

Wawrzyniec Rymkiewicz: Formy istnienia

Niezadowolenie Heideggera z książki, która przyniosła mu nie tylko etat profesorski, lecz także sławę wielkiego filozofa, jest – z perspektywy naszej dzisiejszej wiedzy o całym jego dziele – całkowicie zrozumiałe. Heidegger opublikował w roku 1927 pracę niedokończoną. I bardzo szybko zorientował się, że nie potrafi jej ukończyć – pisze Wawrzyniec Rymkiewicz we wstępie do książki „Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa”

Na początku był problem administracyjny. Latem 1925 roku Wydział Filozofii uniwersytetu w Marburgu zwraca się do Ministerstwa Kultury z wnioskiem o przyznanie Martinowi Heideggerowi etatu profesora zwyczajnego. Jednak ministerstwo odmawia; Heidegger od dziesięciu lat niczego nie opublikował. Jego ostatnie publikacje – rozprawa habilitacyjna *Teoria kategorii i znaczenia Dunsza Szkota* oraz wykład *Pojęcie czasu w naukach historycznych* – ukazały się drukiem w roku 1916. U Heideggera pojawia się więc dziekan wydziału: „Szanowny kolego, musi pan teraz coś opublikować. Czy ma pan stosowny rękopis?”[1].

Poddany tej presji administracyjnej Heidegger kończy pierwszy tom książki, nad którą od lat pracuje. Czytając jego wykłady z lat 20. tamtego stulecia, widzimy, jak to dzieło – niczym jakaś góra lodowa – stopniowo się wynurza. Praca zostaje opublikowana na początku roku 1927 w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”

Husserla i Schelera pod tytułem *Sein und Zeit. Erste Hälfte, Istnienie i czas. Pierwsza połowa*, a pół roku później jej autor uzyskuje wreszcie upragniony etat. Heidegger jest jednak niezadowolony. Takie przynajmniej wrażenie można odnieść, czytając jego listy do Jaspersa z tego okresu. Heidegger uważa zatem, że książka jest zaledwie przygotowaniem do prawdziwego dzieła: „W całości jest to dla mnie tylko praca przejściowa”, której – czytamy w kolejnym liście – nie ocenia „nadmiernie wysoko”, a jedyne, co go pociesza, to wyraźne niezadowolenie Husserla: „Z tego, że Husserl tę całość uznaje za obcą i że »nie mieści się« ona w zwykłej fenomenologii, wnioskuję, że *de facto* jestem dalej, niż sądziłem”[2].

Na początku jest więc proza egzystencji, sceny z życia codziennego na prowincjonalnym uniwersytecie w pierwszej połowie XX wieku. Potem jednak pojawiają się obrazy symboliczne. Ogień. Płomienie. Heidegger – wiemy to od wydawcy jego dzieł zebranych – pali nieopublikowane fragmenty *Sein und Zeit*[3]. „Największa słabość mojej książki *Istnienie i czas* – czytamy w jego dialogu *Rozmowa z Japończykiem* – polega być może na tym, że zbyt wcześnie odważyłem się na zbyt wiele”[4]. A zatem było coś więcej – ale on był jeszcze niedojrzały, a *Sein und Zeit* jest dziełem młodości – które kończy w płomieniach.

Niezadowolenie Heideggera z książki, która przyniosła mu nie tylko etat profesorski, lecz także sławę wielkiego filozofa, jest – z perspektywy naszej dzisiejszej wiedzy o całym jego dziele – całkowicie zrozumiałe. Heidegger opublikował w roku 1927 pracę niedokończoną. I bardzo szybko zorientował się, że nie potrafi jej ukończyć. W paragrafie ósmym *Sein und Zeit*, zatytułowanym *Zarys traktatu*, znajdujemy plan całej książki, z którego wynika, że mamy przed sobą tylko dwa pierwsze rozdziały jej pierwszej części. Nosi ona

skomplikowany tytuł: *Interpretacja przebywania przez wzgląd na doczesność i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o istnienie, Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendenten Horizontes der Frage nach dem Sein*. Ta część dzieli się na trzy rozdziały; pierwszy ma tytuł *Przygotowawcza analiza podstawowa przebywania, Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*, drugi – *Przebywanie i doczesność, Dasein und Zeitlichkeit*; rozdział trzeci – ten, który skończył w płomieniach – miał nosić tytuł *Czas i istnienie, Zeit und Sein*. Z planu wynika także, że druga połowa dzieła, którą Heidegger chciał opublikować razem z tym trzecim rozdziałem, będzie zawierać historyczny apendyks do jego analiz. Jej trzy części miały być poświęcone kolejno: Kantowskiej teorii schematyzmów, Kartezjańskiej ontologii substancji i na koniec Arystotelejskiej definicji czasu, wyłożonej w czwartej księdze *Fizyki*.

Heidegger publikuje zatem w roku 1927 książkę bez zakończenia, wywód bez konkluzji, dzieło bez głowy. I staje się to od razu powodem bardzo poważnego nieporozumienia. Dwa opublikowane rozdziały *Sein und Zeit* są analizą przebywania, czyli – zgodnie z terminologią Heideggera – egzystencji człowieka. W rezultacie Heidegger został przez swoich współczesnych uznany za „egzystencjalistę”. Jednak w perspektywie jego prawdziwych zamiarów badanie ludzkiego istnienia miało być tylko przygotowaniem do przedsięwzięcia nieporównanie bardziej zasadniczego. Prawdziwym celem Heideggera była bowiem radykalna zmiana sposobu, w jaki rozumiemy słowo „być”: pokazanie, że wbrew naszej zwykłej intuicji – a także wbrew naszym językowym obyczajom, które tę intuicję artykułują – nie ma zasadniczej sprzeczności między istnieniem a czasem; a idąc jeszcze dalej i zstępując jeszcze głębiej: czas jest czymś bardziej podstawowym niż

istnienie. Taki jest właśnie sens tytułu tej książki. Chodzi w niej o to, żeby zmienić zwykły porządek, w jaki rozumiemy te dwa pojęcia: „W tym tytule – czytamy – centralny problem kryje w sobie to »i«”[5].

Czas wydaje się przeciwieństwem istnienia. Coś jest – jakaś rzecz istnieje – a potem, za sprawą czasu właśnie, starzeje się, chyli ku upadkowi i obraca w ruinę. Taki obraz pojęciowy znajdujemy w tekstach założycielskich filozofii europejskiej. Byt, mówi Parmenides, jest czymś, „czego ani nie było, ani też nie będzie, albowiem teraz jest wszystek w całości, jeden, ciągły”, οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές[6]. Tę myśl Platon wykłada w *Timajosie* w formie mitu kosmogonicznego: Demiurg stworzył słońce i księżyc, a także pięć gwiazd, których wspólny ruch – obroty sfer niebieskich – współwytwarza czas[7]. Czas ma tu sens najbliższy swojemu zwykłemu pojęciu. Myśląc o czasie, widzimy w pierwszej chwili następstwo dnia i nocy, zmiany pór roku, fazy księżyca. Trzeba do tego dodać, mówi Platon, jeszcze obroty gwiazd na firmamencie, na które zwykle nie zwracamy uwagi. Czas jest produktem ruchu i jako taki – tu wracamy do Parmenidesa – jest właśnie czymś przeciwnym istnieniu. Istnienie polega bowiem na niezmiennym trwaniu. Czas wydaje się natomiast permanentną zmianą. W tej zmianie, czytamy, powstają przeszłość i przyszłość – to, co było, i to, co będzie, dwie postacie albo dwa kształty, εἶδη, zrodzone z czasu. Nad nimi, mówi Platon, dźwiga się jednak substancja wiekuista, ἡ αἰδίου οὐσία; zbłądzi, kto powie, że ona „była, jest i będzie”, ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται; sięga do niej tylko słowo „jest”, τὸ ἔστιν[8]. W ten sposób mit kosmogoniczny ustanawia podstawową normę językową, określającą warunki użycia czasownika „być”. Istnieje tylko to, co znajduje się poza czasem. Rzeczy powstające w czasie albo będą – jeżeli jeszcze nie powstały – albo były, jeżeli już się stały i właśnie zaczęły się rozpadać, niezauważalnie, lecz nieuchronnie odchodząc w przeszłość.

Heidegger tę różnicę naprzód dekonstruuje. Platon wykonuje bowiem, choć w sposób bezwiedny, dwa gesty, a nie jeden. W pierwszym – przeciwstawia istnienie i czas, w drugim – pojmuje to, co znajduje się poza czasem, substancję wiekuistą, w kategoriach jednej z jego postaci. Wieczność jest zawsze teraz. Substancja wiekuista trwa w nieruchomej terażniejszości. Te dwa gesty powtarzają za Platonem wszyscy metafizycy, a następnie zdrowy rozsądek, który powieliła je przynajmniej w kilku wariantach. „»Czas« – mówi Heidegger – funkcjonuje z dawien dawna jako [...] kryterium naiwnego podziału różnych regionów bytu”[9]. Mówimy więc o ponadczasowych wartościach albo ponadczasowym znaczeniu jakiegoś wydarzenia, które wznosi się nad zanurzoną w czasie egzystencję historyczną i biologiczną. Kształty przestrzenne i relacje arytmetyczne wydają nam się z kolei czymś pozaczasowym; tak jakby czas, płynąca rzeka, opływał figury i liczby. Na koniec religie, chcąc znaleźć jakieś słowa dla nazwania Boga – który ma istnieć w zupełnie inny sposób, niż my egzystujemy – powtarzają za Platonem, że jest on bytem wiekuistym.

Ta sytuacja nie jest przypadkowa. Nie można pojąć istnienia, zaprowadzić w nim jakiegoś pojęciowego porządku, nie przywołując na pomoc kategorii czasu. Celem Heideggera, sformułowanym już na pierwszej stronie *Sein und Zeit*, będzie zatem „interpretacja czasu jako możliwego horyzontu dla każdego rozumienia istnienia w ogóle”[10], *die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt*. To zadanie zamierzał Heidegger zrealizować w trzech krokach: w pierwszym – chciał opisać egzystencję człowieka i sposób, w jaki rozumie on swoje istnienie, a także istnienie otaczających go bytów; w drugim – chciał pokazać, że czas nie jest dodatkiem do naszej egzystencji albo miejscem, w którym została ona umieszczona, lecz – przeciwnie – czas konstytuuje naszą tu obecność,

ludzkie przebywanie pośród rzeczy. Istnienie człowieka ma czasowy kształt i charakter. Uchwycimy to wyraźniej, kiedy rzeczownik „czas” zastąpimy przymiotnikiem „doczesny”. Nasza egzystencja jest fenomenem doczesnym. I tylko dlatego, mówi Heidegger, możemy w niej napotkać inne byty; czasowa rozciągłość naszego tu istnienia jest otwartością, w której zjawiają się przed nami rzeczy i inni ludzie i w której my sami stajemy się sobie na koniec dostępni.

W kroku drugim chodzi zatem o nałożenie na siebie obrazów istnienia i czasu, które zostają wzajemnie w siebie wpisane. Formy rzeczywistości okazują się kształtami czasu. „Także to, co bezczasowe i ponadczasowe – deklaruje Heidegger – jest, kiedy popatrzymy na jego istnienie, czasowe”[11]. Nasz zwykły błąd polega natomiast na tym, że tą podstawową sytuację, w jakiej się znaleźliśmy i w której odnajdujemy także wszystkie inne byty, identyfikujemy za pomocą dwóch słów, a nie jednego: mówimy o istnieniu i czasie, zamiast o czaso-istnieniu albo istnienio-czasie. Powinniśmy zatem pomyśleć istnienie jako czas: przeszłość, terażniejszość i przyszłość nie są produkowane przez ruch rzeczy – przez ich nieustanne obroty, które mogłyby się nagle zatrzymać, a wtedy czas ustanie – lecz są wpisane we wszystko, co tylko istnieje.

Na koniec – taki miał być krok trzeci – Heidegger chciał pokazać, że doczesność stanowi formę naszej egzystencji, ponieważ u podstaw wszelkiego istnienia w ogóle złożony jest czas, który w tym podstawowym jego kształcie autor *Sein und Zeit* nazywa temporalnością, *die Temporalität*. W kroku trzecim nastąpić więc miało odwrócenie zwykłego porządku, w jaki rozumiemy te dwa pojęcia: czas nie jest czymś wtórnym względem bytu, którego ruch – zgodnie z obrazami nakreślonymi w Platońskim *Timajosie* – produkuje czas, lecz

warunkiem możliwości doświadczenia bytu jako takiego. Tę kantowską formułę łączy Heidegger z pojęciem „sensu” i tłumaczy w swojej fenomenologii za pomocą kategorii optycznych: warunek możliwości albo sens jest perspektywą, w której coś przed nami staje. Czas, rozumiany jako temporalność, będzie zatem najszerszym horyzontem, w jakim zjawiają się wszelkie możliwe formy istnienia, analogicznie do figur geometrycznych, które zarysowują się w przestrzeni.

To odwrócenie relacji pomiędzy istnieniem a czasem prowadzi zatem do uogólnienia całej tej analizy, w ramach którego – zgodnie z tytułem pierwszego rozdziału *Sein und Zeit* – badanie ludzkiej egzystencji okazuje się tylko wstępem i przygotowaniem do pytania znaczenie szerszego: o „samo istnienie”, *das Sein selbst*[12], o „sens istnienia w ogóle”, *nach dem Sinn von Sein überhaupt*[13].

Pytanie o „istnienie w ogóle” nie zostało jednak postawione. Cel pierwszej części *Sein und Zeit* nie został osiągnięty. Okazało się, że jest ono dziełem, którego – w tym kształcie, w jakim Heidegger planował je w roku 1927 – nie można napisać do końca. Stała się rzecz dla samego autora nieoczekiwana: język, który umożliwił mu sformułowanie problemu istnienia i czasu, okazał się zasadniczą przeszkodą dla jego rozwinięcia i rozwiązania. Ta dwuznaczność, początkowo nieuchwytna dla samego Heideggera, dotyczy tak podstawowych jego pojęć jak *Dasein*, *Existenz* i *geworfener Entwurf*: „przebywanie”, „egzystencja” i „rzucony projekt”. Pozwalają one – w pierwszej chwili – rozpoznać czasowy charakter ludzkiego istnienia, w następnym jednak momencie zastygają w nieruchome skamieliny – a potem całkiem się rozpadają – uniemożliwiając nie tylko pomyślenie związku istnienia i czasu, lecz w ogóle pomyślenie czegokolwiek[14].

Sein und Zeit jest zatem książką, która domaga się podwójnej lektury. Można ją czytać jako zamkniętą całość, w tej postaci, w jakiej istnieje od roku 1953, czyli od swojego ósmego wydania, kiedy to Heidegger usunął z jej tytułu określenie „pierwsza połowa”[15]. Można jednak uznać także, że integralną częścią tej książki jest jej nieistniejący tom drugi, który – nie istniejąc właśnie – ustanawia dopiero jej prawdziwe i pełne znaczenie. Katastrofa *Sein und Zeit* (finał tej książki, powtórzmy, skończył w płomieniach) okaże się wtedy aktem założycielskim dzieła, które powstało w latach 30., a którego centralną pozycję stanowią *Przyczynki do filozofii*. Heidegger pisał książkę, która się rozpada, i dlatego my – jeśli chcemy ogarnąć jej pełne znaczenie – musimy ten rozpad zobaczyć.

Patrząc w ten sposób na *Sein und Zeit*, dochodzimy nieuchronnie do punktu, w którym znika dzieło, a na jego miejscu pojawia się szereg tekstów – ciąg analiz – krążących (jak jakaś gwiazdna mgławica) wokół ciemnego centrum, mrocznego ośrodka, jakim jest problem Heideggerowski. Do porządku *Sein und Zeit* należą zatem trzy kolejne prace Heideggera: wykłady z wiosny 1927 roku, zatytułowane *Podstawowe problemy fenomenologii*, książka z roku 1929 *Kant a problem metafizyki* i wygłoszony w lipcu tego samego roku wykład *Czym jest metafizyka?*. A gdy pójść dalej – i rozszerzyć perspektywę widzenia – w tle tej książki pojawiają się inne gwiazdozbiory, wyłania się zupełnie inna galaktyka.

Sein und Zeit nie było pierwszą książką, której nie udało się Heideggerowi napisać do końca. Na początku lat 20. Heidegger pracował nad książką o Arystotelesie. Ubiegając się w roku 1922 o etat na Uniwersytecie w Marburgu, przedstawił nawet jej

sześćdziesięciostronicowy projekt, nad którym pracę jednak wkrótce porzucił, a raczej który się przekształcił – przepoczwarzył – w *Sein und Zeit*. Dzieło Heideggera wyłania się z komentarza do Arystotelesa. To właśnie tam bije źródło jego oryginalności i myślowej siły. Nie przypadkiem finałem tej książki miała być analiza IV księgi *Fizyki*. Jeśli więc chcemy zrozumieć, co się wtedy stało – dlaczego Heidegger nie skończył *Sein und Zeit* – musimy wrócić razem z Heideggerem do Arystotelesa i zobaczyć w jego książce odpowiedź na dawne pytanie, próbę rozwiązania starożytnego problemu. Tematem IV księgi *Fizyki* jest natura czasu. Pytanie brzmi zatem: czym jest czas?

Ta dynamika – powrót do Arystotelesa albo powrót Arystotelesa, w jakiejś nowej odświeżeniu i z nowym obliczem – będąca wewnętrzną dynamiką myśli Heideggerowskiej – umożliwia nam także nowy przekład podstawowych pojęć *Sein und Zeit*. Heidegger uchodzi za filozofa posiadającego własny język, spekulatywny żargon, zrozumiały tylko dla wtajemniczonych (którzy, istnieje takie podejrzenie, udają tylko, że rozumieją te niezrozumiałe idee). Stagiryta, przeciwnie, myśli w potocznej grece swojej epoki, czyni przedmiotem swojej analizy jej wieloznaczności, na koniec przywołuje zgodę językową jako argument filozoficzny. Otóż Heidegger postępuje w gruncie rzeczy podobnie – próbując sprowadzić kategorie filozoficzne, te sztywne, abstrakcyjne schematy, do idiomatyki potocznej i zapisanych w niej zwykłych doświadczeń z istnieniem. Wracając z Heideggerem do Arystotelesa, czytając go według Arystotelesa, musimy zatem zmienić nasz stosunek do jego języka, a także – ponieważ czytamy go w języku innym niż język oryginału – nasz stosunek do języka własnego. Musimy odzyskać dla naszego myślenia całą naturalność polszczyzny, odwołać się do jej spontanicznej, bezwiednej pracy, oprzeć się na jej pierwotnej mocy nazywania.

Idąc od Heideggera do Arystotelesa, dokonuję w tej książce dwóch zasadniczych rozstrzygnięć terminologicznych, niezgodnych z przyjętym sposobem tłumaczenia Heideggera w Polsce. Pojęcie *das Sein*, jak czytelnik zdążył się zorientować, będę tu tłumaczył jako „istnienie”, chociaż przyjęło się powszechnie przekładać je słowem „bycie”. To słowo jednak – a widać to wyraźnie, kiedy Heideggera czyta się do-rzecznie, mając na oku zjawiska, które są tematem jego analizy – nie nadaje się do tłumaczenia *Sein und Zeit*. Mówiąc i myśląc po polsku, opisujemy te zjawiska pojęciem „istnienia”. Słowo „bycie”, tak odsunięte, może jednak następnie zostać przywrócone – przywracam je na ostatnich stronach tej książki – a wtedy w napięciu pomiędzy „byciem” a „istnieniem” będziemy mogli zobaczyć istotny problem *Sein und Zeit*: powód, dla którego Heidegger nie skończył swojego dzieła. Ten problem nie będzie już wtedy dla nas problemem zewnętrznym, obiektywną trudnością niemieckiego filozofa, lecz wyłoni się dla nas – wyartykułuje – z głębin języka własnego, wypowie go dla nas polszczyzna.

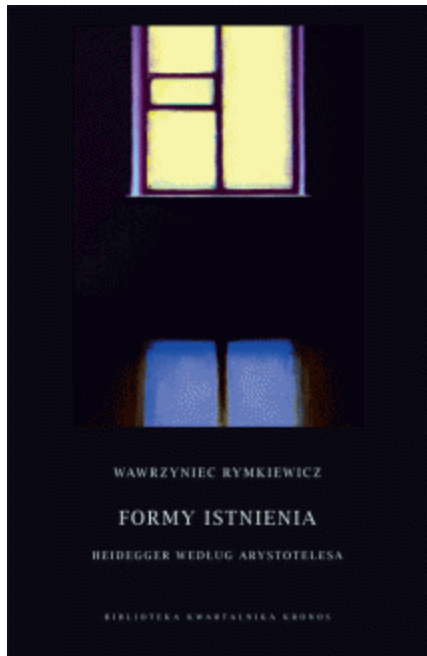
W moich analizach Heideggera w ogóle nie posługuję się słowem „jestestwo”, którym obyczaj translatorski każe tłumaczyć Heideggerowskie pojęcie *Dasein*, oznaczające ten byt, którym „jesteśmy zawsze my sami”[16]. To tłumaczenie jest wyraźnie niezgodne ze strukturą pojęciową polszczyzny. Słowo „jestestwo” pojawia się w niej po raz pierwszy u Piotra Skargi dla oddania łacińskiego *Esse*[17], imienia Bożego. Przekład, zauważmy, o tyle chybiony, że *esse* jest rzeczownikiem odczasownikowym, podobnie jak polskie „istnienie”, natomiast końcówka -stwo sugeruje, że chodzi tu o jakiś obiekt o charakterze instytucjonalnym (jak państwo albo królestwo), uogólniony stan rzeczy (jak poddaństwo albo męczeństwo) albo abstrakcyjną własność (jak drapiestwo albo łupiestwo). Jednak

pisarzem, który nadał temu pojęciu kształt ostateczny, był Maurycy Mochnecki, dla którego „jestestwo” oznaczało istotność wewnętrzną, a zatem to, co Niemcy nazywają słowem *das Innerste*. „Czas wezwać – pisze Mochnecki – filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa”[18]. Zgodnie z tą lekcją możemy powiedzieć: „czuję się dotknięty w samym moim jestestwie”, mając na myśli głęboki uraz, dogłębne zranienie. Idąc za Mochneckim, *Słownik języka polskiego* definiuje to słowo następująco: „istota wewnętrzna, natura człowieka”[19]. Słowo „jestestwo” zarysowuje w ten sposób obraz dokładnie odwrotny do niemieckiego pojęcia *Dasein*, oznaczającego (będzie tu jeszcze o tym mowa) istnienie tutejsze, egzystencję lokalną, która polega – mówi Heidegger – na istnieniu-w-świecie, *In-der-Welt-sein*, ma zatem charakter zewnętrzny (jak bytność albo przebywanie), a nie wewnętrzny (jak jestestwo właśnie).

Tłumacząc w nowy sposób podstawowe pojęcia Heideggera, nie mogłem się posługiwać jego dotychczasowymi przekładami na polski. Wszystkie cytaty z jego książek podaję tu we własnym tłumaczeniu. W mojej pracy niezwykle pomocny okazał się rosyjski przekład *Sein und Zeit*, pióra Włodzimierza Bibichina, wykonany w innym, lecz jakże podobnym materiale językowym. Przekład, uczy Heidegger, jest zawsze interpretacją. Patronem mojej interpretacji Heideggera jest zatem Bibichin. Okoliczność o tyle nieprzypadkowa, że Bibichin przywraca w swoim przekładzie dzieło Heideggera jego arystotelejskiemu źródłu, re-arystotelizując Heideggera po rosyjsku.

Stałym zapleczem moich analiz językowych są prace teoretyczne amerykańskich kognitywistów. Ten nurt językoznawstwa jest dzisiaj najważniejszą formacją neoarystotelejską w naukach o człowieku. Od

nich właśnie zaczerpnąłem stosowane tu przeze mnie pojęcie „obrazu”, będące nowoczesnym – językoznawczym – odpowiednikiem pojęcia kształtu albo postaci, εἶδος albo *species* w tradycji arystotelejskiej.



Wawrzyniec Rymkiewicz

Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa

rok wydania: 2015

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

[1] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, w: tenże, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2000, s. 87. Opis korespondencji pomiędzy wydziałem a ministerstwem i walki wokół etatu Heideggera znajdzie czytelnik w: R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt/M. 2001, s. 166–67; H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 102–04.

[2] M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, oprac. W. Biemel, H. Saner, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, Toruń 2000, s. 55, 60.

[3] Por. F.W. von Hermann, *Nachwort des Herausgabers*, w: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. II, Frankfurt/M. 1977, s. 582.

[4] M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, w: tenże, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Bd. XII, Frankfurt/M. 1985, s. 89.

[5] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1998, s. 242.

[6] Diels-Kranz, frg. 8. Cytując autorów klasycznych, podaję przyjętą paginację ich tekstów; wydania, na których się opieram, znajdzie czytelnik w bibliografii na końcu książki.

[7] Por. *Timajos*, 38e4.

[8] Tamże, 37e4–38a1.

[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 18. Cytuję dalej jako *Sein und Zeit*.

[10] Tamże, s. 1.

[11] Tamże, s. 18.

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 17.

[14] Przyjmuję tu porządek dzieła Heideggera ustalony w dwóch zasadniczych tekstach: artykule Alberto Rosalesa z roku 1984 (por. tenże, *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 38, s. 241–62) i książce Jeana Grondina z roku 1987 (por. tenże, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*,

Paris 1987). Oba zostały opublikowane przed publikacją *Beiträge zur Philosophie*, drugiego podstawowego dzieła Heideggera. Z tego powodu ich perspektywa jest w naturalny sposób zawężona. Oba jednak trafnie umieszczają „pierwszy zwrot” w architekturze *Sein und Zeit*, widząc w nim prefigurację „drugiego zwrotu”, który Heidegger próbuje przeprowadzić w latach 30. Rosales wiąże porażkę *Sein und Zeit* z obecnością w tym dziele metafizycznego pojęcia prawdy jako widzialności bytu. Grondin rozumie z kolei „drugi zwrot” jako radykalizację pojęcia skończoności. O tym, że taka interpretacja nie jest odczytaniem „ortodoksyjnym” i że nie do końca jest zgodna z intencjami samego Heideggera, który wolał raczej podkreślać ciągłość własnej drogi myślowej (a mówiąc ostrożniej: dawał w tej sprawie sprzeczne świadectwa), por. dalej, s.???

[15] Taką lekturę *Sein und Zeit* znajdzie czytelnik w mojej książce *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002.

[16] *Sein und Zeit*, s. 41.

[17] A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 2000, s. 589.

[18] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, t. 1, w: tenże, *Rozprawy literackie*, Wrocław 2004, s. 263.

[19] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, s. 840.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego