

DANIEL R. SOBOTA*

BYCIE CZY BYT? O DWÓCH PODSTAWOWYCH TERMINACH FILOZOFII HEIDEGGERA I PROBLEMACH Z ICH POLSKIMI PRZEKŁADAMI

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, bycie, byt, *das Sein*, *das Seiende*, tłumaczenie
Keywords: Martin Heidegger, Being, being, *das Sein*, *das Seiende*, translation

Wprowadzenie

W napisanych tuż po II wojnie światowej dwóch tekstach, mianowicie w *Uwagach na temat słownika bytu* oraz *Odpowiedziach na kilka pytań*, będących komentarzem do pracy *Byt i istota*, Étienne Gilson zwraca uwagę na niejasności językowe i ekwiwokacje związane z podstawowym zagadnieniem filozofii, jakim jest byt ($\tau\omicron\ \acute{o}\nu$, *esse*, *l'être*, *das Sein*, *Being*). W tym terminologicznym kontekście próbuje on m.in. wyjaśnić stosunek własnej doktryny, określanej mianem tomistycznej, do filozofii Heideggera, określanej wówczas mianem egzystencjalizmu. W jednym z fragmentów powiada:

* Daniel Roland Sobota – doktor filozofii, adiunkt Katedry Zarządzania Innowacjami Organizacyjnymi Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego w Bydgoszczy. Autor monografii *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*; stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. E-mail: bobota@utp.edu.pl. Address for correspondence: University of Science and Technology in Bydgoszcz, Faculty of Management, Fordońska 430, 85-790 Bydgoszcz.

Głównym powodem powstrzymującym tomistę od zajęcia stanowiska wobec doktryny Heideggera jest to, że nie może on ustalić, jakie dokładnie znaczenie nadaje ten filozof słowu: „byt”. Wina leży częściowo po stronie tomisty, gdyż jego własne pojęcie przesłania mu oczy; wina jest jednak obopólna, gdyż Heidegger sam ma, jak się zdaje, trudności z wyjaśnieniem, jak pojmuje to słowo¹.

Problem ze zrozumieniem tekstów Heideggera odnośnie do jego głównej idei nie polega na tym, że nie wiadomo, o czym on mówi – bo to w kontekście tradycji filozofii zdaje się intuicyjnie dostępne – ale związany jest bardziej z tym, co i jak właściwie Heidegger mówi. Jest to rzecz powszechnie znana: problem ze zrozumieniem wypowiedzi autora *Sein und Zeit* dotyczy w pierwszej kolejności kwestii języka. Ponieważ teksty Heideggera, o których często mówi się, że są nieprzekładalne, są – paradoksalnie – jednymi z najczęściej tłumaczonych dwudziestowiecznych tekstów filozoficznych, wspomniany problem ulega multiplikacji i komplikacji. A zatem: jak właściwie rozumieć i przekładać *das Sein* i *das Seiende*?

Celem niniejszego tekstu jest odpowiedź na to pytanie w ograniczeniu do języka polskiego. Żeby to uczynić, należy w pierwszej kolejności prześledzić dokonane już wybory translatorskie oraz przesunięcia znaczeniowe, jakie dokonały się pod ich wpływem. Trzeba na to spojrzeć z różnych perspektyw: tłumacza, czytelnika, historyka filozofii, wreszcie „samego” Heideggera, który dokonywał przekładów tekstów klasyków filozofii. Następnie należy zastanowić się nad filozoficznym znaczeniem tych dwóch pojęć w myśli Heideggera i kryterium ich rozróżnienia. To ostatnie zadanie będzie wymagało rozważenia, jaki jest właściwie podstawowy przekaz jego filozofii.

Das Sein und das Seiende – perspektywa tłumacza

Sein und Zeit otwierają słowa Platońskiego *Sofisty* (244 a), w których stawia się pytanie o znaczenie słowa τὸ ὄν, co tłumacz niemieckiego wydania (1914) greckiego tekstu, Otto Apelt, oddaje jako *das Seiende*, angielski

¹ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: IW PAX 1963, s. 326.

tłumacz Benjamin Jowett jako *being*, polski tłumacz dialogów Platona, Władysław Witwicki, oddaje krótko jako „byt”, a co Heidegger przekłada jako *seiend*, podążający zaś za Heideggerem polski tłumacz *Sein und Zeit*, Bogdan Baran, tłumaczy jako „bytujący”. O ile Apelt oraz Witwicki podkreślają w swoich tłumaczeniach rzeczowy charakter τὸ ὄν, to Heidegger przez użycie pisanego małą literą imiesłowu czasu teraźniejszego *seiend* akcentuje czynnościowy, odczasownikowy (*sein*) aspekt greckiego imiesłowu. Natomiast w swoich przekładzie *Sein und Zeit* tłumaczy Baran niemieckie *seiend*, wychodząc nie od czasownika, lecz od rzeczownika „byt” i tworzy odprzeczniowe „bytujące”. Co ciekawe, w przypisie do wydanej w jego tłumaczeniu rozprawy Heideggera pt. *Kant und das Problem der Metaphysik* przywołuje motto *Sein und Zeit* i tłumaczy występujący tam imiesłów przez „będąc”². Zresztą podobną „niekonsekwencją” wykazuje się sam Heidegger, który w prowadzonym w semestrze zimowym 1924/1925 wykładzie pt. *Sophistes*, najpierw zostawia greckie τὸ ὄν w oryginale, by chwilę później przetłumaczyć je jako *Sein*³. Ta różnica w tłumaczeniach bierze się stąd, że jako imiesłów greckie τὸ ὄν może być rozumiane zarazem bardziej rzeczownikowo lub bardziej czasownikowo. Ta gramatyczna dwoistość imiesłowu τὸ ὄν odsyła – jak tłumaczy Heidegger tę kwestię już po II wojnie światowej – do bardziej podstawowej dwoistości, mianowicie ὄν-tologicznej różnicy między tym, co jest, a jego byciem. Powoływanie się w tym kontekście na Platońskiego *Sofistę* nie jest przypadkowe, jako że jest on dziełem, w którym – zdaniem Heideggera – po raz pierwszy w historii pojawia się problem imiesłowu w połączeniu z problemem bytu⁴. Imiesłów (μετοχή, *participium*) τὸ ὄν zawiera gramatyczną dwuznacność, której ontologicznym podłożem jest to, co znane jest od czasów Platona jako problem „uczestnictwa” (μέθεξις). W toku dziejów pojęcie to doczekało się wielu omówień, tak że trudno o jego zgodną interpretację. Heidegger wyklada ten problem jako problem tzw. różnicy ontologicznej. Problematyczność tej różnicy polega na tym, że choć bycie jest czymś innym niż byt,

² M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1989, s. 266 (przyp. 24).

³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 19: *Platon: Sophistes*, hrsg. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1992, s. 446–449.

⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 144.

to bycie jest zawsze byciem bytu, byt z kolei jest zawsze czymś bytującym. To problematyczne przynależenie do siebie bycia i bytu, które tradycja platońska ujmuje jako problem „uczestnictwa”, określa „styl całej filozofii zachodnioeuropejskiej”⁵. Przekazane przez tradycję pojęcie bytu jako bytu jest więc zarówno gramatycznie, jak i filozoficznie dwuznaczne.

W ten sposób Heidegger tłumaczy problem imiesłowu *tò óv* na początku lat pięćdziesiątych. W swoim otwierającym *Sein und Zeit* komentarzu do fragmentu Platońskiego *Sofisty* rezygnuje z podobnych wyjaśnień i niemal w jednym zdaniu przeskakuje od pytania o znaczenie *seiend* do pytania o sens *das Sein*. W jednym krótkim ruchu „bytujące” zamienia się w „bycie” – jak tłumaczy te słowa Bogdan Baran. Można powiedzieć, że wyjaśnieniu i usprawiedliwieniu tego przeskoku Heidegger poświęci całą swoją filozoficzną twórczość. Skupia się ona na dwóch fundamentalnych problemach. Po pierwsze, na filozoficzno-systematycznym problemie relacji „bycia” do „bytującego”, *resp.* „będącego”, *resp.* „bytu”. „Bycie” bowiem wprawdzie przekracza „bytującego”, jest inne od niego, ale jednocześnie w jakiś sposób zachowuje go w sobie, przez co pod postacią „bycia bytu” jawi się jako dwuznaczne, wewnętrznie niejednolite, nieco „nieczyste”. Po drugie, na – filozoficzno-historycznym problemie stosunku myślenia „bycia” do tradycyjnych rozważań nad bytem; rozwiązanie tego problemu daje odpowiedź na pytanie o „miejsce” Heideggera w dziejach filozofii.

Polskie tłumaczenie *Sein und Zeit* autorstwa Bogdana Barana zostało opublikowane po raz pierwszy w roku 1994, a więc dokładnie sześćdziesiąt siedem lat po premierze wydania oryginalnego. Wówczas też polski czytelnik mógł zapoznać się ze sławnym *Seinsfrage* i nawoływaniem Heideggera do odnowienia jego pamięci. Pamięci o pytaniu o byt czy pytaniu o bycie? Już tytuł polskiego przekładu pracy Heideggera z roku 1927 musiał wśród znawców tematu budzić wątpliwości: Czy *Sein und Zeit* to *Bycie i czas*, czy też *Byt i czas*, a może *Bycie a czas*, *resp.* *Byt a czas*? Czy *Seinsfrage* jest pytaniem, które za sprawą Heideggera powraca do filozofii, czy też zostało przez niego postawione po raz pierwszy w dziejach?

Już od dobrych kilkadziesiąt lat obowiązuje w polskiej literaturze przedmiotu tradycja tłumaczenia używanego przez Heideggera rzeczownika *das Sein* jako „bycie”. Jednak jeszcze w latach sześćdziesiątych pierwsze polskie tłumaczenia tekstów Heideggera autorstwa Mirosława Skwicińskiego,

⁵ Tamże, s. 145.

Leszka Kołakowskiego czy Janusza Połomskiego przekładały *das Sein* jako „Byt”. Wawrzyniec Rymkiewicz zauważył śmiało, że tłumaczenie takie wynikało z braku zrozumienia intencji Heideggera oraz panującego w tym względzie „słownikowego zamieszania”: „*Das Sein* jest [...] słowem, które nic nie znaczy, ponieważ znaczy zbyt wiele”⁶. Dopiero przekłady Krzysztofa Pomiana, Krzysztofa Wolickiego, Krzysztofa Michalskiego, Józefa Tischnera, Marka J. Siemka czy wreszcie Bogdana Barana i Janusza Mizery zdecydowały o obowiązującej do dziś wykładni: *das Sein* to „bycie”, *das Seiende* to „byt”⁷.

Wyjaśnienie wspomnianej tu decyzji translatorskiej znajduje się w monografii Bogdana Barana pt. *Saga Heideggera*:

O co chodzi w pojęciu „bycie”, *Sein*? To niemieckie słowo zwykle oddawano w przekładzie jako „byt”, Heidegger używa jednak także terminu *Seiende*; jego znaczenie odpowiada tradycyjnemu rozumieniu pojęcia bytu, między innymi łaćnińskiemu *ens* (byt), obok którego istnieje przecież jeszcze termin *esse*, rzeczownik odczasownikowy od „być”: bycie⁸.

Paradoksalne jest to, iż w celu wyjaśnienia sensu wyeksponowanej przez Heideggera „różnicy ontologicznej” Baran powołuje się na tradycję filozoficzną, gdy tymczasem filozof z Messkirch wprowadza tę różnicę jako element myślenia przekraczającego tę tradycję. O ile w ogóle słuszne jest w tym wypadku powoływanie się na dzieje filozofii, które pytanie o bycie zdaje się w oczach Heideggera przecież przekraczać, trzeba przypomnieć, że z reguły owo *esse* polscy tłumacze oddają jako „istnienie”⁹. W języku niemieckim przez „istnienie” rozumie się najczęściej *das Dasein* albo też *die Existenz*, a więc pojęcia, które stanowią dwa podstawowe terminy Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej. Zdarza się jednak, że wśród polskich

⁶ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 11. W dalszej części tego rozdziału zastanowimy się, czy teza Rymkiewicza jest faktycznie słuszna.

⁷ Wszyscy wymienieni, poza B. Baranem i J. Mizera, są autorami przekładów wybranych tekstów Heideggera zamieszczonych w zbiorze: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik 1977.

⁸ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków: PAT 1988, s. 39.

⁹ Np. św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.

komentarzy do myśli Heideggera używa się na oznaczenie *das Sein* pojęcia „istnienia”¹⁰. Okoliczność ta powoduje, że poruszany tu problem rozumienia *das Sein* staje się jeszcze bardziej zawikłany¹¹.

Wydaje się jednak, że właśnie dzięki czytelnemu rozróżnieniu „bycia” i „bytu” polskiemu tłumaczeniu *Sein und Zeit* udało się jakoś ominąć wspomniane na początku trudności z rozumieniem niemieckiego rzeczownika *das Sein*. Sprawa wygląda nieco bardziej problematycznie, gdy zestawimy tekst Heideggera z przytaczanymi przez niego cytatami z prac klasyków filozofii. Prawie wszędzie tam, gdzie w *Sein und Zeit* pojawia się niemieckie słowo *das Sein*, Bogdan Baran oddaje je jako „bycie” – z wyjątkiem niekiedy tych momentów, w których, tłumacząc jakiś wybrany przez Heideggera cytat z prac klasyków filozofii, korzysta z już istniejącego polskiego przekładu, w którym *das Sein* oddawane jest przez „byt”¹². To usilne trzymanie się terminu „bycie” na oznaczenie niemieckiego *das Sein* pozostaje w mocy także w innych dokonanych przez Barana tłumaczeniach prac Heideggera.

¹⁰ Np. P. Sikora, *Perspektywy filozofii Istnienia. Hegel – Heidegger*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007. Na przykładzie tej pracy (s. 12–13) widać, że przekładanie *das Sein* jako „istnienia” może prowadzić do z gruntu omylnego, biorąc pod uwagę filozofię Heideggera, przeciwstawiania go *das Wesen* (istocie). Klasyczne rozróżnienie istoty i istnienia nie pokrywa się z różnicą między bytem, *resp.* jego rzeczową zawartością, a byciem (różnicą ontologiczną). Dla Heideggera to, czym jest byt, (istota) oraz to, że jest (istnienie), to dwa równoległe i równie niezróżdłowe określenia bycia (*Sein*). Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 53; M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 397; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 84.

¹¹ Obecnie sygnalizujemy tylko problem stosunku *das Sein* do *das Dasein*. W ramach tej problematyki rzeczą niezbędną jest postawienie pytania, które wymaga ze swej strony bardziej gruntownych badań, a mianowicie, czy wolno *das Dasein* pozbawiać jego tradycyjnego znaczenia, które zarówno w warstwie litery, jak i sensu, skrywa stosunek do *das Sein*, i tłumaczyć go, jak to czynią polscy tłumacze, jako „przytomność” lub „jestestwo”.

¹² Np. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 4, 5, 539. Podobnie czyni wielu innych tłumaczy i komentatorów myśli Heideggera. Na marginesie tylko wspomnę o jednym miejscu w *Byciu i czasie*, w którym ta konsekwencja nie została zachowana. Chodzi mianowicie o następujące zdanie, które w pierwszym wydaniu polskim znajduje się na s. 59, a w drugim – na s. 53: „Wszelkie bycie tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem”, gdy tymczasem oryginał mówi co innego: „Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein”. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006, s. 42.

Cały swój wykład z semestru letniego z roku 1927 poświęca Heidegger na omówienie *vier Thesen über das Sein*, co Baran w opublikowanej w roku 2009 polskiej edycji tego wykładu tłumaczy jako „cztery tezy o byciu”. W jednym tylko zdaniu dotyczącym filozofii Kanta, które powtarza się w zapisie wykładu parokrotnie, nie wiedzieć dlaczego oddaje on niemieckie *das Sein* jako „byt”, a innym razem jako „bycie”¹³.

Mniej więcej od czasu publikacji *Sein und Zeit* Heidegger (nie)znacznie modyfikuje swoje stanowisko w kwestii bycia. W wydanej w roku 1929 pracy pt. *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant a problem metafizyki)* konsekwentnie odmawia on przedkantowskiej tradycji filozoficznej znajomości czegoś takiego, jak bycie (*das Sein*), mówiąc, że zna ona jedynie pytanie o byt (*das Seiende*) jako taki i w całości¹⁴. Innymi słowy, o ile w *Sein und Zeit* Heidegger przyznaje tradycji filozoficznej prawo mówienia o *das Sein*, o tyle w *Kant und das Problem der Metaphysik* takiego prawa jej odmawia. Ta wydana w roku 1929 praca Heideggera jest *de facto* jedną z nielicznych, by nie powiedzieć: jedyną, w której Heidegger odmawia filozoficznej tradycji pytania o bycie w taki sposób, że w ogóle z nieznaną wcześniej ani później konsekwencją unika on używania wobec podstawowego problemu ontologicznego słowa *das Sein*. W prowadzonych pod koniec lat dwudziestych wykładach, które tematycznie odpowiadają wydanej w roku 1929 pracy o Kancie, Heidegger wyraźnie stwierdza, że tradycyjna metafizyka zna pytanie o bycie bytu¹⁵. Wypowiedź ta jest zgodna z tym, co Heidegger

¹³ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt. – na s. 19 czytamy: „1. Teza Kanta: byt nie jest realnym orzeczeniem”, a na s. 28 to samo zdanie brzmi już: „1. Teza Kanta: bycie nie jest realnym orzeczeniem”. W oryginale w obu miejscach mamy słowo *das Sein*. Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Verlag von Vittorio Klostermann 1975, s. 20, następne zdanie s. 32.

¹⁴ W opublikowanym w roku 1989 polskim tłumaczeniu tej *Kant und das Problem der Metaphysik* Baran oddaje *das Sein* i *das Seiende*, tak samo, jak w wydanym pięć lat później *Byciu i czasie*. Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt. Heidegger jest zdania, że Kant jako pierwszy po dziejach zapomnienia odnowił kwestię bycia. Polscy tłumacze starają się to podkreślić już na poziomie tłumaczenia, kiedy oddają przywołane przez Heideggera Kantowskie *das Sein* jako „bycie”. Tymczasem polscy tłumacze prac Kanta rozumieją przez *das Sein* raczej „byt”, ewentualnie „istnienie”, nigdy natomiast coś takiego, jak „bycie”.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1995, s. 14.

będzie konsekwentnie twierdził w pismach z lat trzydziestych: wprawdzie metafizyka zna pytanie o bycie bytu, ale nie zna pytania o samo bycie (*Sein, Seyn*).

Przeciwstawienie „będącego” (*das Seiende*) i „bycia” (*Sein*) występuje już w najwcześniejszych pismach Heideggera, pochodzących jeszcze z okresu jego studiów na Uniwersytecie we Fryburgu¹⁶. Przeciwstawienie to wydaje się dość jasne. Nie należy traktować bycia – faktu, że coś *jest*, jakby było ono jedną z rzeczy, tym, *co jest* – powiada Heidegger w paragrafie pierwszym *Bycia i czasu*. Niestety – zdaniem Heideggera – cała dotychczasowa tradycja filozoficzna nie respektowała tego „przykazania” i traktowała bycie (*Sein*) jakby było on jakimś wyróżnionym obszarem bytowania (*das Seiende*). Na skutek tego pomieszania bycia (*Sein*) i będącego (*das Seiende*) doszło do „zapomnienia bycia” i pytania o nie.

Jednakże – chciałoby się zapytać – czy tradycja w ogóle zna coś takiego, jak bycie, żeby mogła traktować je, jak gdyby było ono jakimś bytem? Czy tradycja zna „bycie” (*Sein*), czy tylko zna „byt”, który w niemieckojęzycznej tradycji filozoficznej określano od dawna mianem *das Sein*, a co polscy tłumacze oddają jako... „byt”? Czym się „bycie” (*Sein*) różni od tak rozumianego „bytu” (*Sein*)?

Das Sein und das Seiende – perspektywa czytelnika

Musimy przyjrzeć się tej kwestii nieco dokładniej, jako że stanowi ona centralny problem całej Heideggerowskiej filozofii, a biorąc pod uwagę jej oddziaływanie na filozofię XX wieku i jej podejście do tradycji, można powiedzieć, że po prostu całej filozofii jako takiej. Tymczasem w Polsce, mimo że za sprawą znaczących różnic, które pojawiały się w pierwszych tłumaczeniach prac Heideggera, była ku takiemu namysłowi bardzo dobra

¹⁶ Interesujące jest to, że kiedy polscy badacze wspominają o tym wczesnym okresie twórczości autora *Sein und Zeit*, używają względem *das Sein* raz słowa bycie, innym razem byt. Na przykład w opublikowanej w roku 1974 recenzji pierwszego wydania *Frühe Schriften* Heideggera K. Michalski *das Sein* tłumaczy jako bycie. W roku 1988, cytując ten sam fragment pracy habilitacyjnej młodego Heideggera, B. Baran tłumaczy *das Sein* jako byt. Por. K. Michalski, *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 1, s. 194; B. Baran, *Saga Heideggera*, dz. cyt., s. 31.

okazja, nigdy nawet nie rozpoczęto dyskusji nad tym problemem¹⁷. Oto mamy do czynienia z następującą sytuacją. W przeważającej większości polscy tłumacze oddają *das Sein* jako „bycie”, *das Seiende* jako „byt”, tam jednak, gdzie mowa jest o historii filozofii, tam zamiennie używa się pojęcia „bycia” i „bytu”, częściej jednak poprzestaje się na pojęciu bytu. Niekiedy faktycznie, biorąc pod uwagę podobieństwo myśli Heideggera z niektórymi wcześniejszymi filozofiami, trudno orzec, czy *das Sein* to „byt” czy „bycie”. Wiadomo skądinąd, że tradycja filozoficzna zna pytanie o byt rozumiany jako *das Sein*, a niekoniecznie jako *das Seiende*. Kiedy Heidegger w tytule i na pierwszych stronach *Sein und Zeit* używa rzeczownika *das Sein*, niemieckojęzyczny czytelnik spodziewa się, że mowa tu będzie po prostu o „bycie”, nie zaś o jakimś „byciu” – „bycie”, o które pyta cała tradycja filozoficzna od Parmenidesa po Derridę. I tylko dlatego, że rzeczywiście mowa jest w tej pracy o „bycie”, można w ogóle zrozumieć Heideggerowską innowację w tym zakresie. Różnica między Heideggerowskim rozumieniem *das Sein* i tradycyjnym użyciem tego pojęcia staje się w *Sein und Zeit* jasna na podstawie nie lingwistycznych, lecz filozoficznych argumentów, które dopiero w późniejszym okresie będą uzupełniane przez rozróżnienia językowe (*Sein ≠ Seyn ≠ Seiendheit*). Biorąc po raz pierwszy *Sein und Zeit* do ręki, niemieckojęzyczny czytelnik spodziewa się lektury dotyczącej bytu i czasu. Gdy odkłada tę książkę na półkę, wie już na podstawie zawartej w niej argumentacji filozoficznej, że jest to książka o byciu i czasie. Dlaczego więc polscy tłumacze prac Heideggera dokonują już na poziomie przekładu tak dalece idącej interpretacji, że „byt” przekuwają w „bycie”, odbierając czytelnikowi przygody dojścia do tego na drodze przyswojenia prowadzonych na kartach *Bycia i czasu* filozoficznych rozważań? Rymkiewicz argumentuje następująco: wprawdzie w języku polskim słowo „bycie” stosuje się najczęściej w zwrocie „sposób bycia” na oznaczenie „sposobu zachowania się, postępowania, obcowania z ludźmi”, „jednak ta językowa

¹⁷ Nawet znakomity tłumacz tekstów Heideggera, Janusz Mizera, w artykule poświęconym wprost kwestii tłumaczenia podstawowych pojęć Heideggerowskiej filozofii, nie podejmuje tego tematu. Por. J. Mizera, *Uwagi o recepcji i przekładzie tekstów Martina Heideggera w Polsce*, „Argument” 2013, vol. 3 (2), s. 245–252. Podobnie, poza swoim zainteresowaniem, pozostawia tę kwestię Arkadiusz Żychliński w swojej skądinąd znakomitej pracy: *Unterwegs zu einem Denker: Eine Studie zur Übersetzbarkeit dichterischer Philosophie am Beispiel der polnischen Übersetzung von Martin Heidegger „Sein und Zeit”*, Wrocław–Dresden: Neisse Verlag 2006.

niezręczność – w sposób najzupełniej przypadkowy – wprowadza nas od razu w problematykę pierwszych paragrafów *Sein und Zeit* i nieoczekiwanie pozwala nam lepiej zrozumieć Heideggera. Heidegger, mówiąc o byciu, chce je analizować w tej szczególnej perspektywie, która otwiera się przed byciem człowieka. W *Sein und Zeit* bycie to przede wszystkim ludzkie zachowanie¹⁸. Argumentacja ta wydaje się przekonująca tylko wówczas, gdy przemilczy się konsekwentne mieszanie ze sobą w niej dwóch porządków: tekstu oryginału i tekstu przekładu. W *Sein und Zeit* to nie bycie jest przede wszystkim ludzkim zachowaniem, lecz co najwyżej *das Sein*. Rymkiewicz ma rację, mówiąc o tym, że polskie tłumaczenie w przeciwieństwie do oryginału niejako od razu „wprowadza” we właściwą problematykę Heideggerowskiej filozofii. Czy jednak takie translatorskie „pójście na skróty” jest rzeczywiście dopuszczalne i czy jest ono „najzupełniej przypadkowe”? Czy wbrew cytowanej wcześniej opinii Rymkiewicza nie należy powiedzieć, że pierwsi polscy tłumacze tekstów Heideggera, którzy oddawali *das Sein* jako „Byt”, byli bliżsi prawdy? Czy nie należałoby pójść dalej i pozostawić w miejscu niemieckiego *das Sein* słowa „byt”, a *das Seiende* tłumaczyć jako „będące”?¹⁹

Taka daleko posunięta przez późniejszych polskich tłumaczy interpretacja powoduje pewne różnice w czytaniu tego samego tekstu przez Polaków i Niemców. Kiedy mianowicie Heidegger zaczyna od tego, że tradycja zna wprawdzie *das Sein*, jednakże zwykle wyklada jego sens jako *das Seiende*, czytelnik niemieckojęzyczny, śledząc wywody *Sein und Zeit*, musi najpierw dokonać przejścia od utartego przyzwyczajeniem pojmowania *das Sein* jako znanej od czasów Parmenidesa kwestii bytu do rozumienia tego, że to wcale nie byt (*Sein*), lecz bycie (*Sein*), po czym za sprawą późniejszej zmiany

¹⁸ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt*, dz. cyt., s. 12.

¹⁹ Na usprawiedliwienie dominującego dziś w Polsce sposobu tłumaczenia tekstów Heideggera słów *das Sein* i *das Seiende* można powiedzieć, co następuje. W języku polskim imiesłowy odczasownikowe domagają się zwykle dopełnienia przez rzeczownik. Tak więc mówiąc o „będącym”, dodajemy najczęściej, kto lub co jest będące: człowiek lub kot. Dlatego też pozostawienie samego „będącego” mogłoby kłócić się z potocznie panującym przyzwyczajeniem językowym. Z drugiej strony trzeba jednak zauważyć, że takiego samego dopełnienia domaga się z reguły także rzeczownik „bycie”, kiedy na przykład mówimy o „byciu czerwonym” lub „byciu psem”, nadto używanie słowa „bycie” odnośnie do drzewa czy konia pozostaje równie dalekie od potocznego sposobu jego użycia, co pozostawienie samego „będącego”, a przy tym od początku „wprowadza” poważne filozoficzne założenia.

stanowiska Heideggera musi on ku swemu zaskoczeniu przestawić myślenie, że to jednak nie bycie (*Sein*) określało myślenie tradycji, lecz będące (*das Seiende*). Inaczej jest w przypadku polskiego czytelnika. Biorąc pod uwagę swoją znajomość tradycji filozoficznej, zgodnie z którą w historii filozofii panuje pytanie o byt, a nie o jakieś bycie, musi on widzieć w pytaniu Heideggera z roku 1927 (czy raczej w jego polskim tłumaczeniu z roku 1994) coś absolutnie nowego, jednak po lekturze tekstu z roku 1929 (a raczej jego polskiego tłumaczenia z roku 1989) jego myślenie może powrócić na dawne tory, na których tradycja pyta o byt, natomiast nie zna pytania o bycie. Ostatnie zdanie wymaga odpowiedniej korekty: polski czytelnik, niemający wglądu w oryginał, czuje się wprawdzie uspokojony stwierdzeniem, że tradycja zawsze pytała o byt, nie wie jednak, że Heideggerowi nie chodzi o byt jako taki, lecz o „będące” jako „będące” (*das Seiende*). I w tym momencie zarówno niemiecki, jak i świadomy oryginału polski czytelnik może słusznie zapytać: czy Heidegger nie przesadza, twierdząc, że dzieje filozofii nie znają pytania o byt (*das Sein*)?²⁰

Das Sein und das Seiende – perspektywa historyka filozofii

Nie usiłując rozwiązać wszystkich wskazanych powyżej trudności, zawężmy nasze dalsze badania do jednego złożonego pytania. Zapytajmy mianowicie: czy rzeczywiście, a jeśli tak, to pod jakim warunkiem, byt tradycji (*das Sein*) wolno nazywać „bytem” (*das Seiende*), a bycie (*das Sein*) odróżniać od bytu (*das Sein*)? Odpowiedź na to pytanie pozwala wskazać rozwiązanie następujących problemów: po pierwsze, problemu stosunku bycia (*Sein*) do bytu (*Sein*) oraz ich obu do tego, co będące (*das Seiende*), po drugie, kwestii miejsca Heideggera w dziejach filozofii.

Polskie tłumaczenie paragrafu pierwszego *Bycia i czasu*, który odwołuje się do historii metafizyki i ontologii, podąża wiernie za niemieckim oryginałem oraz własną decyzją translatorską i wszędzie, gdzie pojawia się słowo *das Sein*, oddaje je jako „bycie”, czym zdaje się sugerować, że w ogóle nie ma różnicy między „byciem” (*Sein*) i „bytem tradycji” (*Sein*),

²⁰ O podobnym zamęciu, jakiego doznaje czytelnik przekładów tekstów Heideggera, mówi Gilson odnośnie do czytelnika francuskojęzycznego. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 319.

ewentualnie, że tradycja, poza wiedzą o byciu, dysponuje także wiedzą o byciu. W tym pierwszym paragrafie Heidegger mówi wprost, że *Seinsfrage* „poruszało Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań” (s. 3). To samo słowo *das Sein*, oddawane przez Barana jako „bycie”, pojawia się także w przywołanych przez Heideggera w wielu miejscach *Sein und Zeit* cytatach, pochodzących z pism takich filozofów, jak Tomasz z Akwinu, Leibniz, Kartezjusz, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl czy Lask. Z podobną sytuacją spotykamy się nie tylko w *Sein und Zeit*. Także w późniejszych swoich pismach i wykładach Heidegger będzie obstawał przy tym, że tradycja zna pytanie o bycie bytu. Bycie jest tym, co określa to, co jest – pod kątem jego istnienia. Rozróżnienie bycia (*Sein*) i tego, co będące (*Seiende*), nie jest obce tradycji filozoficznej, o czym wspomina sam Heidegger w paragrafie pierwszym *Bycia i czasu* i co w przytoczonym wcześniej przez nas cytacie odpowiednio skomentował Baran. Różnicę tę Heidegger miał określać mianem „różnicy ontologicznej w ścisłym sensie”²¹. Na potwierdzenie występowania w tradycji tego rodzaju rozróżnienia wystarczy przywołać choćby słowa Emila Laska, który stwierdza, że „królestwo przedmiotów dzieli się na moment przedmiotowości i na to, co jest przedmiotowe, na bycie (*Sein*) i bytującą treść, lub krótko na bycie (*Sein*) i będące (*Seiende*)”²².

Powtórzmy nasze pytanie: czy rzeczywiście wolno oddawać stare, powszechnie stosowane niemieckie słowo *das Sein*, znane w polskich przekładach prac klasyków niemieckiej filozofii i literatury jako „byt”, za pomocą dotąd rzadko występującego w filozofii słowa „bycie”? Czy faktycznie Parmenides, Platon, Tomasz z Akwinu, Leibniz, Nietzsche i Husserl znali „bycie” (*Sein*) czy tylko „byt” (*Sein*)? Mówiąc o „byciu” i „byciu tradycji”, używamy za Heideggerem tego samego niemieckiego słowa *das*

²¹ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, s. 67.

²² E. Lask, *Sämtliche Werke*, Bd. II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Jena: Dietrich Schleglmann Reprintverlag 2003, s. 28. Niniejszy cytat odzwierciedla problemy, którymi tutaj się zajmujemy. Nasze tłumaczenie różni się zarówno od przekładu dokonanego przez Krzysztofa Michalskiego, który *das Sein* oddaje jako „bycie”, a *das Seiende* jako „byt”, oraz przekładu występującego w monografii Andrzeja Przyłębskiego, który Laskowskie *das Sein* oddaje jako byt, a *das Seiende* jako jestestwo. Por. K. Michalski, *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, dz. cyt., s. 195; A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań: Wydawnictwo UAM 1993, s. 85.

Sein. Jeśli *das Sein* Heideggera nie jest faktycznie tym samym, co *das Sein* tradycji, wówczas mamy do czynienia w obrębie tego samego słowa nawet z podwójną różnicą: różnicą ontologiczną między „byciem” i „bytem” oraz różnicą historyczną między stanowiskiem Heideggera a stanowiskiem tradycyjnej metafizyki.

Problem z odpowiedzią na pytanie o stosunek bycia (*Sein*) do bytu (*Sein*) wiąże się z tym, że wypadnie ona różnie w zależności od tego, czy będziemy patrzeć na tradycję filozoficzną z perspektywy myśli Heideggera, czy też z jakiejś innej perspektywy.

Jeśli z perspektywy Heideggera, to należy ustalić, która faza jego twórczości winna być dla nas najbardziej miarodajna. Młody Heidegger (1912–1916) przynależał całkowicie jeszcze do tradycji, która nie stawia w centralnym miejscu *Seinsfrage*, a zatem należałoby powiedzieć, że kiedy używa on słowa *das Sein*, rozumie przez nie to, co zwykle w pisanej po polsku historii filozofii nazywa się „bytem”, a co niemieccy historycy określają mianem *das Sein*. Wczesny Heidegger (1919–1927) uważa, że *das Sein* jest znane tradycji, zapomniała ona jednak postawić je w pytanie. Czy to postawione i niepostawione w pytaniu *das Sein* to bycie czy byt? Późny Heidegger zdaje się odmawiać filozoficznej tradycji świadomości *das Sein*, mówiąc, że nawet jeśli w historii filozofii pyta się o cokolwiek, to jest to raczej *das Seiende* niż *das Sein*. Wreszcie stary Heidegger przyznaje, że tradycja wprawdzie zna *das Sein*, ale nie zna *das Seyn*, co polscy tłumacze oddają jako „Bycie”. To znaczy w tym przypadku: zna bycie czy byt?

Jeśli natomiast zrezygnujemy z podążania za wykładnią Heideggera, to trzeba ustalić, jaką zewnętrzną perspektywę uznać za najbardziej adekwatną. Czy uznać powszechny wśród historyków filozofii sposób tłumaczenia *das Sein* jako „byt” i zastosować tę regułę także do prac Heideggera? Czy wówczas jednak nie wciskamy jego myślenia „na siłę” w nurt tradycji, odbierając jego pytaniu, a przeto i całej jego filozofii, znamion „oryginalności”?

Das Sein und das Seiende – perspektywa młodego i wczesnego Heideggera

Powróćmy do perspektywy Heideggera. Sięgnijmy przy tym do dwóch tekstów, które pochodzą z różnych okresów jego twórczości: pierwszego rozdziału jego pracy habilitacyjnej z roku 1915 oraz pierwszego paragrafu

Sein und Zeit. Zestawienie obu wymienionych tekstów pozwala uzyskać perspektywę mieszaną, która – jak jeszcze zobaczymy – otworzy przed nami jeszcze inny, bardziej właściwy i czytelny punkt widzenia. Na razie weźmy pod rozważę wspomniane fragmenty, kierując się przy tym dwoma względami. Po pierwsze, pochodzą z różnych okresów twórczości Heideggera, po drugie, nie przedstawiają jego oryginalnego stanowiska, lecz stanowią zestawienie twierdzeń pochodzących z tekstów klasyków filozofii.

Tak więc rozdział pierwszy przedstawia szkotystyczną teorię bytu (*ens*), w której omówieniu Heidegger widzi niezbędny warunek dalszej interpretacji szkotystycznej teorii poznania i teorii znaczenia. Zaczyna się on następującymi stwierdzeniami:

Każda *diedzina* przedmiotowa jest dziedziną *przedmiotów*. To samo jeśli jeszcze nawet nic bliższego nie wiemy o danych obszarach rzeczywistości, o które pytamy, już gdy mówimy o nich jako o pod każdym względem problematycznych, stawiamy naprzeciwko nas jakieś coś – przedmiot. Wszystko i każde jest przedmiotem. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*. W każdym przedmiocie poznania jest to *Ens* dane, o ile jest on właśnie przedmiotem. [...] To *Ens* oznacza wobec tego sens całości przedmiotowej sfery *w ogóle*, trwały moment w tym, co przedmiotowe, tj. kategorię kategorii [...].

Owo *Ens* należy do *maxime scibilia*. Można rozumieć to dwojako. *Maxime scibile* jest to, co zostaje uświadomione na początku. Należy to rozumieć bardziej w sensie logicznym niż czasowo-genetycznym. To „*maxime*” zawiera tutaj logiczno-teoretyczną ocenę (*Wertgedanken*) i charakteryzuje praelement tego, co przedmiotowe, *przedmiotowość* mianowicie. *Ens*, ujęte jako *maxime scibile* we wspomnianym sensie, nie oznacza nic innego jak *warunek możliwości poznania przedmiotu w ogóle*.

Ponadto może to *maxime scibile* oznaczać to, co poznaje się z największą pewnością. Nie interesuje nas to poznawczo-psychologiczne, tj. odniesione do podmiotowości, znaczenie. Pierwsze przedmiotowo-kategorialne znaczenie *maxime scibile* pokazuje, że *Ens* przedstawia to, co ostateczne, to, co najwyższe, poza co już dalej nie można pytać.

Jest to także *właściwe filozoficzne znaczenie określenia przedmiotu*, które scholastyka nazywa „transcendentia”. Transcendensem jest to, co nie ma już żadnego gatunku ponad sobą, w którym mogłoby się ono zawierać; nie może ono już o niczym zostać orzeczone. Ten *ostateczny charakter Ens* jako przedmiotowości w ogóle jest tym, co istotne transcendensu. [...]

Żaden z transcendentaliów nie może zostać wykazany (*manifestari*, nie: *demonstrari*) bez poruszania się po kole²³.

Trudno powiedzieć, na ile młody Heidegger utożsamiał się z powyższą teorią przedmiotu, a na ile stanowiła ona jedynie czysto historyczną prezentację myśli Dunska Szkota (Tomasza z Erfurtu). Biorąc jednak pod uwagę słowa Heideggera z *Wprowadzenia*, a mianowicie, że „dzieje filozofii mają tak długo i *tylko* tak długo istotne odniesienie do filozofii, jak długo nie są one «czystą historią», nauką o faktach, lecz rzutują się w czystą filozoficzną systematykę”²⁴, a także uwzględniając „fenomenologiczny” sposób traktowania przez niego historii filozofii oraz treść dodanego w roku 1916 ostatniego, zamykającego rozdziału, możemy przyjąć, że młody filozof z Messkirch podzielał przedstawiane powyżej poglądy na przedmiotowość.

Heidegger mówi o „przedmiotowości”, o *Ens*, o „czymś w ogóle”, o „tym, co przeżywalne”, pojęcie *das Sein* natomiast pojawia się w pracy habilitacyjnej wyjątkowo rzadko. Nie trudno jednak zauważyć, że powyższa charakterystyka przedmiotowości i jego poznania powraca w niemal niezminionej postaci w paragrafie pierwszym *Sein und Zeit*, który przedstawia tradycyjne „uprzedzenia” dotyczące bycia (*das Sein*). Nie są to błędne teorie na temat bycia, lecz *Vorurteile* – „przedsady”, które od początku naznaczają wszelki namysł nad byciem. Ich szkodliwość nie polega na ich fałszywości, lecz przede wszystkim na tym, że „wciąż od nowa zaszczepiają [one – D.R.S.] i podtrzymują przekonanie o zbędności pytania o bycie”²⁵. Fakt, że między cytowanymi wypowiedziami pochodzącymi z pracy habilitacyjnej a treścią paragrafu pierwszego *Sein und Zeit* nie ma znaczących różnic, doskonale odzwierciedla sytuację literalnej identyczności między

²³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 215.

²⁴ Tamże, s. 196.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3–4.

byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*). W obu wypadkach podobieństwo skrywa jednocześnie pewną różnicę. Wprawdzie treść paragrafu pokrywa się z tekstem rozdziału pracy habilitacyjnej, to jednak jego znaczenie ma zupełnie inny *wydzźwięk* niż fragment pisanej dwanaście lat wcześniej rozprawy. W różnicy między nimi przejawia się poszukiwana różnica między byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*) oraz odpowiedź na pytanie o miejsce Heideggera w dziejach filozofii.

Zwróćmy najpierw uwagę na literę paragrafu pierwszego *Sein und Zeit*. Tym, co się najbardziej rzuca w oczy podczas czytania pierwszych stron tego dzieła i co zasadniczo różni je od cytowanego wyżej fragmentu wypowiedzi Heideggera z roku 1915, jest częste występowanie w nich cudzysłowu. Swoją monografię pt. *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera* rozpoczyna Rymkiewicz od następującej uwagi:

Tematem tej książki jest cudzysłów. Marginalny znak diakrytyczny, który dopiero w perspektywie całej filozofii postheideggerowskiej objawił wszystkie swoje spektakularne konsekwencje. Heidegger opatrzył w *Sein und Zeit* cudzysłowem słowo „człowiek”. Początkowo miał to być zabieg wyłącznie metodologiczny – chodziło w nim o coś, co można by nazwać higieną intelektualną. Heidegger wymienia słowo „człowiek” w katalogu pojęć, którymi nie będzie się posługiwał, ponieważ sugerują one znaczenia nie poddane analizie i weryfikacji (por. SZ, 46). Co się stało potem, wiedzą wszyscy czytelnicy XX-wiecznej filozofii: „człowiek” raz wzięty w ten filozoficzny cudzysłów nigdy już się z niego nie wy dostał – ani u Heideggera, ani u jego następców²⁶.

Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że w pierwszych paragrafach *Sein und Zeit* pojęcie „człowiek” pojawia się jeszcze bez cudzysłowu, jak na przykład w kluczowym uzupełnieniu, określającym *Dasein* jako „bycie człowieka”²⁷. Dopiero nieco dalej Heidegger rezygnuje z mówienia o człowieku, chociaż – jak zauważa Rymkiewicz – pojawia się ono dość często w późniejszych jego tekstach. Odwrotnie jest z pojęciem „bycia”. Zarówno tekst motta, jak i tekst paragrafu pierwszego *Sein und Zeit* ujmują *das Sein* w cudzysłów. Dalsze paragrafy *Bycia i czasu* oraz późniejsze teksty Heideggera rezygnują z tego cudzysłowu. Problem motta oraz paragrafu pierwszego

²⁶ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt*, dz. cyt., s. 5.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 25; tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 32.

polega jednak na tym, że nie do końca wiadomo, dlaczego raz Heidegger używa cudzysłowu, innym razem nie. Zwrócił na to uwagę swego czasu Ernst Tugendhat²⁸. Odpowiedzi są co najmniej trzy. Po pierwsze, Heidegger używa w stosunku do bycia cudzysłowu, ponieważ „bycie” rozumiane jest przez niego na początku nie jako „rzecz”, o której mówi, lecz jako wyrażenie „bycie”, sens tego wyrażenia, pojęcie „bycia” lub ewentualnie sens tego pojęcia. Jednak, jak zauważył Tugendhat, Heidegger nie czyni tego konsekwentnie. Po drugie, „bycie” występuje w cudzysłowie, ponieważ Heidegger przytacza je jako temat rozważań klasyków filozofii (a także swoich własnych z okresu sprzed I wojny światowej), którzy, ujmując go w ten sposób – zdaniem wczesnego Heideggera – całkowicie mijali się z jego prawdziwą naturą. Wreszcie, po trzecie, w kontekście spotkania z filozoficzną tradycją bycie musi być ujęte w cudzysłów, albowiem „bycie” jest dla tradycji „cudzym”, „słowem”, dzieje filozofii nie znają tak naprawdę „bycia” (*Sein*), to, o czym mówią, to jedynie „będące” (*das Seiende*). Stąd też przytaczane przez Heideggera wypowiedzi dotyczą w jego przekonaniu *de facto* nie „bycia”, lecz „będącego”, chociaż mówi się w nich o „bycie”.

Niestety, żadna z tych odpowiedzi nie pozwala definitywnie wyjaśnić, dlaczego Heidegger raz używa cudzysłowu, innym razem nie, albo też dlaczego niekiedy przesuwa cudzysłów z jednego słowa na inne²⁹.

Die Seinsfrage vs. die Theorie des Seins

Pomijając do pewnego stopnia uzasadnione wątpliwości Tugendhata, a także domniemaną „niekonsekwencję” w używaniu cudzysłowu przez samego Heideggera, możemy sformułować następujące próbne stanowisko: mówiąc o byciu w kontekście tradycji, ujmuje je Heidegger w cudzysłów, chcąc zasygnalizować tym samym, że tak ujęte „bycie” nie jest byciem, które ze swej strony dane jest tylko za sprawą pytania o jego sens. Oznacza to, że według Heideggera tradycja zna „bycie” jako „pojęcie graniczne” teorii, ale

²⁸ E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999, s. 124 i n.

²⁹ Na przykład w zdaniu na s. 4 oryginału: „«bycie» jest czymś innym od bytu” cudzysłowem ujęte jest „bycie”, a w zdaniu, mającym identyczny sens, na s. 6 Heidegger ujmuje w cudzysłów już nie bycie, lecz „jest” i powiada: „Bycie bytu samo nie «jest» bytem”. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 4, 6; tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 5, 8.

nie jako „przedmiot” nieskończonego zapytywania. Paragraf pierwszy ukazał niemożliwość pozytywnego myślenia o byciu w utrzymującej się od czasów Arystotelesa logicznej dominacji sądu przed innymi formami wypowiedzi. Tradycyjna teoria „bycia”, celująca w podanie jego definicji i uczynienia jej najwyższą zasadą poznania, jest skierowana przeciwko pytaniu o jego sens. Żeby więc w ogóle móc mówić o byciu, potrzeba „postawić je w pytanie”. Bycie jako bycie jest dane tylko w takim nieustającym pytaniu. Stąd też paragraf drugi *Sein und Zeit* nie zaczyna się od teorii sądu – o niemożliwości ujęcia bycia przez sąd (definicję) przekonał nas już paragraf pierwszy – lecz od teorii pytania jako takiego. Jej zarys stanowi pierwszy krok na drodze „obudzenia” i „opracowania pytania o bycie”, które „popadło dziś w zapomnienie”.

Różnica między treścią rozdziału pierwszego rozprawy o Dunsie Szkocie a paragrafem pierwszym polega więc na tym, że ten ostatni przedstawia wprawdzie to samo, co pisany wcześniej tekst, ale w innym kontekście. W pracy habilitacyjnej chodziło o przedstawienie pewnej teorii bycia, na początku *Sein und Zeit* chodzi natomiast o ukazanie przesłanek zasadności pytania o bycie. Innymi słowy, ten sam materiał pełni różne funkcje: w pracy z roku 1915 stanowi on pozytywną odpowiedź na pytanie o „bycie”, w roku 1927 pełni funkcję negatywnej przesłanki pytania o bycie. Wnioskujemy stąd, że różnica między byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*) zależy od różnicy między tradycyjnym pytaniem metafizyki a pytaniem postawionym przez Heideggera. W ten sposób zaproponowana przez nas wcześniej „perspektywa mieszana” doprowadza nas do przyjęcia punktu widzenia pytania, który – mamy nadzieję – wyniesie nas ponad wskazane wyżej trudności interpretacyjne.

Seinsfrage jako pytanie formalne i materialne.

Podstawowy przekaz filozofii Heideggera

Gdyby powyższe wyjaśnienia dotyczące cudzysłowu były rzeczywiście słuszne, trzeba by przyznać, że tradycyjna metafizyka nie powinna w ogóle znać pytania o bycie, na co przecież trudno się zgodzić, wzięwszy pod uwagę chociażby własne „historyczne” interpretacje Heideggera. Pomijając dopuszczalną „przypadkowość” jego wypowiedzi, możliwe jest następujące wyjaśnienie stosunku pytania metafizyki do jego własnego pytania.

Seinsfrage, podobnie jak samo *das Sein* oraz τὸ ὄν, jest dwuznaczne: jest ono pytaniem metafizycznym, ale jest równocześnie pytaniem, które przekracza wymiar metafizyczny. W ostatnich latach swojego życia Heidegger przedstawia to następująco:

Tytuł „Seinsfrage” jest dwuznaczny. *Seinsfrage* oznacza raz pytanie o byt jako byt (*Seiende*). W pytaniu tym zostaje określone, czym jest byt. Odpowiedź na to pytanie przynosi określenie bycia (*Sein*). *Seinsfrage* można jednak także rozumieć w sensie: na czym ufundowana jest każda odpowiedź na pytanie o byt, tzn. w czym ufundowana jest w ogóle nieskrytość bycia³⁰.

Gdy Heidegger stawia własne pytanie o sens bycia, gdy pyta „czym jest «bycie»?”, wówczas chce podkreślić, że nie szuka materialnych określeń bycia, lecz pyta w sposób formalny o to, co jest zawarte w pytaniu o bycie, o to, czym jest bycie w „horyzoncie pytania i odpowiedzi”³¹. Dlatego też paragraf drugi *Bycie i czasu* nosi tytuł: *Formalna struktura pytania o bycie*. To rozróżnienie materialnej i formalnej strony pytania podąża za propozycją Gethmanna, według którego pytanie o bycie ma dwa znaczenia³². Po pierwsze, pytanie o bycie ma znaczenie materialne: jaki jest sens bycia? Odpowiedź na to pytanie domaga się najpierw znalezienia dla różnych sposobów bycia nadrzędnego określenia, które pozwoli zrozumieć, „co właściwie mamy na myśli, mówiąc «bycie»”. Bycie oznacza tu podstawę, rację, fundament tego, co jest. Pytanie o tak rozumiane bycie jest starym pytaniem metafizyki oraz niewątpliwie punktem wyjścia „drogi myślowej” Heideggera, którego *Bycie i czas* nosi jeszcze wyraźne ślady tego pytania. Gdy Heidegger mówi o byciu jako „podstawie” będącego i „warunku możliwości ontologii”³³, słyhać w tych zwrotach jeszcze materialnie ujęte bycie. Jak sam wspomina, zainteresowanie tak rozumianym pytaniem o bycie zawdzięcza on lekturze dysertacji doktorskiej Brentany. Odpowiedź na to pytanie przynosi materialne (treściowe) określenie bycia i pozwala w dalszej kolejności zrealizować „zadanie niededukcyjnej konstrukcji

³⁰ Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. R. Wisser, [w:] *Martin Heidegger im Gespräch*, München: Alber 1970, s. 74.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 547.

³² C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1974, s. 32.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 45 i 15.

genealogii różnych możliwych rodzajów bycia”³⁴. Trudności, na jakie dotychczas natrafiła tradycja podczas realizacji tego zadania, wynikały stąd, że brakowało jej „nici przewodniej” w postaci formalnego pytania o bycie, „które już wcześniej zostało rozjaśnione i na które już wcześniej uzyskano odpowiedź”³⁵. Ograniczając się do pytania w sposób materialny, upatrywano w byciu coś najogólniejszego, pustego, niedefiniowalnego i oczywistego. Zdaniem Gethmanna formalne pytanie o sens bycia ma w stosunku do pytania materialnego propedeutyczno-metodologiczny charakter. Tak przynajmniej wygląda ta sytuacja z perspektywy pytania materialnego. W istocie jednak postawienie pytania o bycie w sposób formalny wyklucza sensowność pytania materialnego, z czego Heidegger zda sobie sprawę nieco później³⁶. O co bowiem pyta pytanie formalne? Pytanie o bycie w znaczeniu formalnym brzmi następująco: jak rozumiemy właściwie bycie, gdy pytamy o bycie? Wydaje się, że bliskie podobieństwo tego pytania do pytania materialnego czyni różnicę między nimi zupełnie bezzasadną. A jednak pytanie formalne ma zupełnie inny kontekst i inny cel niż pytanie materialne. Nie dąży ono do stworzenia teorii bycia ani do ustalenia jednego, wspólnego znaczenia dla różnorodnych sposobów mówienia o byciu, lecz pyta o to, co jest celem pytania o bycie – o sens bycia. Odpowiedź na to formalne pytanie ma zupełnie inne znaczenie niż odpowiedź udzielona na pytanie materialne. Nie chodzi o przedstawienie wybranego zespołu determinacji bycia, lecz o otwarcie „przestrzeni” możliwych odpowiedzi, które tkwią w samym pytaniu o bycie. Ta otwarta przestrzeń pytania to nic innego jak prawda³⁷. Pytanie o sens bycia jest pytaniem o prawdę bycia. Materialna różnica między byciem i bytem, która za sprawą analizy eroterycznej (grec. ἐρωτησις – pytanie)³⁸ uzyskuje niespotykaną wcześniej wyrazistość, zostaje uzupełniona przez formalną różnicę między sensem i byciem (według Müllera jest to „różnica

³⁴ Tamże, s. 15.

³⁵ Tamże, s. 4.

³⁶ Fakt niezrealizowania dwóch ostatnich części *Sein und Zeit* oraz późniejsze odejście w stronę myślenia poetyzującego są tego najlepszym świadectwem.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodźniński, t. 1, Warszawa: PWN 1998, s. 75.

³⁸ Na temat różnicy między erotetyką i eroteryką por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Yakiza 2012, s. 25.

ontologiczna w szerokim sensie³⁹). Pojęcie sensu przekracza pojęcie racji i podstawy. To, że coś jest pozbawione trwałej podstawy albo też nie ma logicznej racji, nie oznacza, że jest zupełnie pozbawione sensu⁴⁰.

„Rozmiar” sensu odsłonięty w pytaniu jest o wiele szerszy niż ten, który prezentuje sobą sąd. Postawienie pytania formalnego o cel pytania inicjuje zatem potrzebę przeprowadzenia rozważań eroterycznych: postawione w pytaniu bycie jest rozumiane jako jeden z momentów „formalnej struktury pytania o bycie”. Bycie jawi się w relacji dialogicznej, w ramach „horyzontu pytania i odpowiedzi”. Tak rozumianego bycia „nie można badać środkami formalno-logicznej «abstrakcji»”⁴¹. Dlatego też jeśli Heidegger zaraz na początku rozprawy powiada, że odpowiedzą na pytanie o sens bycia jest pojęcie czasu, to nie unieważnia przez to pytania o bycie, lecz nadaje byciu sens wskazująco-formalny⁴². Jego wyjaśnienie brzmi następująco:

Ponieważ bycie jest uchwytne tylko z perspektywy spoglądania na czas, odpowiedź na pytania nie może tkwić w jakiejś izolowanej i ślepej tezie. Odpowiedzi nie pojmujemy jako powtórzeń tego, co wyraża ona w postaci tezy, zwłaszcza gdy jako oderwany rezultat przekazywana jest po prostu dla zapoznania się z jakimś, być może odmiennym od dotychczasowego sposobu ujmowania, „stanowiskiem”. To, czy odpowiedź jest „nowa”, nie ma żadnego znaczenia i stanowi okoliczność zewnętrzną. Pozytywny jej moment musi polegać na tym, żeby była na tyle *stara*, by uczyć się pojmowania możliwości stworzonych przez „starożytnych”. Zgodnie ze swym najgłębszym sensem odpowiedź owa daje konkretnemu badaniu ontologicznemu taką tylko wskazówkę, by rozpocząć zapytywanie wewnątrz już odsłoniętego horyzontu – i nie daje nic ponadto⁴³.

Pojęcie czasu ma charakter formalny, tzn. jako odpowiedź jest momentem konstytutywnym pytania o bycie. Albowiem „istotne odpowiedzi są

³⁹ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 195.

⁴¹ Tamże, s. 547.

⁴² Dla Tugendhata to powiązanie formy pytania o bycie z nakierowaniem jej z góry na pewną odpowiedź (czas) jest zasadniczo błędne, aczkolwiek charakterystyczne dla „stylu myślenia Heideggera”. Por. E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 129.

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 25.

zawsze jedynie ostatnim krokiem w pytaniach⁴⁴. Badanie bycia w obrębie odsłoniętego w pytaniu horyzontu czasu wydobywa bogactwo jego sensu, na koniec zaś kieruje spojrzenie ku samemu horyzontowi i zamyka się pytaniem, które stanowi ostatnie słowo *Sein und Zeit*: „Czy sam *czas* objawia się jako horyzont *bycia*?⁴⁵”.

W *Byciu i czasie* *czas*, który został uznany za sens bycia, nie stanowi ani odpowiedzi na pytanie, ani ostatecznego dlań oparcia, lecz tylko nazywa pytanie. Nazwa „*czas*” jest tymczasową nazwą późniejszej „prawdy bycia⁴⁶”.

Czas – jak czytamy w tytule części pierwszej *Bycia i czasu* – jest „transcendentalnym horyzontem pytania o bycie”. Horyzontalność *czasu* nadaje mu wymiaru eroterycznego: jest on mianowicie „otwartym przestworem⁴⁷” pytania.

Stosunek pytania do odpowiedzi w przypadku pytania formalnego wygląda więc zasadniczo inaczej niż w przypadku pytania materialnego. Odpowiedź na to ostatnie pytanie jest czymś zewnętrznym względem pytania, czymś, co unieważnia pytanie, czyni je nieaktualnym. Odpowiedź jest tu ważniejsza niż pytanie. Pytanie ma charakter pomocniczy, wstępny i instrumentalny: ma prowadzić do wiedzy w postaci systemu odpowiedzi. W tym sensie pytanie materialne jest zbliżone do tego, co nazywamy „problemem”. Rozwiązanie problemu „*bycia*” jest równoznaczne z przedstawieniem jeśli nie definicji bycia, to przynajmniej jego pełnej, treściowej zawartości. Skonstruowane w ten sposób twierdzenie na temat „*bycia*” stanowi punkt wyjścia całego systemu wiedzy⁴⁸. W tym sensie pytanie formalne nie jest żadnym „problemem”, który prędzej czy później doczeka się swego rozwiązania. Pytanie to nie jest podporządkowane odpowiedzi, lecz odwrotnie: odpowiedź ma sens tylko w ramach pytania. Odpowiedź jest zawarta immanentnie w pytaniu. Wiedza zdobyta na gruncie pytania formalnego

⁴⁴ Tenże, „*Czym jest metafizyka?*” Posłowie, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 264.

⁴⁵ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 548.

⁴⁶ Tenże, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia 1999, s. 40.

⁴⁷ Tenże, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 287.

⁴⁸ Z sytuacją taką mamy do czynienia na przykład w *Nauce logiki* Hegla.

nie tworzy systemu „wiecznych prawd”, lecz odpowiednią postawę wobec bytu. W cieszącej się złą sławą mowie rektorskiej z roku 1933 Heidegger wyrazi to następująco:

Nauka jest wytrwałym stawianiem pytań pośrodku całości bytu, który stale się skrywa. [...]

Zadawanie pytań nie jest już wtedy tylko niezbędnym krokiem wstępnym do uzyskania odpowiedzi w postaci wiedzy, lecz zadawanie pytań staje się samo najwyższą postacią wiedzy. Rozwija się wówczas zawarta w zadawaniu pytań siła odkrywania tego, co we wszystkich rzeczach istotne. Zadawanie pytań zmusza wówczas do maksymalnego uproszczenia naszego spojrzenia na to, co nieuniknione.

Takie zadawanie pytań przełamuje zasklepienie się nauk w odgrodzonych dziedzinach, przyprowadza rozproszone po różnych polach i zakamarkach z powrotem i ustanawia na powrót wiedzę, korzystając z płodności i błogosławieństwa wszystkich rzeczywistych mocy historyczno-ludzkiego *samowiednego istnienia (Dasein)* [...]⁴⁹.

Za sprawą postawienia swego (formalnego) pytania o cel (materialnego) pytania o byt jako taki Heidegger zyskuje pewien dystans zarówno wobec tematu swych badań, jak i filozoficznej tradycji. Na tym polega sztuka „wytrzymywania w pytaniu”. To niestrudzone trwanie w pytaniu, utrzymanie pytania w stanie maksymalnego otwarcia, pozwala Heideggerowi na wydobycie i wyeksponowanie w jego granicach dwóch wspomnianych już podstawowych różnic, których zacieranie było „grzechem” dotychczasowej metafizyki: różnicy ontologicznej w sensie węższym i różnicy ontologicznej w sensie szerszym. Tradycyjne pytanie metafizyczne pyta o byt (τὸ ὄν). Jak zauważyliśmy na początku, imiesłów τὸ ὄν jest gramatycznie i filozoficznie dwuznaczny. Tę dwuznaczność ujął Platon w postaci pojęcia partycypacji tego, co jest, w idei. Gdy pada pytanie, skąd u Platona w ogóle zrodził się pomysł przeciwstawiania będącego i idei (bycia), wówczas zwyczajowo przytacza się sposób myślenia Sokratesa, który swoim pytaniem „τί ἐστὶ”, przyprowadzając swych rozmówców o zawrót głowy, wskazywał na trudno uchwytną różnicę między tym, co jest czymś, a tym, czym jest coś. Okazuje się więc, że korzenie epokowego rozróżnienia będącego i bycia tkwią

⁴⁹ M. Heidegger, *Samougruntowanie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Principia” 1990, nr 1 (4), s. 366–367.

w refleksji eroterycznej. Jej wzorcowym przykładem są Platońskie dialogi okresu wczesnego. To, co u Sokratesa jest jeszcze momentem pytania, u Platona stanie się mocną filozoficzną odpowiedzią, która następnie zamieni się w chrześcijańską doktrynę o Bogu jako najwyższym byciu. W ten sposób wskazana przez Sokratesa w jego rozważaniach eroterycznych różnica między będącym i byciem zostaje przechwycona przez onto-teologię i do pewnego stopnia zatarta. Dlatego kiedy Heidegger rozwinie swój namysł nad pytaniem o bycie, doceni Sokratesa jako „najczystszonego myśliciela Zachodu”⁵⁰. Odkrycie Sokratesa zostało na wieki zaprzepaszczone, zamknięta została również możliwość rozwinięcia sokratejskiego namysłu nad pytaniem. Skutkiem tego jest tematyczna nieobecność w historii filozofii drugiego typu różnicy między byciem i jego sensem. Sytuacja ta ma szansę się zmienić, jeśli zostanie „na nowo obudzone zrozumienie dla sensu tego pytania [o sens bycia – D.R.S.]” – konkluduje Heidegger⁵¹.

Innymi słowy, ów namysł nad pytaniem (refleksja eroteryczna) pozwala uniknąć dwóch niebezpieczeństw, które wpisane są immanentnie w rozważania ontologiczne i których ofiarą stała się tradycyjna metafizyka. Po pierwsze, pozwala utrzymać otwartą różnicę ontologiczną między byciem i będącym, która to różnica, z racji tego, że bycie jest zawsze byciem będącego, a będące potrzebuje bycia do tego, żeby być, ulega w toku dziejów niemalże nieuniknionemu zatarciu na korzyść będącego. To zacieranie różnicy między byciem i będącym, którego punkt kulminacyjny – zdaniem autora *Holzwege* – związany jest z chrześcijańską doktryną na temat Boga jako *ens primum*, Heidegger identyfikuje z niemożliwością filozoficznego pogodzenia filozoficznego zapytywania z wiarą, która porusza się raczej w porządku odpowiedzi niż pytań. Dlatego „«filozofia chrześcijańska» jest drewnianym żelazem i nieporozumieniem”⁵². Po drugie, pozwala odkryć i utrzymać otwartą różnicę między byciem i jego prawdą, której to różnicy, z racji tego, że prawda bycia jest zarazem byciem prawdy, także grozi stałe niebezpieczeństwo niwelacji przez trzymające się mocnych odpowiedzi teoretyzowanie.

⁵⁰ Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, dz. cyt., s. 62.

⁵¹ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 2.

⁵² Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: KR 2000, s. 12–13.

Jak ma się zatem pytanie o bycie (*Sein*) do pytania o byt tradycji (*Sein*)? Pytanie o bycie jako to, co określa to, co jest (*das Seiende*), stawia się w tradycji filozoficznej zawsze z uwagi na to, co będące (*das Seiende*). W *Liście o „humanizmie”* Heidegger powie wprost: „Pytanie o bycie wciąż jest pytaniem o byt (*das Seiende*). Pytanie o bycie (*Seinsfrage*) nie jest jeszcze po prostu tym, na co wskazuje ów dwuznaczny tytuł: pytaniem o bycie (*Sein*)”⁵³. Wcześniej zaś czytamy: „Wprawdzie metafizyka przedstawia byt w jego byciu i w ten sposób myśli także bycie bytu, ale nie myśli bycia jako takiego, nie myśli różnicy między nimi”⁵⁴. Ponieważ tradycyjna metafizyka stawia pytanie o bycie (*Sein*) zawsze z uwagi na będące (*das Seiende*), dochodzi do „pomieszania” właściwego celu pytania. Bycie, nazywane w tradycji „rzeczywistością” lub „substancją”, funkcjonuje jako pojęcie, które określa zarówno sens tego, co będące, jak i je samo. Dlatego Heidegger może utrzymywać, z jednej strony, że jego własne „pytanie o bycie” jest kontynuacją pytania metafizyki, pyta bowiem o to samo, o co pyta metafizyka, z drugiej – całkowitym jej przekroczeniem, przeskokiem, bo pytając o to, o co pyta metafizyka, udaje mu się sprostać temu, czego nie udaje się wytrzymać samej metafizyce. Tę różnicę w sposobie podejścia do pytania o bycie widać wyraźnie na przykładzie licznych, wydawałoby się sprzecznych ze sobą, wypowiedzi Heideggera. O ile w *Byciu i czasie* Heidegger mówi wyraźnie, że „wspomniane pytanie [o sens bycia – D.R.S.] nie jest przecież dowolne. Poruszało ono Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań”⁵⁵, o tyle podczas wykładu z roku 1935 pt. *Wprowadzenie do metafizyki* powiada, że „w rozprawie *Bycie i czas* pytanie o sens bycia zostało po raz pierwszy w historii filozofii wyraźnie postawione i rozwinięte jako pytanie”⁵⁶. To podkreślanie w kontekście pytania o bycie pytania jako pytania wskazuje na różnicę między materialnym i formalnym sposobem podejścia do niego. Dlatego też, stawiając pytanie o bycie, Heidegger może być traktowany zarówno jako ostatni metafizyk, jak i jako pierwszy. Potoczne rozróżnienie oryginalności i zależności przestaje być w tym przypadku użyteczne. W wykładzie z roku 1928 Heidegger powiada: „Pierwszeństwo

⁵³ Tenże, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa: Spacja 1999, s. 285.

⁵⁴ Tamże, s. 278.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁶ Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 80.

twórczej pracy polega na tym, że w źródłowy i centralny sposób jest się zależnym⁵⁷. Heidegger ma wyraźną świadomość oryginalności i jednoznacznej zależności stawianego przez siebie pytania o bycie od tradycji filozoficznej. Daje się to wyczuć przede wszystkim podczas lektury tych fragmentów jego pism, które przedstawiają dzieje filozofii. Z jednej strony niekiedy podkreśla on, że tradycja знаła rozróżnienie bycia i będącego, co więcej – że nie rozumiała przez bycie tylko obecności, z drugiej – traktuje dzieje filozofii jako ślepe na tę różnicę i ślepe na bycie pojęte inaczej niż tylko obecność. Heideggerowski stosunek do dziejów ma więc charakter dialektyczny. Tę dialektykę zachowania i przewyżczenia najlepiej oddaje termin „powtórzenie” (*Wiederholung*), który stanowi sens tzw. destrukcji dziejów filozofii. Ma on wyraźnie eroteryczny charakter. W *Kant a problem metafizyki* Heidegger wyjaśnia pojęcie „powtórzenia” w sposób następujący:

Przez powtórzenie jakiegoś podstawowego problemu rozumiemy odsłonięcie jego źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość. „Zachować problem” oznacza utrzymać w stanie swobody i aktywności te jego wewnętrzne moce, które go jako problem w jego istocie umożliwiają⁵⁸.

Powtórzenie nie oznacza prostego powtarzania tego samego, lecz oznacza „opracowanie” albo też twórcze „rozwiniecie”. W *Byciu i czasie* czytamy: „Powtórzyć pytania o bycie znaczy zatem: dostatecznie opracować najpierw sposób *stawiania* pytania⁵⁹. Postawienie pytania jest jednoznaczne z uczynieniem go „przejrzystym dla samego siebie”. W wykładach o Nietzschem Heidegger zachowa tę podstawową myśl, jednak dla jej wyrażenia użyje nieco innej terminologii. Będzie mianowicie przeciwstawiał „opracowanie” pytania jego „rozwinieciu”. Rozróżnienie tych dwóch procedur pokrywa się z różnicą między pytaniem tradycyjnej metafizyki o będące (*das Seiende*), które Heidegger zacznie w połowie lat trzydziestych nazywać „przewodnym pytaniem” (*Leitfrage*), a pytaniem o bycie (*Sein*), które nazwie „pytaniem podstawowym” (*Grundfrage*).

⁵⁷ Tenże, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1990, s. 54.

⁵⁸ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 228.

⁵⁹ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 6.

Przewodnie pytanie zachodniej filozofii brzmi: czym jest byt (*das Seiende*)? Opracować to pytanie – w tej formie, w której zostało ono zadane i wysłowione – znaczy znaleźć na nie odpowiedź. Natomiast *rozwinąć* to pytanie – w tej formie, w której zostało ono postawione – znaczy zapytać tym pytaniem w sposób bardziej istotny, postawić się pośrodku tego pytania, wśród związków, które się otwierają, kiedy zostaje przyswojone to wszystko, co dochodzi do swojej pełni w pytaniu tym pytaniem. Opracowanie pytania przewodniego zajmuje się bezpośrednio poszukiwaniem odpowiedzi i tym, z czym się trzeba w tym poszukiwaniu uporać. Natomiast rozwinięcie pytania przewodniego jest czymś istotnie innym i polega na bardziej źródłowym stawianiu pytań, które – wyrzekając się poszukiwania odpowiedzi – stara się samo to pytanie potraktować poważniej i ściślej, niż może to uczynić zgodnie ze swoją postawą bezpośrednie opracowywanie pytania⁶⁰.

Zakończenie

Reasumując powyższe wywody, dochodzimy do wniosku, że Heideggerowskie pytanie o bycie (*Sein*) powstało na skutek przemyślenia tradycyjnego pytania o byt (*Sein*) jako taki, który w ramach pierwszego pytania o bycie (*Sein*) stał się będącym (*das Seiende*). Tradycja stawia pytanie o byt (*Sein*) w sposób materialny, Heidegger pyta w sposób formalny. Podobnie jak cała tradycja metafizyczna, stawia on pytanie o byt jako taki (*Sein*), ale zamiast od razu szukać nań odpowiedzi, dokonuje namysłu nad samym pytaniem, przepytuje to pytanie odnośnie do jego struktury i zawartych w nim możliwości, dzięki czemu, dostrzegając i zachowując różnicę między tym, czego pytanie dotyczy (*das Befragte*), a tym, o co ono pyta (*das Gefragte*), nie miesza bycia (*das Sein*) z tym, co będące (*das Seiende*). Pytanie o bycie (*Sein*) jest pytaniem o pytanie o byt (*Sein*), przeto pytaniem refleksyjnym, pytaniem do kwadratu, metapytaniem i nadpytaniem. Jeszcze inaczej mówiąc, pytanie o bycie jest zapytanym pytaniem o byt.

Dlaczego więc tradycja miesza bycie z tym, co bytujące? Dlatego, że zaniechała ona prowadzenia gruntownych badań nad pytaniem jako takim,

⁶⁰ Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 457.

nie przemyślała, co właściwie jest jej problemem, nie przemyślała „formalnej struktury pytania o bycie”⁶¹. Heidegger powiada:

Pytanie: czym jest byt (*Seiende*)? pyta w sposób tak ogólny i tak szeroki, że wszystkie wysiłki, do których to pytanie pobudza, przez długi czas skupione są tylko na jednym: chcą one znaleźć i ustalić odpowiedź na to pytanie. Im bardziej to pytanie utwierdza się w roli pytania przewodniego, tym mniej pyta się o samo pytanie. A wszystkie próby opracowania tego pytania są i – pozostają – *poszukiwaniem odpowiedzi* albo poszukiwaniem sposobu szukania tej odpowiedzi. Odpowiedź ta kształtuje się w różny sposób, [...] lecz zawsze w jednolitych ramach pytania przewodniego (*Leitfrage*), które – raz postawione i wiąż pytające pytanie – samo coraz bardziej usuwa się w cień. I dlatego nie zostaje już ono dalej rozwinięte w swojej konstrukcji⁶².

Zamiast poszukiwać odpowiedzi, pytanie o bycie „kształtuje zapytywanie, budzi i wyjaśnia pytającą siłę tego pytania”⁶³.

Czym się więc różni byt tradycji (*Sein*) od bycia (*Sein*)? Byt nie jest niczym obok bycia, nie jest niczym będącym (*das Seiende*) ani też nie jest czymś trzecim obok bycia i tego, co bytuje. Byt (*Sein*) jest tym samym co bycie (*Sein*). Tyle że – i tu pojawia się zasadnicza różnica między nimi – byt jest byciem, które – jak czytamy – nie zostało „postawione pod znakiem zapytania i jest zrozumiałe samo przez się; i dlatego nieprzemyślane i niepojęte [...]”⁶⁴. Niezapytane potrzebuje cudzysłowu. Ponieważ byt (*Sein*) nie został przez tradycję należycie rozpytany, rozumie ona go jako coś nieproblematycznego, oczywistego, znanego, stojącego pod ręką, obecnego (*Vorhandenheit*). Tak rozumiane bycie (*Sein*) Heidegger zacznie w późniejszym okresie swej twórczości nazywać „będnością” (*Seiendheit*)⁶⁵. „Będność” albo „bycie” to niepostawiony w pytanie byt (*Sein*), bycie (*Sein*) zaś to byt (*Sein*), który nosi cechy pytajności (*Fraglichkeit*): jest on czystą

⁶¹ Na temat zapomnienia pytania w tradycji filozoficznej por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje*, dz. cyt., cz. I, rozdz. 1.

⁶² M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 454.

⁶³ Tenże, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996, s. 77.

⁶⁴ Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 473.

⁶⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 77.

problematycznością, określoną nieokreślonością, jawną skrytością, czymś zarazem znanym i nieznanym.

Jak zatem wygląda kwestia tłumaczenia niemieckich słów *das Sein* i *das Seiende*? Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, narzucają się następujące wnioski. Wprawdzie *das Sein* Heideggera jest tym samym co *das Sein* tradycji, jednak z perspektywy pytania mamy tu do czynienia z ewidentną różnicą eroteryczną. Kiedy Heidegger powtarza tradycyjne pytanie metafizyki, *das Sein* traci cechy czegoś obecnego, a zaczyna mieć charakter problematyczny. Stąd też do pewnego stopnia uzasadnione jest przekładanie postawionego w pytanie *das Sein* jako „bycia”. Tę samą terminologię należałoby zachować również wówczas, gdy w interpretacji myśli Heideggera przywołujemy tradycyjne pojęcia ontologiczne. Dzieje filozofii bowiem widziane z perspektywy pytania wciągnięte są w jego oddziaływanie i to, co się w nich pojawia, nie jest już bytem, lecz byciem. Być może, gwoli ścisłości, należałoby zachować „bycie” ujęte w cudzysłów, jak czyni to Heidegger w paragrafie pierwszym *Sein und Zeit*. W tym kontekście wydaje mi się jednak wątpliwe tłumaczenie *das Seiende* jako „byt”. Wprawdzie nierozwinięty w pytaniu byt (*Sein*) ma tendencje do stawania się czymś tylko będącym (*das Seiende*), to jednak jest to tylko pewna inklinacja, którą przekład *das Seiende* jako „bytu” zamienia w twardą konstatację. Nie tylko w ten sposób zakłamuje się byt (*Sein*), który przecież jest tym samym co bycie (*Sein*), nie tylko czyni się niezrozumiałym stosunek bycia (*Sein*) do bytu tradycji (*Sein*), ale też zafałszowuje się samo będące (*das Seiende*), pozbawiając je „podstawy”. Ostatecznie więc proponujemy na oznaczenie niemieckiego *das Sein* pozostanie przy bycie, a w miejscu *das Seiende* obstawiamy przy językowo i filozoficznie korzystniejszym będącym, czy tym, co będące, niż bytem czy bytującym.

Literatura

- Baran B. (1988), *Saga Heideggera*, Kraków: PAT.
- Gethmann C.F. (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Gilson E. (1963), *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: IW PAX.
- Heidegger M. (1975), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Verlag von Vittorio Klostermann.

- Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. (1978), *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (1990), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1990), *Samougruntowanie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Principia” 1 (4).
- Heidegger M. (1992), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 19: *Platon: Sophistes*, hrsg. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1995), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (1998–1999), *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1999), *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1999), *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa: Spacja.
- Heidegger M. (2000), *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Heidegger M. (2000), *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: KR.
- Heidegger M. (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia.
- Lask E. (2003), *Sämtliche Werke*, Bd. II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Jena: Dietrich Scheglmann Reprintverlag.

- Michalski K. (1974), *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, „Studia Filozoficzne” nr 1.
- Mizera J. (2013), *Uwagi o recepcji i przekładzie tekstów Martina Heideggera w Polsce*, „Argument”, vol. 3 (2), s. 245–252.
- Müller M. (1964), *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg.
- Przyłębski A. (1993), *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Rymkiewicz W. (2002), *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sobota D.R. (2012), *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Yakiza.
- Sikora P. (2007), *Perspektywy filozofii Istnienia. Hegel – Heidegger*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Tomasz z Akwinu (2009), *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tugendhat E. (1999), *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wisser R. (hrsg.) (1970), *Martin Heidegger im Gespräch*, München: Alber.
- Żychliński A. (2006), *Unterwegs zu einem Denker. Eine Studie zur Übersetzbarkeit dichterischer Philosophie am Beispiel der polnischen Übersetzung von Martin Heidegger „Sein und Zeit”*, Wrocław–Dresden: Neisse Verlag.

BYCIE (BEING) OR BYT (BEING)? ON TWO BASIC TERMS OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY AND PROBLEMS WITH THEIR POLISH TRANSLATIONS

Summary

Martin Heidegger's texts are among the most difficult in the philosophical literature throughout the world. Paradoxically, despite they are commonly considered as untranslatable, they belong to the most frequently translated twentieth-century philosophical texts. High availability of translations makes the thought of Heidegger still enjoy great interest and result in a number of comments. The constantly growing number of translations of his texts affects shapes of national philosophies and their issues. It is particularly clearly visible in Poland where for a long time the philosophy

of Heidegger was available only to the narrow circle of the German-speaking philosophers. The situation has changed significantly since the early nineties, when there rapidly began to appear translations of his major works. However, a different problem occurred – namely the problem of translation. It is nowhere so much visible as in the case of two basic words: *bycie* (Being) and *być* (being). This text follows various ways of translating and interpreting of Heidegger's terms, asking about their philosophical relevance and relationship to the established philosophical tradition. Not denying any previous choices, it tries to develop a relevant criterion for understanding the two concepts. In order to do this, it tries to reveal the most important idea of Heidegger's philosophy.