć bycia (własnego oraz innych bytów) jako takiego.

Aby przeto rozumienie bycia jako takiego stało się dla człowieka w ogóle możliwe, musi on zostać w jakiś sposób jakby „wyrwany” z nastrojów codziennego zatroskania. Dzieje się to — zdaniem Heideggera — w tym fundamentalnym nastroju, który on określa jako nastrój trwogi (*Angst*). Należy tutaj od razu dodać, iż trwoga — ujawniając bycie jako takie — ujawnia zarazem zasadniczą odmienność człowieka (rozumianego jako byt) oraz *Dasein* (tj. bycia przytomnego, otwartego na bycie). Gdy bowiem w trwodze wszelki byt — wraz z naszym własnym bytem — „wyślizguje się” nam, wówczas tym, co w nastroju trwogi pozostaje z człowieka, któremu wszelki byt — wraz z jego własnym — wyślizguje się, jest samo tylko to bycie-przytomne (*Dasein*) owemu totalnemu wyślizgiwaniu się wszelkiego bytu (Cjm 36 n.).

W jakież jednak sposób nastrój trwogi udostępnia człowiekowi bycie jako takie (samo bycie)? Otóż, gdy w nastroju trwogi wszelki byt owemu *Dasein* się wyślizguje, tj. gdy odmawia mu oparcia (Cjm 36 n., 44) dla spontanicznego po-

dejmowania (projektowania) jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie, wówczas dopiero ujawnia się, że bycie *Dasein* (bytu ludzkiego) nie wyczerpuje się w samym tylko projektowaniu możliwości bycia-w-świecie. A ponadto: gdy w trwodze byt w całości się wyslizguje i popada w bezznaczeniowość, tj. gdy traci on dla *Dasein* wszelkie znaczenie jako oparcie dla spontanicznego projektowania możliwości bycia, wówczas ujawnia się wyraziście, że ten byt w całości nadal — mimo wszystko — jest. W ten właśnie sposób, dzięki nastrojowi trwogi, ujawnia się źródłowo człowiekowi bycie jako takie (samo bycie). Jest to bycie jako takie nas samych, przekształconych trwogą w czyste *Dasein* (bycie-przytomne-byciu), oraz bycie jako takie wszelkiego (znicestwionego w swym „znaczeniu” dla *Dasein*) bytu wewnątrzświatowego. Otóż to bycie jako takie ujawnione zostaje w trwodze pod postacią nicości. W sytuacji bowiem, gdy wszelki byt wyslizguje się strwożonemu *Dasein*, to, co wówczas pozostaje, musi się ujawniać jako całkowite przeciwieństwo względem wszelkiego, wyslizgującego się oto, bytu. Tak oto trwoga uczy człowieka doświadczać samego bycia pod postacią nicości: pod postacią tego, co absolutnie Inne niż byt jako taki i w całości.

W nastroju trwogi — jak już wiemy — wszelki byt wyslizguje się strwożonemu *Dasein*, tj. całkowicie odmawia mu oparcia dla projektowania jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie. Oznacza to, iż nastrojone nastrojem trwogi rozumienie bycia nie może się dokonywać na sposób spontanicznie podejmowanych (projektowanych) możliwości bycia-w-świecie. Tym bowiem, co dla strwożonego *Dasein* pozostaje, jako jedyne oparcie, jest nicość. W oparciu zaś o nicość *Dasein* nie może podejmować (projektować) żadnych możliwości bycia-w-świecie. Jediną możliwością, którą strwożone *Dasein* może projektować w oparciu o nicość, jest możliwość skrajnie inna względem wszelkiej możliwości bycia-w-świecie. Jest to mianowicie możliwość własnej niemożliwości bycia na sposób jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie (SuZ 250).

W oparciu o nicość strwożone *Dasein* wybiega jakby ku własnej, najbardziej skrajnej, nieprześcignionej możliwości swego bycia — projektując ją, tzn. rozumiejąc (SuZ § 53 s. 262 n.). Jest to projektowanie stale czyhającej na człowieka śmierci — wybieganie w śmierć. Śmierć jest bowiem niemożliwością jakiegokolwiek egzystowania (SuZ 262), tj. niemożliwością jakiegokolwiek rozumiejącego odnoszenia się do bycia. Na tej właśnie postaci rozumienia bycia ugruntowana jest metafizyka. Rozumienie bycia (tj. projektowanie możliwości bycia) w oparciu o nicość stanowi zatem — innymi słowy — podstawę ugruntowania metafizyki. Dlaczegoż jednak tak właśnie jest?

Dlaczego metafizyka jest ugruntowana na podstawie rozumienia bycia nastrojonego trwogą?

Heidegger nie postawił sobie takiego pytania, dlatego daremnie szukalibyśmy nań odpowiedzi w tekstach jego własnych analiz. Co więcej, nie stwierdził on również sam w sposób wyraźny, że metafizyka jest ugruntowana na podstawie rozumienia bycia, które jest nastrojone — akurat — nastrojem trwogi. Przekonanie o tym, że tak właśnie sprawę ugruntowania należy u Heideggera rozumieć, pojawiło się w rozważaniach niniejszego artykułu jako owoc wysiłku, aby wyraźnie uchwycić to, co się *implicite* dokonuje w całości jego odnośnych analiz. Analizy Heideggera, zawarte w ostatnim rozdziale jego książki pt. *Kant und das Problem der Metaphysik*, prowadzą nas do wniosku, że metafizyka jest ugruntowana na podstawie rozumienia bycia (tj. ontologii). Wiadomo zaś — na podstawie treści *Sein und Zeit* — że rozumienie bycia jest zawsze nastrojowe (SuZ 142), tj. uwarunkowane zawsze jakimś nastrojem. To właśnie w świetle obydwu tych przeświadczeń zarysowuje się pytanie: jakiego rodzaju nastrojem jest nastrojone to rozumienie bycia, na podstawie którego ugruntowana jest metafizyka? Otóż w kontekście całości analiz Heideggera — dotyczących problemu ugruntowania metafizyki — zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż tego rodzaju rozumienie bycia musi być nastrojone nastrojem trwogi. Obecnie postaramy się bliżej to rozważyć i uzasadnić.

Metafizyka — zdaniem Heideggera — zajmuje się wyłącznie bytem jako takim, jego tylko ma na uwadze (W 195 n.). Dlatego podstawowym pojęciem metafizyki jest pojęcie bytu jako takiego. Źródłem zaś owego pojęcia jest pierwotne uprzytomnienie sobie przez człowieka, czym jest w ogóle byt jako taki. W jakiż jednak sposób byt ludzki uprzytamnia sobie — w sposób pierwotny — coś takiego?

Heidegger uważa, że byt, jako taki, staje się dla człowieka w ogóle pierwotnie pojmowalny w świetle już uprzednio ujawnionej mu nicości, tj. na gruncie kontrastu z już ujawnioną mu nicością. Ta już uprzednia jawność samej nicości warunkuje możliwość ujawnienia się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego (Cjm 39). Albowiem jedynie w świetle nicości powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego (Cjm 38). „Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości” (Cjm 38 n.). To pierwotne ujawnienie się nicości — względem ludzkiej przytomności — dokonuje się w nastroju trwogi. Odnośne opisy Heideggera zdają się najwyraźniej wskazywać, że nicość ta zostaje ujawniona w trwodze ze względu na rozumienie bycia. Zostaje ona bowiem wówczas ujawniona jako „żadne” oparcie dla spontanicznego projektowania (tj. rozumienia) jakichkolwiek możliwości bycia-w-świecie.

Człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie, tzn. chodzi mu o nieustanne, spontanicznie projektowanie najrozmaitszych możli-

wości jego bycia-w-świecie w oparciu o napotkany i odkryty (w rozmaitych nastrojach) byt wewnątrzświatowy. Na tym właśnie podejmowaniu coraz to nowych, nasuwających się możliwości bycia-w-świecie polega codzienne bytowanie człowieka (*Dasein*). Podstawowe ukonstytuowanie bytu ludzkiego (*Dasein*) co do bycia polega — jak już wiemy — na tym, że został on wydany potrzebie rozumienia bycia, skazany nań. Na tym polega — według Heideggera — istota skończoności w człowieku. Dlatego byt ludzki (*Dasein*), jako wydany potrzebie rozumienia bycia, potrzebuje tegoż rozumienia bycia, aby w ogóle móc być we właściwy sobie sposób, tzn. na sposób egzystencji. Aby zatem być (we właściwy sobie sposób), człowiek musi ustawicznie projektować określone, kolejno nasuwające się, możliwości bycia-w-świecie.

Jednakże to spontaniczne projektowanie określonych możliwości bycia-w-świecie dokonuje się zawsze ze względu na jakiś napotkany przez człowieka (*Dasein*) byt wewnątrzświatowy. Dzięki określonemu nastrojowi, w który byt ludzki (*Dasein*) popadł, byt ten zostaje spontanicznie odkryty jako „oparcie” dla projektowania określonych, tj. takich a nie innych możliwości bycia-w-świecie. Oznacza to, że byt ludzki, będąc wydany potrzebie rozumienia bycia, wydany jest tym samym potrzebie odkrywania czegoś jako „oparcia” dla spontanicznie podejmowanego bycia na sposób określonych możliwości. Potrzebując odkrywania czegoś jako oparcia dla spontanicznego projektowania (tj. rozumienia bycia), potrzebuje on tym samym nastrojów. Byt ludzki (*Dasein*) wydany jest zatem potrzebie popadania w nastroje, aby dzięki tym nastrojom móc odkrywać coś, co napotkał, jako oparcie dla spontanicznego projektowania określonych możliwości bycia-w-świecie. Wszystko to zdaje się najwyraźniej wskazywać, że nastroje, w które popada byt ludzki, związane są najściślej z potrzebą rozumienia bycia, której został on wydany. Albowiem ujawniają one — za każdym razem — coś, co jest oparciem dla spontanicznego projektowania możliwości bycia (tj. rozumienia bycia), o które to możliwości bycia chodzi człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu.

Podobnie też jest z nastrojem trwogi. Ujawnia on bowiem człowiekowi wyslizgiwanie się mu wszelkiego bytu wewnątrzświatowego, jako (możliwego) oparcia dla projektowania (tj. rozumienia) możliwości bycia-w-świecie, o które mu chodzi. Wszelki byt — w nastroju trwogi — popada pod tym względem dla człowieka (*Dasein*) w całkowitą bezznaczeniowość. To, że wszelki byt traci dla strwożonego *Dasein* jakiegokolwiek znaczenie jako oparcie [...], nie oznacza bynajmniej, że znika on jakby zupełnie. On nadal jest jakoś — mimo wszystko — obecny wobec strwożonego *Dasein*. Tłoczy się on jakby wokół *Dasein*, napiera jakby na niego tą swoją obecnością „mimo wszystko” — a zarazem „cofa się” jakby przed nim, „wyslizguje się mu” jako oparcie, którego *Dasein* potrzebuje dla spontanicznego projektowania, tzn. aby być na sposób codziennej egzystencji (Cjm 36). W tym wyslizgiwaniu się strwożonemu *Dasein* wszelkiego bytu wewnątrzświatowego jako oparcia dla projektowania, pozostaje i sływa

jakby tylko to „żadne” oparcie. Tak oto w nastroju trwogi zostaje ujawniona nicość jako „żadne” oparcie (Cjm 36). Oznacza to, iż nicość zostaje ujawniona w trwodze ze względu na potrzebę rozumienia bycia, której byt ludzki (*Dasein*) został wydany. Wszak tylko dlatego, że byt ludzki został wydany potrzebie rozumienia bycia, tzn. potrzebie projektowania możliwości bycia w oparciu o..., jest on w ogóle apriorycznie wrażliwy (otwarty) na takie oparcie, względnie — na brak takiego oparcia („żadne” oparcie).

Podsumowując dotychczasowe wywody, możemy powiedzieć, że byt jako taki (wyłączny przedmiot dociekań metafizyki) staje się pierwotnie pojmowalny dla człowieka tylko na gruncie już uprzednio ujawnionej nicości. Staje się on jako taki pojmowalny w kontraście z nicością: jako to, co całkowicie inne niż nicość — jako jej przeciwieństwo (Cjm 38). Już uprzednia jawność nicości jest przeto dla człowieka warunkiem jawności bytu jako takiego, a tym samym warunkiem możliwości metafizyki.

Jednakże byt ludzki nie może sam siebie, wedle swojej swobodnej decyzji, przywieść przed oblicze nicości (Cjm 42). W tej niemocy ujawnia się jego najgłębsza skończoność (Cjm 42). Tylko dlatego może on zostać przywiedziony przed oblicze nicości, ponieważ został on wydany potrzebie rozumienia bycia. Ażeby bowiem rozumieć bycie, tzn. móc spontanicznie projektować określone możliwości bycia-w-świecie, byt ludzki (*Dasein*) potrzebuje dlań oparcia. Oznacza zaś to, że potrzebuje on nastrojów, aby dzięki nim odkrywać takie oparcie, względnie odkrywać brak takiego oparcia („żadne” oparcie). Tylko też dlatego, że potrzebuje on nastrojów, może on popaść np. w nastrój trwogi. A wreszcie: tylko dlatego, że byt ludzki (*Dasein*) może popaść w nastrój trwogi, nicość może mu zostać źródłowo ujawniona jako „żadne” oparcie dla projektowania możliwości bycia-w-świecie, o które mu chodzi.

Tak oto okazuje się, że metafizyka jest i musi być ugruntowana w źródłowym udostępnianiu się nicości. Nicość ta, ujawniając się jako „żadne” oparcie, kontrastuje się z wszelkim bytem i ujawnia go dzięki temu. Okoliczność, iż w nastroju trwogi nicość zostaje ujawniona pod postacią „żadnego” oparcia, najwyraźniej wskazuje, że zostaje tam ona ujawniona człowiekowi (*Dasein*) ze względu na jego potrzebę rozumienia bycia.

Metafizyka jest przeto ugruntowana w źródłowym udostępnianiu się nicości na podstawie rozumienia bycia nastrojonego nastrojem trwogi. Nicość ta — ujawniając się źródłowo jako „żadne” oparcie — kontrastuje ze sobą wszelki byt (który jest dla *Dasein* oparciem w codziennej egzystencji), ujawniając go w ten sposób jako taki w całej jego osobliwości (Cjm 36, 38). To pierwotne różnicowanie się nicości i bytu stanowi źródło podstawowego pojęcia metafizyki, tj. pojęcia bytu jako takiego, a zarazem początek samej metafizyki.

Konsekwencje faktu, że bycie (jako takie) ujawnia się w trwodze pod postacią nicości

Nicość przeraźliwością swoją popycha ludzką przytomność (*Dasein*) do cofnięcia się. To zaś cofnięcie się ludzkiej przytomności dokonywać się może jedynie ku bytom, które teraz dopiero — dzięki ich skontrastowaniu z nicością — ujawniają się (jako takie) w całej swojej osobliwości. Heidegger pisał: „Nicość nie przyciąga do siebie, przeciwnie, jest z istoty swej odpychająca. Ale jej odpychanie jako takie [...] odsyła do bytu (Cjm 38). Nieco dalej zaś stwierdzał: „To całkowicie odpychające odesłanie do bytu [...] jest istotą nicości: nicościowaniem. [...] Nicościowanie nie jest przygodnym zajściem; jako odpychające odsyłanie ku bytowi wyslizgującemu się w swej całości, ono to właśnie ujawnia ów byt w całej jego uprzednio przestoniętej osobliwości jako coś, co całkowicie inne od nicości, jako jej przeciwieństwo” (Cjm 38). Ta osobliwość bytu jako takiego była dla ludzkiej przytomności (*Dasein*) całkowicie przestonięta w codzienności ludzkiego bycia. Wszak w codziennej egzystencji byty są ujawniane zatroskanemu *Dasein* nie jako takie, lecz jako to, co poręczne do..., względnie, jako to, co nieporęczne do....

Uważne przemyślenie powyższych stwierdzeń Heideggera zdaje się wyrażnie wskazywać, iż podłożem metafizyki nie jest samo tylko uobecnianie się nicości. Metafizyka zdaje się być bezpośrednio ugruntowana w fakcie różnicowania się nicości z całością bytu. To dzięki temu byt jako taki — wyłączny przedmiot metafizyki — staje się dla człowieka pierwotnie pojmowalny. Oto początek metafizyki z jej wyłącznym zafascynowaniem bytem jako takim.

Jednakże w tym wyłącznym zafascynowaniu bytami zostaje zapomniane to, co spowodowało ową fascynację: zostaje zapomniane źródłowe doświadczenie samego bycia pod postacią nicości, którym to doświadczeniem darzy nas twoga. Spowodowane jest to — jak już wiemy — odpychającą przeraźliwością samej nicości. Wydaje się przeto, że gdyby bycie jako takie nie ujawniało się ludzkiej przytomności pod postacią nicości, lecz — o ile by to było możliwe — w jakiejś innej postaci, nie byłoby owego zapomnienia bycia.

Fakt zapomnienia źródłowego doświadczenia bycia, oraz fakt równoczesnej wyłącznej fascynacji wszelkim bytem jako takim, wymuszony jest przeraźliwością nicości. Owo wymuszenie zapoczątkowuje działanie się metafizyki. Jest ona przeto jakby z konieczności zapomnieniem samego bycia. Piętnuje to metafizykę — i w ogóle wszelkie metafizyczne myślenie, dociekanie — nieusuwalną problematycznością. Wszak wszelki byt — jako taki — jest w ogóle pojmowalny na gruncie już uprzedniej jawności (zrozumiałości) bycia jako takiego. Dlatego zapomnienie samego bycia, które ujawnia się źródłowo w trwodze jako Nic, pograża wszelki byt jako taki w mrok niezrozumiałości. Ta mroczność bytu jako takiego była od początku udziałem metafizyki. Mając to wszystko na uwadze, można powiedzieć za Heideggerem (KuPM 199), że w postaci

dyscypliny zwanej „metafizyką” zastygło to, co stanowiło już w starożytnej greckiej filozofii — zwłaszcza u Arystotelesa — problem właściwego filozofowania: czym jest byt jako taki?

Nicość ujawnia się źródłowo w trwodze ze względu na bycie jako takie, tzn. ujawnia się jako postać (czy też zasłona) bycia. Fakt, że ta źródłowa nicość jest w metafizyce zapomniana, sprawia, że metafizyka ujmuje ją w sposób nieźródłowy. Ujmuje ją mianowicie nie ze względu na samo bycie, lecz ze względu na byt: jako przeciwieństwo wszelkiego bytu, tzn: jako nie-byt. Heidegger pisał: „Metafizyka starożytna pojmuje nicość jako nie-byt, tzn. jako bezpostaciowe tworzywo (Cjm 43). Nieco dalej zaś stwierdzał: „Dogmatyka chrześcijańska [...] pojmuje ją jako całkowitą nieobecność bytu pozaboskiego [...] Nicość staje się wtedy pojęciem przeciwstawnym pojęciu właściwego bytu, pojęciu *summum ens*, pojęciu Boga jako *ens increatum*. Tu również interpretacja nicości ukazuje fundamentalne pojmowanie bytu. [...] Pytanie o bycie jako takie i pytanie o samą nicość nie są postawione” (Cjm 43 n.).

Otóż pytania te nie mogły i nigdy nie mogą zostać postawione w ramach samej metafizyki, tj. w ramach właściwego jej sposobu myślenia. Ponieważ metafizyka jest zapomnieniem samego bycia (jako Nic), dlatego niezdolna jest o nim (samym) myśleć i o niego zapytywać. Z faktu zapomnienia w metafizyce źródłowej nicości jako postaci samego bycia wyrasta też podstawowe pytanie metafizyczne, sformułowane niegdyś przez Leibniza: dlaczego jest raczej coś niżli nic? W pytaniu tym (Cjm 73 n.) nicość jest *explicite* ujęta w sposób nieźródłowy, tzn. jako przeciwieństwo bytu: a zatem jako coś, co jest — w pewnym sensie — bytowi równoważne. Dlatego dopytuje się ono o rację (przyczynę) istnienia raczej bytu niż nicości, tak, jakby racja istnienia bytu mogła być równie dobrze racją istnienia nicości.

W pytaniu Leibniza nicość ujęta jest jako przeciwieństwo bytu, tj. ze względu na byt. Jej pierwotny związek z samym byciem (którego przecieź nicość jest zasłoną, postacią) został w tymże pytaniu całkowicie zapoznany. Otóż, takie ujęcie nicości — jako przeciwieństwa bytu — posiada charakter pochodny w stosunku do prawdziwie źródłowego ujęcia nicości w nastroju trwogi. Wszak metafizyczne ujmowanie nicości (jako nie-bytu) dokonuje się ze względu na byt, czyli w oparciu o już jawny byt. Zaś wszelki byt — jako taki — staje się jawny na gruncie już uprzedniego ujawnienia się nicości w trwodze. W ten sposób charakterystyczne dla metafizyki pojmowanie bytu oraz nicości jest ostatecznie ugruntowane w źródłowym udostępnianiu się nicości w nastroju trwogi. Pojmowanie to jest jakby wymuszone przez ową źródłową nicość. Wszak ona — jak już wiemy — przeraźliwością swoją sama siebie uniepomina w ludzkiej przytomności, spychając tę ludzką przytomność na byty, skazując ją jakby na owo wyłączone zafascynowanie bytami.

Podstawowe pytanie metafizyczne: „dlaczego jest raczej coś niżli nic?”, daje zatem świadectwo faktowi zapomnienia w metafizyce bycia jako takiego

— a wraz z nim zapomnienia źródłowej nicości. Lecz przecież to zapomnienie zostało wymuszone przez samą, źródłowo uobecniającą się nicość. Dlatego można powiedzieć za Heideggerem, że podstawowe pytanie metafizyczne jest tym (szczególnym) pytaniem, które sama źródłowa nicość wymusza (Cjm 47).

Modyfikacja ujęcia problemu ugruntowania metafizyki w późniejszej filozofii Heideggera

Dobiegły oto końca nasze analizy, które stawiały sobie za cel próbę całościowego zarysowania problemu ugruntowania metafizyki w ujęciu wczesnego Heideggera. Analizy te starały się bliżej pokazać, w jaki sposób — jego zdaniem — metafizyka jest ugruntowana w źródłowym udostępnianiu się nicości, które ma miejsce w nastroju trwogi. Nicość ujawnia się wówczas ludzkiej przytomności w swoim kontrastowaniu się z całością bytu. Przerażliwością swoją spycha ona bowiem tę przytomność na byty, ujawniając je przez to jako takie. Właśnie na gruncie tego pierwotnego różnicowania się nicości i bytów, wszelki byt staje się — jako taki — w ogóle pojmowalny dla człowieka. Dlatego już uprzednia jawność nicości warunkuje możliwość metafizyki. Wyrasta ona bowiem z owego pierwotnego różnicowania się nicości i bytu tak, jak korzeń drzewa wyrasta z podłoża gleby. Jest zaś ona ugruntowana w tym podłożu na podstawie rozumienia bycia nastrojonego nastrojem trwogi. Nicość jest odpychającą otchłanią przerażliwości. Przerażliwością swoją spycha ona ludzką przytomność na byty, ujawniając je jako takie w całej ich fascynującej osobliwości. Jednakże przez to nicość sama siebie uniepomina. Uniepomina ona siebie jako postać, pod którą ujawnia się człowiekowi samo bycie w nastroju trwogi. Dlatego udziałem metafizyki jest — niejako z konieczności — zapomnienie samego bycia pod postacią nicości.

Należy tutaj jeszcze na koniec krótko wspomnieć o tym, w jaki sposób ujęcie problemu ugruntowania metafizyki uległo modyfikacji w późniejszych przemyśleniach Heideggera. Otóż — jak wiadomo — koncepcje charakterystyczne dla drugiego okresu jego twórczości zostały zapoczątkowane dokonaniem się w jego myśleniu tzw. zwrotu (*Kehre*). Zwrot ten polegał na porzuceniu przezeń transcendentalnej metody uprawiania filozofii, gdy uprzytomnił on sobie, że metoda ta całkowicie zawodzi przy dążeniu do rozświetlenia problemu jawności (tj. dostępności dla człowieka) samego bycia. Świadectwem załamania się transcendentalnej metody w związku z badaniem problemu jawności samego bycia jest — chyba przede wszystkim — fakt nieukazania się już w ogóle drugiego tomu *Sein und Zeit*, pomimo jego wcześniejszej zapowiedzi⁹.

Otóż, do czasu owego zwrotu wydawało się, że bycie jako takie zostaje źródłowo udostępnione człowiekowi pod postacią nicości dzięki nastrojowi trwo-

⁹ Por. K. Michalski, *Heidegger a filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 184.

gi, w który człowiek niekiedy popada. Innymi słowy: wydawało się wówczas, że warunkiem jawności samego bycia jest byt ludzki, który — jako jedyny ze wszystkich bytów — może zostać wydany w swoim (codziennym) byciu nastrojowi trwogi. Jawność samego bycia wydawała się zatem być zdana na byt zwany „człowiekiem”.

Jednakże około roku 1930 Heidegger uprzytomnił sobie, że to nie owa — charakterystyczna dla bytu ludzkiego — otwartość (wrażliwość) na bycie jest warunkiem jawności samego bycia, lecz odwrotnie: ponieważ bycie samo zawsze już jest jawne, dlatego człowiek może być nań w ogóle otwarty (wrażliwy). A zatem już uprzednia jawność samego bycia warunkuje (właściwą człowiekowi) możliwość bycia na sposób egzystencji. W wyniku tegoż zwrotu doznają zasadniczej modyfikacji podstawowe kategorie dotychczasowej analityki ontologicznej, takie np. jak egzystencja, troska, nastroje, itp. Obecnie zostają one bowiem ukazane przez Heideggera jako fenomeny ontologiczne, które są uwarunkowane już uprzednią jawnością samego bycia. Tak oto również nastroj trwogi zostanie później ujęty w nowy sposób. Mianowicie, Heidegger będzie potem interpretował trwogę jako nastroszenie pochodzące z głosu samego bycia, które godzi w człowieka wezwaniem, aby nauczył się w nicości doświadczać samo bycie (W 102n.). Nicość bowiem, jako to, co Inne względem wszelkiego bytu, jest zasłoną bycia — *der Schleier des Seins* (W 107).

Bycie jako takie już zawsze samo jest jawne. Lecz ta jego jawność posiada szczególny charakter. Jest ono bowiem jawne w swoim skrywaniu się za byty, które dopiero dzięki temu — jako takie — wychodzą na jaw. Owo ujawnianie się bycia, w jego skrywaniu się za byty, określa Heidegger wyrażeniem: prawda (samego) bycia (*die Wahrheit des Seins*). Tak pojmowana prawda bycia stanowi — zdaniem późniejszego Heideggera — pierwotne, choć normalnie (w codzienności) przed człowiekiem zakryte (tj. zapomniane), podłoże metafizyki (W 196, 205). Powodem zaś tej — zwyczajnej dla człowieka — zakrytości podłoża metafizyki jest fakt, że bycie, skrywając się za byty, ujawnia wówczas samo siebie pod postacią tego, co absolutnie Inne względem wszelkiego bytu. Oznacza to, że ujawnia się ono wówczas pod postacią nicości. Jednakże nicość uchodzi w codzienności ludzkiego bycia za to, co nic nie wartę, a przeto niegodne uwagi. W ten sposób bycie samo siebie pogrąża w zapomnieniu, samo siebie uniepomniwia. Uniepomniwiając zaś siebie, spycha tym samym w zapomnienie działanie się (tj. proces) różnicy ontologicznej, na gruncie którego metafizyka jako taka jest w ogóle możliwa. Dlatego metafizyka jest ogarnięta zapomnieniem własnego podłoża, które ją w ogóle umożliwia.

Odsłonięcie, zakrytego na co dzień przed człowiekiem, podłoża metafizyki wymaga zasadniczo innego myślenia aniżeli to, które jest tradycyjnie udziałem metafizyki. W tym „innym” myśleniu dokonuje się przewyżczenie tej, właściwej metafizyce, niepomności własnego podłoża. Krótko mówiąc: w myśleniu o prawdzie samego bycia, tj. w myśleniu o jego jawności w skrywaniu się poza

byty, zostaje przewyciężone (właściwe metafizyce) zapomnienie własnego podłoża (W 197). Ten powrót ludzkiego myślenia w zapomniane podłoże metafizyki staje się możliwy dzięki nastrojowi trwogi, który to nastrój — jak już wiemy — pochodzi z głosu samego bycia. Nastrój ten, ogarniając byt ludzki, zdolny jest wyrwać go z codziennego zapomnienia samego bycia, gdyż darzy on człowieka doświadczeniem bycia jako tego, co Inne względem wszelkiego bytu, tj. uczy go w nicości doświadczać bycie jako takie (W 102 n.).

Z tego, co wyżej zostało powiedziane widać wyraźnie, że również według późniejszego Heideggera wszelki byt, jako taki, staje się dla człowieka źródłowo pojmowalny na gruncie już uprzednio ujawnionej nicości, czyli w kontraście z nią. Albowiem fakt, że bycie, skrywając się za byty ujawnia samo siebie pod postacią nicości, sprawia, iż dzieje się różnica ontologiczna. To zaś pierwotne różnicowanie się bycia — jako nicości — oraz (wszelkiego) bytu warunkuje możliwość podstawowego pojęcia metafizyki: pojęcia bytu jako takiego. Tym samym zaś uwarunkowana jest możliwość metafizyki. Czy jednak rzeczywiście wszelki byt jako taki może zostać źródłowo uprzytomniony przez człowieka wyłącznie na gruncie owego już uprzedniego ujawniania się nicości?

DAS PROBLEM DER BEGRÜNDUNG DER METAPHYSIK BEIM FRÜHEN HEIDEGGER

Zusammenfassung

Das Problem der Begründung der Metaphysik drückt sich aus im Fragen um das Erkennen oder die Erfahrung, über welche die Metaphysik überhaupt nur möglich sein könnte. Grundlage für jede künftige Metaphysik (die als Wissenschaft auftreten mag) ist — mit I. Kant — das sogenannte synthetische Erkennen *a priori*: die Grundidee in Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

M. Heidegger hat in seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) eine ontologische Interpretation der Intentionen Kants unternommen. Er stellte nämlich fest, dass man Kants synthetisches Erkennen *a priori* als ontologisches Erkennen verstehen soll, dank dessen das Sein als solches dem Menschen originär zugänglich gemacht wird. Die Metaphysik — führt Heidegger aus — beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Seienden als solchem. Jedes Seiende — als solches — kann aber ausschliesslich nur im Lichte des vorhergehenden Verstehens des Seins selbst begriffen werden. Das bedeutet, dass die Metaphysik — als solche — auf Grund des schon früheren Verstehens des Seins begründet worden ist. Dieses Verstehen des Seins ist nach Heidegger das, wozu das menschliche Dasein ausgeliefert (verurteilt) worden ist. In dieser Kraftlosigkeit gegenüber dem eigenen Sein, das sich als Seinsverständnis (d.i. Existenz) versteht, enthüllt sich die Endlichkeit. Sie ist tiefste Grundlage der Konstituierung des menschlichen Dasein hinsichtlich des Seins.

Die Metaphysik ist also auf der Grundlage des Seinsverständnisses begründet. Es kann aber gefragt werden: um welche Gestalt des Seinsverständnisses geht es im Texte Heideggers? Und auch, welche Stimmung steuert dieses Seinsverständnis?

In Anlehnung an Heideggers Texte wollen die Analysen dieses Beitrages aufweisen, dass die Metaphysik im Seinsverständnisses selbst begründet ist, das dann seinerseits auf die Grundstimmung der Angst angelegt ist. Dank der Angst wird dem Menschen das Sein selbst in der Form des Nichts elementar zugänglich gemacht. Nach Heidegger stösst das Nichts durch seinen Schrecken das Dasein zu den Seienden und dadurch enthüllt sich — im Kontrast mit diesem sich enthüllendem Nichts — jedes Seiende als solches. So bedingt diese ursprüngliche Differenzierung des Nichts und jedes Seienden die Konzeption des Grundbegriffes der Metaphysik: des Begriffes des Seienden als solchen. Zugleich wird die Metaphysik selbst ermöglicht als ausschliessliche Erforschung des Seienden als solchen. Indem aber das Nichts das Dasein zu den Seienden stösst, versenkt es sich selbst ins Vergessen. Eben deshalb ist Metaphysik das Vergessen des Seins selbst, das sich originär in der Angst enthüllt in der Form des Nichts. Die Metaphysik ist demnach begründet in der Tatsache des Zugänglichmachens des Seins selbst als des Nichts. Denn dank diesem Zugänglichmachen des Seins (als des Nichts) erfolgt die ursprüngliche Differenzierung des Seins (des Nichts) und jedes Seienden. Auf Grund dieser Differenzierung wird jedes Seiende als solches originär begrifflich. Das ist der Anfang der Metaphysik.

Bei dem späteren Heidegger (d.h. nach der Wende) wird die Angst nicht mehr als Stimmung aufgefasst, die dem Menschen das Sein als Nichts zugänglich macht. Denn das Sein ist schon immer offenbar, und nur deshalb kann das menschliche Seiende (Dasein) für das Sein überhaupt offen sein. Aber das Sein ist offenbar in seinem Sichverbergen hinter die Seienden, welche sich erst dadurch als solche offenbaren. Indem das Sein hinter die Seienden sich verbirgt, differenziert es sich von ihnen und enthüllt sich so als Nichts. Indem die Angst Stimmung ist, die aus der Stimme des Seins selbst stammt, lehrt sie den Menschen, in diesem Nichts das Sein als solches erfahren. So wird auch beim späteren Heidegger wird das Seiende als solches (ausschliesslicher Gegenstand der Metaphysik) überhaupt nur begrifflich auf Grund der ursprünglichen Differenzierung des Nichts (des Seins) und der Seienden. Es bleibt jedoch die Frage, ob wirklich jedes Seiende als solches ausschliesslich nur auf diese Weise durch den Menschen originär aufgefasst werden kann.