

Tadeusz Szawiel

„Phronesis... nie można zapomnieć”

Ktoś gdzieś napisał, że Heidegger jest jak lis, który ogonem zaciera swoje ślady, tak że nie sposób zidentyfikować drogi, którą przemierzył. Na pierwszy rzut oka wygląda to na paradoks, bo przecież Heidegger wielokrotnie wypowiadał się o swojej filozoficznej drodze, o dziełach i postaciach kluczowych dla swojego rozwoju filozoficznego. I jest to tym bardziej paradoksalne, że jest to filozof, który z takim naciskiem stwierdzał, że ważne są drogi, a nie dzieło (*Wege — nicht Werke*). A jednak swoje dzieła wydawał z ograniczonym niemal do ostateczności aparatem filologicznym i bez indeksów. Ukazujące się od 1975 roku *Dzieła zebrane* również, zgodnie z jego wyraźną wolą, nie mogą zawierać aparatu krytyczno-filologicznego i indeksów. Miał na to swoje uzasadnienie, ale konsekwencje tego są poważne. Badacze, którzy mieli dostęp do oryginałów rękopisów przechowywanych w Archiwum w Marbach potwierdzają to, co od dawna wiadomo: Heidegger wracał do rękopisów wykładów, pracował nad/z nimi. Obok wstawek, które powstawały równocześnie z zasadniczym tekstem wykładu, znajdują się wstawki pisane innym atramentem, innymi kolorami, nie dające pewności, czy pochodzą z tego samego okresu. Tymczasem w wydanych wykładach wszystkie wstawki podlegały *quasi*-mechanicznej integracji, czytelnik w żaden sposób nie może się zorientować ani w jakich miejscach pojawiają się wstawki, ani jakie są między nimi różnice, nie tylko chronologiczne. Oczywiście, przyjmuję argument, że krytyczne wydanie dzieł zajęłoby niewyobrażalną ilość czasu i przekraczałoby możliwości jednego pokolenia. Ale nie ułatwia to ujawnienia drogi myśli.

Jednak po upływie niemal ćwierci wieku od zapoczątkowania edycji *Dzieł zebranych* jesteśmy w nieporównanie lepszej sytuacji w stosunku do czytelnika, który latem 1927 roku brał do ręki dzieło Heideggera. Wówczas łatwo było odnieść wrażenie, że *Sein und Zeit* (dalej cyt. także jako: *SuZ*) pojawiło się *ex nihilo* i trudno było zrozumieć, co ma wspólnego z fenomenologią Husserla, któremu było dedykowane. Tylko wąskie grono słuchaczy jego wykładów i uczestników seminariów z lat 1919-24 oraz osób pozostających z nim w bliskim kontakcie intelektualnym, mogło udzielić odpowiedzi na pytanie, jaka jest geneza podstawowych pojęć dzieła Heideggera.

Czym dysponujemy dzisiaj? Przede wszystkim literaturą egzegetyczną, którą trudno ogarnąć. Także wspomnieniami osób, które zetknęły się bliżej z postacią i myślą Heideggera. Mamy także coraz więcej prac poświęconych rekonstrukcji drogi myślowej Heideggera, poczynając od książek O. Pöggelera, prac T. Sheehana czy też T. Kisiela, autora najpoważniejszej pracy poświęconej rekonstrukcji genezy *Sein und Zeit*, z której będę tu korzystać. Wreszcie najważniejszym źródłem są wydawane od 1975 roku w ramach tzw. autorskiego wydania zbiorowego (*Ausgabe letzter Hand*) tomy prac, a zwłaszcza wykłady¹ z lat 1919-27, a więc z okresu obejmującego intelektualną genezę i ostateczną redakcję *Sein und Zeit*. Ale mimo to, mimo możliwego obecnie stanu wiedzy niełatwo jest odpowiedzieć na pytanie, jakie jest znaczenie dla genezy *SuZ* myślicieli, których sam Heidegger wymienia jako ważnych dla siebie oraz tych, którzy pojawiają się na kartach jego dzieła i wykładów z lat 1919-27. Znamy nazwiska, wiemy, że są ważne, ale w zrozumieniu dzieła niewiele nam to pomaga. Strategia lisa (świadoma czy nieświadoma?) ma w tym swój udział. Drobnym przykładem: zwraca się uwagę na przełom, jakiego dokonał Heidegger w interpretacji zjawisk przypomnienia i zapomnienia. Naszą pierwszą reakcją jest przyznanie pierwszeństwa pamięci, tymczasem Heidegger pouczył nas, że pierwotne jest zapomnienie, bowiem to zapomnienie „otwiera” przeszłość, która może być przypominana. A przecież to Nietzsche nauczał, że zapomnienie jest warunkiem życia („można żyć niemal bez wspomnień..., ale nie można żyć bez zapomnienia”), a nie wspomnienie. Zapomnienie jest pierwotną, pozytywną siłą dla Nietzschego, a Heidegger powie:

„To zapomnienie nie jest niczym lub tylko brakiem przypomnienia, lecz własnym «pozytywnym» ekstatycznym modusem bycia byłości. [...] Tak jak spodziewanie się możliwe jest dopiero na gruncie oczekiwania, tak i przypomnienie jest możliwe dopiero na gruncie zapomnienia, a nie odwrotnie, bowiem w modusie zapomnienia bycie byłości «otwiera» w sposób pierwotny horyzont, w obrębie którego *Dasein* zagubione w «zewnętrzności» tego, o co się troszczy, może sobie przypominać”².

Oczywiście, Nietzsche nie mówi tego samego, co Heidegger, ale podstawowa intuicja, „zapomnienie jest pierwotne”, jest autorstwa Nietzschego³. Strategia

¹ Z zaplanowanych 102 tomów ukazało się ponad 60, w tym większość najistotniejszych tekstów.

² Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen der Erinnerung, sondern ein eigener, «positiver» ekstatischer Modus der Gewesenheit. [...] Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die Erinnerung auf dem Grunde des Vergessens und nicht umgekehrt; denn im Modus der Vergessenheit «erschließt» die Gewesenheit primär den Horizont, in dem hinein das an die «Äußerlichkeit» des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann. *SuZ*, s. 339. Wszystkie fragmenty w tłumaczeniu moim, chyba że jest zaznaczone inaczej.

³ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków, Znak, 1996, s. 86-89. Także *Z genealogii moralności*, Kraków, Znak, 1997, s. 63-64.

Heideggera często polega na przyznaniu pierwszeństwa, jeśli tak można powiedzieć, na poziomie ontycznym. Nietzsche dostrzegł i rozpoznał wagę fenomenu, mógłby powiedzieć Heidegger, ale problematyka ontologiczna była mu obca. Dokładnie taki właśnie jest sens komentarza Heideggera do analiz egzystencji S. Kierkegaarda⁴. Oczywiście, śledzenie zależności dla samego śledzenia jest zajęciem jałowym. Ma sens jedynie jako odtworzenie kontekstu, który sprzyja rozumieniu problemów, pytań i odpowiedzi, a tym samym sprzyja interpretacji dzieła.

Arystoteles w szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej*, w ostatnim zdaniu piątej części wygłasza niezwykle twierdzenie: „Nie jest jednakże rozsądek [*phronesis*] tylko trwałą dyspozycją [*hexis*] opartą na trafnym rozumowaniu; dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, rozsądek zaś — nie może”⁵. Jest to jedyne miejsce, w którym Arystoteles tak charakteryzuje wiedzę praktyczną (*phronesis*): jako trwałe nastawienie, którego nie można zapomnieć. Nigdzie indziej Arystoteles ani nie wyjaśnia, ani nie uzasadnia swojego twierdzenia. A jest to niesłychanie mocne twierdzenie. Arystoteles nie twierdzi, że *phronesis* jest trudniej zapomnieć w porównaniu z innymi *hexeis* lub że nie zdarza się, bądź rzadziej zdarza się ją zapomnieć. Twierdzi, że *phronesis* nie można zapomnieć, że z konieczności przysługuje jej cecha niezapomnienia. Heidegger dostrzegł coś frapującego w tym niezwykle twierdzeniu. Zaświadcza o tym wielokrotnie opowiadana anegdota dotycząca autentycznego wydarzenia, które miało miejsce na seminarium Heideggera latem 1923 roku.

„...miała miejsce na tym seminarium jeszcze inna charakterystyczna scena, która utkwiła mi w pamięci. Przy odróżnianiu *techné* od *phronesis*, wiedzy, która kieruje wytwarzaniem czegoś, i wiedzy, która orientuje działającego i polityka, a zatem człowieka społecznego, odnajdujemy u Arystotelesa w charakterze odróżnienia sformułowanie: wiedzy, której można się wyuczyć opanowując sztukę (*Handwerkswissen*), można się także oduczyć, podczas gdy dla *phronesis* nie istnieje żadna *lethe*, żadne zapomnienie. Heidegger zapytał: o co tutaj chodzi? A ponieważ akurat dzwonek oznajmił koniec posiedzenia, wstał i powiedział: «Panowie, to jest sumienie», po czym opuścił salę. Z pewnością, mocno i dramatycznie powiedziane”⁶.

Gadamer, który w wielu miejscach powtarza tę historię, natychmiast zaznacza, że można wiele powiedzieć na temat różnicy między pojęciem sumienia a Arys-

⁴ Taka jest treść przypisu dotyczącego Kierkegaarda, *SuZ*, s. 235.

⁵ 1140b 28-30, tłum. D.Gromska. Zwroty w nawiasach kwadratowych, tu i dalej, są mojego autorstwa, mają ułatwić identyfikację pojęć. Greckie terminy podaję wszędzie w transkrypcji bez znaków diakrytycznych ze względów technicznych. H.-G.Gadamer tłumaczy: „Vernünftigkeit [*phronesis*] ist aber mehr als bloß eine denkende Haltung [*hexis meta logou*] wie die Sachkundigkeit [*techné*]. Das zeigt sich daran, daß man eine solche Haltung der Sachkundigkeit vergessen kann, die Vernünftigkeit aber nicht”. Por. Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, wyd. i tłum. H.-G.Gadamer, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1998, s. 35-37.

⁶ H.-G.Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. 10, s. 7; także, *GW*, t. 7, s. 378.

totelesowskim pojęciem *phronesis*. Przede wszystkim to, że znane nam pojęcie sumienia jest wytworem hellenizmu i chrześcijaństwa, było zatem nieznane Grekom⁷. Trudno przypuszczać, by Heidegger nie zdawał sobie sprawy z anachroniczności swojej interpretacji, dodałby jednak, że jego zadaniem było doprowadzić do tego, aby grecki tekst przemówił do nas. I chyba mu się to udało sądząc po wrażeniu, jakie jego *dictum* wywarło na słuchaczach i pytaniach, jakie musieli sobie wówczas zadawać. Chodziło bowiem nie tylko o zdolności retoryczne filozofa. Heidegger musiał zdawać sobie sprawę, że dla jego słuchaczy naturalnym punktem wyjścia będzie chrześcijańskie pojęcie sumienia i że jest to jakaś droga prowadząca do rozjaśnienia pojęcia *phronesis* i odpowiedzi na pytanie, dlaczego *phronesis* nie można zapomnieć.

Wiemy dziś bardzo dużo o greckich źródłach *Sein und Zeit*. Systematyczne studia Heideggera nad Arystotelesem można datować na 1921 rok, bowiem już w październiku 1922 roku publicznie zapowiada obszerne dzieło *Fenomenologiczne interpretacje Arystotelesa* w manuskrypcie sporządzonym dla P. Natorpa i będącym podstawą powołania go na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Marburgu⁸. Pierwsza część manuskryptu, zatytułowana *Wskazanie sytuacji hermeneutycznej*, stanowi szkic sytuacji hermeneutycznej, w jakiej będzie miała miejsce interpretacja Arystotelesa. Heidegger przedstawił w tej części w gruncie rzeczy zarys *Bycia i czasu* zawierający wszystkie podstawowe struktury egzystencjalnej analityki *Dasein*, chociaż sam termin *Dasein* nie pojawia się tu jeszcze w technicznym znaczeniu charakterystycznym dla *Sein und Zeit*. Podstawowym terminem jest nadal faktyczne życie (*faktisches Leben*) i faktyczność (*Faktizität*). Heidegger powie: „Filozofia dotyczy bycia faktycznego życia”. Analityka jest jeszcze logiką:

„Problematyka filozofii dotyczy bycia faktycznego życia w każdorazowym Jak bycia rozpoznanym i zinterpretowanym. To znaczy, że filozofia jako ontologia faktyczności jest równocześnie kategorialną interpretacją tego rozpoznania i wykładni, to znaczy logiką.

Ontologię i logikę trzeba wprowadzić w obręb pierwotnej jedności problematyki faktyczności i pojmować jako rezultaty pryncypialnego badania, które można określić mianem fenomenologicznej hermeneutyki faktyczności”⁹.

⁷ Podobnie, zdaniem Gadamera, nasze specyficznie moralne pojęcia sumienia, winy, obowiązku, moralności, cnoty i wolności nie mają u Greków swoich rzeczywistych odpowiedników. Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, s. 230.

⁸ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, „Dilthey Jahrbuch”, Bd. 6, 1989, s. 237-269. Tekst ten, długo uważany za zaginiony, znany był pod nazwą *Natorp-Bericht* lub *Aristoteles-Einleitung*.

⁹ Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins. Das heißt, die Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt Logik.

Pomijam tu analizę pojęcia faktyczności pełniącego podstawową rolę od 1919 roku aż do *Bycia i czasu* włącznie, w którym *das faktische Leben* zastąpione zostało pojęciem *das faktische Dasein*¹⁰.

Druga część *Aristoteles-Einleitung* zawiera szkic pierwszej i drugiej części planowanego dzieła o Arystotelesie. Na pierwszą część składać się miała interpretacja trzech fragmentów: na pierwszym miejscu VI ks. *Etyki nikomachejskiej*, A (1, 1 i 2) *Metafizyki* oraz A B G (1-3) *Fizyki*, natomiast na drugą część interpretacja ksiąg ZHQ *Metafizyki*. Pierwszeństwo VI ks. *Etyki nikomachejskiej*, które na pierwszy rzut oka może dziwić, jest uzasadniane tym, że *sophia* i *phronesis* „będą interpretowane jako autentyczne sposoby spełniania się *nous*: czystego oglądu (*reinen Vernehmens*) jako takiego. W obu staje się dostępny, przyswojony i zachowany byt ze względu na odpowiadający mu sposób oglądu (*Vernehmens-Charakter*)”¹¹. Heideggera interesują od początku *sophia* i *phronesis* jako sposoby rozjaśnienia bytu, a w szczególności ta druga jako rozjaśnienie takiego bytu, jakim jest człowiek.

W zajęciach akademickich Heideggera interpretacje Arystotelesa pojawiają się w semestrze letnim 1921¹². Heidegger prowadzi wówczas seminarium w oparciu o *De anima*; w semestrze zimowym 1921-22 prowadzi wykład, który można uznać za pierwotną formę *SuZ*, w którym pojawia się zaledwie parę odniesień do Arystotelesa¹³. W semestrze letnim prowadzi wykład *Fenomenologiczne interpretacje Arystotelesa. Ontologia i logika*¹⁴. W semestrze zimowym 1922-23 po raz pierwszy pojawia się VI księga *Etyki* (obok *De anima* i *Metafizyki*) na seminarium. W semestrze letnim 1923 ponownie prowadzi seminarium, tym razem poświęcone wyłącznie VI ks. *Etyki* (uczestnikiem tego właśnie seminarium był Gadamer i z niego pochodzi przytoczona przeze mnie historia). W 1923 i 1924 roku prowadzi Heidegger seminaia poświęcone Arystotelesowi, ale prawdziwym ukoronowaniem jego interpretacji VI ks. *Etyki* jest wykład, już jako profesora w Marburgu, w semestrze zimowym 1924-25, poświęcony *Sofiście* Platona, ale którego pierwsza część zawiera najobszerniejszą, znaną nam interpretację VI księgi¹⁵. W późniejszych latach Heidegger prowadził seminaia i wykłady, na których interpretował Arystotelesa, ale VI ks. nie stała się już przedmiotem ob-

Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität. Tamze, s. 246-247.

¹⁰ *SuZ*, s. 376.

¹¹ *Phänomenologische Interpretationen...*, s. 255.

¹² Przytaczam te informacje w oparciu o rekonstrukcję T. Kisiela w książce: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993. Appendix B zawiera pełny spis wykładów i seminariów Heideggera z lat 1915-1930, s. 461-468.

¹³ Ukazał się jako 61 t. *Gesamtausgabe* (dalej: GA).

¹⁴ Ma zostać wydany jako t. 62 GA.

¹⁵ M. Heidegger, *Plato: Sophistes*, t. 19 GA, s. 21-64, 135-178.

szerniejszych komentarzy. Kluczowy fragment¹⁶ VI ks. tłumaczy Heidegger w manuskrypcie *Aristoteles-Einleitung* w następujący sposób:

„Niech będzie zatem pięć sposobów, w jakie dusza byt jako nieskryty doprowadza do ujęcia i uchwytuje — i to w sposób przyznającego i odmawiającego ujaśnienia: wykonująco-wytwarzające postępowanie [*technē*], wypatrująco-oma-wiająco-wykazujące określanie [*epistēmē*], zatroskane rozpatrywanie się [*phronēsis*], prawdziwie-widzące rozumienie [*sophia*], czysty ogląd [*nous*]”¹⁷.

Ten sam fragment w tłumaczeniu D. Gromskiej brzmi:

„Zalóżmy tedy, że pięć jest [trwałych dyspozycji], dzięki którym dusza poznaje prawdę, twierdząc coś lub przecząc. Są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek czyli mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne”¹⁸.

Dla porównania przytoczymy jeszcze tłumaczenie Gadamera:

„Drogi, na których dusza potwierdzając lub zaprzeczając ujmuje prawdę, niech będzie pięć: wyznawanie się na rzeczach [*technē*], rozważa [*phronēsis*], naukowość [*epistēmē*], mądrość [*sophia*], rozum [*nous*]”¹⁹.

Tłumaczenie Heideggera jest wyraźnie inne i bardzo charakterystyczne dla jego interpretujących tłumaczeń Greków. Widoczny jest wysiłek oddania w „naszej” pojęciowości greckiej rzeczywistości myślowej, dla której nie sposób znaleźć „u nas” trafnych odpowiedników.

Kilkanaście miesięcy później Heidegger w trakcie wykładu rozpoczyna interpretację VI ks. *Etyki* dokładnie w tym samym miejscu, co w manuskrypcie przeznaczonym dla P. Natorpa:

„Arystoteles rozpoczyna właściwe badanie VI,3; 1139b 15nn programowym wyliczeniem sposobów *aletheuein* [...]

Niech będzie zatem pięć sposobów, dzięki którym ludzkie *Dasein* jako przyznające i odmawiające otwiera byt. Są to: wyznawanie się - w troszczeniu się, zajmowaniu się, wytwarzaniu - [*technē*], nauka [*epistēmē*], rozpatrywanie się - wgląd [*phronēsis*], rozumienie [*sophia*], oglądające myślenie [*nous*]”²⁰.

¹⁶ 1139b 15-18.

¹⁷ Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren [*technē*], hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen [*epistēmē*], fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht) [*phronēsis*], eigentlich-sehendes Verstehen [*sophia*], reines Vernehmen [*nous*]. *Aristoteles-Einleitung*, wyd. cyt., s. 255.

¹⁸ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa, PWN, 1996, s. 195.

¹⁹ Die Wege auf denen die Seele bejahend oder verneinend die Wahrheit trifft, mögen fünf sein: Sachkundigkeit [*technē*], Vernünftigkeit [*phronēsis*], Wissenschaftlichkeit [*epistēmē*], Weisheit [*sophia*], Vernunft [*nous*]. *Nikomachische Ethik VI*, s. 29.

²⁰ Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zu- und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Her-

Heidegger mówi o sposobach *aletheuein*, otwierania bytu przez *Dasein*, można też powiedzieć mocniej: o właściwych *Dasein* „sposobach prawdziwościowania”²¹. Już tu stykamy się z interpretacją prawdy jako sposobu bycia ludzkiego *Dasein*: „Nim Arystoteles zaczyna wyliczać sposoby *aletheuein*, powiada: *aletheuei he psyche*. Prawda jest zatem wprowadzie cechą bytu, ale przecież we właściwym sensie jest sama określeniem bycia ludzkiego *Dasein*”²². Heidegger interpretuje *alethes* jako nieskrytość rzeczy („Nieskryte są po pierwsze rzeczy, *pragmata*”). Ale nieskrytość nie jest cechą, która przysługuje rzeczy jako takiej, nieskrytość rzeczy wydarza się (dzieje się), o ile jest ona napotykana. Dlatego „bycie nieskrytym jest specyficznym dokonaniem *Dasein*, jest byciem będącym dziełem duszy: *aletheuei he psyche*”. Warunkiem możliwości nieskrytości jest struktura *Dasein*, później określona jako sposoby bycia *Dasein*. Jeszcze nie pojawia się termin *Erschlossenheit* (Heidegger posługuje się terminem *das Aufschließen*), ale już jest mowa o tym, że *Dasein* otwiera (*erschließt*) byt.

Arystoteles wyróżnia dwa podstawowe rodzaje otwierania przynależące rozumnej części duszy: *epistemonikon* — oparty na wiedzy (przyczynia się do rozbudowy wiedzy)²³ i *logistikon* — przyczyniający się do rozbudowy „rozeznającego rozpatrywania, rozważenia (*das umsichtige Betrachten, das Überlegen*). Pierwszy odnosi się do bytu, który może być tak, a nie inaczej, drugi natomiast do bytu, który może być inaczej. *Technē* i *phronesis* są dwoma rodzajami *logistika*, zatem dotyczą rzeczy, które mogą być inaczej.

W tym momencie konieczne wydaje się zwrócić uwagę na to, że nie można udzielić wprost odpowiedzi na pytanie, czym jest *phronesis*, ponieważ *phronesis* nie jest możliwym przedmiotem rozważań²⁴. Chociaż *phronesis* ma swój przedmiot, nie jest wiedzą poddającą się tematykacji. *Phronesis* nie istnieje na sposób przedmiotu. *Phronesis* istnieje tylko w sytuacji, jest rozjaśnieniem bycia człowieka w sytuacji działania. Jeżeli wiedzę praktyczną w każdorazowej sytuacji działający uczyni przedmiotem refleksji, to tym samym czyni swoje bycie w sytuacji przedmiotem rozważania, a zatem alienuje się z sytuacji, przestaje być tym podmiotem, który jest w sytuacji, a staje się podmiotem refleksji nad..., a przedmiot jego refleksji nie jest już *phronesis*, tylko pochodnym (a więc innym) rodzajem wiedzy refleksyjnej. Zewnętrzny obserwator w jeszcze większym stopniu nie ma dostępu do tej „wiedzy w sytuacji”. Dlatego też Arystoteles analizuje wiedzę praktyczną poprzez odróżnianie jej od innych sposobów odkrywania oraz rozwa-

stellen – [*technē*], Wissenschaft [*epistēmē*], Umsicht – Einsicht [*phronesis*], Verstehen [*sophia*], vernehmendes Vermeinen [*nous*]. M. Heidegger, *Plato: Sophistes*, s. 21.

²¹ T. Kisiel posługuje się neologizmem „trues” (it trues).

²² M. Heidegger, *Plato: Sophistes*, s. 23-25.

²³ D. Gromska: *epistemonikon* – „zdolność poznania naukowego”; *logistikon* – „zdolność rozumowania”.

²⁴ Heidegger mógłby powiedzieć, że pojęcie *phronesis* funkcjonuje jako *formale Anzei-ge*; jest to jedno z podstawowych pojęć hermeneutyki Heideggera z okresu 1919-1924.

zając, kim jest *phronimos*, a więc ktoś, o kim już wiemy²⁵, że posiada ten rodzaj *aletheuein*.

Heidegger najpierw analizuje *episteme* i *techne*, owe rodzaje *epistemonikon* i *logistikon*, które nie są najwyższymi rodzajami odkrywania, a następnie przechodzi do analizy *phronesis*. W swoich analizach posługuje się niemal wyłącznie greckim terminem, jedynie wyjątkowo tłumaczy *phronesis* jako *Umsicht*, *fürsorgliches Sichumsehen*, *umsichtige Einsicht* — odpowiednio: rozeznanie, zatroskane rozpatrywanie się, rozeznający wgląd (rozumienie). Warto zwrócić uwagę, jak ważne w tych tłumaczeniach jest wskazanie na elementy powagi i rozwagi.

Wyróżnia *phronesis* to, że jej przedmiotem jest samo *Dasein*: od samego początku ma ona odniesienie do samego rozważającego. Jej dokonaniem jest rozjaśnienie (*Erhellung*) *Dasein*. *Phronimos* to ten, kto trafnie potrafi rozważyć, co jest dobre i pożyteczne dla niego, nie pod jakimś konkretnym względem, ale ze względu na jego sposób bycia jako całości. Zwrócony jest na siebie i swoje działanie.

Skoro człowiek jest przedmiotem *aletheuein* — sposobu odkrywania, to znaczy, że samemu człowiekowi właściwa jest tendencja do skrytości. *Phronesis*, powiada Heidegger, jest rodzajem walki człowieka z własną skrytością, jest rozjaśnieniem siebie samego. Można rozumieć to na dwa sposoby. *Phronesis* jest rozjaśnieniem własnej faktyczności, nieusuwalnego „zawsze już jakiś jestem” człowieka, ale równocześnie jest walką przeciw potrafiącym zaślepić afektom. „*Phronesis* nie jest zatem niczym samo przez się zrozumiałym, lecz zadaniem, które musi być uchwycone w *prohairesis*”²⁶. *Phronesis* czyni działanie człowieka przejrzystym dla niego samego, jest konstytutywna dla spełnienia działania, kieruje bowiem działaniem.

Ważną cechą *phronesis* wydobywa na jaw pewne szczególne porównanie z *techne*. Arystoteles stwierdza w pewnym momencie, że „w sztuce błędy zamierzone są czymś lepszym [niż niezamierzone]”, natomiast gdy chodzi o *phronesis* i zalety etyczne, jest odwrotnie²⁷. Do istoty sztuki [*techne*] należy próbowanie, im bardziej ryzykujemy popełnienie błędu, tym bardziej upewniamy się w naszej sztuce. Ten się zna lepiej, kto nieustannie próbuje, ryzykuje popełnienie błędu. Możliwość popełnienia błędu jest tu zaletą, bowiem jest warunkiem możliwości lepszego poznania.

„W odniesieniu do *phronesis*, gdzie chodzi o rozważenie, którego przedmiotem jest własne bycie *Dasein*, każde popełnienie błędu jest zatracaniem siebie (*Sich-Verfehlen*). Zatracenie w stosunku do siebie samego nie jest żadną wyższego rodzaju możliwością, żadną *teleiosis* owej *phronesis*, lecz po prostu zepsuciem (*der Verderb*). Obok możliwości zatracenia istnieje dla *phronesis* tylko możliwość zyskania siebie (*das Treffen*). *Phronesis* nie jest zorientowana

²⁵ Osobnym, interesującym pytaniem jest skąd my to wiemy?

²⁶ GA, t. 19, s. 52.

²⁷ 1140b 21nn.

na wypróbowywanie; w działaniu etycznym nie mogę ze sobą eksperymentować. Rozważenie, o które chodzi w przypadku *phronesis* ma charakter albo-albo. *Phronesis* zgodnie ze swoim sensem jest *stochastike*, ma w sobie trwale zorientowanie, zmierza do celu, a mianowicie do *mesotes*. W odniesieniu do *phronesis* nie ma żadnego więcej lub mniej, żadnego «to - ale także i tamto», jak w wypadku *techné*; jest jedynie powaga konkretnego rozstrzygnięcia, utrafienia (*das Treffen*) lub chybienia (*das Verfehlen*), albo-albo²⁸.

Pewną trudność sprawia tu rozumienie *mesotes* (Arystoteles: wypośrodkowanie między dwoma błędami, nadmiarem i niedostatkim), bowiem zdaniem Heideggera *phronesis* stawia nas wobec alternatywy (albo-albo); najwyraźniej Heidegger nawiązuje tu do sformułowania Arystotelesa, który powiada, że „...ze względu na substancję i na definicję określającą jej istotę jest dzielność etyczna czymś w pośrodku leżącym, jeśli jednak chodzi o to, co jest najlepsze i co dobre, jest ona czymś skrajnym”²⁹.

Następną cechą, na którą zwraca uwagę Heidegger w kontekście *phronesis* jest *praxis* — działanie. Celem w wypadku *phronesis* jest „...dobro, które ma być osiągnięte przez działanie”.

„Rozstrzygająca w przypadku *phronesis* jest *praxis* — działanie. *Praxis* jest dla *phronesis* *arche* i *telos*. *Phronesis* uruchamiana jest z uwagi (*im Vorblick*) na konkretne działanie i w samym działaniu znajduje swój kres”³⁰.

Wreszcie wychodzi na jaw faktyczność *phronesis* i faktyczność ludzkiego działania:

„Zatem *Dasein* jako każdorazowe, w danej chwili działające, określone jest przez swoje, w szerokim znaczeniu, położenie. To położenie jest każdorazowo inne. Okoliczności, zastane warunki, czasy, ludzie zmieniają się. Zmienia się też sam sens działania, to jest to, do czego każdorazowo zmierzam.

Ta całościowa struktura działającego *Dasein* w jego każdorazowym całkowitym położeniu ma zostać odkryta przez *phronesis*. *Dasein* jako w danej chwili (*jetzt*) działające, w swoim całkowitym położeniu, w którym ma działać, i w którym każdorazowo jest inaczej, ma zostać odkryte w swojej każdorazowości, i to właśnie stanowi osiągnięcie *phronesis*. Jednak *phronesis* nie jest rozważaniem położenia i działania, nie jest zorientowaniem się w sensie «bezinteresownego» stwierdzenia stanu rzeczy, nie jest studium sytuacji w jakiej się znajduję. [...] poczynawszy od *arche*, od tego, co zamierzam, na co się decyduję, aż do samego spełnionego działania, *phronesis* współnależy do tego działania [*gehört ... mit zur Handlung dazu*]. *Phronesis* współkonstruuje każdy krok działania”³¹.

²⁸ GA, t.19, s. 54.

²⁹ 1107a 6-8, tłum. D.Gromskiej.

³⁰ GA, t.19, s. 139.

³¹ Tamże, s. 147.

Sposobem spełnienia *phronesis* jest w interpretacji Heideggera *bouleuesthai*. *Phronesis* jest autentycznie tym, czym jest jako *euboulia*³² — słusznym, wszechstronnym rozważeniem działania, począwszy od jego *arche* aż do *telos*, do ostatecznego spełnienia. *Boule* interpretuje Heidegger jako wyciągnięcie wniosku, zdecydowanie się na coś (*Entschluß, Entschlossenensein zu*). *Arche* i *telos* są dwoma określeniami tego samego: *praxis*³³. *Arche* — nieustannym ujmowaniem sytuacji z uwagi na działanie; *telos* — działaniem zrealizowanym, spełnionym.

„Rozważenie konkretnego położenia zorientowane jest na to, aby uczynić dostępnym słuszne zdecydowanie się (*rechte Entschlossenheit*) jako przejrzystość działania. I o ile owo zdecydowanie rzeczywiście jest przyjęte i spełnione, o ile zatem jestem zdecydowany, to działanie ma miejsce w jego najskrajniejszej możliwości. Ukierunkowane odkrycie całości sytuacji znajduje swój koniec w autentycznym zdecydowaniu na..., w samym wykonaniu (*im Zugreifen selbst*)”³⁴.

Kolejny element analizy *phronesis* odnosi się do jej zorientowania na rzeczy ostateczne i jednostkowe, działanie bowiem jest czymś ostatecznym i jednostkowym³⁵.

„Wszystko, co jest przedmiotem możliwego działania, należy do bytu, który ma charakter każdorazowości (*Jeweiligkeit*), w znaczeniu *eschaton*. *Prakton* jest ostatecznie *eschaton*”³⁶.

„*Eschaton* jest ostateczną granicą rozważenia, a zatem uobecnienia stanu rzeczy, w którym ma swój początek działanie. [...] Czysty ogląd *eschata* jest możliwy z dwóch stron; *nous* może z dwóch kierunków ujmować to, co ostateczne; *nous* odnosi się zarówno do *protoi horoi*, do pierwszych odgraniczeń, do *archai* po prostu, do ostatecznych elementów tego, co zawsze jest, jak i do tego, co ostateczne w sensie każdorazowo jednostkowego tego-oto. [...] które jest każdorazowo zawsze inne”³⁷.

Heidegger dokonuje też porównania *phronesis* i *sophia*, owych dwóch najwyższych sposobów *aletheuein*.

„*Phronesis* jest strukturalnie tym samym co *sophia*; jest ona *aletheuein aneu logou*; to jest wspólne i *phronesis* i *sophia*. Ale czysty ogląd (*das reine Erfassen*) ma miejsce w wypadku *phronesis* po przeciwległej stronie. Mamy tu dwie możliwości *nous*: *nous* w ostatecznej konkretyzacji (*äußersten Konkretion*) i *nous* w ostatecznym *katholou*, w najogólniejszej ogólności. *Nous* charakterystyczny

³² *Euboulia* – greckie znaczenie: dobra rada, dobry namysł, dobry zamiar.

³³ *GA*, t. 19, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 150.

³⁵ *Eschatos* – ostateczny, jednostkowy. Każde działanie jest równocześnie jednostkowe i ostateczne, jako coś konkretnego i niepowtarzalnego.

³⁶ *GA*, t. 19, s. 156.

³⁷ Tamże, s. 158-159.

dla *phronesis* kieruje się na to, co ostateczne w znaczeniu *eschaton*. *Phronesis* jest oglądem (*Erblicken*) tego-oto-momentального (*Diesmaligen*), konkretnego, niepowtarzalnego położenia ujętego w mgnieniu oka. Jako *aisthesis* jest *phronesis* «okamgnieniem», rzutem oka na każdorazowo konkretne, które jako takie zawsze może być inne. W przeciwieństwie do tego, *noein* w *sophia* jest oglądem (*das Betrachten*) tego, co jest *aei*, co zawsze jest obecne jako takie samo. To czas — «mgnienie oka» i «bycie zawsze» — odróżnia owo *noein* charakterystyczne dla *sophia* i dla *phronesis*³⁸.

Dlaczego zatem, skoro i *phronesis*, i *sophia* są najwyższymi możliwościami ujawniania bytu, pierwsza bytu każdorazowo własnego *Dasein*, druga zaś bytu świata w pełnym znaczeniu, Arystoteles przyznaje mimo wszystko *sophia* pierwszeństwo? Źródło prymatu *sophia* leży, w interpretacji Heideggera, w niesamodzielnosci *phronesis*, która ze swej istoty zdana jest na inne zachowania człowieka. Sylogizm praktyczny ma za przesłankę stwierdzenie: „ponieważ to i to jest celem i czymś najlepszym, to...”, ale żeby dostrzec, że akurat to, co jest celem jest czymś najlepszym, trzeba już być *agathos*. *Agathon* ukazuje się we *phronesis* tylko dla takiej egzystencji, która już sama z siebie jest dobra.

„*Phronimos* może być tylko ten, kto już jest *agathos*. Możliwość *aletheuein* dla *phronesis* jest związana z tym, że ten, kto ją spełnia, sam w swoim byciu jest już *agathos*. [...] *Phronesis* jest niczym, o ile nie jest spełniona w *praxis*, która jako taka określona jest przez *arete*, przez *prakton* jako *agathon*. Przez posiadanie jedynie *telos* działania, przez dysponowanie jedynie *phronesis*, nie stajemy się jeszcze *praktikoteroi*; nie będziemy w stanie działać lepiej moralnie, o ile już uprzednio nie jesteśmy dobrzy”³⁹.

Zatem *phronesis* nie jest możliwa bez dobra (*agathon*). Gadamer tłumaczy: wiedza praktyczna nie jest możliwa bez *ethosu*. Wiedza praktyczna implikuje *ethos* (*agathon*). Trzeba pamiętać, że wszystkie pojęcia, za pomocą których została dokonana interpretacja *phronesis*: sytuacja, działanie, rozważanie, postanowienie, mgnienie oka, otwartość, dobro i inne, są pojęciami odnoszącymi się do analitycznie wyodrębnionych elementów jednej całości, jaką jest działanie w danej chwili, w konkretnej sytuacji, z uwagi na dobro. Te elementy z zasady nie mogą stać się przedmiotem refleksji, bowiem refleksja unicestwia je w ich istnieniu w sytuacji.

Istnieje wiele paraleli łączących interpretację VI księgi *Etyki* z koncepcją faktycznego *Dasein* czy strukturami ontologicznymi rozwiniętymi w *Sein und Zeit*. T. Kisiel posuwa się aż do twierdzenia, że *techne* i *phronesis* są paradygmatyczne dla — odpowiednio — pierwszej i drugiej części *Bycia i czasu*. Jeżeli czyta się dzieło Heideggera z punktu widzenia jego interpretacji Arystotelesa, to istotnie rzucają się w oczy paralele strukturalne.

³⁸ Tamże, s. 163-164.

³⁹ Tamże, s. 166-167.

Ale wróćmy do naszego głównego pytania: dlaczego nie można zapomnieć *phronesis*? Heidegger obszernie interpretuje ten fragment VI ks. *Etyki nikoma-chejskiej*:

„To, czego doświadczyłem, dostrzegłem, nauczyłem się, mogę zapomnieć; ta możliwość *aletheuein* podlega *lethe* — w czym tkwi rdzeń *lanthanein*; może ponownie zanurzyć się w skrytość; możliwość bycia zapomnianym jest specyficzną możliwością *aletheuein*, która ma charakter *theorein*. Ponieważ *hexis meta logou* jest *hexis*, która odnosi się do *aletheuein*, która jest osiągnięciem samego *Dasein* (*in die sich Dasein eigens bringt*). Inaczej ma się rzecz z *phronesis*. Widać to w tym, że mogę doświadczać, zauważać, uczyć się tego, co już jest doświadczone, zauważone, nauczone, podczas gdy *phronesis* za każdym razem jest nowa. Zatem w odniesieniu do *phronesis* nie istnieje żadna *lethe* [...] W przypadku *phronesis* nie ma możliwości zniweczenia przez zapomnienie. Wyjaśnienie, którego Arystoteles w tym miejscu udziela, jest bardzo skąpe. Jednak z kontekstu wynika jasno, że Arystoteles natknął się tutaj na zjawisko sumienia. *Phronesis* jest niczym innym, jak będącym w ruchu sumieniem, które czyni przejrzystym (*durchsichtig*) działanie. Sumienia nie można zapomnieć. Jednak można to, co sumienie odkrywa przez *hedone* i *lype*, przez namiętności, zmylić i uczynić nieczynnym (*unwirksam machen*). Sumienie daje o sobie znać nieustannie”⁴⁰.

W ten sposób znaleźliśmy się w centrum problemu: dlaczego *phronesis* nie można zapomnieć? W przytoczonej wyżej interpretacji możemy odnaleźć kilka argumentów. W pierwszym argumentcie zwraca się uwagę na to, że możliwość bycia zapomnianym odnosi się do tego, czego możemy się nauczyć, dostrzec, doświadczyć. To, co *Dasein* w ten sposób ujawni (otworzy) ze skrytości, może ponownie skryć się; to, co jest wyuczalne, podlega zapomnieniu. Wszystko, co jest możliwym „dziełem” samego *Dasein*, to znaczy może być przedmiotem możliwego działania (zaobserwować coś) lub opanowania (wyuczyć się czegoś) podlega zapomnieniu. Natomiast *Phronesis* nie podlega zapomnieniu, ponieważ *phronesis* nie można osiągnąć w wyniku żadnego zaplanowanego działania lub procesu wyuczenia się. Ale w tym znaczeniu powiedzenie: „nie można zapomnieć” znaczy nie tyle, że nie można zapomnieć, ile że pojęcia zapomnienia nie można stosować w odniesieniu do *phronesis* (to tak, jak gdyby powiedzieć: „woda nie ma rąk”, co jest prawdą, tyle tylko, że jest to prawda *ex definitione*).

Argument drugi, związany z poprzednim, wskazuje na okoliczność, że *phronesis* każdorazowo jest czymś nowym, bowiem każda sytuacja działania, jako ostateczna i jednostkowa jest nowa (ma charakter każdorazowości). Nie można zapomnieć tego, co dopiero będzie; działanie zawsze jest przed nami. Podobnie jak w przypadku poprzedniego argumentu, można jednak powiedzieć, że nie cho-

⁴⁰ Tamże, s. 56.

dzi tu o niemożność zapomnienia, lecz o niestosowanie się pojęcia zapomnienia do takiej sytuacji.

Trzeci argument odnosi się do Heideggerowskiej interpretacji *phronesis* jako sumienia. Czy sumienie można zapomnieć? To zależy od interpretacji fenomenu sumienia. Jeżeli przyjmieni, że sumienie jest konstytutywną instancją, która nam stale towarzyszy, to oczywiście nie podlega ono zapomnieniu. Nie sposób zapomnieć sumienia, ale można je przesłonić. Gdy ulegamy namiętnościom, to rezultatem może być zaślepienie; nie jesteśmy w stanie dostrzec, jakie działanie w danej sytuacji będzie słusznym działaniem. Gadamer powie: „Przeciwieństwem dostrzegania tego, co słuszne nie jest błąd lub złudzenie, lecz zaślepienie. Ten, kogo opanowują namiętności nagle przestaje widzieć w danej sytuacji to, co słuszne”⁴¹. Z tego, że sumienie może zostać przesłonięte wskutek zaślepienia, nie wynika jednak, że nie może ulec zapomnieniu, chyba że z góry założymy, tak jak Heidegger, że jest instancją stale obecną (*das Gewissen meldet sich immer wieder*).

Dwa kolejne argumenty mają bardziej fundamentalny charakter. Heidegger w swojej interpretacji *phronesis* podkreśla jej niesamodzielny charakter. *Phronesis* jest skazana na *ethos*; Gadamer, parafrazując Arystotelesa, powtórzy to jeszcze dobitniej: nie ma *ethosu* bez *phronesis* i nie ma *phronesis* bez *ethosu*. Co to znaczy znajdować się w sytuacji działania? Działanie zawsze implikuje jakiś wybór: „On [człowiek] ma *prohairesis*, musi wybierać. Ma wolny wybór, ale nie ma wolności niewybierania”⁴². Ma wolny wybór, ale wolność jego jest radykalnie ograniczona: nie ma wolności, by nie wybierać. Takie sformułowanie wskazuje na bardziej radykalny sens powiedzenia: „nie można zapomnieć”. Wskazuje na to, co się z nami dzieje, niezależnie do naszych świadomych wysiłków i zamiarów. Człowiek nie może zapomnieć wybierać, bo to nie od niego zależy. Kant powiedział: „Nie jesteśmy wolontariuszami w sferze moralności”⁴³. *Phronesis* jest rodzajem bycia, z którego nie można się wycofać. Jest naszym byciem, a bycia nie można zapomnieć.

Arystoteles podkreśla, że *phronesis* jest *hexis*, trwałym nastawieniem: „... rozsądek (*phronesis*) jest trwałą dyspozycją (*hexis*) do działania, opartą na trafny rozważeniu (*meta logou alethe*) tego, co jest dobre dla ludzi”⁴⁴. *Phronesis* nie istnieje bez *ethosu*, a więc tego kim się stałem i kim już jestem⁴⁵. A tego kim stałem się i kim jestem, nie można zapomnieć. *Phronesis* jako *hexis* i *ethos* jako *hexis* wskazują na to, co już jest i jakieś jest. Nie można od tego uciec, bo to jest już zawsze z nami. Jest naszym byciem, którego nie sposób zapomnieć.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *GW*, t.1, s. 327.

⁴² H.-G. Gadamer, *GW*, t.7, s. 390-391.

⁴³ „Wir sind keine Volontäre der Sittlichkeit”.

⁴⁴ 1140b 20-21, tłum. D. Gromska.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, „... Ethos, die gewordene Seinsverfassung dessen, der sich in der Praxis des Lebens immer wieder neu zu entscheiden hat”, *GW*, t. 3, s. 400.

Dwa ostatnie argumenty można nazwać argumentami odnoszącymi się do struktur ontologicznych. I ponownie można zauważyć, że odnoszenie do nich zwrotu „nie można zapomnieć” jest pewnym nadużyciem, bo albo się on do nich nie stosuje, albo stosuje się do nich z konieczności. To samo bowiem moglibyśmy powiedzieć o twierdzeniu: „nie możemy zapomnieć postrzegać rzeczy jednostkowych w czasie i przestrzeni”.

Łatwo jest zauważyć strukturalne podobieństwa analizy sumienia (*das Gewissen*) w *Byciu i czasie* do analizy *phronesis* w VI ks. *Etyki*. Sumienie nie jest czymś, co przydarza się *Dasein*, sumienie jest strukturą egzystencjalną *Dasein*, a więc zawsze już jest. Sumienie daje do zrozumienia, sumienie otwiera, a zatem przynależy do struktury *Dasein*, którą Heidegger nazywa otwartością. Przejawia się jako głos sumienia, który wzywa *Dasein* do jego najbardziej własnej możliwości bycia. Ta najbardziej własna możliwość realizuje się jako wezwanie do najbardziej własnego bycia winnym⁴⁶. Na czym polega „bycie winnym”? *Dasein* egzystuje projektując się; każdy konkretny zrealizowany projekt jest z konieczności nicestwieniem, ponieważ unicestwia wszystkie inne możliwe projektowania. Na tym polega bycie *Dasein*: projektuje się unicestwiając wszystkie inne możliwości. Wybierając konkretne działanie, projektując się, unicestwiam nieskończoną liczbę innych możliwości. To jest Heideggerowski sens bycia winnym (*Schuldigsein*). Człowiek istnieje na sposób bycia winnym⁴⁷. Pewien szczególnie rodzaj projektowania ze względu na najbardziej własne bycie winnym określa Heidegger mianem zdecydowania (*Entschlossenheit* — a pamiętamy, że tak interpretował Heidegger *euboulia*). Zdecydowanie daje *Dasein* autentyczną przejrzystość (*eigentliche Durchsichtigkeit* — a jak pamiętamy to *phronesis* nadaje działaniu przejrzystość)⁴⁸. Zdecydowanie otwiera sytuację. Heidegger podkreśla, że zdecydowanie nie przedstawia sobie sytuacji, ale zawsze już jest w sytuacji (*phronesis*, *euboulia*, *prohairesis* znajdują się nie wobec, ale w sytuacji działania, są jej konstytutywnymi elementami). Można by śledzić strukturalne podobieństwa między analizą *phronesis* a sumieniem w *Sein und Zeit*. Każdorazowy, faktyczny oraz kairologiczny charakter *phronesis* w sytuacji działania ma swoje odpowiedniki w analizach sumienia, zdecydowania, sytuacji i innych powiązanych z nimi fenomenów. Ale jest też i różnica, i to zasadnicza.

Wiedza praktyczna rozjaśnia sytuację działania, ale celem działania jest dobro⁴⁹. Taki jest sens twierdzenia Arystotelesa, że wiedza praktyczna jest niemożli-

⁴⁶ *SuZ*, s. 269.

⁴⁷ Tamże, s. 285. Heideggerowski sens „bycia winnym” nie ma nic wspólnego z potocznym pojęciem winy. A jednak potoczna intuicja zostaje zachowana w Heideggerowskim pojęciu: istniejąc na sposób bycia winnym, człowiek zawsze jest tak samo winny, winny nieskończonej ilości niezrealizowanych możliwości. Nie staje się „coraz bardziej winny”, jest zawsze tak samo winny.

⁴⁸ Tamże, s. 297-299.

⁴⁹ 1141b 12.

wa bez zalet etycznych, a zalety etyczne we właściwym sensie *ethos* — bez wiedzy praktycznej⁵⁰. A *phronesis* jest, obok *sophia*, jednym z dwóch najwyższych sposobów ujawniającego bycia człowieka. A w pewnym sensie najwyższym, bowiem odnosi się do samego człowieka. W stosunku do *phronesis* potrafimy odpowiedzieć na pytanie, z uwagi na co człowiek wybiera i w czym jest osadzona jego trwała dyspozycja do działania (*hexis*) — tym czymś jest dobro.

Heidegger, zgodnie z logiką analityki *Dasein*, takiego zorientowania nie może podać. Na pytanie, na co *Dasein* każdorazowo faktycznie się decyduje, egzystencjalna analiza, powiada Heidegger, z zasady nie może udzielić odpowiedzi. Nie może nawet udzielić odpowiedzi na pytanie o egzystencjalny projekt faktycznych możliwości egzystencji. Te bowiem nie mogą zostać wydedukowane z wybiegającego (ku śmierci) zdecydowania. Jednak Heidegger uznaje konieczność pytania o to, skąd w ogóle mogą pochodzić faktyczne możliwości egzystencji. Odpowiedzią na takie pytanie nie może być wskazanie żadnej formalnej struktury. I rzeczywiście, odpowiedź Heideggera brzmi: faktyczne możliwości najbardziej własnej egzystencji czerpie *Dasein*, jako rzucone, z dziedzictwa, które zastaje i przejmuję. Jednak taka odpowiedź jest jedynie bladym cieniem Arystotelesowskiego *ethos*. Nie wiemy, czy to aby nie pod ciśnieniem interpretacji wiedzy praktycznej, Heidegger umieszcza w *Sein und Zeit* tajemniczo brzmiące zdanie: „Jeżeli na dziedzictwo składa się wszystko to, «co dobre» (*das «Gute»*), a cecha «bycia dobrym» (*der Charakter der «Güte»*) polega na uczynieniu autentycznej egzystencji możliwą, to w zdecydowaniu konstytuuje się przekaz dziedzictwa”⁵¹. Umieszczenie tego, co dobre w cudzysłowie można rozumieć w ten sposób: jeżeli tak jest, że na dziedzictwo, w wyniku działania jakiegoś filtru, składa się to, co dobre (co uznawane jest za dobre, cenne) i „bycie dobrym” dziedzictwa jest warunkiem możliwości autentycznej egzystencji, to taka egzystencja kontynuuje dziedzictwo. Nigdzie indziej Heidegger nie rozwija tego wątku, ale też trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ogóle to zdanie znalazło się w tekście *Sein und Zeit*, zdanie tak nie pasujące do logiki analiz Heideggera. Jedyne wytłumaczenie, jakie mnie osobiście się nasuwa, to presja Arystotelesowskiego dziedzictwa. Oczywiście, jest prawdziwa przeświecająca w tym zdaniu intuicja, że rozjaśnienie ludzkiej egzystencji, faktycznego życia, nie jest możliwe bez obecności dobra⁵². Ale w tym sensie to Arystoteles ma rację i trzeba tu uznać jego wyższość.

⁵⁰ 1144 b 30-32, 1140b 20-21.

⁵¹ *SuZ*, s. 383-384.

⁵² Co dobro ma tu znaczyć, to już inna sprawa.

„Phronesis...that must not be forgotten”

The author is concerned with the problem of the intellectual underpinnings of the *Sein und Zeit* by M. Heidegger. In his courses on Aristotle, in the years 1922–24, Heidegger often analyzed the sixth book of the *Nicomachean Ethics*. The most extensive extant analysis is contained in the lecture *Platon: Sophistes*, prepared in 1924–25. Szawiel undertakes to reconstruct the essential elements of the Heideggerian *phronesis*. He points to the importance of the Aristotelian claim that „*phronesis* cannot be forgotten”, and its relation to the concept of conscience. He believes that the Heideggerian conception of conscience was deeply influenced by such considerations.